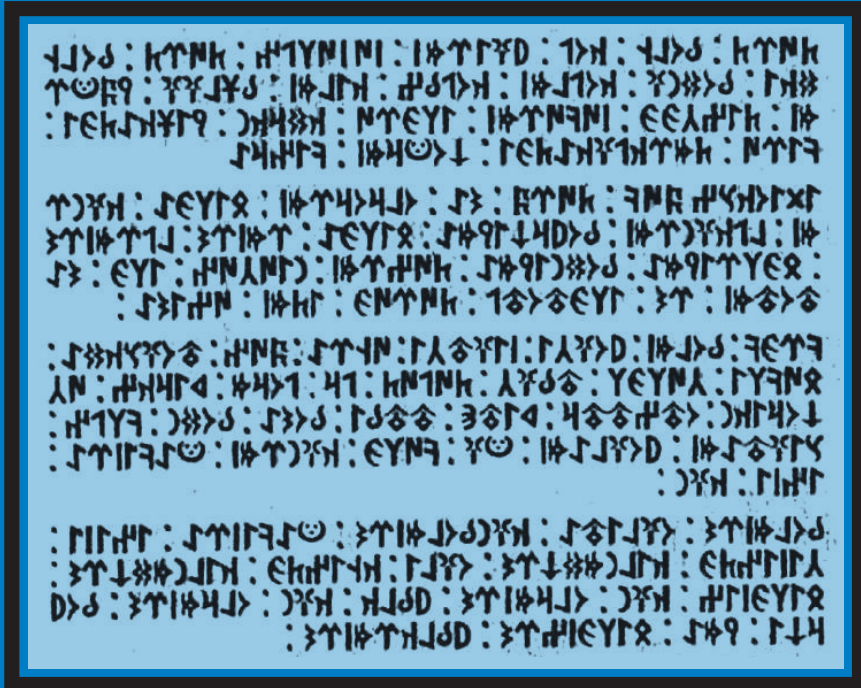


ALTAY

TOPLULUKLARI

Gelenekler-Görenekler-Töreler-Yasalar



Editörler

İlhan Şahin - Fahri Solak

Güljanat K. Ercilasun - Enkhbat Avirmed

M. Bilal Çelik - Aymira Taşbaş

Erhan Taşbaş



TÜRK DÜNYASI BELEDİYELER BİRLİĞİ
UNION OF TURKISH WORLD MUNICIPALITIES
СОЮЗ МУНИЦИПАЛИТЕТОВ ТЮРКСКОГО МИРА

ALTAY TOPLULUKLARI
Gelenekler-Görenekler-Törelere-Yasalar

ALTAY TOPLULUKLARI

Gelenekler-Görenekler-Törelere-Yasalar

Editörler

İlhan Şahin - Fahri Solak
Güljanat K. Ercilasun - Enkhbat Avirmed
M. Bilal Çelik - Aymira Taşbaş
Erhan Taşbaş

İstanbul 2022

ALTAY TOPLULUKLARI
Gelenekler-Görenekler-Törelere-Yasalar

Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, No: 35

ISBN 978-605-2334-13-3

Editörler

İlhan Şahin - Fahri Solak
Güljanat K. Ercilasun - Enkhbat Avirmed
M. Bilal Çelik - Aymira Taşbaş
Erhan Taşbaş

Kapak Tasarım

Murat Eryılmaz

İç Tasarım

İlhan Şahin

Baskı

Özlem Matbaacılık ve Reklamcılık Ltd. Şti.
İstanbul 2022

Altay Toplulukları Gelenekler-Görenekler-Törelere-Yasalar kitabının tüm yayın hakları Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB)'ne aittir. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. İzinsiz basılamaz ve çoğaltılamaz.



TÜRK DÜNYASI BELEDİYELER BİRLİĞİ
UNION OF TURKISH WORLD MUNICIPALITIES
СОЮЗ МУНИЦИПАЛИТЕТОВ ТЮРКСКОГО МИРА

TÜRK DÜNYASI BELEDİYELER BİRLİĞİ
Merkez Efendi Mah. Merkez Efendi Konağı No: 29
Zeytinburnu 34015 İstanbul
Tel 0212 547 12 00
www.tdbb.org.tr

Kapak resmi: Köl Tigin Yazıtı'nın Doğu tarafı (Prof. Dr. Saadettin Yağmur
Gömeç'in hususi arşivinden)

İçindekiler

<i>Kitabın Mutfağı</i>	9
------------------------	---

Gelenek-Töre-Yasa

1	İskitlerden Türk Dünyasına Yayılan Gelenekler <i>İlhami Durmuş</i>	17
2	Çin Kaynaklarına Göre Asya Hunlarında Töre <i>Konuralp Ercilasun</i>	37
3	Eski Türk Devletinde Adalet (Törüğ/Yasag) Sistemine Genel Bir Bakış <i>Saadettin Yağmur Gömeç</i>	45
4	Orhun Kitabelerindeki <i>Töre</i> Kavramı Hakkında Anlambilimsel Bir Değerlendirme <i>Rövşen Alizade</i>	55
5	Nihal Atsız'ın Tarihî Romanlarına Akseden Türk Gelenek, Görenek, Töre ve Yasaları <i>Kâzım Yetiş</i>	67
6	Mehmet Kaplan ve Orhun Kitabelerinden Tıp Tahlilleri Geleneği Oluşturmak <i>Sema Uğurcan</i>	77
7	Alaş Anayasası: Barlıbek Sırttanov ve <i>Kazak Devleti'nin Tüzüğü</i> <i>Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun</i>	85

Terimler-Semboller

8	Türk ve Moğol Dillerindeki Müşterek Akrabalık Adları Üzerine <i>Abdülkadir Donuk</i>	95
9	Manas Destanı'nda Altaylık / Altaylı Kavramı <i>Nuridin Useev</i>	107
10	On the Altaic Title “Bagator” <i>Han-Woo Choi</i>	115
11	“Mankurt” Kelimesi Hakkında <i>Şuayip Karakaş</i>	123
12	The Issues of the Same Names of “Things” and “Symbols of Things” in Altaic Languages <i>Ochirbat Sambuudorj</i> Алтайн овгийн хэлнүүдийн “юм” ба “юмын шинж”-ийг нэрлэсэн үгсийн нэрлэлтийн нийтлэгийн асуудалд <i>Очирбат Самбуудорж</i>	127

- 13 Standardization of Turkic Geographical Names in Russia 141
Igor Dambuev

Sembol Hayvanlar-Kültler

- 14 Türk Tarihinde Bozkurt 151
Abdulhaluk Mehmet Çay
- 15 Türklerde ve Moğollarda Kurt Kültü Üzerine Bir İnceleme 157
Sevgi Dal
- 16 Moğollarda ve Osmanlılarda “At ve Süvari” Geleneği 165
Emine Erdoğan Özünlü
- 17 Osmanlı Törenlerinde Atın Kuşamı 181
Emine Dinceç

Tarih-Liderler

- 18 Mediaeval Fortifications in Primorye 197
Olga V. Dyakova
- 19 Tarih Yazıcılığında Destanların Önemi: Türk-Moğol Destanları 205
Örneği
Mehmet Şahingöz-Ayşegül Nihan Erol Şahin
- 20 Baburnâme’de Askerî Hayata Temel Teşkil Eden Değerler 225
Mehmet Alpargu
- 21 Bilge Kağan, Zahiruddin Muhammet Babur Padişah, Gazi 239
Mustafa Kemal Atatürk
Mukadder Güneri
- 22 Mustafa Kemal Atatürk’ün Hayatı ve Çağdaşlaşma Projesinde 253
Geleneklerin Yeri
M. Hakan Özçelik - N. Selcen Korkmazcan

Göçebeler-Kültürel Değişim

- 23 Нүүдлийн Нийгэмлэг ба Монгол гер 273
Цээл Аюуц
- 24 Kırgız ve Moğol Göçebeliğinde Çadır 287
İlhan Şahin
- 25 Altay-Turkic Traces Among the Tuareg Tribe of North Africa 301
Jack Snowden
- 26 A Study on the Relationship Between Urban Residents and 315
Livestock: Ger Areas in Ulaanbaatar
Yuko Matsumiya
- 27 How Nomadic Livelihood Has Changed in Mongolia: Socialist 323
Industrialization and its Influence on Pastoral Land Use
Takahiro Tomita

- 28 Монгол-Солонгосын хоорондох миграцийн нийгэмд үзүүлэх нөлөө
Цэнд-Аюуш Батцэрэн 335
- 29 Көчмөндөрдүн отурукташуусу жана шаарларда кыргыз калкынын калыптануусу
Айнагул Джоошибекова 343
- 30 The Social, Socio-Psychological and Communicative Effects of Smartphones on Pre-school Children and the Values, Beliefs and Attitudes that Change in Accordance with This Case
Rüçhan Gökdağ 349

İnanç-Ritüeller

- 31 Древние представления о картине мира в мифологических рассказах бурят
Бадма-Ханда Цыбикова 367
- 32 Power Phenomenon in the Religious History of the Mongolian People
Liubov L. Abaeva 373
- 33 Buddhist Rites in Modern Life of Lay People-Buryat
Darima Zhamsueva 385
- 34 Kırgız Geleneklerinde Alazlama Ayini
Gülzura Cumakunova 391
- 35 About the Signs of the Steppe Power
Alibek Kazhgaly-uly Malayev 397
- 36 Türk Kültüründe “Dokuz” Sayısı ve “Dokuzlama” Geleneği
Üçler Bulduk 407
- 37 Монголчуудын аяганы соёл, хэрэглээ
Чойжил Оюунгэрэл - Цэрэнхүү Эрдэнэзаяа 417
- 38 Ойрад Монголчуудын махан хоолны соёл
Гаябазарын Пүрэвдорж 427

Doğum-Evlenme-Ölüm

- 39 About Rituals of the Wedding Ceremonials of People of the Central Asia
Pyongil Kim 439
- 40 Denizli'nin Aydoğdu ve Baharlar Köyü Örneğinde Ova ve Dağ Tipindeki Yerleşik Yörüklerde Ölüm Algısı, Ölüm Âdetleri ve Taziye Geleneği
Türkan Erdoğan 443
- 41 Geçiş Dönemlerinin Masallara Bir Yansıması: Düğün Geleneği
Esra Çam 487

- 42 Монгол Улс дахь Хотон угсаатны хуримлах ёсон дахь өвөрмөц нэгэн зан үйл, үг хэллэг 503
Гомбосүрэн Нямдаваа
- 43 Runik Yazıtlarda Tengri ile İlgili “Ölmek” Anlamı Hakkında 515
Gerelmaa Namsray
Эртний түрэг бичээст “тэнгэрт халих” хэмээх ойлголтыг тэмдэглэсэн нь
Намсрай Гэрэлмаа

Dil-Edebiyat

- 44 Хотон Монголчуудын гарваль, тэдний үг хэллэгийн Онцлог 525
Гомбосүрэн Нямдаваа
- 45 The Aesthetic Concept of Epic “Altai Praise” 537
Delgerkhuu Narantsatsral
- 46 Nakas Destancılık Geleneğinde Mektepler Meselesi 545
Erhan Aktaş
- 47 Bibliography of Mongolian Literature in the 20th Century 559
Dorjsuren Bolormaa
- 48 Kazak Çocuk Oyunlarının Rolü ve İşlevi (Sosyal Bir Birey Olma: Dil, Kültür, Gelenekler) 571
Nergis Biray - Sema Eynel
- 49 Kadim Bir Türk Seyirlik Oyunu: Saya / Saya Gezme 585
Alaattin Aköz

Kitabın Mutfağı

Tarihî süreç içinde Altay halk ve topluluklarının başta sosyal, beşerî, idarî ve hukukî hayatı olmak üzere kişiler, aileler, zümreler ve halklar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde temel ilke ve kuralların (normların) önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Bu ilke ve kuralları genelde gelenekler, görenekler, töreler ve yasalar olarak açıklamak mümkündür. Altay halk ve topluluklarının önemli bir kısmı göçebe hayat yaşadığından söz konusu ilke ve kuralların önce yazılı değil, sözlü olarak oluşmaya başladığını, nesilden nesile aktarılarak özellikle kural ve davranış bakımından bireyi hem aile hem de toplumla bütünleştirdiğini ve böylece bireyi toplumun ayrılmaz bir parçası haline getirdiğini söylemek mümkündür. Bu ilke ve kuralların zamanla bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkileri aşarak kurulan devletler nazarında idare ve düzeni sağlayan töre ve yasalar haline geldiği de bir gerçektir. Nitekim Orhun kitabelerinde “törü” olarak geçen “töre”nin sık sık “il/el” ile birlikte geçmesi bu durumun bir tezahürü olmalıdır (Talât Tekin, *Orhon Yazıtları*, Ankara 2010, bk. sözlük-dizin, s. 177-178). Keza *Dîvânu Lugati't-Türk*'te “**İl kaldı törü kalmas**” (Ülke terk edildi; fakat töre terk edilmedi) atasözü (Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugati't-Türk*, Haz. Ahmet B. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, Ankara 2014, s. 240-241), Türk devlet geleneğinde ve dolayısıyla Altay halk ve topluluklarında “töre”nin yani hukuk ve adaletin ilden yani ülke ve devletten önde gelen bir kavram olduğunu göstermektedir.

Töre ve geleneklerden istifade edilerek yazılı bir hâle getirilen “yasa”lar, Türk ve Moğol devletlerinde emir ve kanunları ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Osmanlıların erken dönemlerinde “yasa”nın “yasad/yasag” şeklinde padişah fermanı olarak kanunnamelerde yer aldığı bilinmektedir. Nitekim Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde örfî uygulamalarla ilgili kanunlar/kanunnameler “yasag”, “yasaknâme” olarak da geçer (bk. *Kānūnnāme-i Sultānī ber müceb-i örf-i osmānī: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kānūnnāmeler*, yay. Robert Anhegger-Halil İnalçık, Ankara 1956). Bunun yanında geçmişe yönelik gelenekler, görenekler, töreler, yasalar ve bunların uygulamaları için “**kadîmden beri ...**” ifadesinin Osmanlı dönemine ait kanunname ve hükümlerde sık sık kullanıldığını ve söz konusu ifadenin “**kadîm oldur ki evvelin kimse bilmez**” şeklinde açıklandığını belirtmek gerekir. Bu ve buna benzer ifadeler, gelenek, görenek, töre ve yasaların tarihî süreç içinde ortak bir hafıza olarak oluşmaya başladığının ve pek çok noktada kültür ve uygarlık değerleri bakımından Altay halk ve topluluklarını şekillendirdiğinin ve nesilden nesile aktarıldığının bir işareti olmalıdır.

Belirtilen hususlar çerçevesinde geleneksel olarak yapılan Uluslararası Altay Toplulukları Sempozyumu-VII, “Gelenekler, Görenekler, Töreler ve Yasalar” adı altında Moğolistan’ın başkenti Ulaanbaatar’da 6-10 Ağustos 2018 tarihlerinde yapılmıştır. Bu kitap, sempozyuma sunulan bildirileri ihtiva etmektedir.

Kitaptaki makalelerin önemli bir kısmı Altay dil ve lehçelerinde, bir kısmı ise İngilizce ve Rusça olarak kaleme alınmıştır. Makalelerden daha geniş bir çevrenin istifade edebilmesi için her makalenin başına İngilizce bir özet konmuştur. Makalelerin değişik dil, lehçe ve alfabelerde yazılması, özellikle dipnot ve kaynaklarda yeknasak bir uygulamayı güçleştirmiş ve bu bakımdan yazarların kendi tercihlerine çok fazla müdahale edilmemiştir. Tabii olarak makalelerde ileri sürülen görüşler ve yorumlar yazarların kendi düşüncelerini ve yorumlarını yansıttığından makalelerin cümle yapısına ve ifadelere fazla dokunulmamıştır. Dolayısıyla makalelerde ileri sürülen görüş ve yorumlar yazarların kendilerine aittir.

Konu ve muhteva dikkate alınarak sıraya konulan Altay halk ve topluluklarında gelenek, görenek, töre ve yasalarla ilgili makalelerden ilki, İlhami Durmuş’a aittir. Durmuş, kültür verileri ışığında Türklerin öncülleri olan İskitlerin (Saka) dil, din, gelenek ve görenekleri; Konuralp Ercilasun, Çin kaynaklarına göre Hunlarda devlet ve özel hayatta töre, savaş hukuku, ceza türleri, cezaların yerine getirilmesi, töre ve sözlü gelenekler; Saadettin Yağmur Gömeç, eski Türk devletlerinde adalet sistemi, anlayışı ve işleyişi; Rövsen Alizade, Orhun kitabelerinde töre kavramı, törenin kaynakları, iltöre bağlantısı, yasa-töre kavramları; Kâzım Yetiş, Nihal Atsız’ın romanlarına Türk gelenek, görenek, töre ve yasaların yansımaları; Sema Uğurcan, Mehmet Kaplan’ın Türk kültürü metinlerinden ve özellikle Orhon Yazıtları metninden hareketle alp tipi geleneğini getirmesi ve Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun, hem Alaş devletinin hukukî normlarını düzenleyen hem de 20. yüzyılın başında Kazak devletinin modern anlamda yazılmış bir anayasası niteliğinde olan *Kazak Devletinin Tüzüğü* üzerinde durur.

Bunlara ilaveten Abdulkadir Donuk, asırlardır iç içe yaşayan Türk ve Moğol kavimleri arasındaki müşterek akrabalık adlarını; Nurdin Useev, Manas destanında Altay ve Altaylık kavramı bağlamında Türk, Moğol ve Kalmukların köklerini, dillerini, Turan etnonimini ve söz konusu halkların birbirleriyle olan ilişkilerini; Han-Woo Choi, kaynakların ışığında Altay dillerinde bir kavram olan “bagator” unvanı ve bu unvanın en eski Türk dili başta olmak üzere Moğol, Mançu-Tunguz, Orta zaman Kore ve Fars dillerindeki şekillerini; Şuayip Karakaş, ünlü yazar Cengiz Aytmatov’un evrensel düzeyde literatüre kazandırdığı “mankurt” kelimesinin manasıyla örtüşen “mengürt” ve “merkuk” kelimelerini ve bu kelimelerin ses ve semantik olarak değerlendirilmesini; Ochirbat Sambuudorj, Altay dilleri arasındaki dilsel ve kültürel bağlantılar için önemli olan nesnel ve bu nesnelere

sembollerini ve Igor Dambuev, dilbilimciler arasında yeterli bir koordinasyonun olmamasından dolayı Rusçada farklı şekillerde yazılan Türkçe coğrafi adların standardizasyonunu verir.

Bunun yanında Abdulhaluk Mehmet Çay, Türklerdeki yaratılış/menşe mitlerinde önemli bir yeri olan ve Türklerle özdeşleşen “kurt/böri”; Sevgi Dal, Türk ve Moğolların sözlü-yazılı kaynakları aracılığıyla günümüze kadar ulaşan “kurt” ve “kurt”a dair inanışlar; Emine Erdoğan Özünlü, Moğollarda ve Osmanlılarda at ve süvari geleneği ve bu geleneğin birbiriyle örtüşmesi bağlamında at üzerinde savaşma kabiliyeti, at ve süvarilerin teçhizatı ve Emine Dinceç, Osmanlı Saray teşrifatının önemli bir ögesi olan at ve at binit takımları, atın donanımı ve bu donanımın teşrifat kuralları içindeki yeri ile atın donanımının sahibi ile özdeşleşmesi üzerinde yoğunlaşırlar.

Bu makaleleri takiben Olga V. Dyakova, Uzakdoğu Ortaçağ araştırmalarının önemli alanları içinde yer alan Primorye'deki tahkimat ve istihkam yapılarına ve bu yapılar üzerindeki tesirlere; Mehmet Şahingöz-Ayşe-gül Nihan Erol Şahin, Türk ve Moğol toplumlarının tarihine kaynaklık eden destanların ortak özelliklerine ve tarih yazıcılığı açısından kaynak değerlerine; Mehmet Alpargu, 15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Fergana, Maverâünnehr, Afganistan ve Kuzey Hindistan'daki sosyal, politik ve askerî alanda önemli bilgiler veren *Bâburnâme*'nin özellikle askerî hayata dair kıymetine; Mukadder Güneri, Türk tarihinde farklı yüzyıllarda yaşayan ve farklı coğrafyalarda devletler kuran Bilge Kağan, Zahirüddin Muhammed Babur Padişah ve Mustafa Kemal Atatürk'ün vasıflarına; M. Hakan Özçelik-N. Selcen Korkmazcan, Türkiye Cumhuriyeti'nin bânisi Mustafa Kemal Atatürk'ün çağdaşlaşma yolunda attığı adımlarda gelenek, akıl ve bilimin yerine değinirler.

Göçebeler ve kültürel değişimle ilgili olarak Tseel Ayush, Moğol göçebeliğinde “ger” olarak bilinen çadırı ele alır ve bu bağlamda çadır tipleri, çadırın gelişimi, aksamı, aksamın fonksiyonları, çadırın dikilmesi, yıkılması, taşınması ve sosyal hayattaki yerini; İlhan Şahin, Kırgız ve Moğol göçebeliğinin meskeni olan çadırın mukayeseli olarak aksamını, benzer ve farklı yönlerini; Jack Snowden, 1903 yılında Fizan'a sürülen ve beş yıl kadar Kuzey Afrika'da Tuareg aşireti ile yaşayan Sami Çölgeçen'in tespitlerine göre Tuareglerde Altay ve Türk izlerini; Yuko Matsumiya, Moğolistan'ın başkenti Ulaanbaatar'ın varoşlarındaki ger bölgeleri ile şehir arasındaki ilişkileri; Takahiro Tomita, sosyalist rejimin Moğolistan'daki toprak, hayvancılık ve insanlar arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğini; Tsend-Ayush Battseren, Moğolistan ve Kore arasındaki göçlerin ekonomik, politik ve demografik bakımdan etkilerini; Aynagül Zhooshbekova, göçebe hayat yaşayan Kırgızların Sovyetler Birliği döneminde yerleşik hayata geçiş sürecini; Rüçhan Gökdağ, akıllı telefonların okul öncesi çocuklar üzerindeki sosyopsikolojik ve iletişimsel tesirlerini ortaya koyar.

Bu makalelerden sonra Badma-Handa Chybikova, ay, güneş ve insanların menşei gibi konularda Buryat mitolojisindeki kadim fikirler; Liubov L. Abaeva, çağlar içinde Moğolların Budist fenomenlerine uyum sürecinin evrimi; Darima Zhamsueva, saha çalışması materyallerine dayanarak Buryat ayinlerinin özellikleri; Gülzura Cumakunova, Kırgız toplumunda ağaç ve ateş kültlerinin en eski örneklerinden olan Alazlama ayini; Alibek Kazlıguly-uly Malayev, bozkır gücünün işaretleri olarak elinde bir av kuşu olan süvari olgusu bağlamında süvarinin ideolojik yorumu ve yabancı kuşun güç işaretindeki rolü; Üçler Bulduk, Türk kültüründe, inancında ve mitolojisinde önemli bir yeri olan rakamlardan dokuz sayısının taşıdığı tılsımlar ve kullanıldığı yerler; Oyungerel Choihil-Erdenezaya Tserenkhuu, Moğolcanın dağarcığına isim, deyim, bağlaç ve deyim olarak yansıyan “bardak/cup” kültürü ve bununla ilgili ritüeller ve gelenekler; Purevdorj Gayabazar, Oyrat Moğollarının yaşadıkları bölgenin özellikleri nedeniyle et hazırlama, depolama, işleme ve dağıtım konusunda zengin bir et kültürü üzerinde durmaktadırlar.

Düğün, evlenme ve ölümle ilgili olarak Pyongil Kim, Orta Asya topluluklarında evlilik seremonyası ile ilgili ritüeller; Türkan Erdoğan, Denizli'nin Aydoğdu ve Baharlar köyünde sakin Yörüklerde ölüm algısı, âdetler ve taziye geleneği ve bu geleneğin eski Türk inanç sistemindeki izleri; Esra Çam, Türk dünyası halk ve topluluklarında masallara yansıyan evlilik çeşitleri, nişan, çeyiz, düğün ve gerdek sonrasındaki gelenekler; Nyamdavaa Gombosuren, Moğollarda evlenme, düğün, düğün gelenekleri ve ritüeller; Gerelmaa Namsray, Moğolistan'daki Türk yazıtlarında geçen “ölmek” sözcüğü ve bu sözcüğün Moğolcadaki anlamı üzerine odaklanırlar.

Bütün bunların yanında Nyamdavaa Gombosuren, Türk kökenli kültürlerini hala daha muhafaza eden Moğolistan'daki Hoton halkının menşei, dili ve lehçe özellikleri; Delgerkhuu Narantsatsral, “Altaısız destanlar destan, eşi olmayan da bir aile olamaz” atasözünden hareketle destansı “Altay övgüsü”nün estetik konsepti; Erhan Aktaş, Hakas destancılık geleneğinde mektepler meselesi; Dorjsuren Bolormaa, 20. yüzyılda Moğol edebiyatı bibliyografyası; Nergis Biray-Sema Eynel, 74 Kazak çocuk oyunu üzerindeki incelemelerine binaen oyunların dil, kültür, sosyal birey olma açısından çocuklar üzerindeki etkisi; Alaattin Aköz, bir Türk seyirlik oyunu olan “saya” ve “saya gezme”nin kadimliği, kökenleri, yörelere göre adları, saya oyunu oynayanların karakterleri, oyunun amacı, zamanlaması ve oynanması üzerinde dururlar.

Yukarıda kısaca muhtevaları verilen 49 makalenin, Altay halk ve topluluklarında gelenekler, görenekler, törelere ve yasaları çeşitli yönleriyle ele aldıkları dikkati çeker. Bu bakımdan sempozyuma bildirileriyle katılan ve bilim dünyasına böyle bir kitabın sunulmasını sağlayan meslektaşlarımızıza ne kadar teşekkür etsek azdır.

Bunun yanında sempozyumun gerçekleşmesi hususunda desteklerini esirgemeyen kurum ve kuruluşların adlarını burada şükranla anmamız gerekiyor. Bu bağlamda sempozyuma ev sahipliği yapan Mongolian Academy of Sciences, MAS Institute of Language and Literature, MUST School of Business Administration and Humanities ile desteklerini esirgemeyen Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu; Türk Dünyası Belediyeler Birliğine, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığına (TİKA), TÜRKSOY'a, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesine ve İstanbul Aydın Üniversitesine şükranlarımızı sunuyoruz.

Bütün bunların yanında eserin titizlikle basılması ve bilim dünyasına sunulması için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan Türk Dünyası Belediyeler Birliği'ne ne kadar teşekkür etsek azdır. Bu arada eserde yer alan İngilizce özetleri titizlikle gözden geçiren değerli dostumuz Jack Snowden'e de teşekkür etmek bizim için bir zevktir. Son olarak ise kitabın basımında emeği geçen Özlem Matbaacılık Şirketi'nin bütün çalışanlarına teşekkür ederiz.

Sempozyum Düzenleme Kurulu Adına

Prof. Dr. İlhan Şahin

Gelenek-Töre-Yasa

1

İskitlerden Türk Dünyasına Yayılan Gelenekler

*İlhami Durmuş**

Traditions Spreading from Scythians to the Turkic World

Summary

The Scythians spread in a vast area between the 40th and 50th parallels from the Chinese fronts in the east to the Danube banks in the West. Thus, they encountered various peoples and were recorded in their documents. The name of the Scythians occurs in Greek sources, Persian tablets and Assyrian and Chinese chronicles. They kept the name of the Scythians in different forms, i.e., the Greek texts mention them as “Skythai”, Assyrian sources as “Ashguzai”, Persian sources as “Saka” and Chinese sources as “Sai” (Sak). The term “Scythian” is widespread in western sources due to the Greek form, while the dominant name in the east is the Persian form “Saka”. Both denominations in contemporary studies point to one and the same steppe people. The Urheimat, ethnonym, language, religion, traditions and art style of the Scythians provide reliable data for their Turkic identity. Especially, Scythian traditions are essential for the Turkic World. They are mostly related to laws, military, medicine and beliefs. Such traditions as blood brotherhood and swearing, cauterization, reverence to the sword, equestrian sports and wolf-like dressing were very important in the life of the Scythians. Among the religious customs are lamentation for the dead, mummifying, building kurgans, horse sacrificing and the cult of ancestry. These traditions and customs that were recorded for the Scythians are later observed as common applications of the Turkic world. Since the Scythians spread once both in the east and west, their cultural heritage is visible both in the eastern and western steppes. This is to a great degree thanks to the Turkic peoples who succeeded the Scythians. Moreover, an important part of those traditions, of which diffusion from the Scythians to the entire Turkic world is chronologically observable, have survived to our days. New data especially in archaeological studies display this diffusion more and more.

Keywords: Scythians, Turkic world, traditions, cultural heritage.

Giriş

İskitler “Atlı Kavimler Medeniyeti”nin önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Onlar Bozkır kavimleri arasında gerek siyasi tarihleri gerekse kültürleri bakımından önemli bir yer tutmaktadır. İskitler bin yılı aşkın bir zaman tarih sahnesinde kalabilmeyi başaran ender kavimlerden biridir. Onlar Çin Seddi’nden Tuna Nehri’ne kadar çok geniş sahaya yayılmış olup

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

bırakmış oldukları kültürel miras bakımından “Kurgan Kültürleri”nin temsilcileri arasında önemli bir yer tutmaktadırlar (Durmuş, 1993a: 9).

İskitler geniş sahaya yayılmanın doğal bir sonucu olarak çeşitli kavimlerin kaynaklarında yer almaktadırlar. Grek kaynaklarında Skythai, Asur kaynaklarında Aşguzai, Pers kaynaklarında Saka ve Çin kaynaklarında Sai tabiri bu hareketli konargöçerler için kullanılmıştır (Durmuş, 1993a: 9). Pers kaynaklarında bu konargöçerlerin Saka tigrakhauda, Saka tiay para daray ve Saka haumavarga olmak üzere üç grubundan söz edilmiştir (Herrmann, 1933: 158). Saka tiay para daray, yani denizin ötesine geçmiş olan Sakalar, Karadeniz İskitleri ile aynı kavime işaret etmektedir (Durmuş, 1993b: 29). Zaten Persler bütün İskitleri Sakai, yani Saka olarak tanıyorlardı (Herodotos, VII, 64). Bu bilgi İskit-Saka aynılığı açısından önem taşımaktadır. Bu bilgiler ışığında Karadeniz İskitlerini Sakaların Pers ülkesinin kuzeyinden batıya geçen Saka toplulukları olarak düşünebiliriz. Bundan böyle kullanacağımız İskit kelimesi geniş bozkırlara yayılmış konargöçerler için olacaktır.

Grek kaynakları başta olmak üzere Çin, Pers ve Asur kaynaklarında verilen bilgilerle arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkartılan buluntular İskitlerin tarih ve kültürlerinin aydınlatılmasında önemli bir yer tutmuş ve tutmaya da devam etmektedir. Ancak Mançurya’dan Macaristan’a, Kafkaslar’dan Mısır önelerine kadar tarihte kayda değer gelişmelerde yerlerini alan, “Tarih yapan, ama tarih yazmayan” İskitlerin kimlikleri, yani soy-etnik kökleri de araştırılmaya çalışılmış, onların kökenleri hakkında görüşler ileri sürülmüş ve bilim adamları arasında bir görüş birliğine varılamamıştır. E. H. Minns, “Etnografya ile ilgili hiçbir mesele belki de İskitlerin soyu problemi kadar tartışılmadı” derken (Minns, 1913: 35), yaklaşık bir asır önce yapmış olduğu çalışmasında bile konuyla ne derecede ilgilenildiğini belirtmektedir. Elbette bu ilgi günümüze kadar daha da önem kazanarak artmış ve İskitlerin kimliği bilim adamlarını en çok ilgilendiren konulardan biri olmuştur. Onların büyük ölçüde Türk kökenli olduklarını tarih sahnesine çıktıkları coğrafya, dilleri, dinleri, gelenek ve görenekleri ile sanat anlayışları açık bir şekilde ortaya koymuştur (Durmuş, 2002: 625).

İskit kültür çevresinde oluşan geleneklerin taşıyıcılığını da İskitler yapmıştır. Çünkü 1000 yıldan fazla tarih sahnesine kalan ve Avrasya bozkırlarına yayılmış olan İskitler geleneklerini yüzyıllarca taşımışlar ve yeni kuşaklara aktarmışlardır. İskitler yabancıların geleneklerine karşı, kendi geleneklerine ise bağlı olduklarını hep göstermişlerdir (Herodotos, IV, 76). Geleneklerine bağlılıkları gelecek kuşaklara aktarımda da etkili olmuştur. İskit kültür çevresinde birçok gelenek oluşmuş ve Türk dünyasına aktarılmıştır. Kan kardeşliği ve ant, dağlama, kılıcı ululama, atlı spor, kurt kılığına girme gibi gelenekler normal hayat içinde sürdürülmüştür. Yoğ,

mumya, kurgan yapma, at kurbanı, atalara saygı gibi gelenekler ise insanların ölümünden sonra gerçekleştirilen gelenekler olarak yaşatılmıştır. Şimdi bu gelenekler üzerinde sırasıyla durabiliriz.

Kan Kardeşliği ve Ant İçme Geleneği

Türk kültür çevresinde şahıslar arasında kan kardeşliği ve ant içmenin köklü bir geleneği bulunmaktadır. Kan kardeşliği ve ant içmenin izlerine en eski İskitlerde rastlanmaktadır. Herodotos, İskitlerin ant içmeleriyle ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: “Toprak bir kupanın içerisine içki doldururlar; ant içecek olanlar buna kanlarını karıştırırlar; bunun için sivri bir şeyle küçük bir delik açarlar ya da kılıçla hafif çizerler; sonra kabın içerisine bir pala, oklar, bir balta ve mızrak daldırırlar; bu da olduktan sonra öfke üzerine ant ederler ve kaptaki içkiden azıcık içerler ve orada bulunanların ileri gelenleri de onlarla beraber içerler” (Herodotos, IV, 97).

İskitlerde ant içme geleneği Lucianos tarafından da ele alınmıştır. Onun verdiği bilgiler Herodotos’un vermiş olduğu bilgileri desteklemektedir. Lucianos İskitlere dair bilgileri İskit soyundan olan Togaris (Toxaris)’in sözleriyle vermektedir. Togaris özellikle neden dost edindiklerini şu cümlelerle açıklamaktadır: “Bizim memleketimizde savaş hiç eksik olmaz. Ya biz bir ülkeye saldırırız ya bizim yurdumuza bir saldıran olur. Bir otlak için, talan için silaha sarılırız. İnsana dost da işte öyle zamanlarda lazım olur. İşte bunun içindir ki biz dostluklarımızı sağlamca perçinleriz. Biz onun karşı konulmaz, yenilmez bir silah olduğuna inanırız” (Lucianos, 1944: 211). Gerçekten samimi dostların olması savaş zamanlarında gerekmede ve dost olan kişi dostu için yenilmez bir silah gibi görünmektedir.

İskitlerde dostların seçimine de büyük önem verildiği görülmektedir. Bu hususta Togaris, büyük işler başarabilecek bir yiğit gördüklerinde onun başına üşüştüklerini, ona uzun zaman yaranmaya çalıştıklarını, dostluğunu kendilerinden esirgememesi için hiçbir şeyden kaçınmadıklarını belirtmektedir. Seçtikleri adamı kendileriyle dost olmaya razı ettiklerinde, birbirlerinden ayrılmamaya, gerekirse birbirleri uğrunda ölmeye ant içtiklerini ifade etmektedir (Lucianos, 1944: 211-212). Bu anlatılanlara bakıldığında dost olacakları kişinin yiğitliği ilk sırayı almakta ve dost olmaya her iki taraf karar vererek birlikte ant içmektedirler.

Togaris nasıl ant içtiklerini de şu şekilde anlatmaktadır: “Parmaklarımızın ucunu kesip kanı bir sağrağa (kâse) akıtırız. Kılıçlarımızın ucunu o kana batırır, sonra dudaklarımıza götürürüz. Artık dünyada hiçbir şey bizi birbirimizden ayıramaz. Bu birleşme, bu kan kardeşliği en çok üç kişi arasında olabilir; çünkü çok dostu olan bir adam bizce kötü kadın gibi bir şeydir. Dostluk o kadar çok bölünmeye gelmez, kuvvetini kaybeder (Lucianos, 1944: 212). Bu verilen bilgilerde dikkati çeken en önemli hususlardan birisi yalnız iki kişinin kanının karıştırılıp herhangi bir içki içerisine konulmamasıdır. Diğer bir husus ise kan kardeşi olmanın sınırsızlığı değil, özellikle bir

kişinin en fazla üç kişi ile ant içmesidir. Fazla kişiyle ant içilmesi dostluğun güçlü olmayacağı düşüncesini doğurmaktadır.

Andın neler üzerine içildiği de Togaris tarafından ortaya konulmaktadır. Bu hususta Togaris şöyle demektedir: “Yel üzerine, yatağan (iki tarafı keskin kılıç) üzerine ant içiyoruz. Biz yel ile yatağan üzerine ant içtiğimiz zaman bizim için yel hayatın, yatağan da ölümün özüdür” (Lucianos, 1944: 212).

İskitlerde kan kardeşliği ve ant içme törenleri arkeolojik buluntularla da belgelenebilmektedir. Bu şekilde tasvirler elbise ve başlık üzerine dikilmiş madeni plakalar üzerinde olduğu gibi madeni kap üzerine de yapılmış olabiliyorlar. Bu tasvirler incelendiğinde yan yana gelerek diz çökmüş iki İskit’in içki boynuzundan aynı anda kan karıştırılmış içkiyi içtikleri görülmektedir (Ebert, 1929: 68). Aynı anda içme belirgin bir şekilde önem arz etmektedir. Bu durum onları ölüme kadar, belki de öbür dünyada birbirlerine sıkıca bağlamıştır. Törene çevrede bulunan savaşçılar tanıklık etmektedir (Rolle, 1980: 71). Bu görüntü açık bir şekilde yazılı kaynaklarda verilen bilgileri desteklemektedir. Ayrıca kazılarda içki boynuzunun ortaya çıkarılmış olması da diğer arkeolojik buluntular ve yazılı kaynaklardaki bilgileri doğrulamaktadır.

İskitlerin dostlaşma törenlerinde görülen kan karışma unsuru Türk kültür çevresinde tarih boyunca devam etmiştir. Yazılı belgelerde bu şekilde kan karıştırılarak ve birlikte içilerek yapılan törenlere Asya Hunları, Avarlar, Gök Türkler ve Uygurlarda uluslararası antlaşmalarda rastlanılmaktadır. Kültürel süreklilik içerisinde Türk kültür çevresinde kan karıştırarak dost olma Uygur sonrası dönemde de görülmektedir (Durmuş, 2009: 102).

Günümüzde daha çok çocuklar arasında yaşatılan kan kardeşliği geleneği tamamen yok olmamıştır. Kardeşlik bağlarının kurulması ve insanların toplumdaki yerlerinin pekiştirilmesi için kullanılan bu yöntem biraz şekil değiştirerek de olsa Anadolu’da uygulanabilirliğini sürdürmüştür. Özellikle Anadolu’da yaşayan konargöçerler arasında kan kardeşi olacak iki kişinin bileklerini bir miktar kesmek suretiyle kanlı bileklerini birbirine değdirerek kan değiş tokuşunu gerçekleştirdikleri görülmektedir (Roux, 1999: 190). Böylece kan kardeşi olanların kanlarını karıştırıp içme ya da yalama safhası gerçekleştirilmemekle birlikte, biraz kesilmiş bileklerin birbirine karşılıklı değdirilmesi suretiyle kanların karıştırılması sonucunda kan kardeşliği ritüeli daha sade ve kolay uygulanabilir bir hal almış bulunmaktadır.

Dağlama Geleneği

Dağlama insan, hayvan ve ağaç üzerine yapılmaktadır. Daha çok insan ve hayvan üzerine dağlama yapıldığı anlaşılmaktadır. İnsan üzerine bedeni ve dimağı güçlendirmeye yönelik dağlama yapıldığı gibi, hasta

uzvu tedavi etmek için de dağlama yapıldığı bilinmektedir. Hayvan üzerine de iki şekilde yapılmaktadır. Birincisinde hayvanın hastalıklı uzvu kızgın bir demir aletle dağlanmaktadır. İkincisinde ise hayvanların, özellikle daha çok at türü hayvanların tanınmasına yönelik damgalama işlemi dağlama şeklinde olmaktadır (Durmuş, 2012: 116).

Bedeni güçlendirmeye yönelik dağlama sağlam uzuv üzerine yapılmaktadır. Bu tür dağlamalarda hastalıklı bir uzvun iyileştirilmesi söz konusu değildir. Türk kültür çevresinde ilk örneğine İskitlerde rastlanılmaktadır. Hippokrates bu hususta kayda değer bilgiler vermektedir. Onun bildirdiğine göre “Avrupa’da İskit bodunu bulunur. Azak Denizi çevresinde otururlar. Diğer bodunlardan farklıdırlar. Sauromatlar diye de adlandırılırlar. Bunların kadınları kızıoğlankız oldukları sürece ata biner, ok atar, at üstünde kargı savurur ve düşmanla savaşır. Üç düşman öldürmedikçe evlenmezler. Töre gereğince hayvan kurban etmeden kocalarıyla aynı evde (göçer-ev, araba) oturmazlar. Bir kız kocaya varınca genel bir seferberlik zorunluluğu ortaya çıkmadıkça ata binmeyi bırakır. Sağ memeleri yoktur; daha çocuk iken anaları, bu iş için yapılmış tunçtan bir aracı kızdırıp sağ memeye bastırarak dağlar, böylece memenin büyümesini önler. Bütün güç kuvvet sağ omuzla sağ kola akar” (Hippokrates, 17).

“İskitlerin bedenleri çok nemlidir. Konargöçer İskitlerin hemen hepsi, omuzlarını, kollarını, el bileklerini, göğüslerini, kalçalarını, bellerini başka bir şey yüzünden değil, yapılarının nemli, gevşek oluşu yüzünden dağlar. Yoksa ne okçular yay gerebilir ne de kargıcılar nem ile gevşeklik yüzünden, omuzdan kargı savurabilirler. Dağlarsa nemin büyük bölümü eklemelerden çıkıp kurur; beden daha dinç, daha besili, daha sıkı olur” (Hippokrates, 20).

Sağlam bedenın dağlanması işlemi İskit sonrası dönemlerde de görülmüştür. Uygur kültür çevresinde yeni doğan çocuklara dağlama yapıldığı bilinmektedir. Yeni doğan çocukların beş altı gün sonra tepeleriyle alınlarının üstünün arasından, tamamı ihtiyat ile bir ip bağlayıp birkaç damar izhar ederek onları dağlamaktadırlar. Böylece dimağ rahatsızlıklarının olmayacağına ve dimağın kuvvetleneceğine inanmaktadırlar. Yetişkinlerden ise dağlanmamış adam nadir bulunmaktadır. Bazılarına bir defada yirmi, otuz dağ vurulmuş olur (Tansukname, 1939: 35). Bir defada vurulan bu kadar çok dağın hastalığı iyileştirmeden daha çok bedeni güçlendirmeye yönelik olduğu kuvvetle muhtemel olmalıdır.

Hastalıkları tedaviye yönelik dağlama Türk kültür çevresinde uzun zaman diliminde uygulanan bir yöntemdir. İnsanda ortaya çıkan baş, diş ağrıları, vücudun çeşitli yerlerinde ortaya çıkan şişlikler, sigil, sivilce ve yaralar dağlanmak suretiyle iyileştirilmeye çalışılmıştır (Sabuncuoğlu Şerafeddin, 1939: 28-30). Türk kültür çevresinde geçmişte olduğu gibi çeşitli hastalıkların tedavisinde dağlama işleminin yapıldığı bilinmektedir.

Gözü ve başı ağrıyan çocukların başlarında mecediye kadar bir yer tıraş edilir ve ustura ile dağlanır (Yalgın, 1993: I, 267). Çocuğun arka tarafında damar gibi gök leke olur. Çocukta dağlama var denilerek ebe iğneyi kızdırır ve üç defa çocuğun topuğuna değdirir (Koşay, 1935: 144). Verem hastalığında ebeler tarafından hastanın bedeni demirle dağlanır (Güngör, 1941: 76). Dalak rahatsızlığında bir çivi ateşte kızdırılarak kızıl dereceye kadar getirilir, bununla hastanın karnı dağlanır (Bayrı, 1939: 144). Nezle için de başın bir yeri tıraş edilerek ustura ile dağlanmaktadır (Yalgın, 1993: I, 291). Herhangi bir çıban şişliğini indirmek için kaşık ocakta kızdırılarak, yavaş yavaş o şişin üzerine değdiriliyor ve ürkütülüyor (Yılmaz, 1948: 111). Karakabarcık adı verilen çıbanı iyileştirmek için kızgın bir demirle doğrudan yara dağlanıyor (Aytar, 1980: 95). Köstebek çıbanı şişliğini dağtırmak için ağaç kaşık ocakta kızdırılıp çıban dağlanıyor (Yılmaz, 1948: 113). Demreği tedavisinde, kolun pazı kısmı kızgın iğne veya kızgın şişle dağlanır. Dalak çıbanında kızdırılmış şiş hasta acı hissedene kadar değdirilir. Basma denilen hastalıkta, cezveye konan köz, yüzde kabarcıkların üzerinde gezdirilir. Kuduz tedavisinde hastanın dili altındaki kurtçukların bulunduğu bölge dağlanır. Çok ağlayan, uyuyamayan süt çocuklarının göbeğinin hemen altı kızgın şişle dağlanır. Sırtta kulunç için, köz demir kaşık içine konur ve kulunçlu bölgede gezdirilir (Çavdar, 1989: 86).

Hayvan hastalıklarının tedavisinde de dağlama işlemi yoğun olarak uygulanmaktadır. Atlarda olan damağ hastalığında, hayvanın damağına çuvaldız batırılır, kan çıkar, burası demir ersinle (düz demir kaşık) dağlanır. Atın belinde saraca adı verilen ufak çıbanlar çıkar, hayvanın bacağına, boynuna ve yüzüne dağlar çekilir (Yalgın, 1959: 7). Karasığırlarda olan sinek hastalığında da hasta hayvanın boyun ve kuyruk sokumu kısmı kızdırılmış demirle dağlanır. Hayvanlarda görülen kızıl kurt hastalığının tedavisi ön bacakları arasının demirle dağlanmasıyla yapılır (Salman, 1948: 63-65). Sığırlarda hayvanın boğazı altında domuz başı denilen bir şişlik kızdırılmış demirle dağlanır (Yalgın, 1959: 7). Oşak adı verilen karın şişliğine dayalı hastalıkta hayvanın karnı kızgın demirle dağlanır (Altay, 1981: 59). Karakuş denilen at hastalığında, atın ayağı veya hastalığın bulunduğu kısım kızgın demirle dağlanır. Ağızları yara olan oğlakların ağızı kızgın demirle dağlanır (Çavdar, 1989: 86).

Kılıcı Ululama Geleneği

Kılıç, yatağan, mızrak, balta, ok Türklerin gerek “anda” ve gerek “kargışlı ant” törenlerinde görülen en önemli unsurlardır (İnan, 1948: 279-290). Bunlara tarihî kayıtlara göre ilk kez İskitlerde rastlanılmaktadır. İskitler ant içerlerken kanlarını karıştırdıkları içkinin bulunduğu kabın içine bir pala, oklar, bir balta ve mızrağı daldırmaktadır. Bunu gerçekleştirdikten sonra kaptaki içkiden ant içen kişiler azıcık içmekte ve yanlarında bulunanların ileri gelenleri de onlarla birlikte içmektedirler (Herodotos,

IV, 70). Herodotos İskitlerin geleneksel olarak her yıl gerçekleştirdikleri törenlerden de söz etmektedir. Onun belirttiğine göre “Her bölgede toplantı yerlerinde kılıç (Grekçe savaş tanrısı Ares) adına bir tapınak yapılır. Odun ve dallardan tepesi, eni, boyu eşit dörtgen bir teras oluşturulur. Dördüncü yana doğru dimdik iner, buradan üstüne çıkılır. Bu küçük tepenin üstüne demirden yapılmış küçük bir pala (küçük kılıç) dikilir. Bu pala çok eski olduğu için her bölgeden saygı görür (Herodotos, IV, 62).

Lucianos’un İskit Togaris’e dayanarak verdiği bilgide de Togaris’in “yel üzerine, yatağan üzerine ant içmesi” dikkate değerdir. Togaris “yel hayatın, yatağan da ölümün özüdür” demektedir (Lucianos, 1944: 212). Burada İskitlerin kılıcı kutlu saydıkları bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Türklerde kılıcın kutlu sayılması Kaşgarlı Mahmud tarafından da açıklanmaktadır. Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka boyların halkı ant içtiklerinde yahut sözleştiklerinde demiri ululamak için, kılıcı çıkararak yanlamasına öne koymaktadırlar. “Bu kök girsin kızıl çıksın” demektedirler. Bunun anlamı “Sözümde durmazsam kılıç kanıma bulansın; demir benden öcünü alsın” demektir. Onlar demiri büyük sayarlar. Burada sözü edilen kök (yani gök), gök demirdir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 361-362).

Türklerde galip kahramanın kılıcı altından geçmek de itaat ve sadakat andı olarak görülmektedir. Dede Korkut hikayelerinde bu hususta şu bilgi kayda değerdir: “Oğuz beyi Beyrek’in düşmanı Yalancı oğlu Yaltacuk gördü kim yanar, sazdan çıktı. Beyrek’in ayağına düştü. Kılıcı altından geçti. Beyrek dahi suçundan geçti” (Gökyay, 2007: 88).

Kılıcın Osmanlı döneminde de anda malzeme olduğu görülüyor. Fatih Sultan Mehmed, Galata ahalisine verdiği ahitnâmede (Uzunçarşılı, 1983: 7) ve Edirne Vak’ası’nda (1703) bir tepsi üzerine konan Kur’an, kılıç, ekmek, tuz üzerine yemin ettirilir (Öztelli, 1959: 1939). Burada ant içilen unsurlarda bir artış olmakla birlikte kılıcın eskiden olduğu gibi bir yemin malzemesi olarak önemini koruduğu görülmektedir.

Atlı Spor Geleneği

İskitlerin hayatını sürdürdüğü bozkırlarda hayatın üç gayesi vardı. Bunlar sürü, av ve akındı (Kaplan, 1955: 205). Şüphesiz bu üç amaç konargöçer hayatın vazgeçilmezleriydi. Bu üç unsurdan ikisi sürülerin otlatılması ve av aslında akın için bir eğitim mahiyetindeydi. İskitler sürülerini otlatırken onları sulamak ve otlaklarda belirli yerlere yönlendirmek için at üzerinde hareket halinde oluyorlardı. Aynı zamanda yılıktan atların yakalanmalarında at üzerinde kement kullanıyorlardı. Bu şekilde hayvanların yakalanmalarında büyük bir beceri kazanmaktaydılar. Hem at üzerinde kalabiliyor hem de istedikleri hayvanın boynuna kement atarak geçirmek suretiyle yakaladıkları hayvanı etkisiz hale getirebiliyorlardı.

İskit askerî eğitimi çocukluktan başlamakta, aile büyüklerinin çocuğa biniciliği, ok atmayı ve hedefi vurmaya öğretmeleriyle ilk basamağı

oluşturuyordu. Gençlik çağına geldiğinde iyi ata binebiliyor, dört nala at koşturarak üzerinde durabiliyor, ok atabiliyor ve hedefi vurabiliyordu. Ancak yaptığı bu işleri toplu olarak ve emre uygun şekilde yerine getirmesi gerekiyordu. Bir birey olarak kazandığı binicilik, atıcılık ve vuruculuk kabiliyetini bir otorite, yani bir komutan ya da başkomutan komutasında onun emrine uygun olarak uygulaması gerekiyordu. İşte askerî eğitimin en üst basamağı buydu (Durmuş, 2005: 9).

Avlanma, hedefi vurma açısından savaş ve akına bir temel oluşturmaktaydı. Lucianos İskit okçularının hedefi vurma bakımından diğer halklardan üstün olduğunu belirtmekte ve bu hususta şunları söylemektedir: “Bazıları ok atmayı öğrenirken ince dallardan yığınlar yaparlar, bunu uzağa değil, hemen önlerindeki bir sırığa asarlar, sonra ona ok atarlar. Eğer isabet ettirip dalı delerlerse çok büyük bir şey yapmış gibi sevinirler. Çünkü okları dosdoğru dal demetine girmiştir. Oysa İskit okçuları öyle yapmazlar. Onlar öncelikle kendileri ata binerler, atı dört nala koşturarak ok atarlar. İkinci olarak nişan aldıkları şeyin de hareketli olması gerektiğini düşünürler. Onlara göre hedef ok darbesini bekleyen sabit bir şey olmamalı, aksine mümkün olduğunca hızlı hareket etmelidir. Onların çoğu vahşi hayvanlara, bir kısmı da kuşlara nişan alır. Eğer oklarının etkisini görmek istiyorlarsa önlerine sert bir odun ya da ham deriden bir kalkan koyarlar. Eğer bunu delerlerse okların düşman silahlarını da deleceğinden emin olurlar” (Lucianos, Hermotimus, 33).

At üstünde bir yaban tavşanını mızrakla vurmak İskitlerin milli sporuydu. Bu sporda dört nala giden bir atın üstündeki kişi bir mızrak ya da kısa kılıçla yabanî tavşanı öldürmeye çalışırdı. Bu avcılık sporu atın bir av köpeğinin özelliklerine sahip olmasını gerektirirdi ve atın üstündeki kişinin de avını elinden almaya çalışan diğer binicilere karşı büyük bir kararlılık göstermesini gerektirirdi (Rolle, 1980: 106). İskitler bu sporu savaş esnasında dahi severek yapıyorlardı. Herodotos İskitlerle Persler arasında savaş başlamak üzereyken bir tavşanın görüldüğünü belirttiikten sonra bu hususta şunları söyler: “Tavşanı gören İskit savaşçıları onun peşine takılır. Bu yüzden saflar karışır. Pers Kralı Darius karşı saftaki karışıklığın nedenini sorar. Ona İskitlerin tavşan avına çıktıkları söylenir. İskitler tarafından ciddiye alınmadıklarını düşünür ve geri çekilir” (Herodotos, IV, 134).

İskitler at yarışları da yapıyorlardı. Özellikle bazı özel günlerde ya da törenlerde at yarışları yoğun olarak yapılıyordu. Zaten at üstünde gerçekleştirilen avlar ve ok atışları at yarışları için de önemliydi. Çünkü hem at hem de binicisi eğitimliydi. İskit savaşçılarının üstün askerî özellikleri ve atlarının şaşırtıcı çevikliği çok sayıda antik yazar tarafından anlatılıyordu. Böyle anlatımlardan biri Pers kralı tarafından düzenlenen at yarışlarıyla ilgilidir. Bu hususta şu bilgilere yer verilmektedir: “Pers Kralı çe-

şitli halkları temsil eden süvariler için bir hipodrom kurduymuştu. At yarışları için ayrılan yolun uzunluğu 5 stad (yaklaşık 1 km) idi. Koşular başlar başlamaz öne fırlayan bir Saka (İskit) delikanlısı diğer yarışçılara neredeyse yarı yarıya fark atarak finişe ulaşmıştı” (Klyasthorny-Sultanov, 2004: 51-52). Bu durum at yarışlarında İskitlerin çok iyi ve deneyimli olduğunu ve savaş esnasında çok çabuk hareket edebileceklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı zamanda İskit atlarının da son derece çevik ve hızlı olduğunu göstermektedir.

İskitlerde ilk örneklerine rastlanan bu atlı sporlar zamanla Türk dünyasına yayılarak bir gelenek haline gelmiştir. Türklerin atı binek hayvanı olarak kullanmaları at üzerinde gerçekleştirdikleri sporların oluşmasına ve gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Bu sporlar arasında at yarışları başta olmak üzere cirit, çöğen, kök böri oyunları sayılabilir. At yarışlarında hız ön plana çıkmaktadır. Cirit oyununda el yatkınlığı ve hedefi vurabilme kabiliyetinin geliştirilmesi söz konusu olmaktadır. Çöğen oyununda yine el yatkınlığı ve vücudun esneklik kazanması dikkate değer bir husustur. Kök böri oyununda da vücudun esneklik kazanması, kolun güçlenmesi ve atın üzerinde rahatlıkla durabilme kabiliyetinin kazanılması esas kazanımı oluşturmaktadır. Bunlardan başka av ve sürülerin otlatılması işinde de at üzerinde bulunmak Türkler için sportif faaliyet olarak görülmelidir.

Kurt Kılığına Girme Geleneği

Türk kültür çevresinde önemli yeri olan hayvanlardan birisi kurtur. Özellikle Türklerin konargöçer olarak hayatlarını sürdürdükleri çevrelerde bu önemi daha da artmıştır. Türkler yazı kullanmadıkları dönemlerde sanatlarında kurt tasvirlerine yer vermişlerdir. Yazılı belgelerinde kurdun kendileri için değerini ortaya koymuşlardır. Kurt destanlarına girmiş, onlar için türenilen varlık olduğu gibi bazen kılavuz bazen kurtarıcı olarak görünmüştür. Askerî açıdan gücü, saldırganlığı ve kolayca düşmanlarını yenmesi Türklerin askerî yapılanmalarına bir model oluşturmuştur. Daha da dikkate değer bir husus, Türk tuğlarının ucunda ve bayraklarında kurt başının kullanılmış olmasıdır (Durmuş, 2017: 129).

Başlangıçta adı böri olarak geçen (Köl Tigin Yazıtı, doğu, 12) bu hayvana Oğuzlar tarafından kurt denilmiştir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 342). Günümüzde ise Anadolu’da kurt adı yaygın olmakla birlikte, yırtıcılığından hareketle canavar tabiri de kullanılmaktadır. Diğer Türk kültür çevrelerinde ise börü adı yaygınlık göstermektedir.

Kurtla ilgili en eski kayıtlara İskitlerde rastlanılmaktadır. Herodotos bu hususta şu bilgileri vermektedir: “İskit toplulukları arasında Neuriler bulunmaktadır. Onların gelenekleri İskitlerle aynıdır. Neurilerin ülkesinde yılanlar çıkmış ve Budinlerin yanına yerleşmişler. Neuriler gözbağcıydılar. Her Neuri yılda bir kez ve birkaç gün için kurt biçimine girer, sonra eski haline dönermiş. Aslında bu sözleri şüpheli karşılarım, ama

ısırmazlarmış, bunu söyler, yemin bile ederler (Herodotos, IV, 105). Neuri adı böri/börü adını çağrıştırıyor ve bu adın kendilerine kurt kılığına girmeleriyle verildiği anlaşılıyor. Muhtemelen böri adı Grekçe Neuri/Nöri şeklinde yazılmış oluyor. Büyük bir topluluğun yılda bir kez birkaç günlüğüne aynı anda kurt olmalarının hiçbir doğruluk payı bulunmuyor. Bunun yılda bir kez gerçekleşen törenlerde olduğu ve bu boyun temsilcilerinin kurt postuna bürünerek gösteri yaptıkları anlaşılıyor. Ayrıca sikke-ler üzerinde kurt postu giymiş Amazon betimlemeleri de bu görüşü doğruluyor.

Kurt, Türk kültür çevresinde hem arkeolojik buluntularla hem de yazılı belgelerle ortaya çıkıyor. Arkeolojik boyutu ile kurt tasvirleri tunç devrine kadar götürülebilir. Tunç devrine ait olduğu düşünülen iki mezar taşı üzerine çizilmiş Kem bölgesi buluntuları ve Pazırık'tan ortaya çıkarılmış tahta oymalarında yeleli kurt dikkati çekiyor. Ayrıca Kem bölgesinde MÖ 9-6. yüzyıllar arasına tarihlendirilen, bir mezardan ortaya çıkarılmış ejder, kurt başları da eski örnekler arasında bulunuyor (Esin, 1980: 427). Bu tür tasvirlerin Türk kültür çevresinde tarihî süreç içinde hep yapılageldiği anlaşılıyor.

Kurt, Türkler arasında saygı duyulan, soyundan türenildiği kabul gören, kılavuzluğuna güvenilen, uğurlu sayılan, koruyuculuğu bulunan, ulu ve ondurucu özelliği de ortaya çıkmış olan bir varlıktır. Bu özellikleriyle bütün Türkler arasında kabul görmüştür. Türklere ait taşlar ve levhalar üzerindeki kurt tasvirleri ile bayraklar ve tuğ uçlarındaki kurt başı tasvirlerinin tek bir Türk urug ve boyuna ait olmaması, kurdun millilik vasfını göstermektedir. Destanlarda verilen bilgileri tarihî kayıtlar ve tasvirlerin desteklemiş olması, Türkler arasında kurdun tarihî ve milli bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Türk kültür çevresinde eski dönemlerde en önemli milli unsurlardan biri olan kurt, milli bir unsur olarak Türkler arasında kültürel süreklilik içinde takip edilebilmektedir. Bütün bu veriler ışığında kurdun, Türk milleti dışında hiçbir millette bu kadar önem kazanmadığı görülmektedir (Durmuş, 2011: 75).

Kurt postuna bürünme ve kurt kılığına girme Türkler arasında İskit sonrası dönemlerde de görülüyor. Uzun zaman diliminde görülen bu gelenek günümüze kadar varlığını sürdürüyor. Bu bağlamda bazı toplantı ve törenlerde insanlar kurt postuna bürünerek gösteri yapıyorlar. Günümüzde çeşitli Türk toplulukları ve Moğollar kurt kılığına girme geleneğini açık bir şekilde sürdürüyorlar. Böylece kültürel süreklilik içinde kurt kılığına girme geleneği yaşatılmış oluyor.

Yoğ Geleneği

Türk çevresinde bir kişi ölünce cenazesi çadırına konuluyordu. Bütün akrabası, ölünün adına kurban olarak bir koyun ve bir at kesip çadırın dışına koyuyorlardı. Bundan sonra hepsi feryat ederek at koşturup bunun

etrafını yedi defa dolanıyorlar ve çadırın giriş kısmının önünden geçerken bıçakla yüzlerini yaralıyorlardı. Böylece kanla gözyaşı birbirine karışarak akıyordu. Sonra ölüyü gömmek için uygun bir gün bekleniyordu. Bir kimse baharda veya yazın ölmüşse ağaçlar yapraklarını dökünceye kadar bekletiliyordu. Eğer güzün veya kışın ölmüşse ağaçlar yapraklanıncaya değin bekleniyordu (Schmidt, 1966: 75).

Hükümdarlar öldüklerinde de benzer törenler yapılıyordu. Örneğin İskitler hükümdarları öldüğü zaman o bölgede kare şeklinde büyük bir mezar kazmakta ve mezar hazır olduğunda ölü getirilmekteydi. Gövdesi mumyalanan ölü bir arabaya konuluyordu. Törene katılanlar kulak memelerini kesmekte ve burunlarını yırtmaktaydılar. Hükümdar mezara konulunca onunla beraber atı başta olmak üzere şahsına ait olanlar aynı mezara konuluyorlardı (Herodotos, IV, 71). İskitlerden herhangi birisi öldüğü zaman ise ölü en yakınları tarafından bir arabaya konulmakta ve öbür yakınlarına götürülerek dolaştırılmaktaydı. Bu esnada kafilenin yanlarına geldiğini görenler yemek vermekteydiler. Kırk gün boyunca ölü böylece birinden öbürüne gezdirildikten sonra gömülmekteydi (Herodotos, IV, 73).

Ölenin gömülmesinden önce ve gömülmesi esnasında olduğu gibi gömülmesinden sonra da bazı işler yapılıyordu. Bunlar arasında “yoğ” gerçekleştiriliyordu. Yoğ, matem, yas; ölü gömülmesinden sonra üç ya da yedi güne kadar verilen yemek olarak bilinmektedir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: III, 143). Dolayısıyla yoğ ölümle başlayıp ölü gömüldükten sonra verilen yemek dönemini de kapsamaktaydı. “Basan” ise ölü gömüldükten sonra yenilen yemektir. Buna “yoğ basan” da deniliyordu (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 398-399). Bu gelenek günümüze kadar ulaşmış olup “ağız açma”, “ölü ekmeği”, “ölü yemeği” aynı amaca hizmet etmektedir. Ölenin yedisi ve kırkı yapılmaktadır (Durmuş, 2016: 303).

İskitlerde ilk örneğine rastlanan yoğ töreni bütün Türk dünyasına yayılmıştır. Çeşitli Türk topluluklarında günümüze kadar uygulanmıştır. Hala bu gelenek Türk dünyasında çok geniş kültür coğrafyalarında Türkler tarafından uygulanmaktadır. Bu uygulamayı yazılı kaynak verileri açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mumya Geleneği

İskitlerde ölülerin mumyalanması ile ilgili ilk bilgi Herodotos'ta bulunmaktadır. O, bu hususta şöyle demektedir: “Ölen kişinin gövdesi mumla kaplanmıştır; önceden karnı yarılmış, içi boşaltılmış ve maydonoz tohumu, anason ve dövülmüş saparna ve kokulu maddelerle doldurulmuş, sonra dikilmiştir” (Herodotos, IV, 71). İskitlerde mumyalama geleneği hakkında başka bilgi bulunmamaktadır. Bu hususta kurganlardan çıkarılan cesetlerde mumyalama geleneğinin uygulandığı tespit edilmiştir. Ancak Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda İskit kurganlarında mumya geleneğini gösteren kalıntılardan şimdiye kadar söz edilmemektedir.

Öncelikle “Neden mumyalamaya gerek duyuluyordu?” sorusuna cevap bulmak gerekir. Özellikle ölü gömme yılın belli zamanlarında yapılıyordu. Ölüler ya yazın başında ya da sonbaharda gömülüyordu. Hatta MS 6 ve 7. yüzyıllarda yaşayan Türkler arasında ilkbahar veya sonbaharda ölü gömme geleneği varlığını sürdürmüştür. Çin kaynaklarına göre; “onlar (Türkler) yazın veya baharda ölenleri ağaçlar ve bitkiler sararıp kurumaya başladığı zaman, kışın veya sonbaharda ölenleri, yapraklar yeşermeye başladığı zaman gömerler” (Liu Mau-tsai, 1958: I, 9).

Gömme işleminin senenin belli dönemlerinde yapılmasının nedeni (muhtemelen büyük kurganların yapımında gerekli olan işçi masraflarından dolayı) ama daha önemlisi, gömme anına kadar bozulmayı engellemek amacıyla yapılan mumyalama geleneği ile bağlantılıdır. Burada yalnızca önemli şahsiyetlerin ölülere mumyalanmaktaydı (Rudenko, 1970: 279). Zaten Herodotos da İskit hükümdarlarının mumyalandıklarını belirtmektedir (Herodotos, IV, 71). Ancak İskitlerde yalnız hükümdarların değil, boy ve boylar birliklerinin başında bulunan önemli şahsiyetler öldüklerinde cesetlerinin mumyalandığını söyleyebiliriz. Ölülerin gömülmesinin yukarıda belirttiğimiz üzere ilkbahar ve sonbaharda gerçekleştirildiğini belirtebiliriz.

Arkeolojik buluntular cesedi mumyalama işleminin oldukça yaygın bir şekilde uygulandığını göstermektedir. Pazırık kurganları, Şibe ve Oglaktı kurganlarından mumyalanmış cesetler ortaya çıkarılmıştır. Genel olarak mumyalama işleminin ölümden sonra da hayatın devamını sağlamak için ölünün şeklini muhafaza etme arzusundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Fakat bunun sağlanması için iskeletin yeterli olduğunu da biliyoruz. Ancak mumyalama işleminin esas amacı cesette herhangi bir bozulma olmadan cenaze törenleri için uygun tarihi beklemeye imkân vermektir. Mumyalama işlemi cesedin bozulma tehlikelerini ortadan kaldıran önemli tek yöntemdir. Ateş etleri yakabildiği gibi kemikleri de yakabilirdi, kemirici hayvanlar da kemikleri kırabilirdi. Ancak bu karmaşık yöntem yalnızca dünyadaki hayatında güç sahibi insanlar için kullanılıyordu. Bunun amacı onların öteki dünyada da güçlü kişiler olmalarını sağlamaktı (Roux, 1999: 260).

Mumya geleneği -yukarıda da belirtildiği üzere- İskitlerde hem yazılı belgeler hem de arkeolojik buluntulardan hareketle yaygın bir şekilde uygulanmıştır. Bu geleneğin İskit sonrası dönemde de varlığını koruduğu görülmektedir. Gök Türk dönemine ait yazıtlarda törene katılanların kokular, mumlar sandal ağacı vb. getirmeleri (Thomson, 1993: 156), bu dönemde mumya geleneğinin varlığına bir işaret sayılabilir. Daha da belirgin olanı Türkiye Selçuklularında mumya geleneğinin varlığıdır. Selçuklu Sultanlarından II. Kılıç Arslan, I. Keyhüsrev, II. Süleyman Şah, III. Kılıç Arslan ve daha birçokları mumyalanmıştır. Bu durum köklü bir geleneği ve kültürel sürekliliği belirgin bir biçimde göstermektedir (Konyalı, 1969: 1196-1199).

Kurgan Yapma Geleneği

Türkler değişik zaman dilimlerinde ölülerini gömdükleri mezarlar için değişik adlar kullanmışlardır. Bunlar arasında kara orun, sin, tünerik (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 266, 671), kurgan (Grönbech, 1992: 125) vb. sayılabilir. Kurgan adı verilen mezarlar Türklerin en eski ve büyük mezarlarındanlardır. Korıgan olarak da bilinen bu mezarların korumak fiilinden oluşturulduğu bilinmektedir (Ögel, 1991: I, 301). Kurgan kelimesinin mezar, gömüt, mezar tümseği olabileceği gibi; kale, sur, şehrin etrafını çeviren kemer olarak da anlam kazandığı ifade edilmektedir (Roux, 1999: 295). Bu kelime yalnız mezarın üzerindeki tümseği dahi ifade etse, yine onun koruyuculuk vasfı ön plana çıkmaktadır.

Yazılı kaynaklarda mimari olarak bir kurganın nasıl olduğu hakkında bilgiler İskit dönemine aittir. Herodotos İskitlerin hükümdarları öldüğünde nasıl bir mezar oluşturduklarını şöyle anlatmaktadır: “Eni boyu bir dörtgen, büyük bir mezar zazarlar ve hazır olduğu zaman ölüyü getirirler. Mezarın içine çimen yayılır, hükümdar üzerine konur, ölü yere saplanmış mızraklarla çevrilir, üzerine ağaçtan bir gölgelik konur, sazlarla örtülür; mezarın içinde boş kalan geniş yerlere hanımlarından birisi, elinden içki içtiği kimse, bir aşçı, silahtarı, uşaklarından birisi, bir haberci ve atları boğulup konur, kullandığı şeylerden birer tane ve altın kupalar konur. Bu tören tamamlanınca herkes mezarın üzerine kürek ile toprak atar ve en yüksek tümseği yapmak için birbirleriyle yarış ederler” (Herodotos, IV, 71).

Türklerin yapmış oldukları kurganlar ve kurganlara konulanlar hakkında bilgilere değişik zaman dilimlerinde rastlanılmaktadır. İbn Fazlan’ın seyahatnamesinde Oğuzların ölülerini nasıl gömdükleri anlatılmaktadır (İbn Fazlan, 1975: 36). Hazarların hükümdarları öldüğünde nasıl gömüldüğünü de İbn Fazlan bildirmektedir (İbn Fazlan, 1975: 77). Bütün bu anlatılanlardan hareketle kurganların iki ana unsurdan oluştuğu anlaşılmaktadır. Kurganın birinci kısmı toprak seviyesine kadar açılmış çukur ve oluşturulan odalardan, ikinci kısmı ise zemin seviyesi üzerine yığılmış topraktan oluşmaktadır. Odaların üstü tıpkı bir yapının üzeri gibi kalaslarla kapatılmakta, alttan payandalarla kalaslar desteklenmektedir. Sağlam bir tavan oluşturulup üzeri kapatıldıktan sonra taş ve toprak mezarın üzerine yığılmaktadır. Yığılan toprak kenarlarda kazılan mezardan dışarıya taşmakta ve mezarı korunaklı hale getirmektedir. Mimari şekliyle mezar adeta bir kültür mantarı görüntüsü vermektedir. Sap mezar odalarının bulunduğu yeri, üstü de toprak yığılan yeri göstermektedir.

Kurganlar günlük hayatın öbür dünyaya yansımaları gibi düşünüldüğünden mimari özellikleriyle çadırları hatırlatmaktadırlar. İç düzenleri ve eşyalar da tıpkı çadırlardaki gibidir. Ölenin günlük hayatta kullandığı eşyaları kurganlara konulmuştur. Arkeolojik kazılar sonucunda açılan kurganlar açık bir şekilde bu anlayışı ortaya koymuşlardır.

At Kurbanı Geleneği

Türklerde at kurban etmenin köklü bir geleneği bulunmaktadır. At, dinî toplantılarda, ant törenlerinde Tanrı'ya kurban edilmektedir. Herhangi biri öldüğünde de atının kurban edildiği bilinmektedir. Türk tarihinde at kurban etmenin birçok örneğine rastlanmaktadır. Özellikle bazı toplantılarda at kurban edildiği görülmektedir. Herodotos İskitlerin kılıç için yaptıkları ant törenlerinde hayvanların kurban edilmesine de yer vermiştir. Onun bildirdiğine göre "tören yerine dikmiş oldukları kılıca her yıl sürü hayvanları, özellikle at kurban etmektedirler" (Herodotos, IV, 62). Massagetlerin de dinî inancıyla ilgili olarak Tanrı'ya at kurban ettikleri bilinir (Herodotos, I, 216). Gök Türklerin de gerçekleştirdikleri törenlerde Tanrıya ve ölmüş atalara kurban sundukları dikkat çekmektedir (Liu Mau-tsai, 1958: I, 458).

Türklerin kendi aralarında gerçekleştirdikleri törenlerde at kurban edildiği gibi Türklerin diğer milletlerle gerçekleştirdikleri ant törenlerinde de at kurban edildiği görülmektedir. Hunlarla Çinliler arasında gerçekleştirilen antlaşma töreninde bir beyaz atın kurban edildiği bilinmektedir. Hun hakanı kupanın içindeki içkiye kılıcının ucuyla dokundurmuş ve taraflar birlikte ant içkisini içmişlerdir. Burada kurban edilen atın veya ant içenlerin kanıyla içki karıştırılmak suretiyle içilmiştir (De Groot, 1921: I, 223). Gök Türkler ve Çinliler arasında gerçekleştirilen ant töreninde de bir beyaz at kurban edilmiştir (Liu Mau-tsai, 1958: I, 190-191). Türk kültür çevresinde Kırgız-Kazaklarla Kalmuk-Torgavutlar arasında gerçekleştirilen barış antlaşmasında gök kaşka (alında bir işaret bulunan) boz aygır ile karabaşlı koç kurban edilmiştir (İnan, 1948: 281).

Türkler çeşitli hayvanları kurban etmekteydi. Bu hayvanların erkek olanları kurban ediliyordu. Oğuzlar çeşitli nedenlerle verdikleri toylarda attan aygır, deveden buğra ve koyundan koç kurban ediyorlardı. Tanrı'ya en çok kır at kurban olarak sunuluyordu (Gökyay, 2006: 1176-1177). Bu şekilde erkek hayvan kurbanı dişi hayvan üremeyeyle ilgili olduğu için daha çok tercih ediliyordu.

Atın kurban edildiğini arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan at kalıntıları da ortaya koymuştur. Ziyafetlerde ölüye önemli bir yemek payı ayrılmaktaydı. Öteki dünyada hayatın devamını kabul ettiklerinden cesede mezara gidinceye kadar yemek ikram edilirdi. Öteki dünya inancıyla bağlantılı olarak kazılar sonucunda kurganlarda çok sayıda at kalıntısına rastlanılmıştır. Özellikle Doğu Altaylarda Ulagan vadisinde Pazırık kurganlarından çıkartılan buluntular bu konuda bilgi sahibi olmamızı mümkün kılmaktadır. Kurganlardan 7-14 arasında at kalıntısı bulunmuştur. Atların buz kazması ile alınlarına vurularak öldürüldükleri anlaşılmaktadır, az ya da çok düzenli olarak üst üste konuldukları ve dinî geçit töreni koşumları görülüyor. Atların iç kısımları, adaleleri, kıl ve derileri korunmuştur. Bütün atların genç olmadıkları belirlenmiştir. Atların en azından doku-

zu aşağı yukarı 17-20 yaşlarındaydı. Mide içerisinde seçilen tanelerin analizi yem olarak hububat verildiğini, ahırda besleme ve ahırda bakmayı tespiti gösteriyor ve nihayet her aygır mülkiyet alameti olarak kulağından kesilmiştir. Bütün bunlar iktisadi ve sosyal tarih açısından önemli şahitlik belgeleridir. Bu durum doğrudan aygırların hususi hürmet ve tazimle yad edilmesi içindir. Bütün aygırlar iğdiş edilmişti, itinayla alın perçemleri, yele ve kuyrukları kısaltılmıştı (Hancar, 1952: 473-474).

Atların kulaklarındaki nişanların ayrı ayrı olması, ölü ile beraber gömülmeleri, kuyruk, yele ve toprak saçaklarının kesikliği, hepsinin aygır olması dikkate değer husustur. Bu atların her birinin bir boya ait oldukları anlaşılmaktadır. Her boyun eni başka olduğuna göre Pazırık atlarının da ayrı boylar tarafından takdim edildiği gerçeği ortaya çıkmaktadır (İnan, 1991: 263-264). Hayvanların ileri yaşlarda olması kesimlik çağa gelmelerinin beklenildiğini göstermektedir. Ayrıca erkek hayvanların kurban edilmesi, hayvan neslinin devamında dişi hayvanların önemli yer tutmalarıyla da bağlantılıdır. Bu durum meselenin iktisadi boyutunu da göstermektedir.

Türkler arasında kurban edilecek hayvan kutlu görülüyordu. Türkler yük vurulmayarak bırakılan hayvana “ıdınçu yılık” demekteydiler (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 134). İduk, yani kutlu gördükleri hayvanları bir adak için saklamakta, yünü kırkmamakta, sütünü sağmamakta, yük vurmaya başını boş bırakıp salıvermekteydiler (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 65). Adak için yahut Tanrı’ya kesilen hayvana “yagış” deniliyordu (Kaşgarlı Mahmud, 1992: III, 10). At kurban etme geleneği bütün Türk dünyasında yaygınlık gösteriyordu.

Türklerde attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kurban etme geleneği vardı. Bu gelenek İskitlerden başlayarak günümüze kadar ulaşmış ve çeşitli Türk toplulukları tarafından uygulanmıştır. Hala günümüzde at yetiştiricisi Türk topluluklarında at kurban etme geleneği yaygın olarak devam etmektedir.

Atalara Saygı Geleneği

Türk toplumunda atalara saygı ön planda yer tutuyordu. Ölmüş olan atalar toplumunda saygıyla anılıyordu. Onlara ait mezarların korunması, atalara duyulan saygının bir gereği idi. Yaşayanlara bütün sunulmuş olanlar, ataların onlara bahşetmiş olduklarıydı. Vefa duygusunun bir gereği olarak, ölmüş olan ataların anılmaları ve onlara saygı duyulması, toplumda bir gelenek haline gelmişti. Atalarıyla gurur duymak, onlara saygı ve bağlılıklarını belirtmek Türk’ün bir hayat tarzı haline gelmişti. Çünkü atalarını bilmeyenler bugünü yaşayamaz ve geleceğe de yön veremezdi (Durmuş, 2016: 292).

Atalara saygı bütün Türk topluluklarında vardı. Tarihte bunun çok sayıda örneği de belirlenebilmiştir. Bu örneklerden birisi İskitlere aittir. İskitlerin Perslerle mücadelesi sırasında Pers kralı Darius İskit hükümdarı

İdanthyrsos'a kendi karşısına çıkmasını ve savaşmasını istemiştir. Bunun üzerine İskit hükümdarı şunları söylemiştir: "Bizim ne kentimiz var ne de tek bir dikili ağacımız ki elden gitmesin ya da yakılıp yıkılmasın diye korkup hemen savaşa girelim; ama siz eğer ille de savaşmak istiyorsanız bizim atalarımızın mezarları var; onları bulun, onlara el kaldırın. O zaman görürsünüz, mezarlarımız için dövüşüyor muyuz, dövüşmüyor muyuz?" (Herodotos, IV, 126-127). Bu sözlerden atalar ve onlara ait mezarlara derin saygı hissi İskitlerde açık bir şekilde görülmektedir.

Atalara saygının güzel örneklerinden birini kan kardeşi olan iki İskit'in ava çıkmaları ve bu esnada arslanla mücadeleleri sonucunda ortaya çıkan gelişmeler oluşturmaktadır. Arkadaşlardan birini arslan attan düşürür. Arslan tarafından öldürülmek üzereyken diğer arkadaş ölümü göze alarak arslan üzerine atılır. Yatağanı arslanın karnına saplar, arslanla birlikte iki arkadaş ölür. İskitler arslanı ve iki kahramanı getirirler. Mezar kazarlar. Mezarın birine arslanı, diğerine de kahraman arkadaşları gömerler. Kendi soylarından gelenlere mezarları gösterirler, atalarının kahramanlıklarını anlatırlar. Bu kahramanlık hikâyesi nesilden nesile devam eder. Böylece kahraman atalara sahip oldukları yeni nesillere aktarılmış olur. Kahraman atalarını saygıyla yad etmiş olurlar (Lucianos, 1944: 216).

Asya Hunları, Tabgaçlar ve Gök Türkler çok kere kutlu sayılan mağaralar önünde atalarının ruhlarına kurban sunarlardı (Liu Mau-tsai, 1958: I, 459). Atalara ait hatıraların kutlu sayılması, Türk mezarlarına verilen zararların ağır şekilde cezalandırılmalarından da anlaşılıyor. Attila'nın I. Balkan Seferi'nin bir gerekçesi de Hun hükümdar ailesi mezarlarının Bizans'ın Margos piskoposu tarafından açılarak soyulmasıdır. MÖ 79 yılında benzer bir mezar açma olayı Tanhu'yu Moğol O-Huanlara karşı savaşa zorlamıştı. Moğolları ve Bizanslıları bu teşebbüslerine sevk eden sebep, eski Türklerde ölümlerin silahları, kıymetli eşyası, bazen tam donanımlı atları, kadınların mücevherleri ile birlikte gömülmesi idi. Böylece öteki dünyada rahat yaşamalarının sağlandığı düşünülüyordu (Kafesoğlu, 1989: 291).

Gök Türk dönemine ait Bilge Tonyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kağan anıtlıkları da atalara saygının en üst düzeye çıktığını göstermektedir. Özellikle anıtlıklarda ilgililere ait heykeller, eb (ev)-barkların duvarları ile sur duvarlarına yapılmış ve onların kahramanlıklarını gösteren resimler atalara saygıyı ve onları saygıyla yâd etmeyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Atalar için yapılan anıt mezarlar ve betimlenen resimler atalara saygı ve bağlılığın güzel örneği olarak günümüze kadar da ulaşmış bulunmaktadır.

Sonuç

Batı kaynaklarında İskit, doğu kaynaklarında Saka olarak geçen bozkır kavmi Avrasya'da on asırdan fazla tarih sahnesinde kalmıştır. İskitler geniş bozkır coğrafyasında uzun zaman diliminde geleneklerine bağlı bir hayat sürmüşlerdir. Onların oluşturdukları gelenekler varlıklarını sürdür-

dükleri zaman diliminde çok rahat uygulanma imkânı bulmuştur. Bu gelenekler İskitlerin bütün hayat tarzının bir yansıması olarak ortaya çıkmış ve sürdürülmüştür.

İskitler kendilerine ait kültür verileri ışığında Türklerin öncülleri olarak kabul görmektedirler. Onların dilleri, dinleri, gelenek ve görenekleri açık bir şekilde Türklerin ataları olduklarını göstermektedir. Onlara ait gelenekler daha sonra Türk dünyasında da görülmektedir. Bu çerçevede İskitlerden Türk dünyasına birçok gelenek geçmiştir. Bu geleneklerin bir kısmı günlük hayata ve bir kısmı da ölüm sonrasına ait gelenekler olarak dikkati çekmektedir. Bunlar İskitlerden bütün Türk Dünyasına yayılmış, yaşatılmış ve günümüzde de yaşatılmaya devam etmektedir. İskitlerden Türk dünyasına geçen gelenekler yazılı kaynaklar ve arkeolojik buluntularla aydınlatılabilmekte ve Türk dünyasının geleneklerini İskit geleneklerine bağlamaya imkân vermektedir.

Kaynaklar

- Altay, Halife, *Anayurttan Anadolu'ya*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.
- Bayrı, Mehmet Halit, *Halk Adetleri ve İnanmaları*, Burhanettin Basımevi, İstanbul, 1939.
- Çavdar, Ayşenur, “Türk Halk Hekimliği’nde Dağlama”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1989.
- De Groot, Johan Jacob Maria, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter, Berlin, 1921.
- Durmuş, İlhami, “Destan, Efsane ve Rivayetlere Göre Türk Kültür Çevresinde Kurt”, *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu*, 25-28 Ekim 2010, Bildiriler Kitabı, TÜRKSOY, Ankara, 2011, 65-76.
- Durmuş, İlhami, “Eski Türklerde Askeri Kültür”, *Silahlı Kuvvetler Dergisi*, (2005), 385, 4-25.
- Durmuş, İlhami, “Sakalar İskitler mi?”, *Kırım*, 3, (1993a), 9-10.
- Durmuş, İlhami, “Türk Kültür Çevresinde Ant”, *Millî Folklor*, 11/84, (2009), 97-106.
- Durmuş, İlhami, “Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği”, *Millî Folklor*, 95, (2012), 114-121.
- Durmuş, İlhami, 2002, “İskitlerin Kimliği”, *Türkler*, I, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, 620-627.
- Durmuş, İlhami, *Bilge Kağan, Köl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2017.
- Durmuş, İlhami, *İskitler (Sakalar)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1993b.
- Durmuş, İlhami, *Türk Kültürüne Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2016.
- Ebert, Max, “Südrussland, Skytho-Sarmatische Periode”, *Realexion der Vorgeschichte*, 13, (1929), 52-114.

- Esin, Emel, "Böri", *Birinci Uluslararası Milli Türkoloji Kongresi*, Kervan Yayınları, İstanbul, 1980, 419-451.
- Gökyay, Orhan Şaik, *Dedem Korkudun Kitabı*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Grönbech, K., *Kuman Lehçesi Sözlüğü*, 1992, (çev. Kemal Aytaç), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güngör, Kemal; *Cenubi Anadolu Yörüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü Neşriyatı, Ankara, 1941.
- Hancar, Franz, "Stand und Historische Bedeutung der Pferdezeit im 1. Jahrtausend v. Chr", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX, (1952), 465-483.
- Herodotos, *Herodot Tarihi*, (Çev. M. Ökmen), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.
- Herrmann, Albert, "Die Saken und der Skythenzug des Dareios", *Beihefte zur Archiv für Orientforschung*, I, (1933), s. 157-170.
- Hippokrates, *Airs, Water, Places*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1995.
- İbni Fazlan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi Tercümesi*, (Çev. R. Şeşen), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.
- İnan, Abdulkadir, "Altaylarda Pazırık Kazısında Çıkarılan Atların Durumunun Türklerin Defin Törenleri Bakımından Açıklama", *Makaleler ve İncelemeler*, II, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, 261-268.
- İnan, Abdulkadir; "Eski Türklerde ve Folklorlarda Ant", *AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI/4, (1948), 279-290.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989.
- Kaplan, Mehmet, "Türk Destanında Alp Tipi", *Zeki Velidi Togan'a Armağan*, İstanbul, 1955, 204-213.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, I-IV, (Çev. Besim Atalay), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
- Klyastorny, S. G.-T. İ. Sultanov, *Kazakistan, Türkün Üç Bin Yılı*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2004.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, "Mumya ve Türkler'de Mumyacılık", *Tarih Konuşuyor*, III, 15, 1969, 1196-1199.
- Koşay, Hamit Zübeyr, *Ankara Budun Bilgisi*, Ulus Basımevi, Ankara, 1935.
- Liu Mau-Tsai, *Die Chinesischen Nachrichten der Ost-Türken*, I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1958.
- Lucianos, *Lucianos*, Vol. V, İng. Çev. A. M. Harmon, Loeb Classical Library, Cambridge, 1996.
- Lucianos, *Seçme Yazılar*, II, (çev. Nurullah Ataç), Maarif Vekaleti, İstanbul, 1944.
- Minns, Ellis H., *Scythians and Greeks*, University Pres, Cambridge, 1913.
- Orhun Abideleri*, Haz. Muharrem Ergin, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1991.
- Orkun, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.

- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Öztelli, Cahit, 1959, "Türklerde Ant-Yemin", *Türk Folklor Araştırmaları*, 120, 1938-1940.
- Rolle, Renate, *Die Welt der Skythen*, Verlag C. J. Bucher, Frankfurt, 1980.
- Roux, Jean Paul, *Altay Türklerinde Ölüm*, (Çev. A. Kazancıgil), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Rudenko, Sergei İ., *Frozen Tombs of Siberia*, (Çev. M. V. Thompson), University of California Pres, Berkeley-Los Angeles, 1970.
- Sabuncuoğlu Şerafeddin, *Kitabül Cerrahiye-i İlhaniye (Cerrahname)*, (neş. A. Süheyl Ünver), Kenan Basımevi, İstanbul, 1939.
- Salman, Mustafa, *Halk Hekimliği ve Halk Veterinerliği*, Ulus Basımevi, Ankara, 1948.
- Schmidt, P. Wilhelm, "Tukuelerin Dini", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XIV, (1966), s. 63-80.
- Tansukhame-i İlhan der Fünunu Ulümü Hatai Mukaddimesi*, (Çev. Baki Gölpınarlı), Milli Mecmua Basımevi, İstanbul, 1939.
- Thomson, Vilhelm, *Çözülmüş Orhon Yazıtları*, (çev. V. Köken), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.
- Yalman (Yalgın), Ali Rıza; "Hayvancılık", *Türk Etnografya Dergisi*, 3, 1959, 3-27.
- Yalman (Yalgın), Ali Rıza; *Cenupta Türkmen Oymakları*, I-III, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
- Yılmaz, Abdurrahman, *Tahtacılar Gelenekler*, Ulus Basımevi, Ankara, 1948.

Çin Kaynaklarına Göre Asya Hunlarında Töre

*Konuralp Ercilasun**

Morality in the Asian Huns According to in the Chinese Sources

Summary

This paper deals with law and justice among the Asian Huns (Xiongnu) who ruled the steppe between 3rd century BC and 2nd century AD. There are very limited written sources regarding to Xiongnu legal customs and traditions. The main sources are the Chinese source which can be mentioned as *Shiji*, *Hanshu* and *Hou Hanshu*. While utilizing Chinese sources it should be noted that the main aim of these sources are not to give detailed information on their neighbors. These sources only give information when the affairs among their neighbors have some impacts on Chinese politics and society. Thus, the information on internal affairs of Xiongnu are very limited. However, we can analyze the chronological process which is found in the sources and can draw some conclusions from these historical incidents.

The passages that are devoted to the Xiongnu begin with a small introduction of their origins and then give some limited information on their customs. From these passages and from the chronological sequence we can have some knowledge on the rules of sovereignty, the succession principles and the function of the *kurultay*, a nomadic state convention. Besides, there are some records on civil law and law of arms. All these themes are discussed in the paper. Finally, the question on the inheritance of an unwritten law is addressed.

Keywords: Huns, Xiongnu, moral, Chinese sources, *kurultay*.

Giriş

Türk tarihinin bir silsile hâlinde takip edilebilen devresi Asya Hunlarıyla başlar. Bundan öncesindeki yazılı kaynaklar, sonrasına göre hem daha azdır hem de bölük pörçüktür. Bu sebeple önceki devirde yazılı kaynaklardan ziyade arkeolojik buluntular daha ön plana çıkar. Bilindiği üzere Hunlarla ilgili yazılı kaynakların hemen hepsi Çince'dir. Çince kaynakların ifadesinde MÖ 209'da Motun'un başa geçmesi esas alınmış ve ondan itibaren Hunlarla ilgili gelişmeler âdeta yıl yıl kaydedilmiştir. Ondan önceki kayıtların aralarında ise yüzyıllara varan boşluklar bulunur.

Çin kaynaklarının kendilerine yabancı milletlerle ilgili verdikleri bilgiler belli bir yapı takip eder. Önce bu yabancı milletin kökeni ve uzak ataları anlatılır. Sonra siyasi hâkimiyetlerini nasıl kurduklarından bahsedilir.

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

Bu kuruluş döneminin anlatımından sonra örf ve âdetlerin, teşkilatın, hayat tarzının ve karakterinin anlatımına sıra gelir. Bütün bunların anlatıldığı metinler çok uzun değildir. Dolayısıyla bunların içerisinde doğrudan doğruya hukuk sisteminin anlatılması daha da kısadır. Ancak kaynakların kronolojik siyasi tarih anlatımlarından, buralarda Hunların yapmış olduğu uygulamalardan ve bunların daha sonraki dönemlerdeki yansımalarından Hunların töresini ve geleneklerinin bu töre üzerindeki etkilerini anlamak mümkündür.

Bildiride kaynak durumu göz önüne alınarak MÖ 209'dan itibaren Hunlarda görülen kanunî uygulamalara, bunların gelenek-göreneklerle ve bozkır hayat tarzıyla ilişkilerine bakıldı. Bunlar devlet töresi, özel hayatta töre ve savaş hukuku başlıklarında ele alındı. En son olarak da törenin uygulanışı ile sözlü gelenek arasındaki ilişki üzerinde duruldu. Bildiride başta *Şici*, *Hanşu* ve *Hou Hanşu* gibi Çince kaynaklardan faydalandı, ayrıca yeri geldiğinde araştırma eserlerine de başvuruldu.

Devlet Töresi

Hunların devlet hukukuna baktığımızda kaynaklardaki kısıtlı bilgilerden kurultay yapısını ve Hun hâkimiyet sistemini anlamak mümkündür. Kurultay yapısı, aslında Hun hükümdarlarının bir ölçüde halk karşısında yetkilerini sınırlayan bir yapıdır. O dönemki çiftçi temelli devletlerle karşılaştırıldığında Hun hükümdarının halkın hilafına işler yapması daha zordur. Buradaki halkı bozkırdaki boylar olarak anlamak gerekir.

Hunların kurultay yapısına baktığımızda Çin kaynakları bize Hunların yılda üç kere toplantı yaptığından bahseder. Bunlardan ilki Hun hükümdarının otağında az kişinin katıldığı bir toplantıdır. İkincisi büyük bir toplantı olup, kaynağa göre bu toplantı sırasında göğe, yere, ruhlara ve tanrılara kurbanlar sunulurdu. Üçüncü toplantı da büyük bir toplantı idi. Bunda da ormanın çevresini dolaşırlar, insan ve hayvan sayımı yaparlardı¹. Kaynağın bahsettiği bu toplantıların küçük veya büyük katılımlı kurultaylar olduğu anlaşılıyor.

Birinci toplantı, bir yeni yıl karşılama toplantısı olmalıdır. Buraya sadece devletin en üst kademesindeki görevliler katılır. Hun hükümdarının otağında olan bu toplantı âdeti bir divan gibidir. Her yıl buraya katılan devlet adamları hem yeni bir yılı karşılıyorlar hem de büyük bir ihtimalle devlet işlerini konuşuyorlardı. Bu toplantılara katılmamak bir itaatsizlik demekti².

¹ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *Han Hanedanı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015, 8. *Han Şu (HŞ)*, 3752. *Şici (ŞC)*, 2892.

² Konuralp Ercilasun, "Asya Hunlarının Toplantılarının Niteliği ve Zamanları", *Türk Kültürü*, 2014/2, 1-13.

İkinci toplantı geniş katılımlı idi. Kaynak bu toplantı sırasında göğe, yere, ruhlara ve tanrılara kurbanlar sunulduğunu belirtiyor. Toplantı yeri olarak da Long-çing tabiri geçiyor³. Kafesoğlu, De Groot'a atfla bu Long-çing sesinin Ongin kelimesinin bozulmuş hâli olduğunu belirtir. Dolayısıyla kelimenin Ongin vadisini işaret ettiğini söyler⁴. Biz bir başka araştırmamızda bu Long-çing'in kelime anlamından hareketle Hun şehirlerinin görüntüsüne atfen Otlak Şehir veya Otlu Şehir olabileceğini belirttik⁵. Yılbaşı toplantısıyla karşılaştırıldığında bu ikinci toplantının geniş katılımlı olması sebebiyle kurultay tanımına daha uygun olduğu görülmektedir. Tıpkı ilk toplantı gibi bu toplantıya da katılmamak itaatsizlik idi. Nitekim kaynakların çeşitli yerlerinde bazı makam sahiplerinin bu toplantılara katılmadıklarının belirtildiği durumlar hep problemliler olarak karşımıza çıkıyor⁶.

Sonbahara denk gelen üçüncü toplantının ise ikinciden de geniş katılımlı olduğunu söylemek mümkündür. Bir insan ve hayvan sayımından bahsedildiğine göre bu toplantıda neredeyse bütün halkın bulunması gerekir. Bunun en geniş katılımlı kurultay olduğunu düşünebiliriz. Toplantıda ormanın çevresini dolaşma gibi inançla ilgili görülebilecek bir faaliyet yapılıyordu. Bunun yanında insan ve hayvan sayımı da yapılıyordu. Bu dönem, tabii hâliyle atların semiz olduğu bir dönemdi. Ancak muhtemelen kışa hazırlık kesimleri için at, bir-iki hafta önceden başlayarak, özel olarak daha da semirtiliyordu. Yine muhtemelen at da dahil olmak üzere kışlık et ihtiyacını karşılayacak hayvanlar, bu törensel büyük toplantı sırasında topluca kesiliyordu. Bu büyük toplantı adeta bir şölen ve kutlama havasında geçiyordu⁷. Diğer yandan hayvan sayımının yetersiz bir durumu işaret etmesi sonucunda bu kurultay sırasında akın kararı alınıyor olması da muhtemeldir. Genellikle Hun akınlarının sonbaharda olduğunu dikkate aldığımızda akınlarla bu üçüncü toplantıların zamanlamasının da uyduğu görülmektedir.

Hun hükümdarları önemli kararları kurultayla birlikte verdikleri gibi kurultaylar yeni hükümdarı atamakta da yetkiliydiler. Aslında Sol

³ Hunların merkezi ve toplantı yerleri hakkında bk. Konuralp Ercilasun, "Asya Hunlarında Merkez Meselesi", *Prof. Dr. Abdülkadir Yuvalı Armağanı*, I, Kayseri, 2015, 665-683; Kürşat Yıldırım, "Asya Hunlarının Kurultay Yerleri Hakkında", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16/2 (Kış 2016), 197-209.

⁴ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1983, 246, 299.

⁵ Konuralp Ercilasun, "Asya Hunlarındaki Long-Çing'in Peşinde", *Kutadgubilig*, 2014/26, 295-310.

⁶ Mesela bk. Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 42. *HŞ*, 3782. *Hou Han Şu (HHŞ)*, 2954; Ayşe Onat, *Güney Hunları*, A.Ü. D.T.C.F. Genel Türk Tarihi Kürsüsü Doktora Tezi, 1972, 98.

⁷ Konuralp Ercilasun, "Asya Hunlarının Toplantılarının Niteliği ve Zamanları", s. 13.

Bilge Beyliği, veliahtlık makamı idi⁸. Yani Hun hükümdarı, kendisinden sonra başa geçmesini istediği kişiyi Sol Bilge Beyliğine getirirdi. Bu kişi, çoğunlukla büyük oğlu olurdu. Zaman içinde elbette ki hükümdarın fikri değişebilir ve makamdaki kişiyi değiştirebilirdi. O zaman veliahtını da değiştirmiş oluyordu. Fakat Hunlarda hükümdar hâkimiyeti güneydeki çiftçi toplumlardan daha farklıdır. Çiftçi toplumlarında güç tek elde toplanırken, bozkırda ve dolayısıyla Hunlarda güç dağılımı vardır. Kurultaya katılan beylerin her birinin idare ettikleri boylara dayanan belli bir ölçüde gücü vardır ve bu güç de onlara önemli işlerde karar alma mekanizmalarına etkisini sağlar. Dolayısıyla hükümdarın sağığında tayin etmiş olduğu Sol Bilge Beyi, yeni hükümdar olmaya en yakın aday görünmekle birlikte kurultay her zaman için müteveffa hükümdarın arzusuna uymak zorunda da değildir. Dolayısıyla Hunlardaki hâkimiyet veraseti babadan oğula olmakla birlikte tam başa geçme vakti geldiği zaman kurultay tasdikine ihtiyaç duyar. Ayrıca kurultay tasdiki formalite değil, gerçektir. Çünkü burada farklı bir kişi üzerinde de karar kılınabilir⁹.

Hun hâkimiyet sisteminin hayat tarzının pratiklerinden şekillendiğini söyleyebiliriz. Bozkırda boylar hâlinde bir hayat tarzı vardı. Bu hayat tarzı bozkır insanına bir hareket özgürlüğü veriyordu. Çiftçi toplumlarında çiftçi yerini terk edemez. Bu sebeple bölgesinde bir toprak ağası varsa onun isteklerine uymak zorundadır. Bozkırda ise zenginlik topraktan değil, hayvandan gelir. Dolayısıyla çiftçinin aksine çoban, fakir de olsa zengin de olsa servetini taşıyabilir. Bu durum bir boy içerisinde bey ile boy halkı arasındaki ilişkiyi karşılıklı bağımlı hâle getirir. Bey, otoriteden dolayı elbette ki daha fazla güce ve esnekliğe sahiptir. Ancak boy içerisinde gücü aşırı kullanma yoluna gitme hatasına düşerse boy halkından bazı aileler boyu terkedebilir. Hem ekonomik hem askerî güç için ise boyun kalabalık olması lazımdır. Yani bu şekildeki bir insan kaybı arzu edilir değildir. Üstelik boyu terk eden aileler, rakip boya katılabilir. Bu da kaybı katmerli bir hâle getirir. Bu yapı, boy idarecisinin boy halkına yönelik fazla keyfi uygulamalara girişmesini engeller. Aynı durum devletin en üst kademesi için de geçerlidir. Çünkü bu sefer hükümdar karşısında beyler, boylarının gücüyle var olurlar. Hükümdarın keyfi uygulamasına karşı boy beyi boyuyla birlikte bölgeyi terk ederse hükümdarı ekonomik ve askerî olarak zayıflatmış olur. Bir devlet yöneticisi için bu, istenen bir durum değildir. Böylece hükümdar ile beyler arasında ikna ve uzlaşmaya dayalı bir denge kurulmak zorundadır.

Bu denge ideal durumları gösterir. Yoksa elbette ki tarihte defalarca bu dengenin bozulduğu zamanlar olmuştur. Çok güçlü bir hükümdar kurultaya kendi kararını zorla dayatma yoluna gidebilmiştir. Motun Tanrı-

⁸ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 8. HŞ. 3751.

⁹ Konuralp Ercilasun, *Türk Tarihinde Asya Hunları: Birinci Hâkimiyet Devri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, 221.

kut'un başa geçtiği ilk yıllarda beylerin hilafına karar alabilmesi¹⁰ onun büyük bir güce ulaştığını gösterir. Diğer yandan Hu-han-ye Tanrıcut'un beylerin hilafına karar alması ise Hunları bölmüştür¹¹. Görüldüğü gibi alışılmışın dışında hareketlerin sonuçları o anki güç dengeleriyle ilişkilidir.

Özel Hayatta Töre

Daha önce de belirttiğimiz gibi Çin kaynakları sadece kendilerini ilgilendirdiği zaman Hunlarla ilgili bilgiler vermiştir. Bu sebeple Hunların iç işleyişi ile ilgili bilgiler çok sınırlıdır. Yine de Hun geleneklerini anlatan paragraflardan bu konuda bazı fikirler edinmek mümkündür.

Kaynakta Hunların hukuki gelenekleriyle ilgili şu sözleri okuyoruz:

Yasalarına göre kılıcı kınından bir karış [bile] çeken öldürülür, hırsızlık yapanın mallarına el konurdu. Suçu küçük olanların kemikleri kırılır, büyük suç işleyenler ölümle cezalandırılırdı. Hapiste kalma süresi on günü bulmaz, ülkede mahkum sayısı birkaç kişiyi geçmezdi¹².

İlk cümle kaynağın kelime anlamıyla söylenecek olursa “kılıcı kınından bir çı kadar çeken öldürülür” şeklinde yazılmıştır¹³. Bir çı, uzunluk ölçüsü olarak o devirde yaklaşık 23,1 cm'ye denk gelmektedir¹⁴. Kaynağın buradaki kastı gerçek bir uzunluktan farklıdır. Kaynak kılıcın kınından çok az veya azıcık çekilmesini kastetmektedir. Çin'deki bu eski uzunluk ölçüsü aslında bir el uzunluğu veya bir karıştan çıkmış bir birimdir¹⁵. Yani bu şekliyle ifade edersek kaynak yukarıdaki gibi “kılıcı kınından bir karış [bile] çeken öldürülür” demektedir.

Bu ifadeden Hunlarda barış zamanlarında silahların gösterilmemesi gerektiğini anlıyoruz. Demek ki çok iyi bir savaşçı olan Hunların bir barış hukukları söz konusuydu. Barış zamanlarında kılıcı kınından hafifçe çıkarmak muhtemelen bir tehdit unsuru veya saldırıya hazırlık olarak algılanıyordu. Hun töresinin barış zamanında bu tip saldırgan ve tehditkar bir davranışa karşı sert bir tedbir aldığını görüyoruz.

Cümlelerin devamı hırsızlığın cezasını anlatıyor. Hırsızlığın cezasının kısasa kısas esasından daha sert olduğuna hükmedebiliriz. Hırsızlığı tespit edilenin mallarına el konması, Hun töresinin yüksek bir caydırıcılık esası üzerine kurulu olduğunun bir göstergesidir.

¹⁰ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 6-7. HŞ, 3750.

¹¹ Konuralp Ercilasun, “Hunların Birinci Bölünüş Devresi üzerine bir İnceleme”, *Gazi Türkiyat*, Güz 2014/2015, 19-20.

¹² HŞ, 3752. ŞC, 2892.

¹³ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 8.

¹⁴ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 109.

¹⁵ 新修康熙字典 (*Yeniden Düzenlenmiş Kang-şi Sözlüğü*), Taipei: 啟業書局 (Çi-ye Şu-cü), 1996, 372.

Aynı caydırıcılık, devam eden cümlede de karşımıza çıkmaktadır. Bu sefer kaynak bize genel bir ceza uygulamasını yansıtır. Demek ki genel prensip olarak küçük suçların cezası kemikleri kırmaktı. Büyük suçların cezası ise idamdı. Burada yine caydırıcılık unsurunu ön planda görüyoruz.

Kaynak Hunlarda tutuklu sayısının çok az olduğunu belirtiyor. Bu durumun bir sebebi yine kaynağın belirttiği hapis cezası süresinin kısıllığıdır. Bir kaynakta bu ifade “on günü bulmaz” şeklindeyken bir başka kaynakta “on günü aşmaz” şeklindedir¹⁶. Bu kayıtlardan Hunlarda hapis cezasının çok tercih edilen bir yöntem olmadığı anlaşılıyor. Hapis cezası verilse bile bu çok kısa bir süreye tekabül ediyor. Hâliyle cümlenin devamında da bütün ülkede tutuklu sayısının çok az olduğu belirtiliyor.

Alıntıyı bir bütün olarak yorumladığımız takdirde Hunlarda ceza türlerinin çoğunlukla mala el koyma, vücuda zarar verme veya idam şeklinde olduğunu ve cezaların da hemen infaz edildiğini görüyoruz¹⁷. Hapis cezasının pek görülmemesinin sebebi şüphesiz hayat tarzından ileri geliyor. Konargöçer hayat tarzı suçluları gözetim altında tutmaya uygun şartlar sunmuyor. Bunun yerine töre, bir an önce hukukun gereğini yerine getirip hayatın normal akışına dönme üzerine oturuyor.

Savaş Hukuku

Hunlar hakkında bilgi veren kayıtların devamında şu sözler görülür:

Savaşta, adam öldürenlere veya esir alanlara [bir] kap içki verilerek mükâfatlandırılır, ele geçirdikleri ganimetler kendilerine verilir, yakaladıkları kişiler köle yapılırdı. Bu sebeple savaşta, herkes kendi çıkarı için dövüşürdü. Düşman askerlerini üzerlerine çekip etraflarını sarmakta ustaydılar. Dolayısıyla, [düşmanı gördüklerinde] ganimet elde etmek için kuş sürüleri gibi üşüşürler, zor durumla karşılaşarak yenildiklerinde bulutlar gibi parçalanıp dağılırdı. Savaşta öleni getiren, onun bütün mallarına sahip olurdu¹⁸.

Bu ifadeler Hunlardaki savaş kurallarını çok net anlatıyor. Esirlerin, yakalayanlar tarafından köle olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu esirlere bozkırda alışılmış işler yaptırıldığı gibi esirlerin yeteneklerine göre işler yaptırıldığı da olabiliyordu. Nitekim özellikle çiftçi toplumlardan ele geçirilen esirlerin ürün ekip biçmekte kullanıldığına dair örnekler kaynaklarda görülür. Böyle bir olay MS 10 yılında karşımıza çıkar. O sırada Doğu Türkistan’da bulunan Çinli komutanlar kendi aralarında anlaşmazlığa düşünce Çin birlikleri isyan çıkararak Hun hâkimiyetine geçtiler. Hunlar da

¹⁶ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 109. ŞC, 2892.

¹⁷ Sadri Maksudi Arsal bu hususu hukuk terminolojisi içerisinde incelemiştir. Bk. Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul: İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1947, 206-208.

¹⁸ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 9. HŞ, 3752. ŞC, 2892.

onları Ling-wu Nehri yakınlarında iskan etti. Onları buraya yerleştirmek-
teki amaç onların Hunlar için çiftçilik yapmalarını sağlamaktı¹⁹.

Töre ve Sözlü Gelenek

Bildiride son olarak değinmek istediğimiz husus törenin nasıl kayıt altına alındığı idi. Daha doğrusu bir yazılı metin olmadan bu törenin nasıl işlediğidir. Hunlar bölümünün hemen başlangıcında Çin kaynağı, Hunlar için “yazışma-çizişmeleri yoktu, sözlü olarak anlaşma yaparlardı” demektedir²⁰. Bu kayıt Hunlardaki sözlü geleneği göstermektedir.

Hunlarda gelişmiş bir sözlü gelenek vardı. Bozkırın bu sözlü geleneği bugüne kadar devam etmiştir. Bugün dahi bozkır özelliklerini devam ettiren Türkistan bölgesinde sözlü geleneğin gücü ve etkisi görülmektedir. Sözlü gelenek, tarihi dededen toruna aktarmış ve bu şekilde sadece tarih değil, bozkırın hikâye, masal ve destanları da ortaya çıkmıştır. Bugün Kırgızistan’da Manas’la hâlâ devam eden güçlü sözlü edebiyat, bozkır toplumlarında sözün kuvvetini gösterir. Hunlardaki törenin Çingiz devrinde yasa-ya, Kazak Hanlığı devrinde de yargıya dönüştüğünü biliyoruz²¹. Bozkır töresi, zamanın ve toplumsal gelişimin şartlarına uyarak bazı devirlerde bu şekilde yenilenmiş, fakat yazıya dökülmemiş olması ona gücünden bir şey kaybettirmemiştir. O kadar ki Hunlarda da daha sonraki bozkır toplumlarında da bu yazılı olmayan gelenekler, yeri geldiğinde yazıcı milletlerin yazılı kanunlarından daha net ve kesin bir şekilde uygulanmışlardır.

Kaynaklar

Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul: İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1947, 206-208.

Ercilasun, Konuralp, “Asya Hunlarında Merkez Meselesi”, *Prof. Dr. Abdülkadir Yuvalı Armağanı*, 1. Cilt, Kayseri, 2015, 665-683.

Ercilasun, Konuralp, Asya Hunlarındaki Long-Çing’in Peşinde”, *Kutadgubilig*, 2014/26, 295-310.

Ercilasun, Konuralp, “Asya Hunlarının Toplantılarının Niteliği ve Zamanları”, *Türk Kültürü*, 2014/2, 1-13.

Ercilasun, Konuralp, “Hunların Birinci Bölünüş Devresi üzerine bir İnceleme”, *Gazi Türkiyat*, Güz 2014/2015, 19-20.

Ercilasun, Konuralp, *Türk Tarihinde Asya Hunları: Birinci Hâkimiyet Devri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

HHŞ: Hou Han Şu.

¹⁹ Konuralp Ercilasun, *Türk Tarihinde Asya Hunları*, 189. Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 83-84. HŞ, 3822-3823.

²⁰ Ayşe Onat, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *a.g.e.*, 1. ŞC, 2879. HŞ, 3743.

²¹ Kazak hukuk sistemi için bk. Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun, “Kutadgu Bilig’deki Adalet Kavramının Geleneksel Kazak Toplumundaki Yansımaları”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 13/4 (Aralık 2016), 157-165.

HŞ: *Han Şu*.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1983.

Kang-şi Sözlüğü: *新修康熙字典 (Yeniden Düzenlenmiş Kang-şi Sözlüğü)*, Taipei: 啟業書局 (Çi-ye Şu-cü), 1996.

Kurmangaliyeva Ercilasun, Güljanat, “Kutadgu Bilig’deki Adalet Kavramının Geleneksel Kazak Toplumundaki Yansımaları”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 13/4 (Aralık 2016), 157-165.

Onat, Ayşe, *Güney Hunları*, A.Ü. D.T.C.F. Genel Türk Tarihi Kürsüsü Doktora Tezi, 1972.

Onat, Ayşe, Sema Orsoy ve Konuralp Ercilasun, *Han Hanedanı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.

ŞC: *ŞiCi*.

Yıldırım, Kürşat, “Asya Hunlarının Kurultay Yerleri Hakkında”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16/2 (Kış 2016), 197-209.

Eski Türk Devletinde Adalet (Törüg/Yasag) Sistemine Genel Bir Bakış

*Saadettin Yağmur Gömeç**

A General Overview of the Justice System in the Old Turkish State

Summary

One of the basic rules for people to live together in a community is the un-failing implementation of laws and justice. In the event that this does not happen, turmoil and anarchy infect the community and people are forced to abandon such a troublesome environment. Throughout history, the primary duty of Turkish states has been to establish the rule of law within their borders. For this reason, Turkish administrators did everything they could to treat all citizens equally. Everyone was seen as equal under the law, including the leaders, and punishments were handed out impartially to everyone. In this regard, people living in surrounding countries who suffered injustice from time to time would seek out the protection of the Turkish state. Because such importance was given to the spread of justice everywhere, the Turkish state developed a system for its implementation and one of the nine ministers within the Turkish administrative structure was assigned this mission. Based on sources, we will try to briefly bring attention to this matter once again.

Keywords: Justice, law, Turkish state organization, Turkish culture, Turkish administrative structure.

Hiç şüphesiz dünyadaki bütün cemiyetlerde olduğu üzere eski Türk ilinde de devlet yapısının sistemli bir şekilde yürüyebilmesi için devlet ve fert ilişkilerini belirleyen kanunlara ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü nizamdan, kişiler arasındaki saygı, hak ve hukuktan yoksun bir topluluk düşünülemez.

İnsanlar, tarihte bir arada yaşamaya başladıklarından itibaren, toplum içerisinde nasıl davranılacağını, hangi kaidelere uyulacağını birtakım kurallarla belirlemeye çalışmıştır. Dolayısıyla insanoğlunun yaradılışından beri belki değişmeyen bazı ilkeler söz konusu ise de günümüzde pek çok şeye çağın ihtiyaçlarıyla birlikte farklı bir anlam yüklenmiştir. Geçmişte ve zamanımızda dünyanın bir üyesi olan Türkler de kendi milli bünyelerine uygun kanunlar çerçevesinde içtimai yapılarına yön vermişlerdir. İşte tarihteki Türklerin sosyal hayatlarını düzenleyen ve yazıya aktarılmamış bu kanunlara “töre” (törüg) dediklerini biliyoruz. Kelimenin elbette daha geniş bir anlamı vardır ve Kaşgarlı Mahmud bunu eserinin değişik yerlerinde dü-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

zen, nizam, görenek, âdet yerine kullanır¹. Eski Türkçede ve devlet hayatında kanun manasına gelen bir de “yasag” (yasa) kelimesi mevcuttur. Her ne kadar bu terimi Mogolca ile ilişkilendirenler varsa da buna katılmıyoruz. Çünkü biz yasag kelimesinin kökünün Türkçedeki “yasmak”, yani dağıtmak, yaymak, çözmek² fiiliyle alâkalı olabileceğini düşünmekteyiz. Moğolların Gizli Tarihi’nin kaleme alınmasından yüzlerce yıl evvel bile Türkler bu terimi biliyorlardı.

Türk milleti kanunlarını yazılı olarak saklamadıysa da yüzyıllardan beri gelen töre hükümleri herkes tarafından bilinmekte ve kayıtsız-şartsız uyulmaktadır. Toy, düğün-dernek, kurultay veya kengeş³ denilen meclislerde alınan kararlar kanun hükmünde sayılıp, bağlayıcıdır. Dolayısıyla bir Altay Türk atasözünde “İnsan Tanrısız, kürk yakasız, Türk yarasız olmaz.” der⁴. Törelere aykırı davrananlar en şiddetli biçimde cezalandırılırlardı. Küçük kabahatler sopa veya kırbaç ile, büyük suçlar da ölüm şeklinde infaz edilirdi. Mesela hırsızlık yapmış olan biri yakalanmışsa onun ayaklarını ve kollarını bağlarlar, şehrin ortasında iki yüz sopa vururlardı. Özellikle ihanet, at çalma ve ırza tecavüzün karşılığıysa yukarıda belirttiğimiz üzere ölümdü. Törenin değişmeyen unsurları ise “könilik” (adalet), “uzluk” (faydalılık), “tüzlük” (eşitlik), “kişilik” (cihan-şümül insanlık düşüncesi) idi.

Burada şunu da belirtmekte fayda var ki Çingiz kanunlarına da baktığımızda başlangıçtaki durumun Türklerdeki gibi olduğu anlaşılır. Yani han oğlu ile sıradan bir çoban yasalar önünde eşitti. Fakat bir süre sonra bu usulün değiştiğini görüyoruz. Çingiz’in neslinden gelenlerle, onun fetihleri zamanında yardımcı olanlara çeşitli payeler verilmiş ve bunlar yasalar önünde dokuz suça kadar muaf tutularak ömür boyu birtakım imtiyazlardan faydalanmışlardır. Halbuki Türk devlet teşkilatında Tanrı’dan (Kök) aşağıya doğru inen, karizmatik bir yapının varlığı söz konusudur ve töre karşısında “herkesin boynu kıldan incedir”⁵.

¹ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*, çev. B. Atalay, Ankara 1988, s. 647.

² Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, III, Ankara 1988, s. 59-60; S. Y. Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara 2014, s. 75.

³ Keng kökünden gelip, “danışmak, görüşmek, fikir ve tedbir almak” (Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, III, s. 365, 396) anlamındaki kengeş kelimesi gibi, “kurmak, kurulmak, büzülmek, toplanmak” (Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, II, Ankara 1988, s. 134) manasındaki kurultay sözü de ancak Türkçe ile açıklanabilir. Fiilin sonundaki -tay bazılarının dediği gibi Türkçe olmayabilir.

⁴ W. Radloff, *Türklerin Kökleri*, çev. A. Ekinci-Y. Ünlü, I, Ankara 1999, s. 6; P. G. Geiss, “Türkmen Kabileciliği”, *Türkmenler Üzerine Makaleler*, Der. R. K. Şahsi, İstanbul 2019, s. 88.

⁵ *Moğolların Gizli Tarihi*, terc. A. Temir, Ankara 1986, s. 135; Ata Melik Alaaddin Cüveynî, *Tarih-î Cihan Güşa*, I, çev. M. Öztürk, Ankara 1988, s. 100; Mirza Hay-

Bunlar bir yana, eski Türk devlet yapısını incelediğimizde herhalde icra yetkisi olan ve dokuz bakandan meydana gelen bir hükümet veya bakanlar kurulu mevcuttu. İşte bu hükümetin bir diğer üyesi ise adalet işlerine bakan buyruklar idi. Bu iş için görevlendirilenlere “yarguç” veya “yargan” denmekteydi. Hunlar çağından itibaren devlet kademesinde bir nevi hâkimlik yapan bu memurların varlığından haberdarız. Hatta Türk kelimesinin manası bile töre/yasa ile ilişkilendirilmektedir⁶. Dolayısıyla tarihin her döneminde adalete riayet eden Türklerde bu işlerle ilgilenenler de öyle sıradan şahıslar değildi. Büyük bir ihtimalle Bilge Kagan tahta çıktıktan sonra kardeşi Köl Tigin’i hem ordu komutanlığı hem de adalet işleriyle vazifelendirmişti. O bu hususta şöyle diyor: “İnançu Apa Yargan Tarkan unvanını ona ben verdim”⁷. Öyle anlaşılıyor ki Uygurlar çağında Tonga (Tun) Baga Tarkan’ın (779-789) Kırgız veziri de bu görevde bulunuyordu⁸.

İnsanlara insan oldukları için adaletle davranmayı kendilerine ilke edinen Türk idarecilerin ülkeleri, memleketlerinde baskıya maruz kalan her türden insanların da sığınağıydı⁹. Esirlere bile insanca muamelede bulunuyor, halkın güvenini kazandıkları takdirde, sanki onlardan birisi oluyorlardı¹⁰. Çoğu zaman bu kişiler ülkelere dönme fırsatını bile yakaladıkları halde, buna tevessül etmiyorlardı.

Türkler adalet konusunda akrabalarına bile göz yummazdı. Börü Tonga (veya Tokta/Mo-tun), Attila (Ata İllig), Kapgan, Çingiz, Temür gibi güçlü Türk hükümdarlarının çağında çoluk-çocuk, köylü, tüccar kim olursa olsun, devletin sınırları dâhilinde bir yerden başka bir yere korkusuzca seyahat yapıyorlar ve Türk’ün ananevi adalet anlayışının her ta-

dar Duğlat, *Tarih-i Reşidî*, çev. O. Karatay, İstanbul 2006, s. 217-218; S. Y. Gömeç, “Bazı Çingiz Yasalarının Tarihi ve Sosyal Dayanakları”, *Türklük Çalışmaları*, 1/2, Erzincan 2006, s. 8; S. Y. Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara 2014, s. 134-135.

⁶ S. Y. Gömeç, *Türk-Hun Tarihi*, Ankara 2012, s. 11; S. Y. Gömeç, “Türk Adı Nasıl Ortaya Çıktı”, *Devlet*, 11/451, Ankara 2014, s. 50-54.

⁷ Bk. *Köl Tigin Yazıtı*, Batı tarafı, 2. satır: “İnançu Apa Yargan Tarkan atıg birtim”.

⁸ Bk. *Suci Yazıtı*, 2. satır: “Kırkız oğlu men. Boyla Kutlug Yargan men”.

⁹ Mesela İspanya’da 1492’lerde, “Ya Katolik olursunuz ya da bütün erkeklerinizi yakarız” diye Yahudilere büyük bir baskı başlayınca onlar soluğu Türk ülkesinde almışlardı. Sultan II. Bayezid, “Osmanlı memleketinin kapılarının ezilen bütün insanlara açık olduğunu” söylemiş, arkasından gemiler gönderip Yahudileri Türk yurduna getirmişti. Bk. A. Küçük-G. Tümer-M. A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 2015, s. 295.

¹⁰ Mesela meşhur Çinli casus Chang-ch’ien MÖ 138’de, Türklere karşı Yüeh-chilerle bir anlaşma yapmak için Çin imparatoru tarafından gönderildiğinde Türk topraklarından geçerken şüpheli hareketlerinden dolayı tutuklanmış ve gerçek amacı anlaşılınca on yıl kadar Türklerin yanında kalmıştı. Kendisini Türklere sevdiren Chang-ch’ien’e Hun hakani bir kadın vermiş, hatta adamın bu kadından bir oğlu bile olmuştu. Bk. Gömeç, *a.g.e.*, s.106.

rafta hâkim kılındığını gördükleri için kendilerini güven içerisinde hissediyorlardı. Mesela Kök Türklerin varisi durumundaki Hazarlar bu adalet konusunda çok dikkatli davranıyorlardı. Tebaaları arasında pekçok din-den insan olduğu için Hazar hükümeti adlî işleri çözümlmek amacıyla yedi yargıca vazife vermişti. Bunlardan ikişer tanesi Müslüman, Hıristiyan ve Musevi olmakla birlikte, birisi de herhalde bir kamdı.

Bilindiği gibi meşhur seyyah İbn Battuta'nın gördüğü yerlerden biri de Altun Orda Hanlığı'dır. O Harezm'i anlatırken beyin huzurunda bir adalet divanının kurulduğunu, burada kadı ve din adamlarıyla beraber "yargu-ç"ı adı verilen şahsın da hazır bulunduğunu, halkın şikayetlerinin dinlendiğini, konu şer'î ise kadıya, değilse yargıca havale olunduğunu söyler. Hükümlerinin âdilliğini ve rüşvet de almadıklarını vurgular. Bunun gibi Delhi Türk hükümdarlarından Gıyaseddin Balaban'a (1266-1286) göre de iyi bir yöneticinin dört şey yapması gerekir. Birincisi, dini korumalı ve yasayı uygulamak; ikincisi, ahlaksızlığı, günahları, sefillikleri ortadan kaldırmak; üçüncüsü, Tanrı korkusu olan insanlarla çalışmak; dördüncüsü, adaleti hâkim kılmak¹¹. Zaten böyle bir devlet yapısıyla, idareciye sahip iseniz bütün dünya size saygı duyduğu gibi, isminizi de unutmaz.

Türk hükümdarlarının toplum içerisinde adaletin gerçek manada uygulanıp uygulanmadığını denetlemesi uzun yıllar sürmüştür. Yine tarihî kaynakların bize söylediğine göre Selçuklu, Memlûklü ve Safevi gibi Türk sultanları haftanın belirli günlerinde toplantı salonunda tahtlarında otururlar, davaları kadılar ve imamların huzurunda dinlerler ve meseleyi bir hükme bağlarlardı. Mesela kaynaklar Selçuklu sultanı Melikşah'tan bahsederken "onun devrinde zulme uğrayan yoktu. Eğer haksızlığa uğramış biri varsa sultanla görüşmesi için haciblere ihtiyaç bulunmazdı. Davacı, sultan ile yüzyüze konuşup hakkını arardı." der¹². Divan-ı Mezalim denilen bu sistem yüzlerce sene işledi. Türk hanları bizzat bu adliyelerde mazlumların haklarını verirdi. Hiçbir şekilde güçlü-zayıf, zengin-fakir ayrımı yapılmazdı. Hükümdar yılda bir defa, mahkemede kendisinden davacı olan birisi ile hâkimin (veya kadı) önünde, soruşturma yerinde ayakta

¹¹ M. Aziz Ahmet, *Siyasi Tarihi ve Müesseseleriyle Delhi Türk İmparatorluğu*, çev. T. Say, İstanbul (tarihsiz), s. 251; Z. Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, haz. İ. Aka-K. Y. Koprman, Ankara 1976, s. 217; H. A. Ubicini, *1855'de Türkiye*, çev. Ayda Düz, II, İstanbul (tarihsiz), s. 20; S. Y. Gömeç, "Gıyaseddin Balaban ve Hükümdarın Görevleri", *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 35/59, Ankara 2016, s. 240-254.

¹² Yukarıdaki Selçuklu örneğindeki gibi, Hindistan Türk hükümdarlarından Tugluk Şah ile alakalı olarak kaynaklarda şöyle bir bilgiye rastlamaktayız: Haftada bir gün devlet görevlileri ve sultan toplanır. İçeri girmek isteyenler engellenmez. Bir çağırıcı şikâyeti bulunanların huzura gelmesi için bağırır. Sultan bu kişiye dardını ve ihtiyacının ne olduğunu sorar; onu dinler ve gereğini buyurur. Bk. El-Ömeri, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. A. Batur, İstanbul 2014, s. 47; A. G. Fidan, *Selçuknâme*, İstanbul 2018, s. 94.

durur, iddiaları dinlerdi. Kendisine kesinlikle bir iltimasta bulunulmazdı. Aynı uygulamayı Osmanlı çağında da görürüz. Mesela Türk tarihinin ilk şeyhülislamlarından Molla Fenari'nin (1350-1430) cuma namazında hazır olmayan bir Müslümanın şahitliği kabul edilmez hükmüne binaen, I. Murad'ın (1326-1389) şahitliğini geri çevirmesi ilginçtir. Belki sembolik de olsa insanlar arasındaki eşitliği, hak ve hukuku bundan daha güzel bir misal açıklayamaz. Bu çağlarda Avrupa'da insanlar birbirlerinin kanını emerken dünyanın pekçok yerinden topluluklar gelip Türk adaletinin ve koruyuculuğunun gölgesi altında yaşamayı tercih ediyorlardı. Hatta yüzlerce yıl önce Latin kaynakları bizzat Attila'nın (Ata İllig) bazı meseleleri adaletle hallettiğini yazarlar¹³. Dolayısıyla, devlet vatandaşlarına karşı âdil olmak zordur ve bu konu Kutadgu Bilig'de özellikle işlenmiştir.

Devletin en üst kademesindeki bu idarecilerin önemine vurgu yapan ve parmağındaki mühür veya yüzüğün üzerinde "Kurtuluş: adalet ve doğruluktur." yazdığı rivayet olunan; ayrıca her sefere hâkimlerle beraber çıkan, bunlara şikâyetleri dinletip karar verdiren büyük hükümdar Emir Temür, "Vezirler saltanat sarayının sütunlarıdır. Onlar fazla götserişten uzak durmalı ki halkın gözüne saltanat tuhaf gözükmesin. Bunlar fitneci ve yalancıların sözlerine kulak asmamalıdır. Çünkü devlet yönetimindeki bu kişilerin düşmanı çoktur. İnsanların hepsinin gözü mevki ve maldadır. Eğer devlet vazifelileri başkalarının laflarına uyarsa yanlış düşerler." dedikten sonra, bu tür idarecilerin dört vafsa sahip olmalarını belirtir ki onlar da şudur: Bir, akıl ve ileri görüşlülük; iki, asalet ve soy temizliği; üç, asker ve halka karşı hoş görüşlülük; dört, uzlaşmacı ve sabırlı oluş. Bunun yanısıra Emir Temür, devlet adamlarının herhangi bir şeye karar verecekken kimseye bağlı olmamalarını, arkalarında hükümdarlarının durması gerektiğini, sağlam ve kuvvetlice işlere sarılmalarını ve emirlerine kimsenin karşı çıkmasına müsaade etmemeleri lazım geldiğine de-

¹³ S. Runciman, "Ortaçağ Başlarında Avrupa ve Türkler", *Belleten*, 7/25-27, Ankara 1943, s. 54; E. A. Thompson, "The Camp of Attila", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, London 1945, s. 114-115; Nizamüddin Şamî, *Zafername*, çev. N. Lugal, Ankara 1949, s. 10; M. A. Ubicini, *Türkiye 1850*, çev. C. Karaağaçlı, I, İstanbul (tarihsiz), s. 132-133; İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler*, haz. İ. Parmaksızoğlu, Ankara 1981, s. 122; A. Koestler, *Onüçüncü Kabile*, çev. B. Çorakçı, İstanbul 1984, s. 59; İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye*, çev. M. Öztürk, I, Ankara 1996, s. 114; P. B. Golden, "Güney Rusya Bozkırlarının Halkları", çev. A. Arel, *Erken İç Asya Tarihi*, der. D. Sinor, İstanbul 2000, s. 358; H. A. Ubicini, *1855'de Türkiye*, çev. Ayda Düz, II, İstanbul (tarihsiz), s. 20; L. N. Gumilev, *Hunlar*, çev. A. Batur, İstanbul 2003, s. 162, 372; Mesudi, *Murûc ez-Zehab*, çev. A. Batur, İstanbul 2004, s. 71; M. Aziz Ahmet, *Siyasi Tarihi ve Müesseseleriyle Delhi Türk İmparatorluğu*, çev. T. Say, İstanbul (tarihsiz), s. 243, 251; C. Kanat, *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza*, İstanbul 2010, s. 21-23; S. Y. Gömeç, "Türk Tarihinde Hazarlar", *Altaistic and Turkology*, no 1, Astana 2011, s. 103-104; C. Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, Ankara 2017, s. 96.

ğınır. Ancak bu surette idareciler vazifelerini layıkıyla ve adaletle yaparlar. Yusuf Has Hacib de Kutadgu Bilig’de iki büyük görevin bulunduğunu, birisinin vezirlik, diğerinin de ordu komutanlığı olduğunu söyler. Buna benzer şekilde 15. asra ait Devletşah Tezkiresi’nde; “Vezir yük taşıyan demektir. Bu yüzden ülkenin ve idarenin bütün yükü onun üzerindedir. Devlet çadırının dört direği vardır ki bunlar şunlardır: Doğruluk, için ve dışın temizliği, saf olmak ve metanet. Dolayısıyla vezir Tanrı’nın kullarına dürüst davranmalıdır. İffetli, gınahtan kaçınan, memleketin namusunu koruyan, temkinli bir kişi olmalıdır.”¹⁴, deniyor.

Bunun gibi Türk yazı diline ve onun inceliklerine hâkim bir âlim olan Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig’i dört esası temsil eden sembolik dört kişi üzerine düzenlenmiş ve bunlardan birisini adalete ayırmıştır. Bu eserde kanun ve adaleti hakan (Kün Togdı); mutluluk ve devleti vezir (Ay Toldı); akıl ve ilimi vezirin oğlu (Ögdülmüş); hayatın sonu, akıbet ve kanaati vezirin yakını (Oğurmuş) temsil eder¹⁵. Dolayısıyla Yusuf Has Hacib de hakana, yasayı halka adalet ve doğrulukla uygulamayı öğütlerken bir ülkenin elde tutulabilmesinin asker ve orduyla mümkün olduğuna, bunları beslemek için de çok mal ve servetin gerektiğine, bu şeylerin sağlanabilmesinin ise halkın zenginliğine bağlı olduğuna, müreffeh bir toplum için de adaletin lüzumuna vurgu yapar¹⁶.

Tarihin en eski milletlerinden birisi olan Türkler, insanlar arasındaki sosyal düzenin muhafazası için erken çağlardan itibaren devlet ve fert ilişkilerini düzenleyen bir teşkilat yapısını da kurmuşlardır. Yaradılışları gereği sadece kendi toplumlarını düşünmeyen Türkler bütün insanlıktan kendilerini mesul görmeleri sebebiyle, devlet ve hâkimiyet mefhumunun temelini cihânşümûl, yani bütün cihanı içine alan bir devlet fikrini sokmuşlardır. İşte buna bağlı olarak Türk devletinin esas amacı, “Tört bulung”, yani dünyanın dört köşesi üzerinde Türklerin kutsal hâkimiyetini sağlamak ve “güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar” her tarafa Türk adaletini yaymaktır. Bu durum Ergenekon Destanı’nda “dünyada Türk okunun ötmediği, kolunun yetmediği yer kalmadı” şeklinde ifade edilmektedir. Bunu eski Türk inanç sistemiyle birleştirenler de vardır. Dolayısıyla tarihin de-

¹⁴ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, I, haz. R. R. Arat, Ankara 1979, s. 242-256; Sahibkiran Emir Timur, *Timur’un Günlüğü*, haz. K. Şakirov-A. Arslan, İstanbul 2010, s. 92-94; Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, IV, Haz., N. Lugal, İstanbul 1977, s. 588; H. Bıyktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, Ankara 1989, s. 7; Y. Z. Özer, “Timur’un Yaptığı İşlere Toptan Bir Bakış”, *Bellekten*, 9/36, Ankara 1945, s. 458; R. G. De Clavijo, *Anadolu, Orta Asya ve Timur*, terc. Ö. R. Doğrul, İstanbul 1993, s. 181; M. Ş. Yüksel, “Arap Kaynaklarında Timur”, *Bilig*, Sayı 31, Ankara 2004, s. 88; İ. Aka, *Timurlular Devleti Tarihi*, Ankara 2010, s. 9.

¹⁵ S. Y. Gömeç, *Dişi Kurtun Çocukları*, Ankara 2012, s. 157-160.

¹⁶ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, s. 155, 222.

rinliklerinden beridir Tanrı'ya bağlı bulunan Türkler, O'nun seçkin bir kavmi olduklarına ve Tanrı tarafından korunduklarına inanıyorlar, Türk hakanları Allah'ın cihan hâkimiyetini kurmakla kendilerini görevlendirdiklerini düşünüyorlardı. Elbetteki bu cihan hâkimiyetini yukarıda da belirtildiği üzere zaman zaman araştırmacıların yaptığı gibi sadece ilahi bir sonuca bağlamak da doğru değildir. Yeni yerler fethedip buraların nimetlerinden yararlanarak halkı refah içerisinde yaşatmak, milleti ve devleti dünyada söz sahibi bir konuma getirmek, milletlerarası politikalara yön vermek, herhalde Türk devleti ve devlet adamının başlıca amaçlarındandı.

Tarihte her iki Roma'ya da baş eğıdiren büyük Hun önderi Yılduz Kagan 408 sıralarında, Bizans'ın Trakya valisi ile yaptığı bir barış görüşmesinde “Güneşin doğduğu yerden, battığı yere kadar her tarafı fethedebilirim.” diyerek sınırsız gücüne dikkat çekiyordu. Ondandır yaklaşık 168 yıl sonra, soylu torunlarından Türk Şad (İstemi Yabgu'nun oğlu) tıpkı onun gibi, yine Bizans elçilerine “Güneşin doğduğu yerden batı sınırlarına kadar her yer bize tabidir.” diyordu. İki Türk beyinin birbirlerinden habersiz böyle sözler sarfetmeleri, elbetteki tesadüfi değildir. Bu telakkilerin hepsi Türk cihan hâkimiyeti ile bağlantılı şeylerdir. 6. asrın sonlarında Avar hakanı da Bizanslılara şöyle demekteydi: “Bütün milletlerinin başıyım. Güneş benim üzerimde doğuyor ve yakında bana itaat etmeyen kimse kalmayacak”.

Bu yüzden Türk düşüncesinde “devlet-i ebed-müddet” şuurunu öyle işlemiştir ki bu muazzam devletin yeryüzünde bazı vazifeleri olduğu ortaya çıkmaktadır¹⁷. Bu savaşçı kavmin işi sadece kılıç sallayıp harp yapmak değildi. Onun başlıca görevleri, Tanrı'nın verdiği devlet ve güç ile Tanrı adına dünya nizamını kurmaktır. Bu Türk devletinin başlangıcından bugüne devam etmiş bir dünya görüşüdür. Bu sebepten Tanrı'ya karşı vazifesini yerine getiren Oguz Kagan; “ben Kök Tengri'ye borcumu ödedim”¹⁸ der.

Dolayısıyla Kök Türk Yazıtlarında Türk cihân hâkimiyeti anlayışının en güzel misallerine rastlamamız mümkündür. Ancak şurası da vardır

¹⁷ Bu anlayış Türklerden Mogollara da yansımıştır. Bu durum İlhanlı hükümdarı Hülagu'nun, Şam meliki Nasır'a yazdığı mektupta açık bir şekilde beliriyor ve şöyle diyor: “...malumdur ki biz Tanrı'nın ordusuyuz, Tanrı bizi öfkesinden yaratmıştır. O, bizi gazabını çekmiş bir kavmin üzerine musallat etmiştir. Dualarınız boşunadır. Çünkü siz haram yiyor, bid'atlarda bulunuyorsunuz. İmandan ve Tanrı'dan uzaklaşıyorsunuz. Sapıklığın, düşkünlüğün, horluğun ve kötü işin tutsağısınız...Doğudan batıya kadar olan mülklerin sahipleriyiz...” (Bunun için bk. Kerimüddin Mahmud-i Aksarayi, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. M. Öztürk, Ankara 2000, s. 41-42).

¹⁸ O. Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, I, İstanbul 1969, s. 7-10; B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, Ankara 1971, s. 277; İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1983, s. 242; S. Y. Gömeç, “Attila'nın Çocuklarının Adı”, *DTCF Tarih Araştırmaları*, 23/36, Ankara 2004, s. 118; S. Y. Gömeç, *Türk Destanlarına Giriş*, Ankara 2015, s. 52, 181; İ. Mangaltepe, *Bizans Kaynaklarında Türkler*, İstanbul 2009, s. 144.

ki Kök Türkler dünya düzeni için mücadeleye girişmeden önce, kendi içlerinde huzur ve istikrarı sağlamışlardı. Bu da “yaratılış destanı” ile ilahî bir şekle sokuluyordu ki buna bağlı olarak “Önce yukarıda mavi gök (uzay), sonra aşağıda yağız yer (dünya) ve ardından ikisinin arasında insan oğlu yaratıldı. Tanrı onları yönetsin diye insanların üzerine atalarım Bumın ve İstemi Kagan’ı tahta oturtmuştu. Ancak onlar ilk iş olarak Türk milletinin ülkesini ve töresini düzenlediler.”¹⁹ deniyordu. Bu durum günümüz devlet yapıları için de geçerlidir. Dünyada saygın bir yere sahip olmanın yolu, önce halkın kendi arasında birliği kurmasından geçmektedir. Böylelikle daha güçlü olunur ve karşıdakilere bu hissettirilebilir.

Bu nedenle devlet ve toplum hayatının direği durumundaki töreyi yaymak ve düzeltmek, ihtiyaç varsa yenilerini koymak Türk kaganlarının en bellibaşlı vazifelerinden birisidir. Eski Türk yazıtlarında, Türk töresi halka ve gelecek nesillere üstüne basıla basıla anlatılmaktadır. Çin kaynakları da Türk töresi hakkında uzun uzadıya bilgiler verir²⁰. Dolayısıyla kanunlardan mahrum bir devletin yaşayabilmesini düşünmek mümkün değildir.

Türk’ün cihan hâkimiyeti anlayışı bilindiği üzere, daha sonraki yüzyıllarda, özellikle İslamiyet ile birlikte Cihad fikri şekline dönüşmüş, temeli tarihin çok eski devirlerine kadar inen bu Türk adaletini yayma ülküsü dinî bir tezahür şeklinde daha da kuvvetlenerek uygulanmaya çalışılmıştır. Bu düşüncenin en güzel örneklerinden birisi de Selçuklu sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev’in (1192-1211) Antalya’yı fethetmesinin sebepleri arasında gösterilebilir. Birgün çeşitli milletlere mensup bir tüccar kafesi, sultanın huzuruna gelerek Antalya’nın Frenk hâkimini şikayette bulunurlar. Çalışıp kazandıkları çocuklarının rızıkına Antalya limanında el konulduğunu, üstüne üstlük Frenk valinin küstahça “Şu anda âdil sultan haşmet ve gurur içinde, Konya’da saltanat tahtı üzerinde oturmaktadır. Mazlumları korumak için adalet sofrasını yaymıştır. Onun yanına gidin, davanızı anlatın da asker toplayıp sizin derdinizin dermanını bulsun. Mallarınızı yağmadan kurtarsın, size geri versin.” diye alay eder. Sultan Gıyaseddin bunları duyunca çok hiddetlenmiş: “Mallarınızı geri alıp onları eksiksiz olarak size vermeden yerime oturmayacağım. Bulunamayan eşyanızı da hazinemden karşılayacağım, saltanat bayrakları Antalya’ya hareket edince onlarla işimiz olacak.” demiş ve Antalya üzerine yürümüştür. Nihayet bu şehir zapt olunarak bölgedeki haksızlık ve hukuksuzlukların sona erdi-

¹⁹ Bk. *Köl Tigin Yazıtı*, Doğu tarafı, 2-3. satır; *Bilge Kagan Yazıtı*, Doğu tarafı, 1-3. satır: “Üze kök tengri asra yağız yer kılundukda ikin ara kişi oğlu kılınmış. Kişi oğlunta üze eçüm apam Bumın Kagan, İstemi Kagan olurmuş; olurpan Türük boduning ilin törüsin tuta birmiş, iti birmiş”.

²⁰ Z. V. Togan, “Hazarlar”, *İslam Ansiklopedisi*, 5/1, İstanbul 1988, s. 407; S. Y. Gömeç, *Kök Türk Tarihi*, Ankara 2011, s. 214-215.

ğini görüyoruz²¹. Böylece bu yüksek düşünceli Türk hükümdarı hem dünyadaki gerçek görevini yerine getirme hem de sözünü tutmanın huzuru içinde Konya'ya döndü²². Tarihin hiçbir döneminde, böylesine ulvî bir anlayışla hareket eden, bütün insanlıktan kendisini sorumlu sayan, ikinci bir millete daha rastlanılmamıştır.

Netice olarak, yasalar ve bunlara bağlı işleyen adalet mekanizması, insanlığın bir düzen içerisinde ve huzurlu bir şekilde yaşamasının vazgeçilmez şartları arasındadır. Biz bu çalışmada daha çok eski Türk devletindeki adalet anlayışı ve işleyişine yer vermeye gayret ettik. Görülüyor ki eski Türkler adalet konusunda tavizsizdirler. Kişilerin mevki ve makamları ne olursa-olsun kanunlar önünde eşittirler.

Kaynakça

- Aka, İ., *Timurlular Devleti Tarihi*, Ankara 2010.
- Ata Melik Alaaddin Cüveynî, *Tarih-î Cihan Güşa*, I, çev. M. Öztürk, Ankara 1988.
- Aydoğmuşoğlu, C., *Safevi Devleti Tarihi*, Ankara 2017.
- Aziz Ahmet, M., *Siyasi Tarihi ve Müesseseleriyle Delhi Türk İmparatorluğu*, çev. T. Say, İstanbul (tarihsiz).
- Bıyıktay, H., *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, Ankara 1989.
- De Clavijo, R. G., *Anadolu, Orta Asya ve Timur*, terc. Ö. R. Doğrul, İstanbul 1993.
- Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, IV, Haz. N. Lugal, İstanbul 1977.
- El-Ömeri, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. A. Batur, İstanbul 2014.
- Fidan, A. G., *Selçuknâme*, İstanbul 2018.
- Golden, P. B., “Güney Rusya Bozkırlarının Halkları”, çev. A. Arel, *Erken İç Asya Tarihi*, Der. D. Sinor, İstanbul 2000.
- Gökalp, Z., *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. İ. Aka-K. Y. Koprman, Ankara 1976.
- Gömeç, S. Y., “Attila'nın Çocuklarının Adı”, *DTCF Tarih Araştırmaları*, 23/36, Ankara 2004.
- Gömeç, S. Y., “Bazı Çingiz Yasalarının Tarihi ve Sosyal Dayanakları”, *Türklük Çalışmaları*, 1/2, Erzincan 2006.
- Gömeç, S. Y., “Gıyaseddin Balaban ve Hükümdarın Görevleri”, *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 35/59, Ankara 2016.
- Gömeç, S. Y., “Türk Adı Nasıl Ortaya Çıktı”, *Devlet*, 11/451, Ankara 2014.
- Gömeç, S. Y., “Türk Tarihinde Hazarlar”, *Altaistic and Turkology*, no 1, Astana 2011.

²¹ İbn Bibi, *a.g.e.*, s. 115-118.

²² Bazı İslam kaynaklarında hakanlar öyle bir hüküm vermeliler ki, haksızlığa uğrayanın şikayeti sonuçsuz kalmamalı; zalim mazlumdan bir şey gasbettiyse geri alsın, buna gücü yetmiyorsa malın değerini hazinesinden karşılansın, diyor. Bk. Mirhand, *Tarih-i Ravzatü's-Safa*, çev. M. Öztürk, I, Ankara 2019, s. 546.

- Gömeç, S. Y., *Dişi Kurtun Çocukları*, Ankara 2012.
- Gömeç, S. Y., *Kök Türk Tarihi*, Ankara 2011.
- Gömeç, S. Y., *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara 2014.
- Gömeç, S. Y., *Türk-Hun Tarihi*, Ankara 2012.
- Gumilev, L. N., *Hunlar*, çev. A. Batur, İstanbul 2003.
- İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler*, haz. İ. Parmaksızoğlu, Ankara 1981.
- İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Alaiyye*, çev. M. Öztürk, I, Ankara 1996.
- Kafesoğlu, İ., *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1983.
- Kanat, C., *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza*, İstanbul 2010.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, C. I-IV, çev. B. Atalay, Ankara 1988.
- Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. M. Öztürk, Ankara 2000.
- Koestler, A., *Onüçüncü Kabile*, çev. B. Çorakçı, İstanbul 1984.
- Mangaltepe, İ., *Bizans Kaynaklarında Türkler*, İstanbul 2009.
- Mesudi, *Murûc ez-Zeheb*, çev. A. Batur, İstanbul 2004.
- Mirza Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidî*, çev. O. Karatay, İstanbul 2006.
- Moğolların Gizli Tarihi*, terc. A. Temir, Ankara 1986.
- Nizamüddin Şamî, *Zafernâme*, çev. N. Lugal, Ankara 1949.
- Ögel, B., *Türk Mitolojisi*, I, Ankara 1971.
- Özer, Y. Z., "Timur'un Yaptığı İşlere Toptan Bir Bakış", *Belleten*, 9/36, Ankara 1945.
- Radloff, W., *Türklerin Kökleri*, çev. A. Ekinci-Y. Ünlü, I, Ankara 1999.
- Runciman, S., "Ortaçağ Başlarında Avrupa ve Türkler", *Belleten*, 7/25-27, Ankara 1943.
- Sahibkıran Emir Timur, *Timur'un Günlüğü*, haz. K. Şakirov-A. Arslan, İstanbul 2010.
- Thompson, E.A., "The Camp of Attila", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65, 1945.
- Togan, Z. V., "Hazarlar", *İslam Ansiklopedisi*, 5/1, İstanbul 1988.
- Turan, O., *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, I, İstanbul 1969.
- Ubicini, H. A., *1855'de Türkiye*, çev. Ayda Düz, II, İstanbul (tarihsiz)
- Ubicini, M. A., *Türkiye 1850*, çev. C. Karaağaçlı, I, İstanbul (tarihsiz)
- Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, I, Metin, haz. R. R.Arat, Ankara 1979.
- Yüksel, M. Ş., "Arap Kaynaklarında Timur", *Bilig*, Sayı 31, Ankara 2004.

Orhun Kitabelerindeki *Töre* Kavramı Hakkında Anlambilimsel Bir Değerlendirme

*Rövşen Alizade**

A Semantic Evaluation of the Concept of *Töre* in the Orkhon Inscriptions

Summary

The concept “*töre*” (manners) is mentioned in 12 places, 8 of which are used together with “*il*” in stone inscriptions erected during the period of the II. Göktürk State. In these inscriptions, Turkish manners are revealed to the public and the upcoming generations. It was inevitable for a state established on moorland to have a law perspective that paves the way for the society to live in ease and peace proclaiming rights and liberties of the people; designating the tasks of the Khan and which would also have criminal sanctions. This legal perspective was maintained by *töre* in the societies of the aforementioned state.

Although *töre* had strict rules, it was not in the form of unchangeable patterns. *Töre*, as an entity of social and legal rules, was open to novel ties required by life according to the environment and opportunities, and thus always preserved the vital force. In this respect, the Khans could add new provisions to *töre* according to the conditions of the time and place and the approval of the council. It was the most significant task of the Khans to renew old and broken articles that were no longer sufficient and set new *töre* provisions. This is seen clearly in the Orkhon Inscriptions saying “İlig tutup törüg itmiş”.

Keywords: *Töre*, law, Turks, Orkhon Inscriptions, Mongolians.

Giriş

Orhun kitabelerinde dikkate değer özelliklerden biri de “*il/el*” ile “*törü*” kavramlarının ortaklığıdır. “*Törü*” kavramı düzen, gelenek anlamındadır ve töreyi temsil eder. “*il/el*” siyasi iktidar fikri verirken “*törü*”nün “hukuki müesseseler” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Burada söz konusu olan gelenek ve görenek hukuku olduğundan bu hususlar, kendisine saygınlık payesi verilen kağanın yetkileri içinde yer almaktadır.

Aşağıdaki alıntılar bir taraftan “*il*” ile “*törü*” kavramları arasında bulunan sıkı ortaklığı, diğer taraftan ise “*törü*”nün anlamını açıklama olanağı verirler¹

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

¹ Anıtların cephelerini belirtmek için kullandığımız kısaltmalar, yönlerin baş harfleridir: B = Batı, D = Doğu, G = Güney, K = Kuzey. Yönlerden sonra kullandığımız sayılar ise satırları göstermektedir. Mesela I D3 = Koşo-Çaidam, “Kül Tigin

I D3 / II D 4: *ilig tutup törüg itmiş* “İli tutup töreyi düzenlemiş”².

I D22 / II D 19: *Türk budun ilingin törüingin kim artatı udaçı erti* “Türk milleti, ilini, töreni kim bozabilecekti?”³.

I D 22: *anca kazanmış itmiş ilimiz törümüz erti* “Öyle kazanılmış, düzene sokulmuş ilimiz, töremiz vardı”⁴.

I D 1 / II D 3: *Türk budunung ilin törüsün tuta birmiş* “Türk milletinin ilini töresini tutu vermiş”⁵.

I D 8 / II D 8: *Tabğaç kağanı ilin törüsün alı birmiş* “Çin kağanına ilini, töresini alı vermiş”⁶.

I D 31: *eçimkağan ilin törüsinañçakazğantı* “amcam kağanın ilini, töresini şöyle kazandı”⁷, “*elig*”in kendini zorla kabul ettirdiği, kimi yerleri kopmuş iki metin parçasını bunlara eklemek gerekir:

I D 15-16 / II D 13: *kangım kağan anca ilig törüg kazğanıp uça barmış* “babam kağan öylece ili, töreyi kazanıp, uçup gitmiş”⁸.

II D 36: *(ilig) törüg yigdi kazğandım* “İli, töreyi çok iyi kazandım”⁹.

“Törü”nün “el” olmadan tek başına kullanılmış olduğu dört metin parçası şunlardır:

II D 2: *Bödke özüm olurup bunca ağır törüg tört bulungdaki...* “Bu zamanda kendim oturup bunca ağır töreyi dört taraftaki...”¹⁰.

II D 11: *küingedmiş kuladmış budunuğ Türk törüsün içginmiş* “cariye olmuş, kul olmuş milleti, Türk töresini bırakmış”¹¹.

I D 13 / II D 12: *budunuğ eçüm apam törüsünçe yaratmış* “milleti, ecdadımın töresince yaratmış”¹².

I D 16 / II D 14: *ol törüde üze eçim kağan olurtı* “O töre üzerine amcam kağan oturdu”¹³.

Yazıtı” denilen I. anıtın Doğu cephesindeki yazıtın 3. satırı; II D 4 = Koşo-Çaidam, “Bilge Kağan Yazıtı” denilen II. anıtın Doğu cephesindeki yazıtın 4. satırı.

² Ergin, *a.g.e.*, s. 8, 32.

³ Ergin, *a.g.e.*, s.16, 40.

⁴ Ergin, *a.g.e.*, s. 16.

⁵ Ergin, *a.g.e.*, 8, 32.

⁶ Ergin, *a.g.e.*, s. 10, 34.

⁷ Ergin, *a.g.e.*, s. 20.

⁸ Ergin, *a.g.e.*, s. 12, 14, 38.

⁹ Ergin, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁰ Ergin, *a.g.e.*, s. 32.

¹¹ Ergin, *a.g.e.*, s. 36.

¹² Ergin, *a.g.e.*, s. 12, 36.

¹³ Ergin, *a.g.e.*, s. 14, 38.

1) Araştırmalardaki Tespitler

Yukarıda ilk olarak “il” ve “töre”ye dair Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarında geçen “*ilig tutup törüg itmiş*” ifadesini örnek verdik. Bu ifadenin farklı bir varyantı Kaşgarlı’nın *Divanü Lügat-it-Türk*’ünde bulunmaktadır: *El kalır törü kalmas* “Vilayet bırakılır, görenek bırakılmaz”¹⁴. Divan’daki bu örnekten Kaşgarlı’nın yaşadığı dönemde *el* “ülke, eyalet” anlamlarında kullanılmıştır. Z. Gökalp, adı geçen Divan’daki örneğe değindikten sonra, *il* ve *töre* kavramlarının anlamına ilişkin şöyle yazmaktadır: “*İl* devlet manasına, “*töre*” kanun manasına olunca bu ikili kelimenin ekseriya beraber zikredilmesi tabii olur. Bununla beraber *töre* kelimesinin medlûlu (anlamı) kanun kelimesindeki gibi mahdut (sınırlı) değildir. Yazılmış yasalardan başka, yazılmamış teamüller de törenin içindedir. Hatta hukuki töreden başka, dinî ve ahlakî töreler de vardır. O halde Türk töresi, eski Türklere atalarından kalan bütün kaidelerin mecmuu (toplamı) demektir”¹⁵.

Z. Gökalp’ın aktardığı bu fikirlere ilişkin öncelikle net olarak denilebilir ki “Türk töresi başta kağan olmak üzere herkesin uyması gereken hukuk kurallarının toplamıdır. Kitabelerde geçen “törüg”e verilen önemden de görülmektedir ki etkin hukuk kurallarının konulması ve bunlara hak ve adalet ilkeleri çerçevesinde uyum sağlanması hem kağanın yönetimi hem de devletin devamlılığı için en önemli şartlardan idi”.

Bahaeddin Ögel, törenin tespit edilmesi hususunda şöyle yazmaktadır: *Türklerde yeni bir devlet kurulunca, töreyi tespit edip kurmak için de büyük bir kurultay yapıldığını görüyoruz. Aslında o devletin töresi, devletin kurucusunun adını taşırdı: Oğuz Han töresi ve onun ile ülüşü, Bumin Kagan, İstemi Kagan törüsü, Çingiz Han yasası, hatta Fatih’in Kanun-ı Osmanîsi gibi. Oğuz Destanı içinde, Oğuz Han savaştan döndükten sonra büyük bir zafer toyu yapar. Bundan sonra da ikinci bir Töre toyu yapar. Direkler üzerine konmuş olan tavuklara yapılan atışlar yapılır. Orun, ültiş ve ongunların, Oğuz Han’ın çocukları arasında dağıtılması ise, ikinci toyda yapılmıştır. Türkmenlerin Şeceresi ise, bu töre toyunu, Gün Han zamanına almaktadır. Gün Han’ın veziri İrkül Hoca, nişan ve damgaları, Oğuz Han’ın çocuklarına dağıtır ve töreyi kurar. Bundan sonra da, büyük bir toy yapar*¹⁶.

İbrahim Kafesoğlu’nun da verdiği bilgilerden görülmektedir ki Tabgaç, Gök Türk ve Uygur hakanlıklarında, hükümetten ayrı olarak siyasi, askerî, iktisadî ve kültürel bütün meselelerin görüşülüp kararlaştırıldığı bir

¹⁴ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügat-it Türk Tercümesi*, III, çev. Besim Atalay, TDK Yayınları, Ankara 1985, s. 221.

¹⁵ Ziya Gökalp, *Türk Töresi*, Ötüken, İstanbul, 2016, s. 21.

¹⁶ Bahaeddin Ögel, “Devlet Meclisi ve Kurultay”, *Türkler*, II, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 1544.

büyük meclis bulunmaktaydı. Mesela ünlü Tabgaç hükümdarı T'ai-wu, ülkesinde Budizm propagandasını yasaklama kararını, başbakanın yardımı ile devlet meclisinde aldırılmış, Gök Türk devletinde Hakan Bilge'nin ileri sürdüğü iki teklif (Gök Türk şehirlerinin surlarla çevrilmesi ve Budizm ile Taoizm'in ülkede propaganda edilmesi) meclis tarafından tasvip edilmemiştir¹⁷. Görülmektedir ki Gök Türkler, kendi dinî inançlarına ve "töre"ye aykırı olduğu için Budizm'i din olarak kabul etmemişlerdir. Gök Türk Hakanı Bilge Kağan'ın Budist tapınağı yaptırma isteğine veziri Tonyukuk'un karşı çıkma ve engel olma nedeni de bunun bir göstergesidir. Bu hususla belirlenmektedir ki törenin kaynağı kağanlar olduğu gibi, aynı zamanda kurultaylar idi. Bu kaynağa tabii ki boylar veya halk içinde kendiliğinden ve tedricen ortaya çıkan gelenek-görenek kaideleri (yosun) de dahil olmaktadır. Ancak yosunun töre niteliğinde olabilmesi için kağanın kendi iradesi de gerekirdi. Yani kağan, iradesiyle kabul ettiği bütün kurallara kendi emirlerini ve varsa kurultayda kabul edilmiş kararları da ekleyerek milletin (bodunun) hukuk düzenini oluşturmaktaydı¹⁸. Diğer Türk devletlerindeki gibi, Gök Türk Devleti'ni de yerleşik ve kabilevi devletlerden ayıran başlıca özellikler şunlardı: Velayet-i amme, özel mülkiyet, serbest çalışma, imtiyazsızlık, hükümlanlığın karizmatik oluşu, birleştiricilik, askerî karakter, dinî tolerans, hakimiyet telakkisi, töre (kanunilik), besicilik-çobanlık. Fakat, özellikle vurgulanması gereken nokta: Gök Türk Devleti'ni diğer kabilevi devletlerden ayıran en önemli özellik kamu hukukunun olmasıdır¹⁹.

Eski Türk hukukunun geleneksel kültür kökenli olması sonucunda ise Türk milletine has bir hukuk kodu ortaya çıkmıştır ki bu hukuk kodu "töre"dir ve bu töre, eski Türk devlet yönetme geleneğinin iskeleti konumundadır²⁰. Fuzuli Bayat, Gök Türk devrindeki "töre"yle Oğuzlardaki "töre"nin ortak noktalarına değinerek kanaatlerini şöyle aktarmaktadır: *Gök Türk devletinde olduğu gibi Oğuzlarda da yönetim şekli töreye uygun, töre çerçevesinde yerine getirilmekteydi. Hükümdar da toplumun sıradan bir üyesi gibi bu töre karşısında sorumlu idi ve onun kurallarından dışarı çıkamazdı. İslamiyet'in kabulünden sonra Türk töresi şeriatla yer değiştirdi, ancak uzun zaman kendi varlığını şeriatla uyum içinde korumaya çalıştı. Dede Korkut Kitabı'nda rast geldiğimiz sofraya dağıtmak da şeriatla yapılandırılan eski törenin yaşatılması idi. Diğer taraftan Oğuzname-*

¹⁷ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken, İstanbul 2015, s. 251.

¹⁸ Aybars Pamir, "Orta Asya Türk Hukukunda Töre Kavramı", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 58/2, s. 361.

¹⁹ Ahmet Taşağıl, *Bige Kağan'ın Vasiyeti*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2018, s.44.

²⁰ Ali Rıza Önder, "Geleneksel Halk Hukuku", *I. Uluslar Arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Gelenek-Görenek ve İnançlar*, IV, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırması Dairesi Yayınları, Ankara 1976, s. 225.

lerde görüldüğü gibi hiçbir iş hanlar hanı Bayındır Han'ın veya Salur Kazan'ın adı ile görülmez. Onların esas görevi ili bir yere toparlamak, toplumsal şölenlerin başında durmak, düşmana karşı savaşta ordunun önünde olmaktır²¹.

Aktarılan bu görüşe ek olarak bilimsel bir yorumla fikirlerimizi net konuma getiririz: Törü/töre İslamiyet öncesi Türk alplık devrinin yaşam normlarını tanzim etmekle birlikte etik yaşam biçimlerini de kapsamakta idi. Türklerin İslamiyeti kabul etmesinden sonra töre ile şeriatın beraber yürüdüğü kaydedilmelidir. Şöyle ki, töre normları, kalıplaşmış davranış kaidelerinden olan etnik ahlaki, İslamî düzene aktarmıştır. Bu aşamadan sonra töre, Türk toplumu için hukuk-adalet ve insaf-mürüvvet kategorilerinde belirlenmiştir. Bu açıdan töre prensibine dayalı yaşam tarzının İslamî muhitte de sürdürüldüğünü ve etnopsikolojik davranış biçimi gibi değer taşıyan törenin eski savlara da yansıdığını vurgulamaktayız. Bu anlamıyla törenin sadece deyimlerle sınırlı kalmadığı ve savların da törenin korunmasını sağlayan önemli tezlerden veya hükümlerden biri olduğu görülür²².

2) Töre Kavramının Köküne Dair

Kül Tigin ve Kağan yazıtlarındaki “*Türk bodun ilingin törüingin kim artatı udaçı erti*” cümlesinde bulunan “törüingin”, Kül Tigin yazıtında geçen “*ança kazanmış itmiş ilimiz törümüz erti*” cümlesindeki “törümüz”, yine Kül Tigin ve Bilge Kağan (Fotoğraf: 1 ve 2) yazıtlarında geçen “*Türk bodunun ilin törüsün tuta birmiş*” cümlesinde ve daha iki cümlede bulunan “törüsün” sözcükleri de Eski Türkçede kanun anlamına gelmektedir. Şöyle ki, Moğolca’da bulunan “tör” kelimesinden türemiş *töre*, geleneksel Moğol hukuku anlamına gelmektedir. Aynı zamanda “tör”ün Moğolcada devlet anlamına geldiği de bilinmektedir. *Törü* veya *töre*, asıl kökünü *Torah* yani *Tevrat* kelimesinden alır²³. Eski Türkler “Töre” kelimesini, “Törü” şeklinde söylerlerdi. Türklerin “töre” kelimesinin ifade ettiği anlamlar, çok geniştir. Eski Türklerle göre “törü” daha çok, “devletin kuruluş düzeni ve işleyişi” idi. “Törü” sözü Uygur çağında ise artık doğrudan doğruya “kanun” anlamına kullanılmaya başlanmıştı. Gök Türkler daha gerçekçi idiler. Bu sebeple, “törü” sözünü yalnızca devlet düzeninin kaideleri için kulla-

²¹ Fuzuli Bayat, *Mitten Tarihe, Sözen Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*, Ötügen, İstanbul, 2016, s. 148.

²² Röşen Alizade, “Divan-ü Lügatit-Türk’teki Halk Deyimleri Üzerine, Geçmişten Geleceğe Türk Sözlükçülüğü”, *Elginkan Vakfı 3. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri Kitabı*, Osman Ünal-Kırıntı Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 216.

²³ Torah, İslahın uygulanaşı, İslah eden ışık / Kuran’da Tevrat olarak geçen kutsal kitabın İbranicesi. Yazılı Torah dışında Talmud ile beraber sözlü Torah da vardır ki hepsi dini yasayı oluşturmaktadır: Recep Orhan Özel, “Kur’an “Tevrat”la Neyi Kastediyor?”, s. 33, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/153719>; Zafer İslam Han, Talmud’un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri, s. 140, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf> (30.06.2018).

nyorlardı”²⁴. Bu açıdan İ. Kafesoğlu’nun fikirleri de dikkat çekmektedir. Araştırmacı İbn Fadlan’a istinat edip şu fikirleri ileri sürmektedir: “*Hatta hakan ailesi ile ileri gelen idarecileri Museviliği kabul eden Hazarlarda bile, hukuk işleri Rabbinizm (Hahamlık) esaslarına göre değil, töre hükümlerine göre düzenleniyordu. Bütün Türk lehçelerinde ortak olan ve sonra Moğolcaya ve Macarcaya da geçen “töre” tabiri şimdiki bilgimize göre Tabgaçlardan beri mevcuttur ve asli söylentisi olan “törö” şeklinin çok daha eski bir devre götürülmesi mümkündür*”²⁵.

3) Yasa ve Töre Kavramlarının Değerlendirilmesi

Doğrudan yasa kavramına ve bu kavramın “törü”nün yerini tuttuğuna dair net olarak Abdülkadir İnan şöyle yazmaktadır: *Eski Türkçede kanun anlamına gelen yasa (yasağ) terimi Moğol istilasından sonra İslam tarih ve etnografya edebiyatına girmiş ve çok yayılmış bir terimdir. Kök Türkler, Hakanlılar ve Selçuklular devrinde, kanun ve nizam ifade eden törü-türe teriminin yerini tutmuştur. “Yasa” menşei bakımından, şüphesiz, Türkçe bir kelimedir. Kültigin yazıtında “öd tengri yasar kişi oğlu kop ölügli töremiş...” (zamanı Tanrı takdir, tanzim eder, kişi oğlu ölmek üzere yaratılmıştır) cümlesindeki “yasar” (yapar, tanzim eder) kelimesi de “ya-sa” kökünden teşkil edilmiş bir kelimedir*²⁶.

Abdülkadir İnan, yasanın Çingiz Han’ın icadı olmadığını, bunun “eski Türk hakanlıklarında yürürlükte olan ve şifahi (sözlü) olarak nesilden nesile intikal eden törü ve kaidelerden başka bir şey olmadığını, her büyük tarihi olaylardan ve yeni bir sülale tahta geçtikten sonra törü ve yasanın kurltaylarda gözden geçirildiğini, bazen gerekiyorsa kaide ve maddeler eklendiğini”²⁷ belirtmektedir. Yasak kelimesinin, Orhun kitabelerinde “yasamak” köküyle geçtiğini kabul etmeyenlerin görüşünü benimseme durumunda dahi, “Mukaddimetü’l-edeb”de, hazırlamak, düzenlemek, tertip ve tanzim etmek anlamlarına gelebilen “yasa”, “yasadı” kavramlarının birkaç yerde geçmesinden hareketle, Türk dilinde Moğollardan önce de kullanıldığını inkâr etmemiz imkânsız görülmektedir²⁸. Zemahşeri’nin “Mukaddimetü’l-edeb” çalışmasında geçen 3506 kelimedenden 2908’inin Türkçe, 598’inin yabancı dillerden alıntı, bunların ancak beş tanesinin Harezmi Türkçesine geçen Moğolca kelimelerden olmasını²⁹, “yasa” ve “yasadı” kelimele-

²⁴ Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001, s. 469.

²⁵ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 237.

²⁶ Abdülkadir İnan, “Yasa, Töre-Türe ve Şeriat”, *Makaleler ve İncelemeler*, II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 222.

²⁷ Abdülkadir İnan, *a.g.e.*, s. 222.

²⁸ Mehmet Canatar, “Türk Kültür Tarihi Çerçevesinde Yasa, Yasak ve Yatgak Tabirleri Üzerine”, *Türkler*, II, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 1647.

rinin bunlar arasında bulunmamasını dikkate aldığımızda yasa ve yasamak isim ve fiilinin Türkçe olduğu konusunda önemli bir delil daha elde edilebilir³⁰.

Alınan önemli kararlar ise tek kağanın önceliğinde alınmamaktaydı. Bütün kararların alındığı ve gündemi önceden belirlenen meselelerin yılın belirli günlerinde toplanan kurultaylarda görüşüldüğüne dair İ. Kafesoğlu De Groot'a istinaden şöyle yazmaktadır: *Asya Hun İmparatorluğu'nda Motun devrinden (MÖ 209-174) beri, devlet işleri ve dini törenlerle ilgili olarak üç ayrı toplantıdan bahsedilmiştir. Bu toplantılardan biri, daha çok dinî nitelikte görünmekte olup senenin ilk ayında tanhunun sarayında yapılmıyordu. Diğer toplantı, ilkbaharda, 5. ayda (bizim takvime göre, Haziran'da) Lung-ç'eng (Ong-kin=Ongin ırmağı vadisinde. Karakum şehri?)'de olurdu. Biri de, atların semirdiği mevsim olan sonbaharda, hayvan mevcudunu, devletin insan ve askeri gücünü tespit etmek üzere, Ma-i (Şan-si'de) bölgesindeki Tailin'de yapılmakta idi³¹.*

Daha sonra İ. Kafesoğlu bu büyük çaplı toplantılardan en mühimine değinmekte, kurban sunumlarının, at yarışlarının, deve güreşlerinin düzenlendiği toplantılardan bahsetmektedir: *Bunlar arasında büyük ve en mühimi ikincisi, yani ilkbahar toplantısı idi. "Gök"e, "Yer"e, atalara ve diğer tabiat güçlerine kurbanların sunulduğu, at yarışları ve deve güreşleri vb.'nin tertiplendiği bu toplantıda hükümdarlıklar tasdik edilir veya yeni tanhu seçimi yapılır, gerektiğinde idareye geniş icraî yetkiler verilir (yani töreye yeni hükümler getirilir) ve bütün ülke meseleleri üzerinde umumi müzakereler açılarak, görüşülüp kararlara bağlanırdı³².*

Şu husus da dikkati çekmektedir ki, Türk devletlerinde törenin değişmeyen kaideleri de vardı. Bunlar *könilik* (adalet), *uzluk* (iyilik, faydalılık), *tizlik* (eşitlik) ve *kişilik* (insanlık, evensellik) idi³³. Hikmet Tanyu ise yukarıda üzerlerine eğildiğimiz satırlardaki "törü"ye dair kanaatlerini şu şekilde aktarmaktadır: *Yasadaki, Töredeki kuralların "efsanevi Türk Hakanı Oğuz zamanından kalmış olduğuna inanıldığı" üzerinde durulmaktadır. En az 2500 yıldan beri süregelen Türk Töresi gittikçe toplumsal müesseseler haline gelmiş ve Kök Türklerin ünlü kağanı aracılığıyla Türk milletine törenin yüceliği, köklü oluşu belirtilmiştir³⁴.*

²⁹ Ebu'l-kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *Mukaddimetü'l-edep*, Hazırlayan Nuri Yüce, Ankara 1993, s.24-5.

³⁰ Mehmet Canatar, *a.g.e.*, s. 1647.

³¹ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 249.

³² İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 249.

³³ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 238.

³⁴ Hikmet Tanyu, *Türk Töresi Üzerinde Yeni Bir Araştırma*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/767/9723.pdf>, s.101.

“Törü”nün “il/el” olmadan yalnız kullanıldığına dair örnek verdiğimiz ilk cümlede (*Bödke özüm olurup bunca ağır törüg tört bulungdaki...*) arz edilen durumdan görülmektedir ki, başta Bilge Kağan olmak üzere tüm Türk kağanları, töre hükümlerine, bağımlı milletlerin de uymasını istemekteydiler. Öyle görülüyor ki Türk töresine göre savaşlarda bey, kağan ve sıradan bir insanın hiçbir farkı yoktu. Töre hükümleri karşısında da durum böyleydi. Hem devlet kurumları (hakan, bürokratlar ve ordu komutanları) hem de millet töreye sınıksız bağlıydı. Bu açıdan törenin bozulmaması için yapılması gereken hususlar Türk düşüncesinde önemli bir yer tutmaktaydı. “Törü”nün “il/el” olmadan kullanıldığı diğer cümlelere (*küingedmiş kuladmuş budunuğ Türk törüsin içğınmiş, budunuğ eçüm apam törüsinçe yaratmış ve ol törüde üze eçim kağan olurtı*) baktığımızda ise Türk devletlerinin varlığının töre hükümlerinin uygulanmasıyla ilintili olduğu görülmektedir. Törenin bozulması veya ortadan kalması devlet düzeninin ortadan kalkması demektir. Üzerinde durulan cümlelerin ihtiva ettiği bir husus da şudur ki yazılmış kanunlarla beraber, öteden beri olagelen davranışlar da törenin içinde yer almaktaydı.

Sonuç

Bu araştırmada Orhun kitabelerine yansıtılmış *töre* kavramı ele alınıp incelenirken özellikle II. Gök Türk Devleti döneminde dikilmiş kitabeler üzerinde duruldu. Bu dönem kitabelerinde yer alan *töre* kavramı, bazı araştırmacıların kaydettiği gibi 11 yerde değil, 12 yerde geçmekte ve bunun sadece 8’inde il/el kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Töre kavramının net olarak bulunduğu kitabeler, II. Gök devleti dönemine ait *Kül Tigin* ve *Bilge Kağan* kitabeleridir. *Töre* kavramının yer aldığı cümleler söz konusu kitabelerin Doğu cephesine hakk edilmiştir.

Kitabelerdeki *töre* kavramı, Türk örf ve geleneklerinin kesin yargılarının bütünüdür. Kitabelerdeki “Töre”nin arz ettiği anlamlardan önemlisi töresiz bir Türk devletinin ve bir Türk topluluğunun mevcut olamayacağıdır. Gök Türk Devleti’nin başında bulunmuş bütün kağanlar buyruk ve emirlerini töreye göre vermişlerdir. Türk bodunu (milleti) her zaman törenin himayesinde bulunmuştur. Görülmektedir ki, eski Türklerde yasa/kanun anlamına gelen *töre*, onunla sınırlı kalmamış ve Türk sosyal yaşamını düzenleyen zorunlu normlar bütünü olmuştur.

Özellikle İslamiyet öncesi “töre”nin üç kaynaktan (bodun (millet), kağan ve kurultay) oluştuğu dikkat çekmektedir. Buna göre Türk kağanlarının ve beylerinin bodunun (milletin) sosyal yapısında yaşayan “töre”ye tabi olmaları, toplum hayatının tam yolunda olmasına veya normal bir şekilde cereyan etmesine neden olmaktadır. Kağan da bu törenin geçerliliğini temin etmekle yükümlüydü. Bu üçgende önemli hususlardan biri kurultaylardı. Her büyük tarihî olaydan ve yeni bir sülale tahta geçtikten sonra *töre*, kurultaylarda gözden geçirilmiş ve bazı yargıların tartışması yapılmıştır.

Kaynaklar

- Alizade, Röyşen, “Divan-ü Lügatit-Türk’teki Halk Deyimleri Üzerine”, *Geçmiş-ten Geleceğe Türk Sözlükçülüğü Elginkan Vakfı 3. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildiriler Kitabı*, Osman Ünal-Kırıntı Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Bayat, Fuzuli, *Mitten Tarihe, Sözdən Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*, Ötüken, İstanbul, 2016.
- Canatar, Mehmet, “Türk Kültür Tarihi Çerçevesinde Yasa, Yasak ve Yatgak Tabirleri Üzerine”, *Türkler*, II, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.
- Ebu’l-kâsım Cârullah Zemaşeri, *Mukaddimetü’l-edep Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şüşter Nüshası*, Haz. Nuri Yüce, TDK Yayınları, Ankara, 1993.
- Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2010.
- Gökalp, Ziya, *Türk Töresi*, Ötüken, İstanbul, 2016.
- Han, Zafer İslam, Talmud’un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf>
- İnan, Abdülkadir, “Yasa, Töre-Türe ve Şeriat”, *Makaleler ve İncelemeler*, II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken, İstanbul, 2015.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*, III, çev. Besim Atalay, TDK Yayınları, Ankara, 1985.
- Ögel, Bahaeddin, “Devlet Meclisi ve Kurultay”, *Türkler Ansiklopedisi, Türkler*, II, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.
- Ögel, Bahaeddin, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001.
- Önder, Ali Rıza, “Geleneksel Halk Hukuku”, *I. Uluslar Arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Gelenek-Görenek ve İnançlar*, IV, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırması Dairesi Yayınları: 21, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi: 6, Ankara 1976.
- Özel, Recep Orhan, “Kur’an “Tevrat”la Neyi Kastediyor?” <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/153719.pdf>
- Pamir, Aybars, “Orta Asya Türk Hukukunda Töre Kavramı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 58/2, s. 359-375.
- Tanyu, Hikmet, Türk Töresi Üzerinde Yeni Bir Araştırma, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/767/9723.pdf>
- Taşgünlü, Ahmet, *Bilge Kağan’ın Vasiyeti*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2018.

Fotoğraflar

Fotoğraf 1: Kül Tigin kitabesinin bugünkü durumu (Doğu yüzünden ayrıntılı görüntü)



Fotoğraf 2: Bilge Kağan kitabesinin bir cephesinden ayrıntılı görüntüler

Nihal Atsız'ın Tarihi Romanlarına Akseden Türk Gelenek, Görenek, Töre ve Yasaları

*Kâzım Yetiş**

Turkish Traditions, Customs, Conventions and Laws Reflected in Historical Novels of Nihal Atsız

Summary

Literature is a branch of fine art that reflects the social life, the thoughts, feelings and sensitivities of the period, even the feelings that have remained in the thoughts and imaginations of the people, in the best way. For this, the history of literature has been accepted as a branch of the history of civilization. The novel has a special place and importance in this regard among literary genres. That is because in the novel, a new world is built and a whole life is reflected into it.

At this point, it can be said that a novel about past time, in other words a historical novel, is completely a fictional world. Of course, the novel is fiction. But novelists, especially those who write in the classical style, reflect some of the information they have obtained through research into their works. Nihal Atsız has a special situation on this point. First of all, Atsız is a writer who researches Turkish history with awe of worship and wants to introduce and keep his researches alive. On the other hand, historical novel writers interpret historical events from the perspective of their periods. From this point of view, the traditions, customs and laws that he mentioned in his novels reflect the understanding of the period in which the works were written. On the other hand, though not yet a research have been made, it may be said that since Atsız has begun to write his historical novels, there have been an increase in the usage of the male name "Kürşat" in Turkey; this may confirms what we have said. The Turkish traditions and laws / customs in the author's novels "Bozkurtların Ölümü" (Death of Gray Wolves) and "Bozkurtlar Diriliyor" (Gray Wolves being Resurrected) were discovered. Although the reality of these is a separate issue, Atsız is very meticulous in this regard. Most of the traditions or customs have their historical reflections. For this reason, although Nihal Atsız's related novels are fictional, they reflect reality in this sense. At this point, the issues determined by Nihal Atsız's imagination are much more clearly based on historical data. In fact, Fuat Köprülü's researches on this subject support our last argument. Moreover, Nihal Atsız is a student of Köprülü.

Keywords: Social life, tradition, convention, historical novel, *Bozkurtların Ölümü*, *Bozkurtlar Diriliyor*.

Öncelikle edebiyat, sosyal hayatı, döneminin düşünce, duygu ve hassasiyetlerini, hatta kişilerin düşünce ve hayal dünyasında kalmış, ortaya

* Prof. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

çıkmamış olanları bile en iyi aksettiren bir güzel sanat dalıdır. Bunun için edebiyat tarihi medeniyet tarihinin bir şubesi kabul edilmiştir. Edebî türler içinde romanın bu konuda ayrı bir yeri ve önemi vardır. Çünkü romanda yeni bir dünya inşa edilir ve burada bütün bir hayat aksettirilir.

Bu noktada geçmişin romanının yazılması, tarihî romanın bütünüyle kurmaca bir dünya olduğu söylenebilir. Elbette roman kurmacadır. Ama romancı, özellikle klasik tarzda yazan romancılar araştırma yaparak ulaştıkları birtakım bilgileri romanlarına yansıtırlar. Nihal Atsız'ın bu noktada özel bir durumu vardır. Çünkü Atsız, Türk tarihini bir ibadet huşuu ile araştıran, araştırdıklarını güne taşıyarak tanıtmak ve yaşatmak isteyen bir yazardır. Dolayısıyla döneminde ulaşılabilen bilgiler, onun eserlerinde kendini gösterir. Öte yandan tarihî roman yazarları, tarihî olayları dönemlerinin perspektifinden de yorumlarlar. Bu noktadan bakınca onun romanında söz konusu ettiği gelenek, görenek ve yasalar eserin yazıldığı devrenin anlayışını da yansıtırlar. Bir araştırma yapılmamakla beraber onun tarihî romanlarının yazıldığı dönemden itibaren Türkiye'de kullanılmaya başlanan ve gittikçe yaygınlık kazanan Kürşat adı söylediklerimizi doğrular niteliktedir. Atsız, Kür Şad gibi Almıla gibi isimlere hayatiyet kazandırmıştır. Belki de geleneklere de aynı şekilde bir hayatiyet kazandırmak istemiştir. Sanırım bu mümkün olamamıştır. Esasen tarihî roman yazarının ve romanın böyle önemli bir fonksiyonu vardır. Tarih kitabından öğrenilen bir bilgi, ham bir bilgi olarak kalır. Halbuki roman böyle değildir. Romancının canlandığı kişi, davranış ister istemez okuyucunun muhayyilesini süslemekle kalmaz onun hayatında prensip, yaşama şekli hâline gelebilir. Bunun için Atsız'ın belirlediği gelenekler ayrıca önemlidir.

*Bozkurtların Ölümü*¹ romanının daha başında “621 Yılında Bir Yaz Gecesi” başlığı altında geniş çayıra dağılmış atlılar dinlenmektedirler. Yüzbaşı İşbara Alp atını öteye beriye sürmekte ve buyruklar vermektedir. Et kızartan bir çeri kümesine doğru gider. Erlerden birisi “diz yere vurarak” (s. 9) yüzbaşıya bir çamçak kımız sunar. Romancı burada bir dipnot koyarak “Eski Türkler, büyüklerini, dizlerini yere vurarak selâmlarlardı.” der. Bu usul romanın ilerleyen sayfalarında sık sık karşımıza çıkar (s. 19, 27, 28, 32, 33, 40, 43, 98, 131). Bir yerde “Onbaşılar yere diz vurdular.” denildikten sonra “Utacı elini bağrına basarak baş indirdi.” denir ki burada bir selâm veya saygı şekli verilmiş olur (s. 135). Aynı durum yani “...yabancı elin göğsüne basarak baş eğip onu selâmladı.” (s. 171)². Bu Yüzbaşı Böğü Alp'tır. Begü Alp, Tanrı erenlerinden biri olan Kıraç Ata'yı, kamı ziyarete gitmiştir³ (s. 183, 188).

¹ Nihal Atsız, *Bozkurtların Ölümü*, İstanbul, 1998, İrfan Yayıncılık, 435 S. Sayfa numaraları bu baskıya aittir.

² Bu tür selâmlama çok yaygındır.

³ Kıraç Ata romanda kam olarak canlandırılır. Kamlar ile ilgili pek çok bilgi ve örnek

Kağan ölünce kurultay toplanır yeni kağanı seçer⁴. Yeni kağan için davullar çalar, borular öter, kıızlar sunulur (s. 28-29-30). Bağatur Şad kağan olmuştur, kağan olunca adı Kara Kağan olur. Yazar yeni bir dipnotta “Türk hükümdarları tahta çıkarken eski adlarını bırakır, yeni bir ad alırlardı. Rütbesi büyüyen bir Türk’ün unvanı değişebilirdi.” der. (s. 30).

“Kara Kağan’ın derme otağı o kadar büyüktü ki içine yüzlerce kişi alabilirdi. Kağan tahtın üstüne kutlu yön olan solda oturmuştu. Sağında bir katun oturuyordu. Tahtın biraz aşağısında solda, sağda şadlar, tiginler, buyruklar, tarkanlar duruyordu. Daha uzakta da apler, binbaşılar, yüzbaşılar, onbaşılar sıralanıyor, uşaklar durmadan kırmızı taşıyordu.” (30)⁵

Burada kağan otağı ve oturma düzeni verilmeye çalışılır.

Çuluk Kağan ölmüş, onun yerine kardeşi Bağatur Şad kağan olmuş ve ağabeyisinin karısı İ-çing Katun ile “...Türk türesince ağa ölünce karısını ini alır” gereği evlenir⁶.

Işbara Alp, savaştan önce kılıcını bilir, oklarının ucunu keskinleştirir (s. 10). Bahadırılık gösterisi olarak kılıç oynarlar, at yarışı yaparlar, ok atmada yarışır (s. 10).

vardır. Kısa bir bilgi verelim: “Kamlar eski Türk toplumunda oldukça önemli bir yer tutuyordu. Onlar toplumda birçok ihtiyacı karşılayabilecek özelliğe sahipti.” (İlhami Durmuş, *Türk Kültürüne Giriş*, Akçağ Yayını, Ankara, 2016, s. 294). Atsız kamı burada bilge kişi olarak canlandırmış.

⁴ “Hun hâkimiyetinin veraset sistemi esnektir. Sol Bilge Beyliği veliaht makamı olduğu için bu makama tayin edilen kişinin gelecekteki Tanrıkut olma ihtimali, hanedanın diğer üyelerine göre daha yüksektir. Fakat esas karar, mevcut Tanrıkut’un uçmağa varmasından sonra toplanan kurultay tarafından verilir”. (Konuralp Ercilasun, “Asya Hunları”, *Ortak Türk Tarihi*, I, Ankara 2019, Yeni Türkiye Yayını, s. 194).

⁵ Bu konuda Konuralp Ercilasun şu bilgileri verir: “Teşkilat yapısının aşağıya doğru inişinde sol ve sağ lu-li beylikleri, sol ve sağ büyük generallikleri, sol ve sağ büyük merkez komutanlıkları, sol ve sağ büyük Dang-huluklar gibi makamlar görülür. Çin kaynakları hiyerarşik sıralamaya çok önem verdiklerinden bu yazılış sırası büyük ölçüde hiyerarşik sıralamayı da göstermektedir. Büyük makamlardaki beylerin toplamının 24 kişi olduğu yazılıdır. Bunların da kendi iç yapılanmalarında binbaşılık, yüzbaşılık, onbaşılık, küçük beylik, danışmanlık, merkez komutanlığı, dang-huluk ve cü-çülük gibi makamlar olduğunu yine Çin makamları bize nakleder. ...Hun hâkimiyetinin veraset sistemi esnektir. Sol bilge beyliği veliaht makamı olduğu için bu makama tayin edilen kişinin gelecekteki Tanrıkut olma ihtimali, hanedanın diğer üyelerine göre daha yüksektir. Fakat esas karar, mevcut Tanrıkut’un uçmağa varmasından sonra toplanan kurultay tarafından verilir.” (“Asya Hunları”, s. 194).

⁶ “Cong-hang Yüe, artık Hun hizmetinde olduğu için Kiyok Tanrıkut tarafından kendisine verilen görevleri yapıyordu, bunlardan bir tanesi de Çinli elçileri karşılamaktı. İşte böyle bir karşılama sırasında Cong-hang Yüe, Çinli elçiyle tartışmaya girer. Tartışma, Çin elçisinin Hun geleneklerini aşağılaması üzerine çıkmıştır. Çin elçisi, Hunluların yaşlılara değer vermediğini, çadırlarda yattıklarını, üvey anneleriyle veya yengeleriyle evlenebildiklerini..” (“Asya Hunları”, s. 197).

“Yeni Kağan’ın otağı önünde toplanan bu binlerce kişi bol bol kımız içip esridikleri hâlde büyük bir sessizlik içinde idiler. Kağandan en uzakta olanlar bile yavaş sesle konuşuyorlardı. Yalnız davulların, boruların, zillerin sesleri Ötüken’i dolduruyordu. Gün kararıncağa değin eğlenti yapılacaktı. Bugün güreşçiler güreşecek, bahadırlar dövüşecek, nişancılar ok atacak, biniciler yarışacaktı”. (s. 32)

Bu çerçevede Işpara Alp ile Tunga Tigin, Kağan’ın ve seyircilerin huzurunda vuruşurlar. (s. 33-41) Sonra kağan Ötüken’in erlerini ok atma yarışına çağırır. Misafir Çin Beği Şen-King de katılmak ister. “Türk türesince konuk kutlu olduğu için Kağan bu deneçlere girmeyi dilemiş olan Şen-King’e ilk oku atması için buyur etti.” (s. 47). denir. Burada kağanın huzurunda yarışların sürdüğü, bunun bir gelenek olduğu anlayışının yanında açıkça Türk töresinde konuğun kutlu olduğu ifade edilmiş bulunmaktadır.

Bu yarışmaların sonunda gelenekte başka bir gösteri vardır. Söz gösterisi.

“Gün kararıyordu. Bütün yarışlar, koşular, oyunlar bitmişti. Şimdi söz ozanlarındı. Kara Ozan’la Çuçu karşılıklı kopuz çalıp deyiş söyleyeceklerdi.” (s. 50). Ozanların deyişlerinde ok atmada başarısız olan Çin prensi misafire ki bu katunun kardeşidir, tariz de vardır. İşte bunun için katun, kağandan duruma müdahale etmesini ister. Buna kağanın cevabı bir geleneğin dillendirilmesidir: “Ozanların sözü kutludur, kesilemez.” (s. 52). Bu anlayış Anadolu’da da yaşamıştır. Aşıkların tekin olmadığına inanılır ve sözlerine müdahale edilmez.

Kurultay kurulur, batı kağanından gelen mektup okunur ve verilecek cevap tartışılır. Bu konuda kağanın söylediği şu sözler konumuz bakımından önemlidir: “Türk beğleri! Ustan üstün us vardır. Ne düşünüyorsanız, gereken ne ise ortaya atın. Kineşelim. Ola ki en doğru yolu bulur da ona göre iş ederiz.” (s. 77).

Kurultayda konuşulan konulardan biri de Türk erkeklerinin evli Çin kadınları ile ilişkiye girmeleri meselesidir. Çünkü “Evli kadına kötü gözle bakılmaz. Türk türesinde evli kadına ilişmek ölümle biter.” (s. 81-82). Bilindiği gibi Türk geleneklerinde zinanın cezası ölümdür. Kurultayda bu konu tartışılır. Konuşmalar sırasında bir bey tarafından söylenen şu söz önemlidir: “Türk Türesi yabana atılamaz. Bizim budunun da suçu yok değil. Bir kişi pusuya düşerse suç yalnız kuranın değil, biraz da pusuya düşenindir. Türk erleri Çinli avratlara aldanıp baştan çıkıyorsa yalnız Çin karılarına sopa atıp Çin erkeklerini öldürmekle iş bitmez. Türk türesinin tam yerine gelmesi için evli kadına ilişen Türk erlerinin de başını uçurmalı. Bizim türemiz evli kadına ilişen bir erin başını kesmek için o kadının Türk, Çinli yahut tutsak olup olmadığına bakmıyor.” (s. 83). Sonunda bu konuya Kağan son noktayı koyar. “Türk türesi evli kadının budununa bakmadığı için bu kadınlara ilişen Türk erlerinin de başı kesilecek.” (s. 83).

Nihal Atsız, romanının “Yargu” bölümünde biraz önce söz konusu edilen Çinli evli kadınlarla ilişkiye giren Türk erkekleri ile ilgili mahkeme kurar. Ama önce kağanın emri ile suçluların yakalanması yoluna gidilir: “Bütün yasavullar Kağan’dan buyruk almışlardı. Geceleri Çinlilerin çadırlarına iyice göz kulak olacaklar, bu geceden işe başlayacaklardı. Evli bir Çinlinin çadırına giren Türk yakalanacak, çadırdaki Çinli kadın da onunla birlikte deliğe tıklılacaktı. Kadının kocası varsa deliğe tıklılmadan önce yasavullardan elli sopa yiyecekti. Yasavulbaşı Bağa Tarkan da bu gece vazife başında bulunacaktı.” (s. 84).

Suçlu bulunur. Alp onbaşlarından Karabudağ evli bir Çinli kadının, evli olduğunu bildiği hâlde onun baştan çıkarmalarına (kannış yapmak) kanmış çadırına girmiştir. Mahkeme kendisini ölüm cezasına çarptırır (s. 96-99). Bu noktada şu tarzda cümleler geçer: “Türemizce idam kararı verdik”, “Türeye baş eğmek” (s. 98). Kahramanlardan Kür Şad, Onbaşı Karabudak’ın Çinliye zorla ilişmediğini, kadının kendisini çağırdığını söyleyerek idam cezasından başka bir cezanın verilmesini, bir onbaşının idam edilmesi dolayısıyla halkın kendileri hakkında iyi düşünmeyeceğini söylemesi üzerine kağan, Kür Şad’a “Türe önünde budun düşünülmez.” cevabını verir (s. 99)⁷. Karar Karabudak’a şöyle tebliğ edilir: “Türk türesini bozduğun için öleceksin” (s. 99). Karabudağ kendi tercihi üzerine okla öldürülür. Bu okla öldürme meselesinde bu şekli öldürülecek olanın kendi seçmesine rağmen daha sonraki sayfalarda Karabudağ’ın kız kardeşi ile evlenen Üçoğul, hâdiseyi naklederken “Zavallı Karabudak! Hem de bayağı kişiler gibi oka tutularak öldürüldü.” der ve sonra şöyle ekler: “Türk türesince soylu kişiler öldürülürken kanları toprağa akıtılmaz. Yay kirişiyle boğularak öldürülür. Karabudak’ı böyle öldürmediler. O benim kayıncemdir.” (s. 264-265). Daha sonraki sayfalarda Çin’e giden Üçoğul’un, anası Çinli babası Türk olan ve Çin’de yaşayan, Çin veliahdı Kien-çing’in yaveri Karakulan’ın evinde misafirdir. Üçoğul, Karakulan’ı konuk evinin avlusundaki dövüşte ölümden kurtarır. Bunun üzerine Karakulan onu evinde uzun zaman misafir eder. Bu sırada Karakulan’ın evindeki kızlar, Üçoğul’a hizmet ederler.

- Karakulan! Bu kızlar kim? Bunlar evli mi?
- Hayır, niçin sordun?
- Niçin mi? Bunlar evliyse Ötüken’de beni öldürürler be!
- Öldürürler mi? Neden?

⁷ Burada kağan ailesinden olan Kür Şad, Onbaşı Karabudak’ın öldürülmesini istemez. Ama Kağan bunu kabul etmez. Çünkü o ancak kanunu/töreyi uygular, mevcudu değiştirip yenisini koyamaz. “Türk hükümdarı kanunları (töre) uygular, kendisi de uyar, fakat kanun yapamazdı”. (Ahmet Taşağul, “Göktürkler”, *Türkler*, II, Ankara 2014, Göktürk Yayınları, s. 39).

- Türk türesini bilmiyor musun? Evli kadına ilişen öldürülür.” (s. 263)⁸.

Nihal Atsız bu konu üzerinde çok durur. Nitekim “Çin, Türklerin Ahlâkını Bozuyor” başlıklı bölümde Böğü Alp, Çin’e esir düştükten sonra Çin askerlerine talim yaptırmaktadır. Bir akşam sokakta Üçoğul’u bir Çinlinin evine girerken görür. “...Üçoğul’un karısı suna boylu, çok güzel, Almla’yı hatırlatan bir kadındı. Bu kadını bırakıp da ne kadar güzel olursa olsun bir Çinli kadına dadanmak Böğü Alp’in kavrayamadığı bir işti. Siganfu’da Türk türesi yürürlükte değildi ama evli bir kadına ilişmek de ayrıca bir suç, bir ayıptı” (s. 384).

“O zaman onbaşılar Karabudağ’ın ölüsüne yaklaştılar. Göğsündeki oklardan birer tane çektiler. Çekilen okların yerinden genç onbaşının kanı şurluyordu. Pars, kımız çarçığını çıkardı. Karabudağ’ın kanından içine biraz akıttı. Sonra bıçağını çıkararak kendi bileğini kesti. Kendi kanından da damlattı. Öteki onbaşılar da öyle yaptılar. Yalnız onbaşı Üçoğul yanaşmadı. Pars sordu:

- Sen gelmiyor musun?

- Ben sizinle kan kardeşi olamam. Karabudağ’ın kızkardeşini alacağım.

Onbaşılar kımızdan birer yudum içtikten sonra kalanını toprağa serptiler:

- Gök tanık olsun. Yer tanık olsun. Ağaç tanık olsun. Su tanık olsun. And içtik. Anda olduk. Kan kardeşiyiz, dediler.

Onbaşı Üçoğul onlara baktı. Kanı kaynamış, onlarla birlik bulunmak istemişti. Fakat Karabudağ’la kan kardeşi olursa Karabudağ’ın kızkardeşini alamazdı. Halbuki Karabudağ’a söz vermişti: Onun kız kardeşini alacaktı. Altı onbaşı, ölen arkadaşlarıyla ve birbiriyle kan kardeşliği antlaşması yaparken, onbaşı Üç Oğul elinde Karabudağ’ın bağından çekilip çıkarılmış kanlı ok olduğu halde, gözleri yaşlı, bağı yanık, içi bunlu, obasına doğru gidiyordu” (s. 102).

Görülüyor ki burada iki töre var. Biri kan kardeşliği ve bunun şekli. Diğer kan kardeşleri ve yakınlarının birbiriyle evlenememeleridir⁹.

⁸ İbrahim Kafesoğlu, “Zinanın cezası da idamdı. Irza tecavüz en ağır suçlardan sayılırdı” der. (*Türk Millî Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara, 1977, s. 239); Ahmet Taşağıl da “Zina yapan evlilerin cezası idamdı” açıklamasını yapar (“Göktürkler”, s. 41).

⁹ “Kardeş veya dost olmak isteyenlerin kanlarını bir içkiye karıştırıp içmeleri Türk kültür çevresinde antlaşmanın en önemli şartlarından biriydi. Başlangıçtaki anlayışa göre kan ve can aynı şeydi. Kanları birbirine karışan kimselerin hayat ve ölümlerinin de birbirleriyle bağlanmış olduğuna inanılmaktaydı.” (İlhami Durmuş, *Türk Kültürüne Giriş*, s. 185).

Türklerde eskiden beri kullanılan bir savaş taktiği vardır. Düşmanı üzerine çekmek ve çember içine almak. Gök Türkler Çin seddini aşmış, Çin sınırları içinde çadırlar kurmuşlardır. Bu savaşta taktiği şöyle görüyoruz:

“İşbara Alp’in bin kişisi iki sıra hâlinde dizilmişti. Binbaşı ortada ve önde bulunuyordu. At uşağı boruyu öttürünce bin kişi birden korkunç savaş haykırışlarıyla Çinlilere doğru at saldı. Daha üç yüz adımdan ok çekerek yaklaşan bu çeriler pek yaman geliyorlardı. Fakat birdenbire ne oldu bilinmez... Çinlilere elli adım kala durdular. Biraz daha ok yağdırdıktan sonra hızla yüz geri ettiler. O ne? Türkler kaçıyordu.

Çinlilerin başbuğu bu fırsatı kaçırmak istemedi. Verdiği buyrukla Gök Türklerin ardına düştü. Türkler hem kaçıyorlar, hem de artlarına ok çekiyorlardı. Bu ok çekişler o kadar düzgündü ki kendilerini kovalayan Çinlileri yaban ördeği gibi vurup attan düşürüyordu.

Birden, gene nasıl olduğu anlaşılmadan keskin bir boru daha öttü. Borunun ötmesiyle Türklerin yüz geri etmesi bir oldu. Çin başbuğu sağa sola bakınca sarıldıklarını anladı. Türkler kaçıyor gibi görünerek Çinlileri arkalarına düşürmüşler, ortaları fazla koşarak Çinlileri içeri almış, iki kısıpın iki ağzı gibi görünerek Çinlileri kıştırarak durumu hazırlamıştı. Şimdi Türkler yüz geri edince Çinliler bu kısıpın içinde kalmış oluyorlardı. Çin başbuğu kuşatıldıklarını görünce ‘budalaca aldandık!’ diye bağırdı.” (s. 162). Bilindiği gibi bu, çok eski bir Türk savaş taktiği, dolayısıyla geleneğidir¹⁰.

Bu savaş sırasında Türk komutanlar arasında İ-çing Katun’un kardeşi Kara Kağan binbaşılardan Şen-king de vardır. Sabah erkenden Kür Şad

¹⁰ “Turan Taktiki: Okçu süvarilerinden kurulu Türk savaş birlikleri, at dolayısıyla sağlanan sürat sayesinde, ağır hareketli ve sıkı saflar hâlinde kütle muharebesi yapan yabancı ordular karşısında üstünlük kazanıyorlardı. Kendi taktiklerini uygulamak için ordularını daima taarruz esasına göre düzenleyen ve eğiten Türklerin savaşında en belirli özellik, düşman cephesinde şaşkınlık yaratan “baskın” şeklindeki taarruzlardı. Böylece çok kere birkaç saat içinde netice almayı tercih ederlerdi. Uzunca bir süre savaşmak gerektiği zamanlarda Türk birlikleri, aldıkları emri, çarpışmanın ve muharebe sahasının icaplarına göre icrada kendi inisiyatiflerini kullanmakta tam hareket serbestliği içinde mütemadiyen dağılırlar, birleşirlerdi. Bozkır savaş tarzını, görerek tasvir etmelerine rağmen, iyi kavrayamayan batılı ve doğulu yazarlara “nizamsız ve telaşlı” gibi görünen bu akıcılık Türk ordularının en büyük avantajı idi. İşte bu prensipler üzerine kurulu Bozkır muharebe usulünün iki mühim hususiyeti vardı: Sahte ric’at ve pusu. Yani kaçıyor gibi geri çekilerek düşmanı, çembere almak üzere, pusu kurulan mahalle kadar çekmek (“Kurt oyunu”). Bu savaş usulüne Türk yurdunun kadim adından dolayı “Turan taktiki” denilmiştir. Türkler kazandıkları büyük savaşların çoğunda, üstün bir fizikî güç yanında fevkalâde kuvvetli bir iç organizasyon ve disiplini gerektiren bu taktik’i tatbik etmişlerdir. (Hattâ daha sonraki çağlarda bile: 1071 Malazgirt, 1396 Niğbolu, 1526 Mohaç vb.). (İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, s. 242-243).

gitmiş, Şen-king uyanamamıştır, dolayısıyla Çinliler yenildikten sonra savaş alanına ulaşmışlardır. Buna rağmen emrindeki askerlere yağma emrini verir. Fakat askerler yerlerinden bile kıpırdamaz. Şen-king emri tekrarlar. Sonra durumu yüzbaşılardan birine sorarak öğrenmek ister.

- Neden buyruğuma kulak asıyorsunuz? Niçin yağma etmiyorsunuz?

- Yağma hakkımız yok!

- Neden?

- Köyü binbaşı İşbara Alp almıştır. Hak onundur.

- Ben size buyruk veriyorum.

- Olmaz; türeye uymaz.

Şen-king türe sözünü işitince durdu. Türk türesinin ne yaman şey olduğunu, ona baş eğmeyen başların nasıl koparıldığını biliyordu. Türeye baş eğmeyen kişi kağan olsa ve büyük bir kahraman olup Türklere zaferler kazandırmış bulunsa bile gene ezeceklerini Şen-king iyi biliyordu.” (s. 164).

Bögü Alp, babasını tanımamıştır, kendisini dedesi büyütüştür. Dedesi ona daha binicilik dersleri verirken:

-Türk ata bindi mi, gözü öz atasını bile görmemeli. Oğul! Gerektiğinde kişi canını bile verir. Ama at, avrat, pusat; bu üçü verilmez, demişti. (s. 175).

Bögü Alp, kama kaderini okutmak ister. “Kıraç Ata çakmak taşıyla ateşi yakmış, bir kürek kemiği seçiyordu. Bögü Alp sadağını takarken o da bir kıydan uzun, yassı bir ateş geçirmiş, ateşin aydınlığında bu taşın üstündeki yazıları okuyordu. Okumasını bitirdikten sonra taşı, aldığı yere dikkatle koydu. Yüzbaşı ateşin karşısına geçmesini işaret ederek kürek kemiğini ateşe tuttu. Onun bahtını okumaya başladı.” (s. 177). Fala bakmak, buradaki şekliyle, eski bir Türk geleneğidir.

Bozkurtların Ölüm'ünde bir de elçi meselesi vardır. Kara Kağan, Tunga Tigin başkanlığında Bögü Alp'ı üçüncü elçi olarak Batı kağanına gönderir. “Gereken at, giyim, azık çadırına” gönderilir (s. 183-216). Bunlar üçüncü elçiye üç atlı sırmalı giyim, bir torba azık ve bir keçe akçadır. Atlardan biri binek, ikisi yük atıdır. Bögü Alp, iki yük atından birine eşyaların, birine çadırını, binek atını da yedek atını götürecekti. Yanına at uşağı Yumru'yu alacaktır. İkinci elçi İşbara Alp'tır. O da yanına iki at uşağı, üç onbaşı, beş er almaktadır. Tunga Tigin'in ise iki at uşağı, dört onbaşı, on iki er vardır. Elçiler yanına aldıkları insanları elçisi oldukları kağana yakışacak şekilde giydirebilirler. Hepsi kağanın huzuruna çıkarlar. Kağan teftiş eder. Sırayla elçilere Batı kağanına hediye olarak ne götürdüklerini sorar. Birinci elçi, altın kakmalı bir kılıç, dört avcı doğan, iki Çin ipeği; ikinci elçi altın işlemeli bir kemerle, gümüş kakmalı bir bıçak, bir akdoğan. Kağan erlerin arasında iyi kılıççı, keskin nişancı, yavuz binici ve güçlü güreşçi olup ol-

madığını sorar. Üçüncü elçi Çin savaşında kendisine atılan yüz yıllık bir ok götürmektedir. Elçiler ve adamları Kağanın huzurundan geçerler. Batı kağanının huzurunda çeşitli yarışlar, kılıç, ok atma ve güreş yapılır.

Almıla soylu bir kız olmasa da onunla evlenmek için, onu, razı etmek gerekmektedir (s. 217). Bunun için bir kızı isteyen delikanlının Türk göreneğine üç gece üst üste kızın çadırına girerek onunla konuşması, evlenmek için kendisini ikna etmesi icap eder. Kız delikanlıyı istemese de bir şey demez. Çadırından erkeği kovmaz (s. 218-225). Üç gece ikna edemezse artık dördüncü gece gidemez. Erkek gece kızla görüşürken taşkınlık yapmamalıdır. İ-çing Katun, Almıla'nın kardeşi Şen-king'le evlenmesini ister. "Almıla diz vurarak şu cevabı verir: "Buyruk senindir. Ama benim de şartım var. Ben benden oğlak kapan, yarışta beni geçen erle evleneceğim". Yazar, "Türk türesine göre bir kız böyle bir şart koşabilir." ilâvesini yapar. Katun töreye itiraz edemez.

Romanda söz konusu edilen bir başka gelenek kağan meselesidir. Tutsak olan Tulu Kağan vefat etmiş, tutsaklık 10 yıldan fazla sürmüştür. Kür Şad, Çin'de ihtilal yapmak için Türk beyleri ile görüşmeye başlar. Böğü Alp ihtilal yapacak Kür Şad'ın kağan olmasını ister.

- Kür Şad! Sen Bozkurt soyunun en büyüğüsün. Bizim türemize göre kağanlık yalnız ölen kağanın oğluna değil; kardeşine, amcasına, yeğenine de geçebilir. Bütün beğlerin de seni kağan seçeceklerini biliyorum. Kağanımız sen olacaksın." (s. 388).¹¹

Buradan anlaşılıyor ki Türklerde kağanlık babadan oğula geçmiyor. Kağanın kardeşi, amcası, yeğeni de kağan olabilir. Bir de kağanı beyler seçmelidir.

İhtilale karar verince beyler aralarında şöyle bir yemin ederler: Kılıç çekilir ve "Gök girsin, kızıl çıksın" denir. Bu yemin şekli de bir gelenektir (s. 390).

Nitekim *Bozkurtlar Diriliyor*'da Kutluk Şad (İlteriş Kağan) ile Ton-yukuk, Çin'e başkaldırıp devleti kurmak isterken de İki Türk beyi kılıç çeker "Türk göreneğine and" içerler. "Gök girsin, kızıl çıksın!" (s. 46) Aynı yemin şeklinin 192. sayfada tekrarlandığını görüyoruz¹².

Görülüyor ki Nihal Atsız, *Bozkurtların Ölümü*, *Bozkurtlar Diriliyor* adlı iki tarihî romanında anlattığı döneme ait Türk geleneklerini göz ardı

¹¹ İbrahim Kafesoğlu, "En büyük evlâdın veliahd olması (Primogenitura prensibi) kesin değildi. Asya Hun tarihinde en büyük evlâdın tahta çıkması hâdisesi diğer kardeşlerden birisinin babanın yerini almasından daha azdır, yani daha çok liyakat ön planda tutulmuştur. ...veliahd şehzadeler küçük yaşta iseler amcalarının tahta geçmeleri de töreye uygundu" der. (*Türk Millî Kültürü*, s. 231).

¹² Nihal Atsız, *Bozkurtlar Diriliyor*, İstanbul, 1998, İrfan Yayıncılık, 213 S. Metindeki sayfalar bu baskıya aittir.

etmiyor. Biz, burada, bunlardan sadece birkaç tanesine tarihî kayıtlardan örnek verdik Atsız'ın Türk tarihi ile çok yakından ilgilendiğini biliyoruz. Aktüalite kazandırdığı gelenekler roman yazdığı dönem için onun yaşamasını istediği geleneklerdir. Pekiyi Atsız, bu gelenekleri güne taşıırken ne gibi bir maksat güdüyordu? Mesele sade tefahür değildi sanırım. Roman veya edebî eser bu noktada tarihten ayrılır. Sanatkâr bir arkeolojik malzemeye hayatiyet veren insan değildir. Onunla gününün insanının kulağına bir şey fısıldamak ister. Nihal Atsız da bunu yapmıştır.

Mehmet Kaplan ve Orhun Kitabelerinden Tip Tahlilleri Geleneği Oluşturmak

*Sema Uğurcan**

Mehmet Kaplan and Creating Tradition of Type Assays from Orkhun Inscriptions

Summary

Mehmet Kaplan is the person who introduced the concept of “type”. In his book *Tip Tahlilleri*, published in 1985, he reveals the characteristics of the “alp type” that dominated the old Turkish society. In the Göktürk Inscriptions section, he makes determinations about historical events brought about by the Turkish spirit or giving the historical events shape to this spirit. He draws attention to the data about limiting the homeland to be kept in the Bilge Kağan Inscription to Ötüken forests. This is important in that it points to a specific place instead of the broad-boundless homeland in the Oguz Kagan Epic. Based on the inscriptions, he shows the inability of the nomadic civilization to establish a permanent state as the reason for the collapse of the Göktürk state. In his study on the Kül Tigin Inscription, he finds that it is not possible for Turks to develop deep thought through warrior life. With careful attention to the Tonyukuk Inscription, he concludes that the Göktürks went through a civilizational crisis. He states that after the Göktürk Inscriptions, the alp type continued in Dede Korkut Stories, the Manas Epic and Köroğlu.

When the Turks accepted Islam, their heroic efforts were exalted, and the alp type turned into a veteran (*ghazi*) type. During the Tanzimat period, Namık Kemal, and during the National Struggle period, Atatürk gathered the characteristics hero type. According to Mehmet Kaplan, the alp type continued until the 20th century with changes. Thus, Mehmet Kaplan would like to say that the tradition of the “hero type” emerged from the Göktürk Inscriptions to the 20th century.

Key Words: Alp typ, Göktürk Inscriptions, Atatürk

Mehmet Kaplan, akademisyen, edebiyat araştırmacısı ve deneme yazarıdır. Edebiyat tarihi çerçevesinde başlayan çalışmalarına sonra metin tahlili çalışmalarını eklemiştir. Edebî eserleri tarihî şartlar içinde değerlendirmek yerine, kendi içinde yarattığı estetik bütünlük içinde inceleme yoluna gitmiştir¹. Mehmet Kaplan’ın 1985’te kitap olarak çıkan son eseri *Tip Tahlilleri*² edebiyat tarihi ile metin tahlillerinin birleşimidir. Türk toplumuna

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

¹ Bu cümle için bk. Rıza Filizok, “Metin Analizi ve Mehmet Kaplan”, *Mehmet Kaplan*, Ankara 2013, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 433.

² *Tip Tahlilleri*, İstanbul: 1985, Dergâh Yayınları. Yazıdaki iktibaslar bu baskıya aittir.

hâkim olan, toplumu yansıtan tiplerin genel özelliklerini yazılı metinlerden, edebiyat ve geniş anlamda edebiyat metinlerinden çıkararak ortaya koyar. Burada kronolojik mukayeselerde bulunur³. Zıt unsurları mukayese, Kaplan'ın metin tahlillerinde daima başvurduğu bir yöntemdir. Benzer unsurlara dikkat etmekten de vazgeçmez. İnci Enginün Kaplan'ın *Tip Tahlilleri* hakkında, “eseri ön plana alarak ve eserden yola çıkarak, vücut buldukları dönemi anlatmaya yönelmiştir. Zira o, edebî eserin bir milletin yaşayış şeklini, zihniyetini, kültür ve medeniyetini en iyi yansıtan belge olduğuna inanırdı.” der⁴.

Mehmet Kaplan, “alp tipinin değişmeyen özelliklerinden hareketle, zaman mekân farklarını aşan, tarihi yapan ve milletin timsali olan kişiyi bulur.”⁵ Makalenin konusu, alp tipinin özellikle Orhun kitabelerinde nasıl şekil aldığına dair Kaplan'ın görüşlerini belirtmektedir.

Kaplan, *Tip Tahlilleri*'nde *Göktürk Yazıtları*'ndan önce *Oğuz Kağan Destanı* ve *Yenisey Mezar Taşları*'ndaki alp tipi üzerinde durur. İki metinden hareketle Oğuz Kağan tipini tahlil eder: Uygurca kısa metin ile Reşideddin'in 14. yüzyıl başında *Tarih-i Oğuzan ve Türkân* isimli kitabı. Metinler, destanın vuku bulan olaylarından çok sonra yazıya geçirilmiştir. Kaplan daha önem verdiği ilk kitapta, Oğuz'un hızla büyümesini yiğit olma ideali ile açıklar. Cihangirlik idealinin temelinde kuvvet ve hareket fikrini bulur. Destandaki mekânın kalınan değil aşılacak bir yer olduğunu bildirir. Oğuz'un vücut tasvirine önem verilmesinde dış kuvvete ihtiyaç duyan toplumun bakış tarzını öne çıkarır. Yol gösteren kurt motifi ile yol gösteren cedlerin ruhlarına işaret edilebileceğini ileri sürer. Kaplan ilk yani Uygurca destanın, daha estetik olduğunu ileri sürer. Ona göre orada, atlı göçebenin mitolojik dünya görüşü saf bir şekilde ortaya konulmuştur. İkinci metin mitolojiyi tarihileştirmeye çalışmış, bu da onun şahsiyetini bozmuştur. Mehmet Kaplan Yenisey mezar taşlarına bir bahis açar. Yenisey nehrinin kenarındaki bu taşlarda resimler ve yazılar bulunmaktadır. Yazılı metinlerde erlik erdeminden söz edilmektedir. Mehmet Kaplan, erlik erdemine sahip olmanın, il içinde yani ülke veya devlet içinde güç kazanmak anlamına geldiğini tespit eder. Bu da vahşi hayvan veya düşman öldürmek suretiyle kazanılır. İnsan ili için para kazanır ve savaşır. İl insanı değerlendiren, kahramanlığa sevk eden üstün, kutsal bir varlıktır.

“Göktürk Yazıtları” kısmında, Mehmet Kaplan, kitabelerden hareketle, Türk ruhunun meydana getirdiği tarihî olaylarla veya tarihî olayların bu ruha şekil vermesiyle ilgili tespitlerde bulunur. Yazıtlar Göktürk milleti-

³ A.g.m., s. 342.

⁴ İnci Enginün, “Mehmet Kaplan ve Edebiyat Araştırmaları Metodu”, *Araştırmalar ve Belgeler*, İstanbul: 2000, Dergâh Yayınları, s. 342.

⁵ İnci Enginün, “Mehmet Kaplan ve Türk Kültürüne Şekil Veren Tiplerin Tahlili”, *Mehmet Kaplan*, Ankara: 2013, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 399-410.

nin 8. yüzyıl başlarında içinde bulunduğu durumları ortaya çıkarır. Gök-türkler 681’de bir istiklâl savaşı kazanmışlardır. Bu savaşı kazananların oğulları ve devlet adamları bu yazıtları dikmişlerdir.

Kaplan bu yazıtlardaki “alp” tipini açıklarken, Edebiyat Fakültesi’nde derslerine devam ettiği Alman tarihçisi Erich Rothacker’in bir görüşünden faydalanır. Rothacker devletleri kuran ve yaşatanın ne olduğuna dair şöyle demektedir: “Tarihi yaratan kavimler, kavimleri hareket ettiren de muayyen tarzda yaşama iradesidir.” (s. 38)⁶. Kaplan Orhun kitabelerinde bu iradenin açık olarak kendisini gösterdiğini fark etmiştir.

Kaplan’ın Bilge Kağan Abidesi’nde bulduğu en önemli husus, vatan tutmakla ilgilidir. Bilge Kağan için bu vatan geniş, uzak yerlere fütuhata gitmelerine rağmen Ötüken ormanıdır. Merkez orasıdır. Böyle il tutma, sürekli bir devlet kurulmasını sağlayacaktır. Kaplan kitabelerde, yerleşik Çin medeniyetine karşı dağılmaya, yok olmaya yüz tutan göçebe Türk toplu-munu kendi esaslarına göre tanzim fikrini görmüştür. Göçebelikten yerleşik medeniyet nizamına geçmenin başlangıcını teşkil eden bu tanzim, Ötüken ormanına yerleşerek buradan devleti idare etme fikri etrafında gelişir. Kaplan, *Oğuz Kağan Destanı*’ndaki alp tipinin mekân anlayışının burada değiş-tiği üzerinde durur. Oğuz Kağan’da geniş mekân ve oraya yayılan insan kitlesi hâkimken, burada geniş mekânı fethetmek söz konusu olsa da yaşa-mak için belirli mekân işaret edilmesi çok dikkat çekicidir⁷. Kaplan bu belirliliğin, abideleri tarihi metin yaptığını söyler.

Kaplan, Çin esaretinin yani yabancı bir medeniyetle karşılaşmanın doğurduğu olumlu-olumsuz etkilerin üzerinde durur. Yazıtlardaki düşman kavramını inceler. Yazıtlara göre, başka Türk boyları da olmakla beraber en belirgin düşman Çinliler, Gök Türklerdeki akıncı ruhunu çökertmek ve sosyal birlik duygusunu bozmak için kurnazca usuller bulmuşlardır. Bu, halkı maddi şeylerle kandırmak ve Budizmi yaymak şeklinde olmuştur. Kaplan’ın bu metinlerden aldığı kanaate göre düşmana kanaanların önemli kısmı Türk beyleridir. Halk; esirlik yıllarında, hür yaşamak iradesiyle ken-dine uygun yönetici bulunca, İlteriş ve İlbilge’nin idaresi altında istiklal sa-vaşını yapar ve kazanır. Halkın istiklal duygusunu kendi içinde hisseden İlt-eriş Kağan, İlbilge Hatun hareketin başına geçince, etraflarında birden çığ gibi büyüyen bir kitle bulmuştur (s. 41). Kaplan’a göre, kağanlarla halkı birleştiren hâkim duygu Gök Tanrı ile Türk töresine bağlılık hissidir. Haka-nın acı tecrübeler sonunda varmış olduğu hakikati, “üstte gök basmasa, alt-ta yer delinmese ilini töreni kim bozabilecekti?” sözleri ifade eder (s. 41).

⁶ Geniş bilgi için bkz. Erich Rothacker, *Tarihde Kültür Gelişmeleri ve Krizler*, 1955, Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 51.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Kaplan, “Orhun Abidelerinde Mekân-İnsan Münasebeti”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, nu. 1, 1984, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 1-6.

Mehmet Kaplan bu kitabelerde söylenenlerden, Göktürklerin o tarihte sürekli ve uzun ömürlü devlet kuramama sebebini bulur. Göktürk yazıtlarına göre Göktürklerde boy duygusu hâkimdir ve göçebelik ruhuyla hareket ederler. Bu hem iyi hem kötü bir vakıadır. Mehmet Kaplan'a göre Göktürk devletinin kurulmasına âmil olan sebepler, iline bağlılık, onu hâkim kılmak için kahramanlık, onun yıkılmasına da yol açabilir. Avcılık, hayvancılıkla ilgili insan tipinin hâkim olduğu bir devletin uzun yaşaması çok mümkün değildir. Mehmet Kaplan hayatın mânâsını sırf kuvvetli olmakta gören insanlardan ibaret bir toplumun sulh ve sükûn içinde yaşamasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Hayvancılık ve akıncılığı, aynı yaşayış tarzını, hayat görüşünü, geleneklerini koruyarak Ötüken'de yerleşik ve sürekli bir devlet kurulabilir mi? Bilge Kağan bunun olabileceğine inanmaktadır yazıtlara göre. Ancak Mehmet Kaplan tarih bilgilerinden, zamanla yıkılacak devletten Bilge Kağan'ın yanıldığı hükmünü verir. Kaplan yıkılış sebebi olarak, göçebe medeniyetinin yerleşik ve sürekli devlet kurmaya müsait olmamasını gösterir. Bir karşılaştırma yapar. Sürekli devlet nizamı, Çin'de vardır. Oradaki yumuşak insan tipi, ekinciliğe ve zenaatçılığa dayanmayı meziyet olarak görür. Böyle insanlardan kurulu düzende devlet daha uzun yaşamaktadır. Rothacker'in yumuşak insan tipinin özelliğini vermesi üzerinde durur. Rothacker Çin düşüncesinden hareketle su formülünü sunar. Su örneğinde olduğu gibi zayıf kuvvetliyi, yumuşak sert alt edebilir⁸. Bundan hareketle Kaplan göçebe medeniyetindeki alp ile yerleşik medeniyetteki ekinci-zenaatkâr tipi mukayese eder. Alp tipi, kendisini ölme atan kuvvet-kudret ihtirasına göre hareket eder. Ekinci tipi sabırlı ve uzak görüşlü, zenaatkâr tipi ince zekâlı ve hesaplıdır. Yukarıda söylediğim gibi Kaplan'ın iddiasına göre onlara dayanan devlet daha fazla yaşar. Mehmet Kaplan böyle mukayeselerde bulunur.

Mehmet Kaplan, Bilge Kağan kitabesinde hayvanlardan özellikle ata verilen önemden söz eder. Göçebe medeniyetine has düşüncenin hayvanlarla ne kadar haşır neşir olduğunu gösteren ayrıntıları dikkat çekici bulur. Bunun; göçebe medeniyetine has düşüncenin, somut ayrıntı içinde bütüne yükselemediğinin göstergesi olduğu sonucunu çıkarır. Kaplan, Kül Tigin anıtının Çince kısmında ilgi çekici hususlar bulur. Burada farklı bir düşünüş tarzı ve üslup vardır. "Kâinatı ve insanı bir bütün olarak kavrayan, onda nizam bulan Çinli tefekkür ilk satırlardan itibaren kendisini gösterir." der (s. 45). Kaplan'ın Eberhard'tan okuduğuna göre, Çinliler Türklerden gök dinini almışlar, ancak Çin hakimleri bu fikri işlemiş, kendilerine has unsurlarla birleştirerek ince-kompleks bir sistem hâline getirmiştir. Türklerde din düşüncesi mitik kalmışken Çinlilerde yüksek tefekkür seviyesine ulaşılmıştır. Kaplan, Türk tarafında, savaşlarla dolu hayat içinde, derin düşüncenin gelişebilmesine imkân olmadığını söyler.

⁸ Erich Rothacker, *Tarihde Kültür Gelişmeleri ve Krizler*, s. 56.

Kaplan Tonyukuk abidesinde yazılanlardan Göktürk tarihiyle ilgili başka özellikler keşfeder. Orada göçebeye has düşünme tarzı daha kuvvetli görülmektedir. Abidede, istiklal hareketi karşısında tecrübeli adam, ileriye gören ve düşünen devlet adamı muhakeme yürütmektedir. Tonyukuk düşmanların birleşmesinden korkar. “‘Yufka kalınsa delinmesi zor imiş.’ demektedir” (s. 45). Tonyukuk, yufkanın kalınlaşması gibi düşmanın birleşerek çoğalmasına imkân vermemek fikrinden hareket eder. Kaplan’a göre Tonyukuk’un hem yiğit hem düşünen adam olmasında Çin’de doğup büyümesinin etkisi vardır. Yine de Tonyukuk göçebe medeniyet özelliklerine daha fazla değer verir, memlekette Bilge Kağan Budist mabetler inşa ettirmeyi isteyince itiraz eder. Kaplan bu vakıalara dikkat eder. Yazıtlarda yazılanlara göre Tonyukuk, cedlerin hayatından uzaklaşmasının Türk ahlakını bozma sürecine götüreceğine inanır. Kaplan burada bir hükme daha ulaşır. Hür, müstakil, sürekli devlet kurmak isteyen Göktürkler, o sıralarda büyük bir medeniyet buhranı geçirmektedirler. Göktürkler arasında Budizmin yayılmasından Tonyukuk kaçınır. Bu, Türk boylarının milliyetini kaybetmesine yol açmaktadır. Kaplan, üç kitabede de ortak fikrin; yüksek tabakanın Çin medeniyetini benimsemesinin devleti çöküşe götüreceği fikri olduğuna dikkat çeker. Böyle bir tehlikede, eski geleneklere sıkıca sarılmaktan başka çare yoktur. Gelenek Ötüken ormanını yurt tutmak, orada milli varlığı korumak programına dayanmaktadır. Kaplan tarihin daha sonraki zaman dilimlerine bakar. Kaplan’ın tarih bilgisine göre yerleşik medeniyet nizamıyla milli varlığı korumak Uygur devletine nasip olur. Ama asıl Osmanlı’yı kastederek “Türklerin sürekli devlet kurma merhalesine ulaşmaları için yüzyıllar boyunca acı tecrübelerden geçilmiş, yerleşik medeniyet nizamını benimsemek için büyük emekler harcamaları gerekmişti.” sözlerini söyler (s. 46). Göktürklerin ve diğer göçebe Türk devletlerinin devam edemeyişlerini, birbirinin dışında kalmış Türk boylarının birbiriyle olan mücadelesine de bağlar. Göktürk Yazıtları’nda Kaplan’ın dikkatini çeken başlıca hususlar bunlardır.

Kaplan, Göktürk Yazıtları’ndaki alp tipinin devamını *Dede Korkut Hikâyeleri*’ndeki kahramanlarda bulur. Kaplan daima mukayese unsurunu kullanıyordu. Oğuz Kağan’da cihangirlik ihtirasının, Yenisey yazıtlarında ilini, ailesini kutsallaştırma duygusunun, Göktürk yazıtlarında hür-müstakil devlet kurma iradesinin *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde bulunmadığını tespit eder. Bütünsel değil tek tek hikâyelerle anlatılan, içinden çıkılmaz zor-trajik durumlar yazıya geçirilmiştir. Metinlerdeki temel ruh üzerinde dururken alplerin hayvanlarla bir arada bir dünya içinde kaynaştıklarını, çadırlarda yaşadıklarını anlatan can alıcı bir pasajı örnek verir. Oğuz beylerinin renkli, canlı, somut görüldüğünü söyler. Oğuz beylerinin müşterek özellikleri hakkında noktalar tespit eder: Onlar hayatın tadını çıkartmaktan hoşlanırlar. Kaplan’a göre ölçülü-hesaplı değil coşkun olan alp tipinde Dyonizyak bir taraf vardır. Kaplan üslupla, hayat görüşü arasında ilişki kurar. Üslupta so-

mut ayrıntıya yer verilmesinin, bol sıfat kullanılmasının yavaşlamış aksiyon ile alakalı olduğunu tespit eder. *Manas Destanı* ve *Köroğlu*'nda alp tipinin kısmî özelliklerini bulur. Manas destanında tarihin değil, tarihe şekil veren ruhun bulunduğunu söyler. Manas göçebe insanın arşetipini temsil etmektedir. Türk halkının Köroğlu'nu bozulmuş alp tipinden bir kahraman olarak yüceltmesini, onun gayri şuurunda yaşayan alp arşetipini hatırlatmasına bağlar. Kaplan'ın tespitine göre, artık etrafında alp tipini doğuran, yaratan, şekillendiren göçebe toplum yoksa da göçebe medeniyetine has temayüller, yerleşik medeniyete geçtikten sonra da çeşitli kılıklara bürünerek bugüne kadar gelmiştir. Alp tipindeki farklılığı vermesi bakımından, Köroğlu'nun atıyla Kültigin'in atını karşılaştırır. Esas alp tipinin kendisi de atı da halistir. Mert bir şekilde savaşı ve ölür. Köroğlu ile atının ilişkisinde, Göktürk Yazıtlarının saf gerçekliği kaybolmuştur.

Kaplan'a göre eski tipler, çağa uymak için yeni şekillere girerler. (s. 168). Alp tipinin İslâmiyet'teki değişimle aldığı şekil, Kaplan'ın tip tahlilleri literatüründe gazi tipidir. Savaşçı ruh İslamiyet fikriyle uzlaşmayı bilir, Tanrı'nın emirlerini yerine getiren bir kahraman, bir gazi haline gelir. Eski Türkler cihana hâkim olmayı gaye edinmişlerdi. İslamiyet'i kabul edince yüzyıllar içinde güzel sentezler vücuda getirmişlerdir. Kaplan'a göre bu insan da dünyayı fethetmeyi gaye eden bir kahramandır. İslâmiyet onun çabalarına bir yücelik verir. Böylece Kaplan Türklerin İslâmiyet'i benimsemelerinin, edebî eserlerde fenomenolojik olarak nasıl görüldüğünü göz önüne koymaya çalışır. Gazi tipinin teşekkülünde gazavatnamelerin rolü vardır. Agâh Sırrı Levend'in 250 gazavatname tespit ettiğini yazar ve alpler gibi gaziler için de savaşın geçici bir hadise değil, bir yaşayış tarzı, varoluş şekli olduğunu söyler. Osmanlı devleti çöktükten sonra Mustafa Kemal Atatürk'ün kendisini halka kabul ettirmesinde büyük bir kumandan oluşunun önemli rolünü tespit eder (s. 167). Kaplan Atatürk'ü eski alp ve gazi tipinin son tecellilerinden biri sayar. Arada ise Namık Kemal'in meydana getirdiği edebiyat üzerinde durur. O, zulme karşı hürriyet adına savaşı getirmiştir. Kaplan şöyle der: "Namık Kemal'in yarattığı vatansever ve hürriyet kahramanı tipler eski edebiyattaki gazi ve veli tipleri gibi, tesirlerini, basit bir tavır ve fikri temsil etmelerine borçludur." (s. 185). 20. yüzyıl başındaki milliyetçi edebiyatın da kahraman tipinin özelliklerine önem verdiğini tespit eder.

Sonuç

Mehmet Kaplan, Türk kültürünün metinlerinden hareketle, toplumumuzda önemli rol oynayan tiplerden "alp"ı almış, Türk kültürü literatürüne alp tipi geleneğini getirmiştir. Göktürk Yazıtları ile ilgili kısımda alp tipini kendi şartları içinde değerlendirmiştir. Eski Türk medeniyetindeki alp tipinin, İslâmiyet'ten sonra gazi tipi haline geldiğini, Tanzimat'tan sonra Namık Kemal'in ve milli edebiyatçıların eserlerinde, Atatürk'ün

şahsında yine kahraman telakkisi devam ettiğini belirtir. Kaplan, aynı tipin farklı medeniyet dairelerinde değişerek devam etmesini, tarihteki cevherin sürekliliğine delil olarak sunar. Kaplan yukarıda adını verdiği metinlerdeki somut malzemeden hareketle bütüne varmış, bütünden de tip kavramının soyut/genel özelliklerine ulaşmıştır. Bu gelişme çizgisi onun edebiyat araştırmalarında izlediği yöntemin genel formülüdür.

Kaynaklar

- Enginün, İnci, “Mehmet Kaplan ve Edebiyat Araştırmaları Metodu”, *Araştırmalar ve Belgeler*, İstanbul: 2000, Dergâh Yayınları, s. 337-344.
- Enginün, İnci, “Mehmet Kaplan ve Türk Kültürüne Şekil Veren Tiplerin Tahli-
li”, *Mehmet Kaplan*, Ankara: 2013, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 399-410.
- Filizok, Rıza, “Metin Analizi ve Mehmet Kaplan”, *Mehmet Kaplan*, Ankara: 2013, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 335-352.
- Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tıp Tahlilleri*, İstanbul: 1985, Dergâh Yayınları, 1. baskı, 204 s.
- Kaplan, Mehmet, “Orhun Abidelerinde Mekân-İnsan Münasebeti”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, nu. 1, 1984, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 1-6.
- Rotacker, Erich, *Tarihte Kültür Gelişmeleri ve Krizler*, Çeviren: Hüseyin Batuhan, Nermi Uygur, İstanbul: 1955, Edebiyat Fakültesi Konferansları, Pulhan Matbaası, s. 45-90,

Alaş Anayasası: Barlıbek Sırttanov ve Kazak Devleti'nin Tüzüğü

Güljanat Kurmangaliyeva Ercilasun*

Alash Constitution: Barlybek Syrttanov and *The Code of the Kazakh State* Summary

The Code of the Kazakh State, which was written in 1911 by the lawyer Barlybek Syrttanov, one of the Alash intellectuals, is a document regulating the legal norms of the Alash autonomy and was a model of a modern constitution of the Kazakh state at the beginning of the 20th century. Studies on Alash autonomy and related issues could be widely conducted only on the eve of and after 1991, the dissolution of the Soviet Union. There has been an increase in Alash studies in recent years.

In the traditional Kazakh society, justice was regulated and implemented by the laws named by the Kazakh khans Kasym Khan, Esim Khan, and Tauke Khan, and were revised versions of Genghis Han's yasa. These laws were used up until the Kazakhs were totally occupied by the Tsarist Russia in the 19th century, and until new laws and regulations were issued. Traditional laws, known as "The bright path of Kasym Khan", were created by Kasym Khan at the beginning of the 16th century, and were based on ancient rules, customs and traditions. It covered laws mainly in five topics: property law, criminal law, military law, embassy practices and public law. Furthermore, laws, known as "The ancient path of Esim Han" were arranged by Esim Han at the beginning of the 17th century. Such sections as the cost law, land law, widow issues, laws related to pastoralism and moral law as well as the penalty, were added to the previous regulations. The Seven Judgments were developed by Tauke Han, who ruled between 1680-1718. It consisted of seven sections: land law, widow law, cost law, marriage rules, criminal law, military law and administrative law. These traditional rules were preserved orally and disseminated until the 19th century. Speransky's Siberian laws of 1822, contained reforms related to juridical status, and have been imposed on the Kazakh steppes since 1824. The political and administrative reforms of 1867-1868, together with the additional laws of 1886 and 1891, brought fundamental changes to the traditional legal functioning in Kazakh society, but could not change the traditional perception of law. In this paper, it is focused on *The Code of the Kazakh State*, as well as the understanding of law since the ancient Turkic states, and the continuity of the law concept in the Kazakh statehood.

Keywords: Kazakh state, *The Code of the Kazakh State*, Alash, law.

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye.

1911 yılında Alaş aydınlarından hukukçu Barlıbek Sırttanov tarafından kaleme alınan *Kazak Devletinin Tüzüğü*, hem Alaş devletinin hukukî normlarını düzenleyen bir belge hem de 20. yüzyılın başında Kazak devletinin modern anlamda yazılmış bir anayasası niteliğindedir. Bu belgenin önemini anlamak için Kazak toplumundaki hukuk sistemine ve nizamnamelere göz atmakta fayda vardır.

Geleneksel Kazak toplumunda adalet, Cengiz yasasından sonra sırasıyla Kasım Han'ın Has Yolu, Esim Han'ın Eski Yolu ve bunların gözden geçirilerek harmanlandığı Tauke Han'ın Yedi Yargısı olarak adlandırılan yasalar tarafından düzenlenmiş ve uygulanmıştır. 19. yüzyılda Kazakların Rus Çarlığı hâkimiyetine alınmasına ve yeni kanunlar ile yönetmelikler çıkarılana kadar bu yasalar geçerliydi.

Kasım Han'ın Has (Doğru) Yolu, 16. yüzyılın başında Kazak Hanı Kasım Han tarafından oluşturulmuş, mülkiyet kanunu, ceza hukuku, askerî hukuk, elçilik uygulamaları ve kamu hukuku olmak üzere beş alanda yasaları kapsamaktaydı. Esim Han'ın Eski Yolu, 17. yüzyılın başında Esim Han tarafından düzenlenerek, bedel davası, toprak davası, dul davası, hayvan davası ve ar cezası gibi bölümler eklenmiştir. Yedi Yargı ise 1680-1718 yılları arasında hüküm süren Tauke Han tarafından geliştirilmiş; toprak davası, dul davası, bedel davası, nikâh kuralları, ceza hukuku, askerî kanun ve idare hukuku olmak üzere yedi bölümden müteşekkildi. Bu geleneksel kanunlar, 19. yüzyıla dek sözlü olarak muhafaza edilmiş ve uygulanmıştır.

Rus Çarı 1. Aleksandr'ın gözüne girmeye başarmış ve Sibiryaya Genel Valiliği görevini yapan Mihail Speranskiy tarafından 1822 yılında hazırlanan "Sibiryaya Kanunları", kanunlarla ilgili reformlar içermekte olup, 1824 yılından itibaren Kazak bozkırlarına empoze edilmiştir. 1867-1868 yıllarındaki siyasi ve idarî reformlar; 1886 yılındaki "Türkistan Bölgesi İdarî Yönetmeliği" ve 1891 tarihli "Akmola, Semey, Yedisu, Ural ve Turgay Vilayetlerinin Yönetimi ile İlgili Yönetmelik" gibi Ek kanunlarla birlikte, Rus nizamnameleri, Kazak toplumundaki geleneksel hukuk işleyişine köklü değişimler getirmiş, ancak toplumun geleneksel adalet anlayışını değiştirememiştir.

13 Haziran 1911 tarihinde ise Kazak aydını, hukukçu Barlıbek Sırttanov (1866/7-1914), Kazakların aydınlanma ve siyasi hareketi olan Alaş lideri Alihan Bökeyhan'ın talimatı ile *Kazak Devletinin Tüzüğü* adlı modern anlamdaki ilk Kazak anayasasının temelini tamamlar. Anayasa niteliğindeki bu çalışma, Batıdaki dönemin modern anayasaları incelenip, örnek alınarak yazılmıştır. Hukuki normların işlendiği bu belgenin, Giriş kısmında öncelikle Kazak tarihine dair kısa bir bilgi bulunmaktadır. Belge, Kazak Devleti Cumhuriyetinin Bağımsızlığı Üzerine; Kişisel hak ve hukuk hakkında; Kazak Devleti Toprakları Hakkında ve Mahkeme hakkında adlı dört bölümden ve 28 maddeden oluşmaktadır. Yukarıda zikredilen tarihte ta-

mamladığı bu çalışmaya, St. Petersburg, SB Alaşinskiy imzasını atmıştır (Sırttanulı, 2021: 14-16). SB Alaşinskiy, “Alaşlı Sırttanoğlu Barlıbek” anlamında olup, mahlasıydı.

Barlıbek Sırttanulı, St. Petersburg Üniversitesi'nden en iyi notlarla mezun olan Kazaklardan biridir. Üniversiteden mezun olduktan sonra 1891-1894 yıllarında, Türkistan Genel Valiliği'nde Taşkent'te çalıştı. 29 Eylül 1894'te Yedisu Askeri Valisinin emriyle, bölge yönetiminin idari biriminin başına getirildi, ardından özel görevler departmanında da çalıştı. Barlıbek, burada çalışırken bir taraftan da Rus idareciler tarafından mağdur edilen Kazaklara yardım etmeyi, destek olmayı kendisinin görev ve sorumluluğu olarak görmüştü (Toktarbay, 2016).

Barlıbek Sırttanov, 1914 yılında hayatını kaybeder. Eğitilmiş, donanımlı, milletin geleceği ve bağımsızlığı için çaba harcayan bir aydının erken yaşta vefatı, arkadaşları tarafından derin üzüntüyle karşılanır. Birçok Kazak aydını Barlıbek ile ilgili vefeyatname yazmıştır. Bunlardan biri de Alihan Bökeyhan'ın “Barlıbekti umıtpaska (Barlıbek'i unutmayacağız)” yazısıdır. Bu yazıda aslında Barlıbek'le 1890 yılında tanıştığını, ancak o sırada çok yakın olmadıklarını, yiğidin mertliğinin esasen milleti için birlik, beraberlik içinde mücadele ettiğinde belli olduğunu dile getirir. 1911 yılı baharında Peterburg'da bir araya gelip görüştiklerinde iyi anlaşarak, millet için yine birlikte çalışmak üzere ayrıldıklarını, ancak üç yıl sonra Barlıbek'in ölüm haberini alacağını aklının ucuna dahi gelmediğini ifade eder (Bökeyhan, 2021: 72-73).

Alaş ile ilgili araştırmalar Sovyetler Birliği'nin dağılmaya yüz tuttuğu 1988 yılından sonra gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bazı çalışmalarda Alaş fikriyatı, 1917'de ilan edilmesinden sonra aktif olmuş gibi görülse de, Barlıbek Sırttanov'un adı geçen *Kazak Devletinin Tüzüğü* ise 1911 yılında hazırlanmıştır. Donanımlı hukukçu Barlıbek Sırttanov'a, Alihan Bökeyhan Alaş devleti kurulunca hazır olması için Alaş anayasasını hazırlamasını salık verir. *Kazak Devletinin Tüzüğü*, 1911 yılında tamamlanmış (Ek 1), Kazakların modern anlamdaki ilk anayasası niteliğini taşır (Kurmangaliyeva Ercilasun, 2018: 11-13).

20. yüzyılın başlarında Alihan Bökeyhan, Sovyetler öncesi Kazak topraklarında kurulan son devlet olan Alaş otonom devletini, Türk devletlerinin temel taşı olan adalet üzerine kurmuştu. Alaş devletinin hazırlıklarını yıllar öncesinden tasarlamış, birçok aydın arkadaşlarıyla birlikte hazırlıklarını yapmışlardı. Alaş fikriyatı, 1913-1918 yıllarında Orenburg'dan çıkan Kazak gazetesinde de sıkça görülmektedir, zaten bu gazete Alaş fikrinin basın aracı olarak da değerlendirilmektedir.

Kazak Devletinin Tüzüğü, Kazakların uzun zamandır hayalini kurduğu ve gizliden gizliye çalışmalarını sürdürdükleri bağımsızlık mücadelesinin kanıtlarından biridir. Alaş devletinin fikri ve hukuki altyapısını göster-

mektedir. Aynı zamanda Türk adalet, devlet ve töre anlayışının devamı ve modern koşullarda mücadele anlamına gelmektedir. Kazakların kendi iç dinamikleriyle modernleşme ekolü kurduklarının da güçlü bir belgesidir. Kazaklarda kendine has hukuk kurallarının tarih içerisinde geliştiği bu örnekten anlaşılmaktadır.

Kazak Devletinin Tüzüğü, Kazakların, Türk devletlerinde devam eden hukuk ve adalet anlayışının devam ettiğinin de bir kanıtıdır. Tarihî arka plana bakıldığında, gerek Hunlardaki devlet ve töre anlayışı açısından, gerek Orhun anıtlarından yola çıkarak Göktürklerdeki devlet ve töre anlayışı bakımından, aynı anlayışın devam ettiği görülmektedir. Türk devletlerinde mevcut olan hukuk ve adalet anlayışı İslamiyet'in kabulü sonrası Ortaçağ Türk devletlerinde de devam eder. Örneğin, Kutadgu Bilig'de kanun, hükümdar tarafından temsil edilir. Kün Togdı handır; kanun ve adaleti (*töre ve könilik*) temsil eder. Geleneksel Kazak toplumunda da adalet anlayışında benzerlikler görülmektedir (Kurmangaliyeva Ercilasun, 2016: 158).

20. yüzyılın başında Alaş lideri Alihan Bökeyhan'ın: “*Biy*’in (kadı veya adalet dağıtan görevlinin), kimseden korkmayan, birisinin yüzünün güzelliğine yahut birisinin yakasının ihtişamına (zenginliğine) bakmayacak durumda olması şarttır”. Bu anlayış, Kutadgu Bilig'deki şu satırları andırmaktadır: “Benim mahiyetim adalettir. Ben hiç sallanmam. Haksıza haklı, iğri ile doğru benim huzuruma gelirse, ben onların işlerini adalet esasına göre hallederim. Önüme gelen bey midir, kul mudur? Ben hiç fark gözetmem...” (Radloff, KB s.76'dan nakleden Arsal, 1947: 101; Mısır nüshası, s. 35).

Alihan Bökeyhan'ın bir diğer özlü sözü olan, “Adalet dilersen, babanın dahi ayıbını açık söyle” sözleri yine Kutadgu Bilig'deki bu anlayışı akla getirmektedir: “Güç sahibi olup doğruluktan sapanları ben adalete göre hükmederim. Benim mahkememe gelen oğlum olsun, yabancı olsun, yahut geçici bir misafir olsun hepsi için kanunum birdir... Bunlardan hiçbirini ben de adaletten başka bir şey bulamazlar. Bir devleti, bir halkı idare etmek isteyen âdil olmalıdır” (Fergana nüshası s.69'dan nakleden Arsal, 1947: 101).

Sonuç olarak, tarihî sürece bakıldığında Kazak toplumunda Türk devletlerinde mevcut olan töre, adalet anlayışı gelişen bir hukuk sistemi bulunmaktaydı. Eski Türk devletlerinden itibaren devam edegelen bir hukuk anlayışının mevcut olduğu görülmektedir. Kazak toplumunda geleneksel kanunlar, 19. yüzyıla dek sözlü olarak muhafaza edilmiş ve yayılmıştır. Çarlık Rusya'nın bölgeyi hakimiyeti altına almasından sonra idari ve hukuki düzende, nizamnamelerde değişiklikler meydana gelmiştir. 20. yüzyıl başlarından itibaren fikri ve hukuki altyapısının hazırlıkları yapılan Alaş devleti, 1917'de resmîyet kazanarak tarih sahnesine çıkar. Fakat ilan edilmesinden önce ciddi hazırlıkların yapıldığı bilinmektedir. 1911 yılında Barlıbek Sırttanov tarafından kaleme alınan *Kazak Devletinin Tüzüğü* de

Kazakların demokratik yollarla bağımsızlık arayışı ve mücadelesinin açık bir kanıtıdır. Türk adalet, devlet ve töre anlayışının devamı ve modern koşullarda bir mücadele olduğu karşılaştırmalı bir şekilde ortaya konmuştur. *Kazak Devletinin Tüzüğü*, çağdaş tarzda bir tüzük hazırlanması ile Kazak aydınlarının kendi iç dinamikleriyle bir modernleşme ekolü oluşturdukları görülmektedir.

Kaynakça

- Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- Bökeyhan, Alihan, “Barlıbekti umıtpaska (Barlıbek’i Unutmayacağız)”, Sırttanulı, Barlıbek. *Kazak Elinin Ustavı (Kazak Devletinin Tüzüğü)*, Baskıya Hazırlayan: Eldos Toktarbay, Almatı: Bayanjürek, 2021: 72-73.
- Kurmangaliyeva Ercilasun, Güljanat, “*Kutadgu Bilig*’deki Adalet Kavramının Geleneksel Kazak Toplumundaki Yansımaları”, A.Ü. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 2016, 13(4): 157-165.
- Kurmangaliyeva Ercilasun, Güljanat. *Sovyet Devrindeki Kazakistan’da Tarih Yazıcılığı: Mitler ve Gerçekler*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2018.
- Sırttanulı, Barlıbek. *Kazak Elinin Ustavı (Kazak Devletinin Tüzüğü)*, Baskıya Hazırlayan: Eldos Toktarbay, Almatı: Bayanjürek, 2021.
- Toktarbay, Eldos. *Barlıbek Sırttanulı*, Almatı: Bayanjürek, 2022.
- Toktarbay, Eldos. “Barlıbekti tağı umıttık...” (Barlıbek’i Yine Unuttuk), *Abay-akparat*, 29.08.2016, <https://abai.kz/post/45549>.

Ek 1

Kazak Devletinin Tüzüğü

Giriş

Kazaklar eski milletlerden biridir. Tarihi yüzyıllara dayanır. Kazaklar bağımsız devlet kurdular. Halkı ve topraklarını savunmak için savaştılar. Nüfusu 7 milyona ulaştı. Şimdi Rusya’da nüfus bakımından (diğer etnik gruplar arasında) üçüncü sıradadır. Kalmuk saldırısında büyük felaketler yaşandı, çok kayıplar verildi, ancak üç cüz bir bayrak altında toplanarak muzaffer olmayı başardı. Ebülhayr Han, acele ettiği için Kişi Cüz’ü Rusya’ya tabi etti. Ayrıca Rus Çarı, imzalanan anlaşmayı ihlal ederek, askeri kaleler inşa edip Kazak topraklarında yayılmayı sürdürdü. Birçok Rus köylüsünü yerleştirip verimli topraklara el koyarak, Kazakları ekmek ve suyundan etti. Talihsiz Kazaklar kendi topraklarına hâkim olamayarak çorak topraklara ve kumlara sürüklendiler.

Şimdi ise günümüz yeni koşullarında, barışçıl bir şekilde, savaşmadan, kan dökmeden, kendi ülkemize, kendi hükümetimize sahip olarak ve bütün ülkelerle dostluk içinde olmak üzere Kazak devletini, Kazak Cumhuriyeti’ni kuracağız. Kazak devleti Cumhuriyeti’nde en yetkili merci, bütün Kazakların ve diğer kökenden halkların oy kullanmasıyla seçilir. Seçilen vekiller, halk tarafından en çok sevilen, eğitilmiş, bilgili ve halk uğruna hayatını vermeye hazır kimseler olmalıdır.

Tıpkı dünyada diğer kendi kendini yöneten halkların bağımsız olmak için çabalamaları gibi, biz de bağımsız bir ülke olmak ve insanlara mutlu, eşit ve özgür bir hayat sağlamak amacındayız. Bu amaçla işbu Tüzük geçerli olacaktır.

I. Kazak Devleti Cumhuriyetinin Bağımsızlığı Üzerine

1. Kazak devleti, halk tarafından yönetilen, Kazak gelenek ve özelliklerine sahip bir ülkedir.

2. Kazak ülkesinin bir bayrağı vardır. Üst köşede bir hilal ve bir yıldız resmi bulunur. Bayrak yeşil, kırmızı ve sarı çapraz şeritlerden oluşur. Yeşil renk, ülkenin İslam'a sadakatinin bir işareti, kırmızı, ülkenin savunmasında dökülen kanın bir sembolüdür, sarı geniş Kazak bozkırının sembolüdür, özgürlüktür.

3. Bundan böyle, Kazak devleti Rusya ile dostane ilişkiler sürdürecektir, yani bir egemenlik statüsüne sahip olacaktır.

4. Kazak devletinin en yüce organı Milli Meclistir. Millet temsilcileri Kazak devletinin Cumhurbaşkanını seçerler. Başkan dört yıllığına seçilir.

5. Cumhurbaşkanı ülkeyi iki dönemden fazla yönetemez.

6. Cumhurbaşkanı, Kazak ülkesini bakanlar vasıtasıyla yönetir. Cumhurbaşkanı bakanları seçer, ancak hükümet Milli Meclisin oyuyla göreve başlayabilir.

7. Bakanlar çalışmaları ve icraatları hakkında hem Cumhurbaşkanı hem Milli Meclis önünde rapor sunar.

8. Kazak devleti Cumhurbaşkanının vekili Başkan Yardımcısıdır. Başkanın yokluğunda vekalet eder, normal şartlarda Başkan'a tabi olur ve yardım eder.

9. Kazak devletinde kuvvetler ayrılığı vardır; yasama (parlamento), yürütme (hükümet) ve yargı organları bulunur. Üç kuvvet (Yasama, yürütme ve yargı) birbirinden bağımsızdır.

II. Kişisel hak ve hukuk hakkında

10. Kazak Devletinde, tüm insanlar eşit haklara sahiptir. Kimseye din, kan, sosyal veya etnik köken temelinde ayrımcılık yapılmasına müsaade edilmez. İnsan sadece yasalar ve Tanrı önünde sorumludur.

11. Kazak Devletinde insanlar özgürlük ve eşitlik ortamında mutlu yaşama hakkına sahiptir.

12. Kazak Devletinde erkekler ve kadınlar eşittir. Kazak gelenek ve özellikleri kadınları hor görmez ve işler onların rızasıyla gerçekleştirilir.

13. Kazak Devletinde, insanın konuşma özgürlüğü vardır. Ayrıca bir kişinin dernek kurmasına veya siyasi partilere üye olmasına yasak yoktur.

14. Derneklerin veya siyasi partilerin, etnik gruplar arasında düşmanlığı körükleyen faaliyetlerde bulunmaları yasaktır. Failler hakkında hukuki işlem yapılır.

15. Kazak Devletinde, bir kişi mahkeme kararı olmaksızın gözaltına alınamaz, hapsedilemez. Gözaltına alınanlar 24 saat içinde mahkemeye çıkarılmalıdır, aksi takdirde tutuklu serbest bırakılır. Yasadışı gözaltı veya tutuklama gerçekleştirenler, mahkemeye çıkartılarak cezalandırılır.

16. Kazak Devletinde mektup ve yazışmaların açılmasına izin verilmemektedir. Ancak mahkeme kararı ile buna müsaade edilir.

17. Kişi her çeşit mülk edinme hakkına sahiptir. Malın mülkiyeti, kullanımı ve elden çıkarılması başka kişiye zarar vermemelidir. Mülkiyet hakkından mahrum bırakılması, yasaya uygun olarak cezalandırılır ve maddi tazminat gerçekleştirilir.

III. Kazak Devleti Toprakları Hakkında

18. Kazak toprakları Kazakların mülkiyetidir.

19. Kazak toprakları satılmaz, Tanrı toprakları insanların kullanımı için yarattı.

20. Madenler, ormanlar, sular, göller ve dağlar Kazak devletinin mülkiyetindedir. Otlakların, ekin ekme, ev yapmak, tarla sürmek ve toprağın yararlı amaçlarla kullanımı amacıyla kamu alanına dönüştürülmesi devlet izniyle yürütülür.

IV. Mahkeme hakkında

21. Yargı yetkisi bağımsız olarak uygulanır.

22. Mahkemenin kararları hukuk ve yargı kurallarına dayanır.

23. Uyuşmazlıklardaki hakimler, hükümete veya insanlara tabi değildir; yasalara ve yargı kurallarına dayalı kararlar alırlar. Hakimleri etkilemeye çalışan kişiler yargılanır.

24. Kazak Devletinde baş hakimler, Milli Meclis tarafından ömür boyu olmak üzere seçilir. Görevini kötüye kullanan, hukuka aykırı iş yapan veya yasayı ihlal eden hakimler görevden alınır.

25. Hakimlerin ve yargıçların görevinden alınmaları, vatandaşın şikâyeti temelinde Kazak Devlet Mahkemesi Başkanı'nın kararı ve Milli Meclis'in çoğunluk oyu ile onanır. Azletmeye esas teşkil eden bir koşul yoksa hâkim göreve döner.

26. Hakimler Kazakça bilmek zorundalar. Farklı etnik kökenden olanlar, mahkemede kendi dillerinde konuşma hakkına sahiptir.

27. Duruşma jürisi, ağır ceza davalarına bakabilir. Jüri üyelerinin sayısı 7 kişidir.

28. Yargı kurumlarında siyasi partilerin faaliyetlerine izin verilmez. Hakimler ve yargıçlar siyasi partilere üye olamaz. Gizli üyelik tespit edilirse görevden alınır.

13 Haziran 1911, St. Petersburg, S.B. Alaşinskiy

Terimler-Semboller

Türk ve Moğol Dillerindeki Müşterek Akrabalık Adları Üzerine

*Abdülkadir Donuk**

On Common Kinship Names in Turkish and Mongolian Languages

Summary

Turks and Mongols are two tribes that have lived as neighbours for centuries in Central Asia since the time of the Asian Huns. Although Turks and Mongols are separate tribes, they are two nations that have influenced each other in every field of culture. For example, in the customs and traditions, in the military and economic field, in titles, in plant and animal names, in personal names, in weddings, in historical records, in holidays, in winter and summer pastures, in the establishment of mutual ties of kinship by marriages. As a result, it is natural that there are similarities on a lot of matters like the resemblance on kinship names to each other.

So, are the kinship names the same? It is important to say that there is no complete similarity in the names expressing kinship. There are some kinship words in Turkish that are not found in Mongolian and vice versa. We have tried to show these in a list.

Keywords: Turks, Mongols, Central Asia, Asian Huns, customs, kinship names, personal names.

Moğolistan, bilhassa Gök-Türkler döneminde Türklere vatan olmuş bir coğrafya parçasıdır. Orhun, Yenisey, Tanrı Dağları, Ötüken, Karakorum, Karabalgasun'un yer aldığı, Gök-Türk kitabelerine ev sahipliği yapan, İleriş Kağan ve oğulları, Bilge ve Kültigin kardeşlerin, Tonyukuk'un doğup büyüdüğü, at koşturduğu, büyük bir hakanlık kurdukları bu kutsal yerler Türk tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Gök-Türklerden çok daha önceleri Hunlar ve Kıpçaklar bu coğrafyada varlıklarını sürdürmüşlerdi.

Türkler, bu coğrafyada Moğollarla asırlardır iç içe komşu olarak yaşamışlardır. Türkler ve Moğollar ayrı birer kavim olmakla beraber, kültürün her sahasında birbirlerine tesir etmiş iki milledir. Mesela dil bakımından da Türkler ve Moğollar Ural-Altay dil ailesinin Altay koluna mensuplardır. Hatta bu yakınlık "Ana Altay" dönemine kadar uzanmakta olup Türkçe-Moğolca paralelliği bu dönemin izlerini taşımaktadır. 1220 yılında yazılan Moğolların en eski tarihi olan "Moğolların Gizli Tarihi"nde Türkçe

* Prof. Dr., Beykent Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

kelimelerin bulunması; keza daha önceleri Kâşgarlı Mahmud'un ölümsüz eseri "Dîvânü Lûgat-it Türk" (1072) ve Yusuf Has Hâcib'in "Kutadgu Bilig" (1069) adlı eserlerinde Moğolca kelimelerin yer alması, kültürlerin birbirlerine tesirlerini açıkça göstermektedir¹. Ayrıca örf ve âdetlerde, askerî ve iktisadî sahada, unvanlarda, bitki ve hayvan isimlerinde, şahıs adlarında, düşünlerde, tarih zabtında, bayramlarda, cengâverlikte, kışlak ve yaylak hayatında, kız alıp vererek karşılıklı akrabalık bağlarının kurulmasında ve bu sıhriyet neticesinde akrabalık adlarının birbirlerine tesiri konusunda olsun birçok hususların benzerlik göstermesi gayet tabiidir. Ancak bunun yanında birbirine hiç benzemeyen hususlar da vardır. Mesela yaratılış efsanesinde Türklerin dişi kurttan (Bozkurt), Moğolların ise sarı bir erkek köpekten türedikleri de unutulmamalıdır. Türkler domuz beslemezlerdi. Moğolların en önemli hayvanları domuz idi².

İzaha çalıştığımız bu noktalar esasında ülkemizde bazı aydınlar tarafından Türkler ve Moğolların aynı soydan geldikleri de iddia edilmiş ve hayli de taraftar bulmuştur. W. Eberhard'ın Çin kaynaklarına dayanarak yayınladığı "Çin'in Şimal Komşuları" adlı eserinde Türk ve Moğol kabilelerini birbirlerinden farklı olarak tespit edişinin de görmezden gelinmesi ve bu kabilelerin hâlâ "kardeş" kavim sayılmaları tartışmaları alevlendirmektedir.

Tarihçilerin, sosyologların, antropologların müştereken iddia ettikleri gibi iki farklı kavmin ortak köklere sahip olabilmesi için öncelikle şu üç noktaya bakılır:

- 1- Akrabalık adları aynı mı?
- 2- 1'den 10'a kadar rakamlar aynı mı?
- 3- Coğrafi terimler aynı mı?

Mesela 22 Türk lehçesinde rakamlar bugün kullandığımız gibi bir, iki, üç, dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz ve on şeklinde sıralanmaktadır.

Moğolcada bu tamamen farklıdır. Şöyle ki:

Türkçe	Moğolca
Bir	niken
İki	koyar
Üç	gurban
Dört	dörben
Beş	tabun
Altı	cirgugan
Yedi	dologan

¹ Tafsilat için bk. T. Gülensoy, *Altayistik Mongolistik Halk Bilimi*, Makaleler, II, Ankara, 2017, s. 27-62; 113-156; 163-166; 167-194; 195-208; 209-240; O. N. Tuna, "Osmanlıcadaki Moğolca Ödünç Kelimeler", *Türkiyat Mecmuası*, XVI., İstanbul 1972, s. 209-250.

² Tafsilat için bk. B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara, 2010, s. 40, 43, 558, 561-568.

Sekiz	nayman
Dokuz	yisün
On	arban ³

Peki akrabalık adları aynı mı? Hemen ifade edelim ki akrabalığı ifade eden adlarda tam bir benzerlik yoktur. Yüzde olarak ifade etmek gerekirse % 25-30 oranında benzerlik dikkati çekmektedir. Bu da asırlardır komşu olarak yaşamanın neticesidir. Türkçede olup Moğolcada olmayan, Moğolcada olup Türkçede olmayan akrabalık kelimesi hayli fazladır.

Başta Türkler olmak üzere Asya’da yaşayan toplulukların akrabalık adları üzerinde ilk araştırma yapan Tuncer Gülensoy hoca olmuştur⁴. Bunu takiben Yong-Song Li’nin çalışması⁵ eksikliğini hissettiğimiz bazı hususların aydınlatılmasında rehber vazifesini görmüştür.

Akrabalık isimlerini tespit etmeye çalışırken bazı sıkıntılarla karşılaşmaktayız. Şöyle ki:

1-Kelimelerin okunuş şeklinin zorluğu.

2-Kelimelerin menşeinin hangi dile ait olduğunun tesbiti. Yani Türkçe mi, Moğolca mı, Korece mi, Çince mi, Hintçe mi veya Türkçeden mi Moğolcaya geçtiği yoksa Moğolcadan mı Türkçeye geçtiği hususu. Mesela aslı Moğolca olan “Küdegü” kelimesi Türkçede çift manaya gelmektedir: Damat ve Kayın. Bunun sebeplerini o bölge halkının kullandığı şive farklılıklarında; bölgeler arasında yapılan göçlerde; dış ülkelerden yurda gelmiş muhacirlerin ifadelerinde aramak lazım.

3-Dünyada bu konu üzerinde araştırma yapan ilim adamlarının her birinin farklı farklı görüşlerde bulunması.

4-Yine dünyada Türkolog ve Mongolist olarak tanınan araştırmacıların isim ve unvanlarda olduğu gibi akrabalık kelimelerinde de Türkçe kökenli olabileceği ihtimaline hemen hemen hiç yer vermemeleri (G. S. Ramstedt, W. Radloff, N. Poppe, P. Pelliot, M. Räsänen, G. Doerfer, G. Clauson, D. Sinor, Z. Gombocz, J. Benzing, M. A. Şçerbak vb...).

Ben bugün sunmaya gayret edeceğim tebliğimde zikrettiğim isimlerin yanında Tuncer Gülensoy ve Yong-Song Li’den farklı olarak kelimelerin menşei, tam okunuşu üzerinde durmayacağım. Bir kültür tarihçisi olarak Türk ve Moğol dillerinde müşterek olan, yani aynı okunuş ve hemen hemen aynı karşılığı ifade eden akrabalık isimlerini sıralamaya çalışacağım.

³ N. Poppe, *Grammar of Written Mongolian*, Wiesbaden, 1954, s. 53-54 (Türkçesi: G. Karaağaç, *Moğol Yazı Dilinin Grameri*, İzmir, 1992, s. 67-68); Y. Kartallıoğlu, *Çağdaş Moğolcanın Grameri*, Ankara, 2010, s. 96-97.

⁴ Bk. T. Gülensoy, “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, 1973-74, s. 283-318.

⁵ Bk. Yong-Song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, İstanbul, 1999, 415 s.

TÜRKÇE	MOĞOLCA
Aba ~ Apa ~ Abu ~ Açu ⁶ (Ana, baba, amca, nine) Anadolu'da: abla, anne, üvey anne, nine, kaynana, yenge, teyze, küçük kız, kardeş, hala, hanım, baba, ağabey. Ayrıca unvan ve şahıs adı olarak da kullanılmıştır: Apa Tarkan (Ety)	Aba ~ Apa ~ Abu ⁷ (Baba; dede)
Abaga ⁸ Amca, ağabey	Abaga (Abga) ⁹ Amca; dayı
Abakay ¹⁰ Hanım	Abakay (Abagai) ¹¹ Hanım, kız evlat
Abısın ¹² Gelin; elti	Abısın ~ Abısın ¹³ Elti Moğolcası= Acın
Atı ~ Açı ~ Haçı ¹⁴ Yeğen, erkek kardeşi oğlu; hanım nine (ETY).	Atı ~ Açı ¹⁵ Torun; yeğen.
Aga (Ağa) ¹⁶ (Büyük kardeş, ağabey; baba) Ayrıca amca, kayınbirader, kayınpeder karşılığında da kullanılmaktadır.	Ağa (Aka) ¹⁷ Ağabey Moğolca = Aka
Anda ¹⁸ Kardeş (Konya)	Anda ¹⁹ Ant kardeşi; dost
Aymak (Oymak) ²⁰ Soy, kabile; ülke, toprak, bölge; akraba	Aymak ²¹ Kabile
Baca ~ Bacanak ²²	Baca ~ Bacanak ²³

⁶ TAD, s. 87 vd.

⁷ TDAA, s. 108, n. 207.

⁸ TAD, s. 87.

⁹ Gülensoy, s. 27.

¹⁰ TDAA, s. 236 vd.

¹¹ TDAA, s. 236 vd.

¹² TAD, s. 88.

¹³ TDAA, s. 304 vd.

¹⁴ TAD, 93.

¹⁵ TDAA, s. 207.

¹⁶ TAD, s. 89 vd.

¹⁷ TDAA, s. 39 vd.; 148-151

¹⁸ TAD, s. 92.

¹⁹ TDAA, s. 72, n. 96.

²⁰ TDAATS, s. 43.

²¹ TDAA, s. 42, n.13,14.

²² TAD, s. 95.

Bacanak, kadının kız kardeşinin kocası, büyük kız kardeş, kız evlat	Bacanak Moğolcası = Baca
Baldız (Baltır) ²⁴ Hanımın küçük kız kardeşi	Baldr ²⁵ Baldız
Böle ~ Bölö ²⁶ İki kız kardeşin çocukları, kuzen. Ayrıca Anadolu'da amca, hala, kardeş, teyze çocuğu.	Böle ~ Bülü ²⁷ Teyze çocuğu
Cicik ²⁸ Yeni doğan çocuk	Cicig ²⁹ Küçük
Ciği ³⁰ Erkek kardeş	Cige ³¹ Yeğen; torun (kızın çocuğu) Cigekübegün = erkek torun (kızın oğlu) Cigeökin = kız torun (kızın kızı) Cigençer = torun oğlu (kızın erkek torunu)
Çağa ³² Çocuk	Çağ'a ³³ Çocuk
Ebügen (Emegen) ³⁴ Ata; büyük baba; yaşlı	Ebügen (Emegen) ³⁵ Yaşlı
Döl ³⁶ Nesil	Töl ³⁷ Nesil
Eci ~ Ece ~ Eçi ~ Eze ³⁸ Ana, büyük kardeş, baba, amca, abla, yenge, babaanne, teyze. Eçi Apa = Ced, ecdat (ETY).	Eci ~ Ecen ³⁹ Anne

²³ TDAA, s. 301 vd., n. 852.

²⁴ TAD, s. 95.

²⁵ TDAA, s. 281, n. 802.

²⁶ TAD, s. 100.

²⁷ TDAA, s. 182, n. 475.

²⁸ TAD, s. 103.

²⁹ T. Gülensoy, s. 219.

³⁰ TAD, s. 103.

³¹ TDAA, s. 211; n. 551.

³² TAD, s. 103.

³³ T. Gülensoy, s. 218, 280.

³⁴ TAD, s. 109.

³⁵ TDAA, s. 92, n.156; 241, n. 624.

³⁶ TAD, s. 108.

³⁷ Gülensoy, s. 282.

³⁸ DLT, I, s. 90; TAD, 109, 114 vd. ETY.

³⁹ TDAA, s. 171, n. 420.

Egeçi ⁴⁰ Kız kardeş	Egeçi ⁴¹ Abla; hala
Eke ⁴² Büyük kız kardeş (ETY), hala, büyük birader, anne; küçük kardeş	Eke (Ekener) ⁴³ Anne Emege eke = Babanın büyük annesi
Eme ⁴⁴ Hala	Eme ⁴⁵ Hala
Er ⁴⁶ Erkek kişi	Ere ⁴⁷ Erkek kişi
Gacı ~ Guci ⁴⁸ İkiz kardeş; çocuk	Guci ⁴⁹ Çocuk
Katun ⁵⁰ Kadın, hanım	Katun ⁵¹ Kadın, hanım Kadum ~ kadam = akrabalar
Kergen ⁵² Aile	Gergen ⁵³ Evli kadın
Kuda ⁵⁴ Dünür	Kuda (Huda/Hua) ⁵⁵ Dünür
Kudağı ⁵⁶ Kadın dünür, güveyin / gelinin annesi	Kudagui ⁵⁷ Damat, kayın
Kuma ⁵⁸ Ortak, nikahsız hanım	Kuma ⁵⁹ Metres
Küreken ⁶⁰	Küreken(Kürgen) ⁶¹

⁴⁰ TAD, s. 110.

⁴¹ TDAA, s. 172, n. 427.

⁴² ETY, I, kuzey 9; DLT, I, s. 86.

⁴³ T. Gülensoy, s. 39.

⁴⁴ TAD, s. 111.

⁴⁵ T. Gülensoy, s. 340, 356.

⁴⁶ TAD, s. 112.

⁴⁷ TDAA, s. 228 n. 597.

⁴⁸ TAD, s. 115.

⁴⁹ T. Gülensoy, s. 340.

⁵⁰ TAD, s. 125.

⁵¹ TDAA, s. 246, n. 629.

⁵² TDAA, s. 258.

⁵³ TDAA, s. 85, n. 140; s. 236, n. 609; s. 259, n. 659.

⁵⁴ TAD, s. 129; Gülensoy, s. 286.

⁵⁵ Gülensoy, s. 47; TDAA, s. 69, n. 84.

⁵⁶ TAD, s. 129.

⁵⁷ TDAA, s. 69, n. 84.

⁵⁸ TAD, s. 129.

⁵⁹ TDAA, s. 250.

⁶⁰ TAD, s. 130.

Güvey (Kerkük, Niğde, Kars, Diyarbakır)	Güvey; enişte=(Kız kardeşin kocası)
Nagaşı ⁶² Ananın babası	Nagaçu ⁶³ Dayı
Nökör ⁶⁴ Ortak, kuma (Adana, Aydın, Urfa, Antep, Maraş)	Nökör ⁶⁵ Arkadaş, yoldaş, koca
Oruk ⁶⁶ Aile, oymak (Çanakkale, Gümüşhane)	Obug (Omug) ⁶⁷ Aile, kabile
Otağ (Hotağ) ⁶⁸ Kabile, soy, hısım Uygurca = Otağ kelimesi ile ilgili olabilir	Otug ⁶⁹ Kabile, ırk
Öbüge (Öbekü) ⁷⁰ Ata, yaşlı kişi	Öbügen ⁷¹ Yaşlı
Ögey ⁷² Üvey (DLT)	Ügey ⁷³ Üvey
Songu ⁷⁴ Üvey	Songu ⁷⁵ Üvey
Töl (Döl) ⁷⁶	Töl (Döl) ⁷⁷
Törkin (Törküm) ⁷⁸ Baba, ana evi; hanımın bütün akrabaları (DLT)	Törkin (Törküm) ⁷⁹ Evli; kadının ailesi
Töröl ⁸⁰	Töröl ⁸¹

⁶¹ TDAA, s. 312, n. 891.

⁶² TAD, s. 132.

⁶³ TDAA, s. 48, n. 27.

⁶⁴ TAD, s. 132.

⁶⁵ TDAA, s. 256, n. 652.

⁶⁶ TAD, s. 133.

⁶⁷ TDAA, s. 62, n. 58.

⁶⁸ TDAA, s. 64.

⁶⁹ TDAA, s. 64, n. 63.

⁷⁰ TDAA, s. 92 vd.

⁷¹ TDAA, s. 92.

⁷² TAD, s. 134.

⁷³ TDAA, s. 79, n. 115.

⁷⁴ TDAA, s. 83.

⁷⁵ TDAA, s. 83.

⁷⁶ Gülensoy, s. 282, 291.

⁷⁷ Gülensoy, s. 291.

⁷⁸ TAD, s. 139, DLT, I, s. 44.

⁷⁹ TDAA, s. 74, n. 105.

⁸⁰ TDAA, s. 50.

⁸¹ TDAA, s. 50.

Uygurca, Hakasca, Tuvaca = nesil, akraba, asıl, köken; evli bir kadının babasının evi	Doğum, hısımlık
Uruk (Uruk) ⁸² Soy, sülale, aile, nesil	Urug ⁸³ Akraba

Moğolcada Olmayan Kelimeler

Abuçka ⁸⁴	Ana-Anne ⁸⁵
Ata ⁸⁶ Ced, ata, baba	Atakı ⁸⁷ Babacığım
Atalık ⁸⁸ Babalık	Baba ⁸⁹ Baba
Beğ ⁹⁰ Erkek eş, Koca	Biçi ⁹¹ Kadın, Kraliçe
Birader ⁹²	Botu (Bota) ⁹³ Çocuk
Boy Boylamak ⁹⁴ Bir kimsenin soyunu sopunu övmek	Çıkan ⁹⁵ Yeğen, hala ve teyze oğlu
Çokan Kişi ⁹⁶ Nişanlı	Çoluk ⁹⁷ Çoluk çocuk
Dayı ⁹⁸ Dayı	Dede ⁹⁹ Dede
Dul ¹⁰⁰ Dul	Ebçi ¹⁰¹ Eş kadın

82 EUS, s. 266; TAD, s. 140.

83 TDAA, s. 55-58.

84 EUS, DLT, KB.

85 ETY, EUS, KB, Dede Korkut.

86 KB, DLT, EUS, Oğuz Kağan Destanı.

87 DLT.

88 KB.

89 EUS Dede Korkut.

90 EUS.

91 ETY.

92 TAD, s. 98.

93 KB.

94 Dede Korkut.

95 ETY, DLT.

96 EUS.

97 Dede Korkut.

98 Dede Korkut.

99 Dede Korkut.

100 Oğuz Kağan.

101 EUS.

Ekeç ¹⁰² Akıllı küçük kız	Ekele ¹⁰³ Abla
Emildeş ¹⁰⁴ Süt kardeş	Emmi ¹⁰⁵ Amca
Erdeş ¹⁰⁶ Arkadaş	Evcı ¹⁰⁷ Kadın
Ev Kızı ¹⁰⁸ Aile kızı	Issız ¹⁰⁹ Haşarı çocuk
İşlar ¹¹⁰ Kadın	İgal ¹¹¹ Kadın eş çocuk
İgdiş (Ögdeş) ¹¹² Anaları bir olan	İgil ¹¹³ Nişanlı
İni ¹¹⁴ Küçük kardeş	İş (İşi) ¹¹⁵ Eş, kadın eş
Ka Kadaş ¹¹⁶ Akraba, kardeş	Kang ¹¹⁷ Baba
Kangdaş ¹¹⁸ Babaları bir olan	Kangsig ¹¹⁹ Üvey
Kaplıg Ogul ¹²⁰ Uğurlu çocuk	Karı ¹²¹ Yaşlı
Karındaş ¹²²	Kelin ¹²³

¹⁰² ETY, DLT.

¹⁰³ DLT.

¹⁰⁴ DLT.

¹⁰⁵ Dede Korkut.

¹⁰⁶ KB.

¹⁰⁷ KB, EUS.

¹⁰⁸ DLT.

¹⁰⁹ DLT.

¹¹⁰ DLT.

¹¹¹ KB.

¹¹² KB.

¹¹³ EUS.

¹¹⁴ ETY.

¹¹⁵ ETY, EUS, KB, Dede Korkut.

¹¹⁶ KB.

¹¹⁷ ETY.

¹¹⁸ DLT.

¹¹⁹ DLT.

¹²⁰ DLT.

¹²¹ DLT, KB, Oğuz Kağan.

¹²² DLT, EUS, Oğuz Kağan, TAD, s. 125, TAD, s. 126.

¹²³ ETY, DLT, KB, Dede Korkut.

Kardeş, kayın, kaynata	Gelin
Kızan ¹²⁴ Çocuk	Kişi ¹²⁵ Koca, Eş
Kuduz ¹²⁶ Dul kadın	Kükü ¹²⁷ Hala
Namija ¹²⁸ Bacanak	Oğlan ¹²⁹ Oğul
Oğuşlu ¹³⁰ Aile	Ög (Ök) ¹³¹ Anne
Öge ¹³² Büyük Anne	Sağdıç ¹³³ Dost
Singil ¹³⁴ Küçük kız kardeş	Song ¹³⁵ Çoluk çocuk
Tagay ¹³⁶ Dayı	Tışı (Tişi) ¹³⁷ Kadın
Tul ¹³⁸ Dul	Tun ¹³⁹ Kadının ilk çocuğu; Kadının ilk kocası
Tuş ¹⁴⁰ Eş	Tutuncu Oğul ¹⁴¹ Evlalık
Uragut ¹⁴² Kadın	Urı ¹⁴³ Erkek Evlat
Uzun Tonlug ¹⁴⁴	Ügür ¹⁴⁵

¹²⁴ Dede Korkut.

¹²⁵ ETY, EUS.

¹²⁶ ETY, DLT.

¹²⁷ DLT.

¹²⁸ DLT.

¹²⁹ DLT, KB, EUS.

¹³⁰ DLT.

¹³¹ ETY.

¹³² ETY.

¹³³ ETY.

¹³⁴ ETY, DLT.

¹³⁵ DLT.

¹³⁶ DLT.

¹³⁷ EUS, DLT, KB.

¹³⁸ ETY, DLT, KB, Dede Korkut.

¹³⁹ DLT.

¹⁴⁰ EUS.

¹⁴¹ DLT.

¹⁴² DLT.

¹⁴³ ETY, DLT, EUS, KB.

¹⁴⁴ EUS.

Kadın	Soy, sop
Yenge ¹⁴⁶ Yenge	Yetim ¹⁴⁷ Yetim
Yezne (Yezme) ¹⁴⁸ Enişte	Yigen (Yegen) ¹⁴⁹ Yeğen
Yinçü ¹⁵⁰ Dişi (Oğuz Kağan)	Yorç (Yurç) ¹⁵¹ Küçük Kayın
Yotuz ¹⁵² Hanım, eş	Yufga ¹⁵³ Oğulluk
Yüklü ¹⁵⁴ Hamile	

Kısaltmalar

Dede Korkut: *Dede Korkut Kitabı* / neşr. M. Ergin /, I, Ankara, 1958.

DLT: *Divânü Lûgat-it Türk* / Türk. terc. B. Atalay / I-IV, Ankara, 1939-1944.

ETY: H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I-IV, İstanbul, 1936-1941.

EUS: A. Caferoğlu, *Eski Uygur Sözlüğü*, İstanbul, 1968.

Gülensoy T., “Eski ve Orta Türkçede Moğolca Kelimeler ve Moğolca-Türkçe Müşterek Kelimeler Üzerine Notlar”, *Altayistik Mongolistik Halkbilimi / Makaleler 2*, Ankara, 2017, s. 167-194.

Gülensoy, Tuncer, “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, *Altayistik Mongolistik Halkbilimi / Makaleler 2*, Ankara, 2017, s. 27-62.

Gülensoy, Tuncer, “Divânü Lûgati’t-Türk ve Kutadgu Bilig’deki Moğolca Kelimeler Üzerine”, *Altayistik Mongolistik Halkbilimi / Makaleler 2*, Ankara, 2017, s. 195-208.

Gülensoy, Tuncer, “Moğolca ve Türkçede Yaşayan Benzer Sözcükler Üzerine”, *Altayistik Mongolistik Halkbilimi / Makaleler 2*, Ankara, 2017, s. 209-240.

Gülensoy, Tuncer, “Moğolların Gizli Tarihi’ndeki Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme”, *Altayistik Mongolistik Halkbilimi / Makaleler 2*, Ankara, 2017, s. 113-156.

KB: *Kutadgu Bilig* / neşr. R. R. Arat /, I-III, Ankara, 1959, İstanbul, 1979.

¹⁴⁵ EUS.

¹⁴⁶ TAD, s.141.

¹⁴⁷ KB, DLT.

¹⁴⁸ DLT.

¹⁴⁹ ETY.

¹⁵⁰ Oğuz Kağan.

¹⁵¹ ETY, Kültegin Kitabesi’nde geçen bu kelimenin bir akrabalık teriminden çok rütbe olarak kullanıldığı da söylenmektedir (Bk. S. Çağatay, *Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler*, Ankara 1978, s. 319.).

¹⁵² ETY, EUS, Oğuz Kağan.

¹⁵³ DLT.

¹⁵⁴ Dede Korkut.

Oğuz Kagan Destanı: *Oğuz Kagan Destanı* / W. Bang-R. R. Arat / , İstanbul, 1936.

TAA: Abdülkadir Donuk, “Türklerde Akrabalık Adları”, *İÜ Tarih Araştırmaları Merkezi Tarih Boyunca Türklerde Ev ve Aile Semineri*, İstanbul, 2000, s. 79-144.

TDAA:Yong-Song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, İstanbul, 1999.

Manas Destanı'nda Altaylık / Altaylı Kavramı

*Nurdin Useev**

The Concept of Altaylık / Altaylı in Manas Epic

Summary

The Manas Epic, the greatest epic of both the world and Turkish world, was described by scientists W. Radloff, Sh. Valihanov *et al* as not only an encyclopedia of Kyrgyz, but also an encyclopedia of Eurasian steppe peoples. Because, in this epic, there is not only information about the culture of Turkish people, but also the people of neighboring nations- the Mongols, the Chinese –and their culture, history and faith. As we know, the Manas Epic is the heroic epic of the heroism of Manas's life, which was dedicated to gathering the scattered Turkish people and bringing peace to neighboring peoples under one roof. Therefore, there are some concepts related to the Mongols and Turkish tribes. One such concept is the concept of Altaylık / Altaylı. This word first reflects the Turkish people who lived in the Altay Mountains. It is also used as a common name of the community consisting of Turks, Mongols and Kalmuks.

Keywords: Manas Epic, Altaylık, Mongols, Altay languages, Turkish people.

Giriş

Altay dilleri ailesi teorisine göre Türkçe, Moğolca ve Tunguzca ak-raba dillerden olup Altay dilleri ailesini oluşturmaktadır (Baskakov, 1981: 15-16; Starostin, Dybo, Mudrak, 2003). Bu varsayıma karşı çıkanlar olsa da Altay dilleri ailesi XVIII. asrın ilk başlarından beri gündemde olan bir bilimsel konudur¹. Üstelik Türkler ile Moğollar asırlardır etkileşim içinde olan halklar olduğu için tarihlerinde ve geleneklerinde bazı ortaklıklar bulunmaktadır. Bundan dolayı bilimde, edebiyatta bu halklar arasında yakınlık söz konusudur. Manas Destanı'nda Türkler, Moğollar ve Kalmuklar aralarında kardeşlik bağı, dil birliği ve tarih ortaklığı olan yakın halklar olarak tasvir edilmektedir. Dolayısıyla destandaki Türkleri anlamak, araştırmak için hem komşu hem akraba sayılan bu halkları ele almak gerekmektedir.

1. Altaylık

Bilindiği gibi Manas, Altay'da oturan Türk boylarını ve diğer halkları birleştirerek Çinlilere, Çinliler adına Türkleri yönetmekte olan Kalmuk-

* Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. N. Demir-E. Yılmaz (2002). Ural-Altay Dilleri ve Altay Dilleri Teorisi. *Türkler*, C. I, s. 394-402. Ankara.

lara karşı ayaklanmakta ve Altay’da bağımsız bir devlet kurmaktadır. İşte bu devletin halkı *Altaylık* diye anılmaktadır:

S. Orozbekov, Manas, I. kitap: s. 112-113	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Altaylıktın elinen Ata uuludan tük koyboy Aldı Manas çakırıp. ‘Altayda catkan el’ dedi, Ayak-başım cıynaltıp, ‘Esebiñ kança, ber!’ dedi, El cıyılıp kelgeni. Başka uruktan Mañgul bar, Baatır Caysañ dañgil bar, Küldür, Kaldar begi bar, Mancurya curtunan Bala Macik begi bar, Baştatan Dögön karı bar, Andan bölök bıyakta Altaylıktın baarı bar, Alçın, Üyşün, Nayman bar, Argın Karakoco bar, Abaktardin içinde Aydarkan baatır koşo bar. Kırgızdardan Salamat, Kıpçaktardan çeçen Taz, Nogoy uulu bay Cakıp, Noyguttardan Akbalta, Totudan bargan Toktoo biy, Löküştördün Ömürzak, Özübehtin Dambılada.	<i>Altaylı halkından Ata oğlundan hiç bırakmadan Hepsini Manas çağırdı. “Altay’da oturan halk” dedi, Başı sonunu toparlayıp, “Sayın kaç? Ver!” dedi, Halk toplanıp geliverdi. Başka uyruktan Moğol var, Kahraman Caysan dañgil var, Küldür, Kaldar beyleri var, Mançurya halkından Bala Macik beyi var, Başından Dögön ihtiyar var, Onlardan başka burada Altaylıların hepsi var, Alçın, Üyşün, Nayman var, Argın Karakoco var, Abakların içinde Aydarkan baatır, o da var. Kırgızlardan Salamat, Kıpçaklardan çeçen Taz, Nogoy oğlu bay Cakıp, Noygutlardan Akbalta, Totudan gelen Toktoo biy, Löküşlerin Ömürzak, Özbeklerden Dambılada.</i>

Manas’ın başında bulunduğu Altay Türkleri, Çinlilere, Kalmuklara başkaldırarak onları Altay’dan sürdükten sonra Manas ile Cakıp, Altay’da oturan Türk boylarını ve diğer halkları çağırmakta ve onlarla itişare etmektedir. İşte bu olayı anlatan yukarıdaki metinde Altay’da oturan halkları bildiren ve “Altaylı” anlamına gelen *Altaylık* kelimesi geçmektedir. Metni incelediğimizde *Altaylık* ismi ile Kıpçak, Kırgız, Özbek gibi Türk boylarından başka Mañgul kelimesi ile Moğolların, “Mancurya curtunan (*Mançurya halkından*)” ifadesiyle Tunguz-Mançuların belirtildiğini anlamak mümkündür. Manas, bu halkları bir çatı altında toplayarak Çinlilere karşı savaştırmaktadır. Demek ki Manas Destanı’na göre Türk, Moğol ve Tunguz-Mançular aynı topraklarda oturan ve kader birliği bulunan akraba halklardır.

2. Türk, Moğol ve Kalmukların Kökü Bir Kardeş Halklar

Destandaki bilgilere göre Türk, Moğol ve Mançuların birlikte ele alınarak Altaylık adıyla anılması sadece coğrafya birliğine dayanmamak-

tadır. Onların ortak adla anılmasının asıl nedeni bunların kardeş halklardan olmasıdır:

S. Orozbekov, Manas, V. kitap: s. 465	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Kıraan Manas kep aytat, Mınça ne dep kıstaldıñ, Ey, Alooqe – dep aytat. Kalmak, Mañgul tuuganıñ, Kirgen bolso columa, Kelme aytıp tiysin koluma, Kaalabaym kaapır diniñi, Dinimde turam degender Kete bersin coluna.	<i>Kıraan Manas söylüyor, Bu kadar niye zorlandın, Hey, Alooqe – diyor. Kalmuk, Moğollar benim akrabam, Girmişlerse benim yoluma, Şehadet söyleyip gelsinler, İstemiyorum kâfir dinini, Dinimi bırakmayacağım diyenler Kendi yolunda gitsinler.</i>

Manas'ın başında bulunduğu Altaylı Türklerin Türkistan'ı Çinlilerden boşaltma seferi sırasında Andican'ı yöneten Alooqe adlı Çin padişahı yenilgiye uğrar. O, Manas'a gelip hakimiyeti altındaki halkları anlatarak Manas'tan af diler. Alooqe, hakimiyeti altında Çinlilerden başka Kalmukların ve beş boy Moğolların olduğunu da belirtir. Onu dinleyen Manas, yukarıdaki metni içeren sözünü söyler. O, yukarıdaki metinde Kalmuklar ile Moğolların kendisinin akrabaları olduğunu vurgulamaktadır. Demek ki Manas'a göre Kalmuklar ve Moğollar Türklere akraba milletlerdir.

Manas'ın başında bulunduğu Türklerin Doğu Türkistan'a yaptıkları sefer sırasında buradaki on bir hanlığın birçoğu yenilerek Türklere baş eğerler. Aralarında Kara-Kur adlı şehri (şimdiki Hoten) yöneten Oronğu adlı kadın hükümdarın da bulunduğu başka hanlar Manas'ın kim olduğunu öğrenmek ister. On üç falcısına fal açtırıp Manas ve Türkler hakkında bilgi vermelerini emreder. Bunun üzerine Ağıday adlı genç falcı koyunun kürek kemiği ile fal açarak Manas ve Türkler hakkında bilgi verir. Onun sözleri Moğolları Türk boyları içinde göstermekte ve Kalmukların Türklere akraba olduğunu da ortaya koymaktadır:

S. Orozbekov, Manas, II. kitap: s. 300-301	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Arbağı biyik Alaş Kan, Ataktuusu köp bolup, Ar tarapka taraşkan. Kıpçak, Kırgız, Mañguldan, Betteşken coosun nan kılğan, Alçın, Üyşün, Nayman bar, Oolatı Nogoy urugu, Oşol kündö köp bolgon Oyrottı buzar ulugu. Abak menen Tarağı, Tırğoot, Zubun, Kalmağı Baarı oşonun tuuganı.	<i>Ruhu büyük Alaş Kan, Ünlüleri çok olup, Her tarafa yayılmışlardır. Kıpçak, Kırgız, Moğollar, Karşılaştığı düşmanlarını yıpratın, Alçın, Üyşün, Nayman var, Nesli Nogoy uyuğu, O günlerde çok olmuştur Dünyayı bozan büyükleri. Abak ile Tarakları, Tırğoot Zubun Kalmukları Hepsi onun akrabası.</i>

Azır uşu künüdü Altay toodo turganı.	<i>Şimdi bugünlerde Altay dağlarında oturmaktadır.</i>
---	--

Gördüğümüz gibi yukarıdaki metinde Ağıday, Türklerin Alaş Kan devrinde çok geliştiğini, birçok yere dağıldığını ve düşmanlarını yıpratmış olduğunu belirttikten sonra onların hangi boylardan oluştuğunu ifade etmektedir. Bu metne göre Moğollar Kıpçak, Kırgız gibi Türk boylarıyla aynı satırda yer alarak aralarında akrabalık ilişkisinin olduğu gösterilmiştir. Moğol dilli Tırgoot ve Kalmukların Türklere akraba oldukları ise doğrudan söylenmiştir. Bu bilgilerden hareketle Manas Destanı'nda Türk boyları ile Moğolların akraba halklar olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz².

3. Türk, Moğol ve Kalmukların Dili Aynı

Altay dilleri teorisine, Moğolca ile Türkçenin akraba diller olabileceğine kuşkuyla yaklaşan bilim adamları bu diller arasındaki gramer ve söz varlığı benzerliklerini söz konusu halkların aynı coğrafyada uzun süre birlikte yaşamaları sonucunda ortaya çıkan etkileşim ürünleri olarak değerlendirmektedirler. Moğolca ile Türkçenin etkileşimi Çengiz Han döneminden önce de görülmektedir. Örneğin, T. Gülensoy, "Eski ve Orta Türkçede Moğolca Kelimeler ve Moğolca-Türkçe Müsterek Kelimeler Üzerine Notlar" adlı makalesinde Eski ve Orta Türkçede **alban** (vergi), **amul** (usluluk), **buyan** (saadet) vb. gibi Moğolca kelimelerin olduğunu belirtmekte ve hem Moğolcada hem de Eski ve Orta Türkçede bulunan 101 kelimenin listesini vermektedir (Gülensoy, 1974). Cengiz Han döneminde ve daha sonra Türkçede Moğolca kelimelerin sayısı daha da artmıştır. Sonuçta günümüzde birçok çağdaş Türk lehçesinde Moğolca kelimeler bulunmaktadır³. İşte bundan dolayı Manas Destanı'nda Türkler ile Kalmukların akraba oldukları belirtildikten sonra dillerinin de aynı olduğu vurgulanmıştır:

S. Orozbekov, Manas, V. kitap, s. 306	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Birliğin ugup kudaydın Şariyatka kanışıp, Ar cagı tuugan, tili bir, Azır boldu dini bir, Türkü tildin tübü bar, Azır dağı Kalmakta Uşu kündö köbü bar.	<i>Tekliğini duyup Tanrının Şeriatı öğrenip, Bir yandan kardeş, dili aynı, Şimdi oldu dini aynı, Türkî dilin kökü var, Şimdi daha Kalmukta Bugünlerde de çoğu var</i>

Manas önderliğindeki Türk halkları Türkistan'a gelip Taşkent'i Çinlilerin elinden aldıkları sırada birçok Kalmuk esir düşer. Manas'ın danışmanı Bakay bunları boş bırakmalarını önerir ve onlara İslam'ı tanıtmaya

² Kırgız-Moğol ilişkileri hakkında geniş bilgi için bk. Abd Rasul İsakov, (2017). *Kırgız-Moğol İlişkileri (IX.-XV. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

³ Bu konuda geniş bilgi için bk. S. Sıdıkov, (1983). *Mongolsko-Tyurkskiye Yazıkoviye Paralleli*. Frunze: İlim.

çalışır. İslam'ın esaslarını öğrenen Kalmukların çoğu İslam'ı kabul edip kendi yurtlarında kalır. Bu metinde işte Kalmukların İslam'ı kabul etmeleriyle eskiden dilleri aynı iken şimdi ise dinlerinin de aynı olduğu ve S. Orozbekov'un döneminde, yani 20. yüzyılın başında Kalmukların çoğunun Türkçe konuştukları belirtilmektedir.

İ. Moldobaev, Manas Destanı'nı tarihî tabakalara ayırırken destandaki Hun devrinin bir delili olarak sadece Manas Destanı'nda geçen *kandagay* kelimesini göstermektedir. O, pantolon anlamındaki bu kelimenin etimolojisinin, anlamının Türk dilleri temelinde açıklanamayacağını; Eski Moğolcada *kanadagan* / *kandagay*, Mançu dilinde *kandahan*, Buryatçada *handagay* şeklinde geçen kelimenin *Kanada geyiği* anlamına geldiğini belirtmektedir. Bundan hareketle Manas Destanı'ndaki *kandagay* kelimesinin Kanada geyiği derisinden yapılan pantolonu bildirdiğini ileri sürmekte ve Moğol, Türk ve Mançular için ortak olduğunu varsaydığı Hun devrinin bir delili olabileceğini düşünmektedir (Moldobaev, 1995: 65). Bundan dolayı Manas Destanı'nda Kalmuklar ile Türklerin dilinin aynı, yani benzer olduğunun belirtilmesi şaşırtıcı değildir.

4. Türk, Moğol ve Kalmuklar Turan Halkıdır

Destanda geçen bazı metinlerde Turan etnonimi hem Türkleri hem de Moğol, Kalmuk gibi diğer göçebe halkları kapsayarak Asya konargöçer halkını bildirmektedir:

S. Orozbekov, Manas, IV. kitap: s. 289, 13133-13141. satırlar	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Er Turandın baldarı Eki cüz uruu boluptur. Badışası çok bolup, Başalaman toktolup, Mañgul menen Tatarı Başka bolup katarı, Ayıl bolup konuşup, Aldı-aldınan boluşup, Araga uşak toluşup,	<i>Er Turan'ın çocukları İki yüz boy olmuştur. Hükümdarı yok olup, Kalaba kavga çok olup, Moğol ile Tatarı Başka olup yolları, Köy köy oturmuşup, Başka başka oluşup, Ortada dedikodu çoğalıp.</i>
S. Orozbekov, Manas, V. kitap: s. 196	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Aksay basıp Aşarsuu Caradar bolgon canı bar, Başman akkan kanı bar, Moynuna boto salınıp, Tuygun Manas baatırğa Tuuganbız dep calınıp: 'Aranik cerdep turganbız, Atabız Turan, tuuganbız, Ayrılp ketip, alıstap, Armanda bolup kurganbız,	<i>Topallayıp Aşarsuu Yaralanmış şekli var, Başından akan kanı var, Boynuna kemerini takınıp, Cesur Manas kahramana Akrabayız diye yalvarıp: 'Aranik'te oturmuştuk, Atamız Turan, kardeşiz, Birbirimizden ayrılp, uzaklaşıp, Üzüntüde kalmışız,</i>

Kıtay alıs, siz cakın, Kara çoktuu Oyroto Bardır deymın köp akıñ, Dünüyö cüzü keñ eken, Tübübüzdü karasam Tümön Mañgul el eken, Atamdan kalgan Naaman dep, Türkstandı bet alıp Kelgendigıñ ep eken. Kaynagan Kalmak curt bolsun, Kadamıñız kut bolsun!	<i>Çin uzak, Siz yakın, Kara börklü Oyratlarda Vardır diyorum çok hakkın, Yer yüzü genişmiş, Kökümüze bakarsam Kalabalık Moğol halk imiş, Atamdan kalan Naaman diye, Türkistan'a yönelip Gelmeniz sizin doğruymuş. Kalabalık Kalmuk halkınız olsun, İşleriniz kutlu olsun!'</i>
--	---

İlk metinde Er Turan'ın çocuklarının iki yüz boy olup onları bir araya getiren hükümdar olmadığı için aralarında kavgaların çıktığı, Moğol ve Tatarların ayrıldığı, ortada dedikodunun çok olduğu, yani ittifakın olmadığı belirtilmiştir.

Manas'ın başında olduğu Türklerin Türkistan'ı Çinlilerden boşaltma sırasında Çin hükümdarı Alook'e den yana olup Türklerle savaşan, ancak yenilgiye uğrayan Kalmukların önderi Aşarsuu'nun Manas'tan af dilediği sözünü içeren ikinci metinde o, atalarının, kökünün Turan olduğunu, Kalmuklar ile Moğolların Türklere akraba olduklarını söylemektedir. Bundan başka Kalmukların Manas'a halk olabileceğini ilave etmektedir. Demek ki destanda anlatılan Kalmuklar ve Moğollar da Türklerle akraba olduklarının bilincindedir. Bundan dolayı destanda bu halklar Turan adı altında birleştirilmiştir.

A. Buran, Turan kelimesinin geniş anlamda Altay ve Ural kavimlerinin birliğini ve bu birliğin ülkesini, coğrafyasını bildirdiğini belirtmektedir (Buran, 2015: 296). Manas Destanı'nda geçen yukarıdaki metinlerde Turan kelimesi işte bu birliği yansıtarak geniş anlamda kullanılmaktadır.

5. Türk, Moğol ve Kalmuklar Birbirine İyi Davranmaktadır

Manas Destanı'ndaki Türkler, Moğollar ve Kalmuklar her ne kadar ara sıra savaşsalar da kardeş halklar olduklarının bilincindedir. Bunu yukarıdaki metinler ve bilgiler kanıtlamaktadır. Bundan dolayı bazı durumlarda birbirine duygusal davranmaktadırlar. C. Mamay'a ait aşağıdaki metinde Koñurbay, Kalmuk padişahı Neskara'ya Türkler, yani Oguzlar gelip Çinlilerin hayvanlarını kaçırdığında onun sevindiğini söyleyip onun da kökünün Türk olduğunu söylemekte ve buna kızmaktadır:

C. Mamay, Manas, 1995, s. 398	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Odurañdap Koñurdun, Açuu ünü çıkkamı: 'Senin da түбүң Түрүксүн, Alsın kıтай malın dep, 'Ay kap' menen cürүpsün,	<i>Yüksek sesi Koñur'un, Sert sesi çıkmıştır: Senin de kökün Türk, Alsın Çin hayvanlarını diye, Kötü düşüncede olmuşsun,</i>

Oğuzdar kelip cılkı alsa, Kubaniç kılıp külüpsün!'	<i>Oğuzlar gelip atları kaçırdığında, Razı olup gülmüşsün!'</i>
---	---

Görüldüğü gibi Çin kahramanı Koņurbay, Kalmukların kökünün Türk olduğunu düşünmekte, bundan dolayı Kalmuk padişahı Neskara'nın Türklere çektiğini söylemektedir. Bu metnin aynısı S. Orozbekov'da da geçmektedir:

S. Orozbekov, Manas, IX. kitap, s. 427-428	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Senin dağı túbün Türüksün, Alsın Kıtay curtun dep, Aygap menen cürüpsün, Uguz uulu cılkı alsa, Kubaniç kılıp külüpsün.	<i>Senin de kökün Türk, Alsın Çinlileri diye, Kötü düşüncede olmuşsun, Oğuzlar gelip atları kaçırdığında, Razı olup gülmüşsün!</i>

Türklerin Çin seferi sırasında Almambet'in başında olduğu birkaç alp Çinlilerin atlarını kaçırlar. Arkasından Koņurbay askerleriyle takip eder. Koņurbay'ın asker önünde çok hızlı gittiğini gören Uşaş adlı Kalmuk kahramanı ona yetişip sakin olmasını söyler. Buna kızan Koņurbay, yukarıdaki metni de barındıran sözünü söyler. O, burada Uşaş'ın, yani Kalmukların köklerinin Türk olduğunu düşündüğünü, bundan dolayı Türkler gelip Çinlilere saldırdığında onların sevindiğini söylemektedir. Demek ki destandaki Çinlilere göre Kalmuklar ile Türklerin kökleri aynıdır. Dolayısıyla Kalmuklar Türklerin başarılarına sevinmektedirler.

Gerçekten de Altay'daki halkları bir çatı altında toplayan Manas'ın ordusunda Türk boylarından başka Kalmuklar ile Moğollar da bulunmaktadır:

S. Orozbekov, Manas, III. kitap, s. 191	
Manas Destanı (Özgün Metin)	Türkiye Türkçesine Aktarımı
Aykocodon bata alıp, Askerdin baarı attanıp, Urmatka bugün toluşup, Uruk-uruk boluşup, Maņguldar başka bölünüp, Mancurya Kalmagı Bir çetinde körünüp, Kazaktın tuusu kaldayıp, Kambarkandın kızıl tuu Asabası dalbayıp.	<i>Aykoco'dan iyi dua alıp, Askerin tamamı yola çıkıp, Hürmete bugün kavuşup, Boy boy olarak, Moğollar başka bölünüp, Mançurya Kalmukları Bir kenarda görünüp, Kazağın halkı çok sayıda, Kambarkan'ın kızıl bayrağı Asabası çok büyük.</i>

Türkistan'ı Çinlilerden boşaltma seferinde gerçekleşen bir savaşı tasvir eden bölümün bir parçasını içeren yukarıdaki metinde Çinlilere saldıran Türk ordusunun içinde Moğolların ve Mançu Kalmuklarının da bulunduğu belirtilmektedir. Demek ki Türk, Moğol ve Kalmuklar bazen birleşerek başkalarına karşı savaşmışlardır.

Kaynakça

- Baskakov, N. A. (1981). *Altayskaya Semya Yazıkov i Ee İzüçeniya*. Moskva.
- Buran, Ahmet. (2015). *Türklük Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Demir, N. ve Yılmaz, E. (2002). “Ural-Altay Dilleri ve Altay Dilleri Teorisi”. *Türkler*, C. I. s. 394-402. Ankara.
- Gülensoy, T. (1974). “Eski ve Orta Türkçede Moğolca Kelimeler ve Moğolca-Türkçe Müşterek Kelimeler Üzerine Notlar”. *AÜ Türkoloji Dergisi*, Cilt IV, s. 235-259.
- İsakov, Abdrasul, (2017). *Kırgız-Moğol İlişkileri (IX.-XV. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.
- Manas: baatırdık epos (S. Orozbekov), I. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi Yayınları, 1995.
- Manas: baatırdık epos (S. Orozbekov), II. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi Yayınları, 1995.
- Manas: baatırdık epos (S. Orozbekov), III. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi Yayınları, 1995.
- Manas: baatırdık epos (S. Orozbekov), IV. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi Yayınları, 1997.
- Manas: baatırdık epos (S. Orozbekov), V. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve Mederalieva, C.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi Yayınları, 2006.
- Manas: baatırdık epos (S. Orozbekov), VII. kitap*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi Yayınları, 2014.
- Manas: baatırdık epos (S. Orozbekov), VIII. ve IX. kitaplar*, (haz. Musaev, Samar ve diğer.), Bişkek: Kırgız Bilimler Akademisi Yayınları, 2014.
- Moldobaev, İmel, (1995). ‘Manas’ – *İstoriko-Kul’turnıy Pamyatnik Kırgızov*. Bişkek: Kırgızstan.
- Sıdıkov, S. (1983). *Mongolsko-Tyurkskiye Yazıkoviye Paralleli*. Frunze: İlim.
- Starostin, S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Birinci cilt [A-K], İkinci cilt [L-Z], Üçüncü cilt [İndeks]. Leiden-Boston: Brill.

10

On the Altaic Title “Bagator”

*Han-Woo Choi**

Summary

Despite all attempts to explore proto or ancient Korea, there remains many unveiled or unsolved matters that are considered very important and crucial to Korean studies. For example, what tribes the ancient Korean states consisted of, what ethnic groups played the main role in the early stages, and the relation of the early Korean peninsular peoples with northern tribes. To solve these problems, two different approaches have been applied up to the present, i.e., archaeological, and philological or historical methods. The archaeological approach has been always useful. However, archaeological evidences were often not sufficient to make a matter entirely clear nor to solve the problem without the assistance of other scientific approaches. In Korean studies, especially in the case of the ancient Korean matters, the most frequently applied approach was historical approach based on philological studies. The philological researches in Korean studies largely depends on Chinese materials, which are much richer in resources than any others.

After the Orkhon inscriptions, which are known as the oldest inscriptions of Turkic, were found, however, some doubts began to arise about the credibility of Chinese sources concerning the so-called history of barbarians, against whom Chinese had consistently confronted as their most annoying enemies. Nowadays, most scholars accept that Chinese sources about history of barbarians were based on ethno-centrism. Therefore, Chinese materials can be useful resources, but not conclusive in studying the history of barbarians.

I would like to suggest and place stress again on the importance of the historical and comparative linguistical approach in studying proto or ancient Korean history. For example, many of the ancient Korean place names, official titles and animal names remains vague in terms of etymology. Regarding this matter, some connection between Korean and Tungus or Mongolian has often been proposed but Turkic influences on the early Korean societies have not been so seriously considered so far. Before Tungus and Mongolian tribes emerged around the 8-9th centuries AD, the most influential tribes in Central Asia, including Mongolia and Manchuria, had been Turkic tribes since Hyung-nu empire, a confederation state of Altaic tribes, whose ruling tribe was probably Turkic.

In the series of my articles which dealt with these problems, I have already given some Turkic loan-words in Ancient Korean, e.g., kočuka 古雛加 (<koču-ka) “a title of the supreme leader of Kokuryō”, koy 古爾 (<kony) “title of the first king of Paekje”, kakkan 角干 (<ka-kan) “a title of high rank official of Silla”, əlaha 於羅瑕

* Prof. Dr., Korea University of International Studies, Seoul, Korea.

(<elik-ka) “a ruler’s name of Paekje”, əluk 於陸 (< əlük) “a title of paekje queen”, toksuri (<tok-suri) “eagle”, ori (<or) “duck”, turumi (< tununya) “crane”, wəri (<böri) “a big and wild dog or wolf”, etc. In this paper, I examined additional evidence which shows a close relationship of Korean and Altaic tribes, especially Ancient and Proto-Turkic, by studying the etymology of the Altaic *bayator*.

Keywords: Bagator, Altai, Korean.

In a Runic manuscript from Miran and Tunhuang in Eastern Turkestan which is one of the oldest Turkic manuscripts, we find the ancient Turkic official title *bayator*¹ meaning ‘hero’. The word *bayator* also occurs in an Uygur text in two forms; Uyg. (USp 22:18) *bayator* and Uyg. (ThS IV:12) *bator*. Kuman Turkic which is a middle Turkic has the form *bayatur* meaning ‘brave man’.

On the other hand, this word was found in Mongolian; Mo. *bayatur* ‘hero, warrior’, Mo. *ba’atur* id., Kalm. *bātīr*. This word appears in the denominal verbs; *bayaturla-* “to act courageously, to be brave”, *bayatursi-* “to become courageous or brave”, *bayaturxa-* “to show one’s bravery”. The form *bātur* passed from Mongolian into Manchu-Tungus languages; Ma. *baturu*, Nan. *batur*, *bator*, Ev. *batur*. This word passed from Mongolian into Turkic languages; Sag. *matīr* “brave”, Tuv. *mātīr* “brave”, Tat., Turkm. *batīr* “hero”, Tel. *pātīr* “hero”, Yak. *bātīr*, *bōtur* id., Kzk. *batil* id. On the other hand, the Mongolian form *bayatur* was borrowed into Persian *bahādūr* “hero”.

The Persian form passed into Middle Turkic; Chag. *bahādūr* “brave”, CC. *bahadur* “brave”, Osm. *bahadīr* “hero, brave”. This form appears in Modern Turkic; Uzb. *bahadır* “brave”, Kazan Tat. *bahadīr* “brave”.

The Persian Turkic form *bahādūr* or *bahadīr* passed into the other languages; Arabic *bahādūr*, Armenian *bahatur*, Afghan *bahādūr*, Urdu *bahādūr*, etc.

In *Mukaddimat al-Adab* there is a form of *bādūr* “hero” which must be developed from Persian Turkic *bahadur*.

On the other hand, the Ancient Turkic form *bayator* was borrowed into some other languages; Russian *bogatyr* “hero”, Samoyed *paxatīr*, etc.

In Middle Korean, there is *pator* ‘hero, warrior’ which was borrowed from Mongolian in the 13th century during the Mongolian rule of Korea.

¹ Most scholars read the Turkic word *bayatur* with the last vowel being /u/, not /o/. Actually it is very difficult to determine the exact qualities of Proto-Turkic labial vowels in many cases. However, in this case, we can determine the vowel from the Chinese transliteration of the word 都利 (tori). See the article, Choi Han-Woo, “On the determination of labial vowels of Ancient Turkic”, *Central Asiatic Journal*, Vol. 35: 1-2, pp. 41-53.

The Mongolian word *bator* continues in the name of capital city of the Mongolian Republic, *Ulan Bator*. (<*ba'ator* < **bayator*).

Regarding the etymology of the Altaic word *bayator*, many theories has been suggested so far;

For the first time, for the etymology of the word, Kirste (1917) suggested the theory that the Persian word *bahādur* was developed from Old Persian **baya-adur*, while Henning later proposed East Iranian **Baytar* which went to Avesta *baxtar* and Sanskrit *bhaktr* meaning “distributor of gifts, bliss, riches”. These theories, however, are totally wrong from both semantic and phonological points of view.

Ramstedt (RKW 29), for the first time, compared Mongolian *bayatur* with Turkic *batur* and Yen.-Ostj. *baha* “hero”. Ramstedt (1951) suggested that this word consisted of two morphemes, *baya* and *tur*. According to him, the latter is the same as the suffix *tur* in *sayitur* “im Guten” < *sayin* “gut” + *tur*. J. Deny compared Persian *bahādur*, Turkic *batur* and Mongolian *bayatur* with Arabic *baṭal* “hero”.

Concerning the origin of the word, Persian *bahādur* or Mongolian *bayatur*, Cleaves argued that the Persian form appeared to represent a Mongolian form **bahatur* in which the consonant /h/ designated the inter-vocalic hiatus. According to him, It is entirely possible that **bahatur* ~ **ba'atur* (<*bayatur*) in the medieval period just as *qahan* ~ *qa'an* (<*qayan*).

I think that this word *bayatur* consists of two words; *baya* and *tor*. Regarding the etymology of the word *baya*, this is probably the same word as *baqa* ‘frog, toad’. This word *baqa* occurs in Turkic languages; Uig. *baka* “tortoise”, Chag. *baka* “frog”, Osm. *baka* “frog”, Kzk. *baka* “frog”. This word *baka* also appears in the compound word, Trkm *kurbaka* “frog”. In Mongoilan there is the word *baxa* “frog, toad”.

Besides *baqa*, the form *baya* also appears; Osm. *bāya* “frog”, Yak. *Bāya* id., Tel., Sag. *Paya* id., etc.

This word *baya* is also found in Turkmen *kurbāya* “toad” and Kypchak *kurbaya*. This Turkic word consists of two words, *kur* and *baya*. The former occurs in Korean animal name *kækuri* meaning “frog”. This Korean word consists of two words being a hendiadion, *kæ* and *kuri* (< **kur* + *i*).² The word *kæ* is of Chinese origin 蟾 meaning ‘a genuine frog’. The latter one probably came from Altaic in the early period. The Korean word **kur* is the same as **kur* in the Turkic word *kurbaka*. In the 11th century AD, Kashgarli Mahmud suggested in his dictionary that this was a compound word of *baka* ‘frog’ and *kur*. Mentioning that the status of the

² The Korean word *kuri* consists of two morphemes: **kur* “frog” and the denominal noun suffix -i.

latter one is very dubious, Clauson proposed a homonym meaning ‘belt’ for the word *kur*. His theory, however, is not persuasive at all. For it does not seem that there is any semantic relation between ‘belt’ and ‘frog’. The word *kur* which is never used alone but *kurbaka* as a hendiadion is nothing but ‘frog’. It is very interesting that the word *kurbaka* like the Korean word *kækuriis* used as a hendiadion.

I don’t think, however, that the word **kur* is originally Altaic. This word, probably being of unknown origin, was passed into Altaic and then was borrowed into Korean. On the other hand, in some dialects of modern Korean, *mækuri* occurs for frog besides *kækuri*. In this word the first syllable *mæ* probably comes from the Chinese word meaning ‘frog’.

Returning to the word *baqa*, in my opinion, this word is probably not of Turkic origin, but of Chinese origin; compounded of ACh. *ma* 蟆 > M. *ma*, C. *ma* “frog”, Sino-Jap. *ba* id. (Giles 7590), Sino-Ko. *ma* id., and ACh. *za* 蝦 > M. *ha*’, C. *ha* “frog, toad”, Sino-Jap. *ka* id. (Giles 4199), Sino-Ko. *ha* id. Also in Chinese, 蟆蝦 means “the common toad”. (Giles, p 521).

Concerning the phonetic problem of /q/ ~ /ɣ/, in Turkic, the phonetic change of /q/ and /ɣ/ is very common in between vowels, e.g., Uyg., MK *buqa* ‘bull’, Chag. *buqa* id., Kum. *boya* id. As is seen above, the word *baqa* in Uygur is attested in the form of *baya* in both Kypchak and Osman. Here we can induce that the word *bayator* might mean ‘prince of toads or frogs’ or the like, designating a hero metaphorically.

It is not surprising that *baya* in the word *bayator* is the same as the word *baqa* meaning “toad or frog”. As is well known, in the ancient period, Hyung-nu and Turkic peoples took their titles from animals’ names, for example, *baqatarqan* ‘ruler of frogs’, *boqaqayan* ‘king of bulls’, *börikayan* ‘king of wolfs’, *sonkortigin* ‘prince of hawks’, etc. This tradition seems to have something to do with their totemism. We can find this kind of example in an ancient Korean state Puyə. In the Puyəstate, the ruling organization of the state was based on the four-governors system under the reign of ruler-king. We call the system *Sachulto* 四出道 meaning ‘four out-way’. The four governors’ titles took after animals’ names, i.e., horse, bull, and wolf.

On the other hand, it is surprising, in Korean source that the title **tor* appears in the name *sobərtori* (蘇伐都利) who was the leader of an ancient Korean village Kohə (古墟) of Silla³. In another ancient Korean source, this man was called 蘇伐公 in Sino-Chinese. From this we can see that the

³ Soibəl which was developed to səul or Seoul came from sərabəb, i.e., sərabəl > soibəl > soivəl > səwul > səul. On the other hand, we don’t know the original meaning of soirabəl whose meaning was developed into capital city in later periods. All I can say here is that the possibility it means originally capital city, or the like is very slim.

Chinese word Kung 公 meaning “prince, duke” is a translation of *tori* (< **tor*).

The word *tor* which does not occur except in the word *bayator* in Turkic, continues to survive in Korean in the form of *tori* meaning ‘a brave boy’ or the like. The word *tori* consists of **tor* and a denominal suffix *-i* which is very common in Korean. This *tori* was used as the symbol name of Koreans twice recently, as the name of mascots, i.e. *ho-tori* ‘little tiger like boy, brave boy’ in 88 Seoul Olympic. Most Koreans have no doubt that *tori* is of Korean origin.

It is very interesting that, although the animal toad never seems to be a symbol of hero or warrior, we Koreans also have the term “*Tukkabi Chang’kun* (將軍)” meaning ‘warrior or hero of toads’ literally. This term must be a Korean translation of the Altaic term *bayator* ‘hero of toads’.

In a Korean folklore, there is a couple of tales regarding the toad totemism. In sand play of constructing small sand house in the sand field of seashore, Korean people invite or call aloud toad to come and provide a sort of concrete house instead of their hand made small sand house. Traditionally Korean people believed that a toad had a strong power to provide good and concrete house. Also, traditionally Korean people call a newborn boy “a boy like toad” slapping boy on the hip, wishing that the child may become a brave boy or hero in the future.

On the other hand, some scholars related the title *bayator* with the word 冒頓 **mau’-tuən* which occurs in the Chinese source Su-shu, designating the supreme ruler of the Hyung-nu whom Turkish people call Mete and western scholars call Mao-tun, and more specially that of the second Shan-yü of the Hyung-nu state during whose reign (209-174 BC), Hunnic power was at its height.

Giles (1912 II: 958) stated in his dictionary that the name (he read mo-t’u) was the name of a Hsiung-nu (Hun) chieftain, who reigned B.C. 209-175, and invented the “sounding arrow”. As for the reading of the word, F. Hirth (1901: 82) suggested that this word was another form of the word *batur*, which continued in Uigur in the form of *bayator*. Gabain (1955: 904-906) supported Wirth’s theory. However, Gabain, depending on Karlgren’s dictionary, proposed that the Chinese reading of the word is not *mao-tun* but *mao-tuon* and that this word is the same as the Uighuric word *bayatun* (misprinting of tur ?) meaning hero, brave. Both a famous Turcologist Sir G. Clauson (EDT 313) and Turkish historian B. Ögel (1989) also strongly supported Wirth’s theory, and considered the Hunnic proper name Mao-tun and the title *bayator* (they read it *bayatur*) as one and the same word.

There are two Korean readings of the word, *modon* and *muktor*. In my opinion, the second reading is not the original reading of the two Chinese characters; The word consists of two Chinese words, ACh. *mau* < M. *mau*, C. *mou*, Sino-Jap. *bo*, *bau* (Karl. 604), Sino-Ko. *mo*, and ACh. *tuən* < M. *tun*, C. *tun*, Sino-Jap. *ton* (Karl. 1143), Sino-Ko. *ton*. Therefore, the actual reading of the word in the period of Han dynasty should be the first one, **modon* or **bodon*. If so, why did both the Ancient Chinese and the Ancient Koreans read it **muktor*? and what is the word *muktor*? In my opinion, the word *muktor* was coined by the ancient Chinese for a ruler of the Huns, *bodon*, and its meaning might be *qara tor* or “black tor”. The word *muk* is the Chinese word for the Turk-Hunnic word *qara* meaning “black”. From this, we can suppose that the word *bodon* was known to the Chinese people earlier than the word *qara tor* or black tor.

The word muk meaning “black”, might have been pronounced buq by Ancient Turks and continued in the title of Göktürk State in the 8-9 centuries, i.e. buqtigin 墨特勤, buqtor 墨噶 the regal name of qapaganqagan”, buqkykyen 默棘連 name of Bilge qagan”, etc. cf. also 墨姓 “family name qara” (Sin T’ang-shu 121). The Chinese words 墨 “black” and 默 “dark” have the same pronunciation, ACh. *mək* < M. *mək*, C. *mo*’, Sino-Jap. *boku*, *moku* (Karl. 68), Sino-Ko. *muk*.

F. Hirth’s generally accepted theory that the word *muk* or buq in the compound word *muqtor* might be *bay*, and that *bayator* is the same as the title *bayator* (he read *bayatur*), is highly unconvincing.

The word *baya* in the compound word *bayator* is written in Chinese, consisting of two characters, ACh. *mak*, *muo*’ 莫 > M. *mo*’, C. *mok*, *mou*, Sino-Jap. *baku* (Karl. 638) and ACh. *k’a* 賀 (Kangxi.). Therefore, its Turkic pronunciation is *baya* with it being two syllables, not *bay*. cf. Mo. *ba’atur* (Haenisch 184), *bayator* (Kow. 1058).

On the other hand, as is mentioned above, the word *tor* is found in the ruler’s name of Hyung-nu empire *muktor* 冒頓. It is very interesting that the Korean people would have pronounced the Chinese word 冒頓 ‘muktor’, instead of ‘mao-duon’. Ancient Korean who had a close relationship with Hyung-nu people must have known the ruler well. For this reason, the Korean people might have usually called and pronounced the ruler ‘muktor’, even though they would have written mau-duon 冒頓 with Chinese characters according to the Chinese tradition because there was no Korean writing system then. As we know well, there was a strong military alliance between the first Korean state Kochosen and Hyung-nu to fight against China.

Conclusively speaking, *muktor* is a Korean translation of Hyung-nu title *qarator*, meaning ‘black tor’ or ‘sacred tor’. In ancient Altaic tribes,

the colour black was considered strong or sacred. We know well that many old place names in Central Asia use the word in front of them as adjective. Ancient Koreans only translated *qara* into the Chinese basic word, 墨 *mouk*, but they didn't translated *tor*, because it was already well known to Chinese as a barbarian ruler's title⁴. From this, we can induce that the word *tor* is of proto-Altaic. Koreans had no need to translate *tor* at that time, probably because the word *tor* was very familiar or already became one of Korean vocabularies.

On the other hand, the Korean word *tori*, which was transliterated by two different Chinese characters appeared again in the 12th century. The meaning of the word, however, has significantly evolved from hero to a young man who becomes a Buddhist priest. This semantic change reflects social change in that period: Beginning from the 5th century, Buddhism spread rapidly and exercised its strong influence over the Korean peninsula in the 8th century and on. Shamanism and totemism had been popular religiously in Korea before Buddhism. In this society, the ultimate leadership was given to shamans in the earliest period and then to warriors who gradually replaced shamans. In the times of the warriors' rule, *tori* or *tor* was given to heroes or strongest warriors.

We can find the similar case in the Turkic word *böge*. The word *böge* is only found in the title of the 10th century ruler of Uighur *böge kaghan* who was the first Turkic ruler accepting Manichaeism. The title *böge* meaning “a sage” originally comes from *böge* “diviner”. There is another example of *bakši* 博士. This Chinese word was borrowed into the Altaic languages. In Ancient Turkic, this word designated a healer or shaman who has a shamanic or divine spiritual power. In the later period the meaning of the word *bakši* was changed into “religious teacher” both in Turkic and Mongolian. In the 10th-12th century, this word began to mean a scribe. In Old Uighur and Middle Mongolian, it gives more specific meaning, i.e., a scribe able to write in the Uighur or Mongolian script⁵. In Middle Turkic, the meaning of the word became more diverse, i.e., scribe, secretary, singer, surgeon, etc. Interestingly, the word 博士 in modern Korean designates a person with a doctorate degree.

⁴ In accordance with this, we can give another example, i.e., Chinese translation of the ruler's titles of Puyə state in Chinese texts. As I mentioned above, the titles of the four governors of Puyə were derived from various animals' names, i.e. *maka*, *uka*, *cəka* and *kuka*. In referring to these titles, Chinese writers translated all animals' names in the titles except *ka* meaning “ruler or leader” which was a barbarian's title probably very familiar to Chinese people at that time.

⁵ Both Uighur and Mongolian alphabet was originated from Sogdian alphabet. Mongolian alphabet is a slightly modified one of Uighur alphabet.

Concerning the etymology of the Korean word *tori*, one believes that the word *tori* came from the similar Korean word *tor* meaning “stone”. He argues that *tori* therefore contains the metaphorical meaning of stone, i.e., the longevity in good health⁶. This theory based on its mere similarity of the form is not persuasive at all.

⁶ Ch. Y. Choi, *Urimal Əwənyəngu*, 1986, p. 307.

“Mankurt” Kelimesi Hakkında

*Şuayip Karakaş**

About the Word “Mankurt”

Summary

The first value that a person and nation should take pride in is undoubtedly their national identity. With whatever name the nation came into existence, it continue its life with the same name in future times. The science of history gives us examples of how societies that lost their national identity disappeared as a result of this and were naturally forgotten.

Turks attached great importance to national identity, and they carefully preserved their genealogy as a requirement. In this regard, they transferred this value as a tradition in written and oral form from generation to generation. Mahmuthoca Behbûbî Efendi states that a person who does not know the genealogy of Turkestan Turks is called ‘merkuk’ which means a slave. Likewise, the Kyrgyz novelist Cengiz Aytmatov describes the ‘mankurt’ in his novel called *Gün Uzar Yüzyıl Olur*: A person, a ‘mankurt’, who is unaware about where his/her lineage came from, and did not know his/her name, childhood and parents did not realize he/she was human. These words, which seem different from each other, will be evaluated semantically in our paper and information will be given about whether they are mutually exclusive or not.

Keywords: Mankurt, merkuk, Turks, Kyrgyz, genealogy of Turkestan, Cengiz Aytmatov.

Milletlerin yazılı olmayan, fakat yazılı olandan daha önemli anayasası gelenek, görenek, örf ve âdetleridir, töreleridir. Gelenek, görenek, örf ve âdetler, ferdi ve millî hayatımızı tayin eden, fert ve milleti istikbâle taşıyan kültürün omurgasını teşkil eder. Buna göre kişinin ve milletin tarih boyunca ve yüzyıllar içinde sahip olduğu kültür değerlerini benimseyerek devam ettirmeleri, onların varlık sebebidir.

Kişinin ve milletin iftihar ederek sahip çıkması gereken ilk değeri, hiç şüphesiz millî kimliğidir. Millet hangi adla var olmuşsa gelecek zamanlarda da hayatına aynı adla devam edecektir. Tarih ilmi, millî kimliğini kaybeden toplumların bunun sonucu olarak nasıl kaybolduklarının ve tabî olarak nasıl unutulduklarının örneklerini bize bir ibret vesikası hâlinde vermektedir. Bu yazıda, ünlü Kırgız romancı Cengiz Aytmatov’un literatüre kazandırdığı “mankurt” kelimesi hakkında bir tespitte bulunulacaktır.

* Prof. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

Cengiz Aytmatov, Türkiye Türkçesinde *Gün Olur Asra Bedel* adıyla yayımlanan romanındaki Nayman Ana efsanesinde, tefrik ve terkîp kabiliyetini kaybederek hafızası silinip mensup olduğu kimliğinden uzaklaşan ve böylece aslına inkâr ile ihanet eden insan tipine “mankurt” adını vermektedir. Bu adı, romanın yazıldığı Sovyet dönemine nispet edersek Cengiz Aytmatov, Sovyetler Birliği’nin bir “mankurtlar imparatorluğu” olduğu mesajını vermektedir.

Bilindiği üzere çarlık Rusyası 19. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan’ı işgâl ettikten sonra, bölgeyi rahatça yönetebilmek ve bölgedeki varlığını devamlı hâle getirmek düşüncesiyle, yerli halkı dinî ve millî kimliklerinden uzaklaştırmak ve böylece Ruslaştırmak politikasını tatbik etmeye başlamıştı. Bu politikanın gereği olarak da bölgenin merkezi olan bugünkü Özbekistan’da yaşayan halk için “Sart” adı kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Türkistan’ın merkezindeki Türk nüfusunun Türklükle hiçbir alâkasının bulunmadığı telkin edilmek istenmiştir. Nitekim Sovyet cumhuriyetleri kurulurken Özbek Türkleri yeni cumhuriyetin adının Türkistan Sovyet Cumhuriyeti olacağını ümit etmişler, ancak Moskova hükûmeti, Türklerin yurdu mânasına gelen Türkistan yerine “Sardistan, Soğdistan veya Özbekistan” adlarından birinin kabûl edilmesini istemişti. Bunun yanında vatanın adı olan Türkistan yasaklanmış, onun yerine coğrafi bir terim olan “Orta Asya” adı ikame edilmiştir. Ancak Uluğ Türkistan adını unutturmak mümkün olmadığı için de harap hâldeki küçük Yesi kasabası, adı değiştirilerek Türkistan yapılmıştır. Hâlbuki bölgenin bütünüyle tarihî bir Türk yurdu, mevcut nüfusun da muhtelif Türk boylarına mensup bir halk olduğu herkesin malûmudur. Daha önce hiç kullanılmayan “Sart” adının yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte Türkistan Türklerinin buna karşı itiraz sesleri de yükselmeye başlamıştır.

Aynı süreçte Türkistan’da çıkan gazete ve dergilerde söz konusu itiraz yazılarının yayımlandığını görmekteyiz. Buna bir örnek olarak Türkistan Ceditçilerinin önderi kabûl edilen Müftü Mahmudhoca Behbûdî Efendi’nin neşrettiği meşhur Ayna dergisinde kendi imzasıyla 1915 yılında yayımlanan “Sart Sözi Mechûldür”¹ adlı yazısını burada zikretmek istiyorum. Yazıda, Türkistanlıların soy itibarıyla “Sart”ların torunları olduğu iddiasına itiraz edilerek cevap verilmektedir. Behbûdî Efendi, Rus müsteşrik Nikolay Petroviç Ostroumov’un “hiçbir delile dayanmayan” *Sartlar* adlı kitabına ve Rusların tamamen siyâsî maksatlarla ileri sürdükleri bu yöndeki iddialarına cevap verirken tarihin hiçbir döneminde “Türkistan”da ve bütün “Turan”da bu adı taşıyan bir kavmin yaşamadığını kaydettikten sonra, Türkistan’da Türklerden başka sadece Tâcîk ve Arap asıllıların bulunduğunu bildirmektedir. Behbûdî Efendi, Türkistan’da Sart adını taşıyan bir kavmin bulunma-

¹ Begali Kâsımov, *Mahmudhoca Behbudiy-Tanlangen Eserler*, Ma’neviyat Neşriyatı, Taşkent 1997, s. 171-177.

dığını izah ederken evvelce Semerkand’da yapılan cülûs merasimlerini hatırlatmakta ve şunları kaydetmektedir:

“Türkistan’da meşhur olmuş doksan iki boyun içinde Sart yoktur. Hanlar zamanında, bu doksan iki boyun temsilci ve aksakalları, Semerkand’da toplanır ve yeni hükümdarı ‘han’lık tahtına oturtmak suretiyle ‘cülûs’ merasimini icra ederlerdi. (...) Köktaş, Emir Cihangir Timur Sâhipkıran’dan kalma taş bir tahttır ki Türkistan’daki Türk halklarından doksan iki boyun aksakal ve diğer ileri gelenleri toplanır ve beyaz bir keçe üstüne bindirdikleri yeni hanı hepsi birden kaldırarak Köktaş tahtına oturturlardı. Bu andan itibaren han ve emir ilân edilip nakkâre ve boru çalınırdı. Emir, bu doksan iki boyun aksakallarına altın, hil’at, at ve tuğlar vererek biatlarını kabul ederdi. Hanlık tahtına oturtmadan önce doksan iki boyun aksakalları, âdet ve törelere uyması için emirden söz alırlarmış. Bu ‘doksan iki’ sözü, halkın ağzında hâlâ mevcut olup atasözü hükmündedir: ‘Doksan ikinin içinde ...dedi’, ‘Burası doksan ikinin toplandığı yerdir, sözünü bilerek söyle’, ‘Sen soyu bozüksun, şeceren doksan ikiye çıkmıyor.’ *Timurnâme* ve emsâli kitaplarda Sart adı, bu boylar arasında zikredilmemektedir. (...) Türkistan’ın herhangi bir çöl, dağ veya mâmur yerlerindeki altmış, yetmiş veya yüz yaşına girmiş birisinden ‘Sart’ sözü sorulacak olsa bilmez. Fakat Alçın, Barlas, Tuyaklı, Kıpçak, Hitay, Kavçın, Saray, Mangıt, Karakalpak, Miñ, Yüz, Kırk, Oraklı, Aytamgalı, Koştamgalı, Nayman, Kanglı, Moğol ve bunlara benzer kabile ve boy isimlerinin meşhur olanları ve onların bitmez tükenmez şube ve dallarını bildikleri hâlde bu ‘meçhûl Sart’ sözünü asla telâffuz etmezler. Yaşlılar, filân kişi aslen Özbek veya Tâcîk’tir, derler, fakat asla Sart demez ve Sart’ı bilmezler, Sart denilen kabileden hiç haberleri bile yoktur. (...) Türkistan halkından kendisini bilenlerin, mensup olduğu kabile veya boy ile o kadar sıkı münasebetleri vardır ki bunlar arasında başka kabile veya boya kız vermeyenler vardır. Kabilesinin ve yedi atasının adını bilmeyenlere, ‘kul, yani merkuk’ derler.”

Şimdi gelelim “mankurt” kelimesine... Kırgız romancı merhum Cengiz Aytmatov, *Gün Uzar Yüzyıl Olur* adlı romanında “mankurt”u tarif ederken “o, kendisinin kim olduğunu, soyunun-sopunun nereden geldiğini, adını, çocukluğunu, anasını-babasını bilmezdi; kısacası insan olduğunun bile farkında değildi.”² ifadesini kullanır. Yine “mankurt” kelimesi Özbek Tiliniñ İzahlı Lugati’nde şu şekilde tarif edilmektedir: “Eskiden bazı göçmenci halklarda esir düşenler saçı kesilerek başına yeni soyulan devenin boyun derisi kaplanıp derinin başı gittikçe daha fazla sıkıştırması sonucu hafızasından, akıl ve idrakinden, genel olarak insana has haslet ve faziletlerinden mahrum edilen kişi.”³ Aynı kelime, “mengürt” şeklinde imlâ edi-

² Cengiz Aytmatov, *Gün Uzar Yüzyıl Olur*, Cem Yayınevi, terc. Mehmet Özgül, s. 126.

³ *Özbek Tiliniñ İzahlı Lugati*, II, Taşkent 2006, s. 541.

len Kazak Adebî Tilinin Sözdîgi adlı eserde, “Aklı kıt, deli, çılgın, sosyal ve siyasî olarak tarih şuurunu, dili ile dinini ve benliğini kaybeden kişi.”⁴ olarak tarif edilmektedir. “Mankurt” şeklinde imlâ edilen kelime *Bolşoy Sovremenniy Tolkoviy Slovar Russkogo Yazıka (Açıklamalı Güncel Büyük Rusça Sözlük)*’da “Geçmişini unutan kimse, millî gelenek ve göreneklerini ve millî değerlerini reddeden, hayatına yön veren ahlâkî değerleri kaybeden kimse.”⁵ olarak açıklanmaktadır.

Bu ifadeler, Mahmudhoca Behbûdî’nin “Sart Sözi Mechûldür” yazısında naklettiği “kul”, yani “merkur” kelimesiyle mâna bakımından örtüşmektedir. “Merkuk” ve “mankurt” kelimeleri, etimolojik olarak farklı kelimeler olabilir. Fakat şekil olarak benzer seslerden meydana gelmektedir. Keza bu kelimeler semantik olarak değerlendirildiğinde bunların birbirlerinin müteradifi olduğu da aşîkârdır. Özbek Cedit edebiyatının en önde gelen uzmanlarından sayılan merhum Prof. Dr. Begali Kâsimov, meseleyi farklı bir bakış açısıyla değerlendiriyor ve Cengiz Aytmatov’un yeni literatüre kazandırdığı “mankurt” kelimesinin, Behbûdî Efendi tarafından yüz yıl önce Türkistan Türklerinin millî mensubiyetlerini ve töreye bağlılıklarını söz konusu ettiği yazısında zikrettiği “merkur” kelimesinin muharref, yani bozulmuş şekli olduğunu düşünmektedir. Bu kelimelerde hem mâna, hem de ses yakınlığının bulunması, bize, bu değerlendirmenin çok da yanlış olmadığı kanaatini vermektedir.

⁴ Kazak Adebî Tilinin Sözdîgi, On BesTomdık, 11-şi tom, M-O, Almatı 2011, s.131-132.

⁵ D. N. Uşakov, *Bolşoy Sovremenniy Tolkoviy Slovar Russkogo Yazıka*, Alta-Print, Moskva 2012.

The Issues of the Same Names of “Things” and “Symbols of Things” in Altaic Languages

*Ochirbat Sambuudorj**

Summary

In this article, the author discusses the common names of the words that refer to the “things” and “symbols of things” in the Altaic languages, such as the name of a celestial body, the name of a food, and the name of the parts of the human body. This is important for the recognition of the linguistic and cultural connections between Mongolian, Manchu, Tungus, Turkic, as well as Korean and Japanese, which scholars call the Altaic languages.

Keywords: Mongolian, Manchu, Japanese, Turkish, day, light

In the Altaic languages, there are several cases where ‘*things*’ and ‘*symbols of things*’ have one name. For instance, the word ‘*sun*’ is the star around which the earth orbits, and its symbol is ‘*day*’ also known as ‘*hot energy*’. The word ‘*day*’ is the name of ‘*things*’ to mark the period from morning to night, and its symbol is ‘*light*’. Another example is that the ‘*moon*’ is the name of our planet’s satellite, and its symbol is ‘*night*’ and ‘*light*’. Ancient Mongolians had been calling that the sky was “*köke*” (sky), and its symbol was also “*köke*” (blue).

It’s our understanding that such naming is a common characteristic of humanity’s cognition as it occurs in many languages. If this particular naming covers a specific group of languages, the group of speakers in this group may be considered as a representation of the language and cultural connotation of the people.

As we have seen in the examples and other examples, the names of the Altaic language family in “things” and the “symbols of things” are very common in one area of the meaning. For example:

Japanese: **hi** (sun): **hi** (day, fire)

Kazakh: **kün** (sun): **kün** (day)

Turkish: **güneş** (sun): **gün** (day)

From the examples of these three languages, we see that ‘*things*’ and ‘*symbols of things*’ have the same naming. If we compare the example of Mongolian language with examples of previous three, it is as follows. For example:

* Ph.D., Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar, Mongolia.

Mongolian: **ödör** (day): **gerel** (light)

As of the examples of the two Mongolian words ‘*thing*’ and ‘*symbol of thing*’ seem to be not a same word. However, according to our research, it was not the case, but it was the same as the examples of Japanese and Turkish. For example:

CM	MM	AM	PM
Ödör	edür	gedür	geldür ~ gildür (day)
Gerel	gerül	gelür	geldür ~ gildür (light)

According to this, two Mongolian words, **ödör** (day) and **gerel** (light) have the same meaning as the modern Turkish **yıldız** (star) and also modern Kazakh **jıldız** (star) is a same word.

On the other hand, we did not know the structure of the two modern words ‘**urjigdar**’ (the day before yesterday) and ‘**öcigödör**’ (yesterday). But now we have learned the evolution of these two word sounds: **ödör** (day) and **gerel** (light), which “**urjigdar**” (the day before yesterday), “**urid**” (before) + **geldür** (day), **echi** (to go away) + **geldür** (day) structure.

On the other hand, we did not know the structure of the two modern words ‘**urjigdar**’ (the day before yesterday) and ‘**öcigödör**’ (yesterday). But now we had known the evolution of these two words: **ödör** (day) and **gerel** (light). So in that result we have learned word “**urjigdar**” (the day before yesterday) consists on “**urid**” (before) + **geldür** (day) and ‘**öcigödör**’ (yesterday) consists on **echi** (to go away) + **geldür** (day).

Examples of this kind of case may be that there are cases where identical words have been translated into multiple languages, but the examples of Altaic language are very different and unique. In addition, while in Altaic languages the names of the words ‘*thing*’ in their language, and in other languages they are the names of ‘*things*’. This can be seen from the previous example: Mongolian word ‘**gerel**’ < *geldür ~ gildür (light), Turkish word ‘**yıldız**’ < *geldür ~ gildür (star) and Kazakh word ‘**jılduz**’ are of same origin < *geldür ~ gildür (star). For example:

Mongolian :	gerel (light) < gelür < *geldür ~ *gildür
Turkish :	yıldız (star) < yıldüz < *geldür ~ *gildür
Kazakh :	jıldız (star) < yıldüz < *geldür ~ *gildür

Hereupon, we understand that the ‘*things*’ and ‘*symbols of things*’ of the Mongolian, Turkic and Manchu language groups, as well as Japanese and Korean, are examples of the single names, which we understand as the language and culture of the people, as well as by historical facts. Thus, this matter will be discussed in the presentation.

Алтайн овгийн хэлнүүдийн “юм” ба “юмын шинж”-ийг нэрлэсэн үгсийн нэрлэлтийн нийтлэгийн асуудалд

Очирбат Самбуудорж*

Товч агуулга

Зохиогч энэ өгүүлэлд Алтайн овгийн хэлнүүдийн “юм (things)” ба “юмын шинж (symbols of things)” –ийг нэрлэсэн үгсийн ижил нэрийн буюу нэрлэлтийн нийтлэгийн асуудлыг тэнгэр эрхэсийн нэр, идээ ундааны нэр, хүний биеийн эрхтний нэр зэрэг зарим үгийн хүрээнд хурьцуулан судалсан болно. Энэ нь судлаачдаас Алтай овгийн хэл хэмээн нэрлэж буй монгол, манж – түнгүс, түрэг, мөн түүнчлэн солонгос, япон хэлнүүдийн хэл соёлын холбоог танин мэдэхэд ач холбогдолтой байгаа юм.

Түлхүүр үгс: Монгол хэл (Mongolian), Манж хэл (Manchu), Япон хэл (Japanese), Түрэг хэл (Turkish), өдөр (day), гэрэл (light)

0. Удиртгал. Энэ өгүүлэлд зохиогч Алтайн овгийн хэлнүүдийн “юм (things)” ба “юмын шинж (symbols of things)”–ийг нэрлэсэн үгсийн нэрлэлтийн нийтлэгийн асуудлын талаар өгүүлэх болно. Учир нь Алтайн овгийн хэлнүүдэд “юм (things)” ба “юмын шинж (symbols of things)” –ийг нэрлэсэн үгс нэг нэрлэлтэй байх тохиолдол байдаг байна. Тухайлбал, бид манай дэлхийн тойрч эргэдэг халуун цөм бүхий гаргийн нэр “*нар / nar (sun)*” гэх үгийг юмын нэр гэж үзвэл түүний шинжийг нэрлэсэн үг нь “*өдөр / ödör (day)*” хийгээд “*гал / gal (fire)*” байж болно. Тэгвэл өглөөнөөс оройг хүртэлх хугацааг илэрхийлэх “*өдөр / ödör (day)*” гэх үгийг юмын нэр гэж үзвэл түүний шинжийг нэрлэсэн үг нь “*гэрэл / gerel (light)*” байж болно. Түүнчлэн манай дэлхийн дагуулын нэр болж буй “*сар / sar (moon)*” гэх үгийг юмын нэр гэж үзвэл түүний шинжийг нэрлэсэн үг нь “*шөнө / šönö (night)*” байж болно. Мөн түүнчлэн оройноос өглөөг хүртэлх хугацааг илэрхийлэх “*шөнө / šönö (night)*” гэх үгийг бид юмын нэр гэж ойлговол түүний шинжийг нэрлэсэн үг нь “*харанхуй (night)*” байж болно. Хэрэв эртний монголчууд тэнгэрийг “*көкэ / köke (sky)*” хэмээн хэлж байсан бол түүний шинжийг хэлэх үг нь “*көкэ / köke (blue)*” хэмээх өнгө байж болно. Эсвэл “*көкэ / köke (blue)*” хэмээх өнгө илэрхийлэх үгээс тэнгэрийн нэр үүссэн байж болно.

Бидний бодоход ийм нэрлэлт нь гарал нэг бус гэж үзэж буй олон хэлэнд тохиолдож байвал хүн төрөлхтний танин мэдэхүйн

* Ph.D., Mongolian Academy of Sciences Ulaanbaatar, Mongolia.

нийтлэг зарчим болж, хэрэв энэ нэрлэлт нь гарал нэгтэй гэж үзэж буй тухайн бүлэг хэлэнд тохиолдож байвал уг бүлэг хэлээр ярилцагч ард түмний хэл соёлын холбоог харуулах баримт байж болох юм. Үүнээс үзвэл судлаачдаас Алтай овгийн хэл хэмээн нэрлэж буй монгол, манж – түнгүс, түрэг, мөн түүнчлэн солонгос, япон хэлнүүдийн “юм (things)” ба “юмын шинж (symbols of things)” -ийг нэрлэсэн үгсийг харьцуулан судлах нь тухайн хэлээр ярилцагч ард түмний хэл соёлын холбоог танин мэдэхэд чухал баримт болж байгаа юм. Иймд бид тухайн хэлнүүдийн тэнгэр эрхэс, идээ ундаа, хүний бие эрхтэнтэй холбоотой “юм (things)” ба “юмын шинж (symbols of things)”-ийг нэрлэсэн зарим үгийг харьцуулан судаллаа. Учир нь судлаачид утгын ийм бүлэг үгсийг төрөл садан байж болох хэлнүүд өвөг хэлнээсээ уламжилсан авдаг гэдэг байна.

1. Тэнгэр эрхсийн нэртэй холбоотой зарим үг. Өмнө өгүүлснээр бид Алтайн овгийн хэлнүүдийн тэнгэр эрхсийн нэртэй холбоотой “юм” ба “юмын шинж” –ийг нэрлэсэн зарим үгийг дор жагсааж нэг нэрлэлттэй байгаа эсэх, хэрэв нэг нэрлэлттэй байгаа бол өвөг хэлнээсээ уламжлан авсан эсэхэд ажиглалт хийлээ. Жишээ нь:

Japanese :	hi (sun)	=	hi (day, fire)
Kazakh :	kün (sun)	=	kün (day)
Turkish :	gün/eş/ (sun)	=	gün (day)
Mongolian:	nar (sun)	=	Korean: nal (day)
Mongolian:	šönö < söni ~ süni (night), Oira: sö < söni ~ süni (night), Buryat: хүни < söni ~ süni (night)=		Kazakh: kün (sun, day), Turkish: gün (sun, day)

Өмнөх жишээнээс үзвэл япон, казах, түрэг гурван хэлний “юм” ба “юмын шинж” –ийг хэлсэн үгсийг нэг нэрлэлттэй гэж болно. Түүнчлэн япон хэлний үг нь нөгөө хоёр хэлний үгээсээ өөр бүтэцтэй юм шиг боловч бидний бодоход япон хэлний үгс нь алтай овгийн бусад хэлний үгстэй гол төлөв язгуурын бүтцээрээ тохирч байдаг учир гарал нэг гэж үзэх магадлал байгаа юм.

Тэгвэл бидний сонгосон жишээнүүдээс монгол хэлний “*нар / nar (sun)*” гэх үг нь солонгос хэлний “*nal (day)*”, монгол хэл, аялгууны “*шөнө / söni ~ süni (night)*” гэх үг нь түрэг хэлнүүдийн “*kün ~ gün (sun, day)*” гэх үгстэй хэлбэр болон утгаараа илүү ойр байдаг байна. Үүнээс үзвэл Алтайн овгийн хэлнүүдэд “юм” ба “юмын шинж”-ийг нэрлэсэн үгс нь тухайн хэлэндээ ижил нэрлэлттэй байхаас гадна, тухайн хэлнүүдийн хооронд хэлбэр болон утгаараа нийлж болон салаалж тохирох тохиолдол байдаг байна.

Түүнчлэн монгол хэлэнд өмнө дурдсан жишээнүүдээс дутуугүй “юм” ба “юмын шинж”-ийг нэрлэсэн ижил нэрлэлттэй жишээ байсныг бид олж мэдсэн билээ. Учир нь монгол хэлний юмын нэр болох “*өдөр / ödör (day)*”, түүний шинжийг хэлэх “*гэрэл / gerel (light)*” гэх үгс утгаа

нэг нэрлэлттэй байсан байна. Энэ баримтыг бид монгол хэлний төдийгүй, түрэг хэлнүүдийн жишээ баримтаас мэдэж болно. Эхлээд бид монгол хэлний жишээнүүдийг харьцуулан ажиглаж болно. Жишээ нь:

CM	MM	AM	PM
ödör	edür	gedür	geldür (day)
gerel	gerül	gelür	geldür (light)

Иймд энэ хоёр үгийн авиа зүйн хувьслыг бид дараах байдлаар тодорхойлж болно. Жишээ нь:

CM: ödör (day) / Mon. edür <edür <gedür < *geldür
 CM: gerel (light) / Mon. gerel < gerül <gelür < *geldür

Үүнээс үзвэл орчин цагийн монгол хэлний “*өдөр / ödör (day)*”, “*гэрэл / gerel (light)*” гэх хоёр үг угтаа нэг нэрлэлттэй байжээ. Энэ баримтыг бид орчин цагийн монгол хэлний “*уржигдар / urjigdar (the day before yesterday)*”, “*өчигдөр / öcigdör (yesterday)*” гэх хоёр үгийн төгсгөл хэсэг, монгол хэлний нутгийн аялгуунуудын баримт, түүнчлэн орчин цагийн түрэг хэлний “*yildiz (star)*”, казах хэлний “*жұлдыз / juldiz (star)*” гэх үгсийн хэлбэр, утгын тохирлоос мэдэж болно.

Иймд бид орчин цагийн монгол хэлний “*уржигдар / urjigdar (the day before yesterday)*”, “*өчигдөр / öcigdör (yesterday)*” хэмээх хоёр үгийн төгсгөл хэсгийг “*өдөр (day)*” гэх үгтэй холбоотой гэдгийг мэддэг байсан боловч ямар учраас “*...ддар*”, “*..дөр*” гэж хэлээд байдаг шалтгааныг мэддэггүй байсан билээ. Гэтэл одоо бид орчин цагийн монгол хэлний “*өдөр / ödör (day)*”, “*гэрэл / gerel (light)*” хэмээх хоёр үгийн авианы хувьслыг олж мэдсэн учир энэхүү “*уржигдар / urjigdar (the day before yesterday)*”, “*өчигдөр / öcigdör (yesterday)*” хэмээх хоёр үгийн төгсгөл хэсгийг өвөг монгол хэлний дуудлагаас уламжилсан хэлбэр болохыг мэдэж авлаа.

Иймд орчин цагийн монгол хэлний “*уржигдар / urjigdar (the day before yesterday)*”, “*өчигдөр / öcigdör (yesterday)*” хэмээх хоёр үг нь одоо бидний сайн мэдэх орчин цагийн монгол хэлний “*өнөөдөр / önnödör (today)*”, “*нөгөөдөр / nögödör (the day after tomorrow)*”, гэх үгс “*өнөө / önnüge (other)*”, “*өдөр / edür (day)*”, “*нөгөө / nögüge (other)*”, “*өдөр / edür (day)*” гэх хоёр үгсийн нийлэмжээс үүссэн шиг “*uridu (before)*” болон “*geldür (day)*”, “*eçü~ eçi (to go away)*” болон “*geldür (day)*” гэх хоёр үгсийн нийлэмжээс үүссэн байна.

Иймд монгол хэлний “*uridu (before)*” гэх үгийн тагнайшсан “*д (d)*” гийгүүлэгч “*ж (j)*” гийгүүлэгч болжээ. Гэтэл бид “*өчигдөр / öcigdör (yesterday)*” хэмээх үгийн язгуурыг одоогоор чухам ямар үгтэй холбоотойг баттай хэлж чадахгүй байгаа гэсэн ч “*eçü~ eçi (to go away)*” гэх үг гэж болно.

Түүнчлэн энэ бүх баримтыг бид монгол хэлний нутгийн аялгуунуудаас бас мэдэж болно. Учир нь орчин цагийн монгол

хэлний “*уржигдaр* / *urjigdar* (the day before yesterday)”, “*өчигдөр* / *öcigdör* (yesterday)” хэмээх хоёр үгийг буриад болон ойрад монголчууд, Монгол улсын Баянхонгор, Өвөрхангай зэрэг аймгийн халх монголчууд эдүгээ ч “...*geldür*” төгсгөлтэй хэлсээр байдаг байна. Жишээ нь:

Buriad :“*үсэгэлдэр* (вчера / yesterday)”(БОТ, 2010: 354)

Oirat: “*өцкүлдэр* (вчера / yesterday)” (ХОТ, 2004: 592), “*үсүгүлдүр* (yesterday, a day ago)// Мо. *öcügeldür* (John R. Krueger, 1978: 195).

Ийн өмнөх жишээнүүдээс үзвэл бид орчин цагийн монгол хэлний “*өдөр* / *ödör*(day)” хэмээх үгийг өвөг монгол хэлэнд “*geldür* (day)” хэмээн хэлж байсан байна. Тэгвэл одоо бид орчин цагийн монгол хэлний “*gerel* (light)” хэмээх үгийг эрт цагт бас “*geldür* (light)” хэмээн хэлж байсныг дараах жишээнүүдээс мэдэж болно. Жишээ нь:

CM	MM	AM	PM
<u>гэрэл</u>	<u>gerül</u>	<u>gelür</u>	<u>geldür</u> (light)
<u>гурил</u>	<u>yulir</u>	<u>yulir</u>	<u>yulir</u> (flour)
<u>хярам</u>	<u>kimar</u>	<u>kimar</u>	<u>kimur</u> (boiled milk diluted with water)

Тухайн жишээнүүдээс үзвэл “*гэрэл* / *gerel* (light)” хэмээх үгийн хоёрдугаар үе нь монгол хэлний авианы ижил орчинтой бусад “*зурил* / *yuril* (flour)”, “*хярам* / *kiram* (boiled milk diluted with water)” зэрэг үгсийн адил үе тонгорчээ. Өөрөөр хэлбэл, монгол хэл аялгуунуудад “*p* (*r*), *m* (*m*), *l* (*l*), *b* (*b*)” зэрэг дуутай гийгүүлэгчид тэргүүн бус үед дараалан орвол үе тонгорох тохиолдол байдаг байна. Иймд тухайн үгсийг одоо зарим нутгийн аялгуунд үе тонгороогүй эртний хэлбэрээр нь хэлж, мөн монгол бичгийн хэлэнд ийн бичдэг байна. Жишээ нь: Oirat : *yulir* (flour), *kimar* (boiled milk diluted with water)

Иймд орчин монгол хэлний “*гэрэл* / *gerel* (light)” хэмээх үг “*өдөр* / *ödör* (day)” гэх үгтэйгээ гарал нэг болж байгаа төдийгүй, орчин цагийн түрэг хэлний “*yildiz* (star)”, казах хэлний “*жүлдыз* / *juldiz* (star)” гэх үгстэй ч хэлбэр болон уга тохирдог байна. Иймд монгол хэлний “*гэрэл* / *gerel* (light)” хэмээх үгийн эртний хэлбэр болох “*geldür* (light)” гэх үгийн “*p* (*r*)” гийгүүлэгчтэй түрэг хэлнүүдийн “*z* (*z*)” гийгүүлэгч тохирдог байна. Түүнчлэн монгол хэлнүүдэд үгийн эхний “*z* (*g*)” гийгүүлэгч сугарах хуулиар эдүгээ “*z* (*g*)” гийгүүлэгч нь хэлэгдэхгүй болсон бол түрэг хэлнүүдэд монгол хэлний “*гэр* / *ger* (circular tent)”, түрэг хэлний “*yurt* (circular tent)” гэх мэт үгст тохиолддог шиг энэхүү тагнайшсан “*z* (*g*)” гийгүүлэгч нь “*ü* (*y*)” гийгүүлэгч болж, зарим хэлэндээ “*ж* (*j*)” гийгүүлэгч болжээ. Жишээ нь:

Mongolian:	<i>gerel</i> (light) < <i>gelür</i> < * <i>geldür</i> ~ * <i>gildür</i>
Turkish:	<i>yildiz</i> (star) < <i>yildüz</i> < * <i>geldür</i> ~ * <i>gildür</i>
Kazakh:	<i>juldiz</i> (star) < <i>yildüz</i> < * <i>geldür</i> ~ * <i>gildür</i>

Тэгвэл монгол хэлний “*зэрэл / gerel (light)*” гэх утгатай үгийг түрэг хэлнүүдэд “*yildiz (star)*” гэсэн утгаар хэлдэг бол алтай овгийн бусад хэлнүүдэд түрэг хэлнүүдийн “*yildiz (star)*” гэх үгийг ямар үгээр хэлэх вэ, энэ үг нь эргээд түрэг хэлнүүдэд ямар хэлбэр, утгаар тохиолдох вэ гэсэн асуулт байгаа юм. Иймд тухайн хэлнүүдэд хэлбэр, утгын тохирол бүхий өөр үг байх юм бол эдгээр хэлний өмнөх үгсийн гарлын холбоог улам баттай болгох юм. Энэ асуултад бид дараах байдлаар хариулж болно. Жишээ нь:

Mongolian : od (star) < hodun < *podun ~ *potun

Japanese : hoshi (star) < hodun < *podun ~ *potun

Turkish : ot (fire) < hotun < *podun ~ *potun

Kazakh : ot (fire) < hotun < *podun ~ *potun

//SH: “hot (star)” (Igor de Rachewiltz, 1972: &183-6227), MM: “xod (star)” (Энхбат, 1984: 119), DTS: “ot (fire / огонь)” (ДТС, 1969: 372)

Тэгвэл монгол хэлэнд шатаж байгаа зүйлээс гэрэлтэн цацрах жижиг цогийг “*оч / oči (calyx, sparkle)*” гэж хэлдэг нь “*од / od (star)*” гэх үгийн тагнайшсан дуудлага гэж болно. Түүнчлэн түрэг хэлнүүдэд “*оцаг (түлгэ / печь / furnace)*” гэх үг байдаг нь энэ үгээс үүссэн үг гэж болох ба мөн энэ үгийг түрэг хэлнүүдээс орос хэлэнд орсон үг гэж болох байна.

Үүнээс үзвэл эртний монгол хэлэнд орчин цагийн монгол хэлний “*өдөр / ödör (day)*”, “*зэрэл / gerel (light)*” гэх үгс нэг нэрлэлттэй, монгол болон түрэг хэлнүүдэд эртний дуудлага нь “*geldür” гэсэн хэлбэр байсан байна. Энэ эртний хэлбэрээс эдүгээ монгол хэлэнд “*өдөр / ödör (day)*”, “*зэрэл / gerel (light)*” гэх хоёр өөр хэлбэр, утга үүсээд байгаа бол түрэг хэлнүүдэд “*yildiz (star)*”, “*жүлдыз / juldiz (star)*” гэх хэлбэр утга үүсчээ. Тэгвэл монгол хэлний “*од / od (star)*”, япон хэлний “*hoshi (star)*” хэмээх үгийг түрэг хэлтнүүд “*ot (fire)*” хэмээх утгаар хэлэх болжээ. Өөрөөр хэлбэл, монгол болон япон хэлээр хэлэлцэгч нарт тэнгэрийн “*од эрхэс (star)*” нь түрэг хэлээр хэлэлцэгч нартаа харьцуулбал газарт байгаа “*гал (fire)*” мэт сэтгэгддэг бол түрэг хэлтнүүдэд газарт байгаа “*гал (fire)*” нь монгол болон япон хэлээр хэлэлцэгч нартаа харьцуулбал тэнгэрт байгаа “*од эрхэс (star)*” мэт сэтгэгддэг байна.

Тэгэхлээр Алтайн овгийн хэлнүүдийн “*нар (sun), өдөр (day), зэрэл (light), гал (fire), од (star)*” зэрэг үгс нь утгын нэг орныг үүсгэж, нэг нэрлэлттэй байх тохиолдол буйгаас гадна, тухайн хэлнүүдэд хэлний хөгжлийн явцад зарим үгс нь эдүгээ хэлбэр болон утгаараа нийлж болон салаалж тохирох байдлыг бий болгожээ.

2. Идээ ундааны нэртэй холбоотой зарим үг. Идээ ундаа нь хүний бие эрхтнийг эрч хүчээр тэтгэн дэмжих үүрэгтэй байдаг билээ. Иймд бидний бие эрхтэн, идээ ундааны нэр нь “*юм*” болон “*юмын*

шинж”-ийн харилцан шүтэлцээнд орших учир тухайн хэлнүүдэд тэр үеийн хүмүүсийн ойлголтоор нэг нэрлэлтээр хэлдэг байсан байж болно. Жишээ нь:

Mongolian: xool[oi] (throat)	=	xool (food)
Oirat: xot (stomach)	=	xot (food)
Kazakh: tamak (throat)	=	tamak (food)
Kazakh: iš(gut, belly)	=	iš (to drink)
Korean: mog (throat)	=	moeg[da] (to eat, to drink)

Өмнөх жишээнүүдээс үзвэл Монгол улсын баруун монголчууд идэх зүйл болон идэх зүйлийг боловсруулах эрхтнээ нэг нэрлэлтээр хэлдэг байна (Цолоо 1988: 440, 444). Мөн буриад монголчууд идэх хоолоо “*xomo/ xoto*” гэж хэлдэг байна (Гантогтох 2010: 542). Тэгвэл дундад үеийн монгол хэлэнд монголчууд залгиур эрхтэн, идэх зүйл хоёроо “*qo’olai*” гэж нэг нэрлэлтээр хэлж байжээ. Жишээ нь: SH : yeke qituqai-iyag-ān qo’olai inu ququlura gürgüküi-tür (Igor de Rachewiltz, 1972: 149-4418), ölırsün moyılsun temgüjü üdür söni qo’olai teji’eba (SH, 1972: 74-1610). Энэ хоёр өгүүлбэрийг Ш. Чоймаа орчин цагийн монгол хэлэнд “их хитугайгаараа (сумын мөс засдаг хутгаараа) хоолойг ину хугалараа (огтлохоор) хүрэхүйд”, “Олирсун, мойлсун тэмгэж (түүж) Өдөр шөнө хоолой (ходоод гэдсийг) тэжээв” (Чоймаа 2011: 95, 34) гэж орчуулжээ. Иймд Т. А. Бертагаев монгол хэлний тухайн үгсийг гарал нэг үгс юм гэж тэмдэглэсэн байдаг байна (Бертагаев 1974: 44-45).

Тэгвэл өмнөх жишээнээс үзвэл орчин цагийн казах хэлэнд залгиур эрхтний нэр болон идэх зүйл нь “*tamak (throat, food)*” гэж мөн нэг нэрлэлттэй байдаг байна (Базылхан 1987: 593-594). Мөн солонгос хэлний “*moeg-(есть, кушамь / to eat)*”, “*mog (горло / throat)*” гэх үгсийг ч бид нэг нэрлэлттэй үгс гэж үзэж байгаа болно (Усатов, Мазур, Моздыков 1954: 190, 315, 147).

Үүнээс үзвэл бид казах хэлний “*tamak (throat and food)*” гэх үгийн нэгдүгээр үетэй япон хэлний “*tabe-ru (to eat)*” гэх үг, хоёрдугаар үетэй нь солонгос хэлний “*moeg-(есть, кушамь / to eat)*”, “*mog (горло / throat)*” гэх үгс тохирч байгаа гэж болно. Түүнчлэн ажиглалтаас үзвэл солонгос хэлний үгтэй монгол хэлний “*хоолой / xoyulai (throat)*” гэх үг, түрэг хэлнүүдийн “*boğaz (throat)*” гэх үгийн нэгдүгээр үе тохирч байдаг байна. Ийн Алтайн овгийн хэлний үгс хэлний хөгжлийн явцад аль нэг үе нь хураагдсанаар үеийн бүтцэд тохирох болсон тохиолдол нэлээд байдаг байна.

Мөн өмнөх жишээнүүдээс үзвэл түрэг хэлнүүдийн “*iš (гэдэс / gut, belly)*” болон “*уу- / iš (to drink)*” гэх үгс нэг нэрлэлттэй байдаг байна. Үүнээс үзвэл монгол хэлний “*ид- / id- (to eat)*” гэх үг түрэг хэлнүүдийн “*iš-, yeš- (уух / to drink)*” гэх үгтэй хэлбэр утгаараа тохирч

байгаа юм. Иймд монгол хэлний “*уу- / uu (to drink)*”, манж хэлний “*omi-(to drink)*”, япон хэлний “*nomi- (to drink)*” гэх үгсийг хэлбэр утгаараа тохирч байгаа гэж болно. Иймд С. А. Старостин олон түнгүс хэлний *um-*; “*emu-, ime-, imi-; om-; umi-; omi (пить / to drink)*” зэрэг үгсийг монгол бичгийн хэлний “*um-da, un-da (питьевой / drink)*” гэх үгстэй гарал нэг гэж харьцуулжээ (Старостин 1991: 45).

Тэгвэл өмнө өгүүлсэн “*идэх (to eat)*” гэх утгыг манж хэлэнд “*je-mbi (to eat)*” гэж хэлдэг билээ (Лувсанжав, Шархүү 1968: 476). Иймд толь бичгүүдээс үзвэл тухайн үгтэй түрэг хэлнүүдийн “*je- / ye- (to eat)*” гэх үг хэлбэр утгаараа тохирч байдаг байна (Базылхан 1977: 123, Jun Sugawara 2007: 317). Мөн Н. Поппе эдгээр үгсийг дараах байдлаар харьцуулжээ. Жишээ нь: “*food*”: *Turkic yä-* “*to eat*” = *Mongolian je-me* “*carrion, animal killed and partly devoured by a wolf*” = Түнгүс хэл *je-* “*to eat*” (Nicholas Poppe, 1965: 155) буюу монголчилбол “*хоол*” : Түрэг хэл *yä-* “*идэх*” = Монгол хэл *je-me* “*ээм, чоно идэж сэглэсэн амьтан*” = Түнгүс хэл *je* “*идэх*” гэх мэт. Мөн Б. Ринчен “*жимс*” гэх үгийг “*идэх юм*” гэсэн утгатай бөгөөд “*жи-*” язгууртай үг гэсэн байна (Ринчен 1966: 147-148).

Түүнчлэн профессор М. Хашимото монгол хэлний “*идэх*” гэсэн утгатай үгсийн язгуур бүтээврүүд алтайн өвөг хэлний **je*-г залгамжилж байна. Эртний үеийн түрэг үг *yemis / yimis* “*жимс*”, монгол хэлний *jimis* бол мөн **je*-гээс гаралтай гээд эртний үеийн япон үг *ipi* “*идэх будаа*” (*ipi-i-*, **yip-*, **jip-*, **jep-*, дундад үеийн солонгос үг *ip* “*ам*” гэж өгүүлсэн байдаг байна (Хашимото 2001: 36-37).

Ийн бидний дурдсан жишээнээс үзвэл Алтайн овгийн хэлнүүдэд идээ ундааны холбоотой үгс нь нэг талаар хүний бие эрхтний шинжийн нэрлэлт болж уг бие эрхтэнтэйгээ нэг нэрлэлттэй байх тохиолдол бас байдаг байна.

3. Хүний бие эрхтний нэртэй холбоотой зарим үг. Хүн гараараар барьдаг, нүдээрээ хардаг, чихээрээ сонсдог, амаараа иддэг, хэлээрээ амталдаг, хамраараа үнэрлэдэг билээ. Тэгвэл гарын шинж нь мэдрэх, чихний шинж нь сонсох, нүдний шинж нь харах, амны шинж нь амтлах болон идэх, хэлний шинж нь амтлах болон ярих, хамрын шинж нь үнэрлэх байж болно. Иймд Алтайн овгийн хэлнүүдэд бие эрхтний нэр болон түүний шинжийг нэрлэсэн үгс нэг нэрлэлттэй байдаг эсэх талаар мөн бид ажиглалт хийж болно. Жишээ нь:

Mongolian: *xamar (Mon. qabar)* (nose) <*qabarun ~ *qanarun= *üniir* (smell) <*küner(ün) ~ qanar(un);

Turkish: *murun* (nose) < *qabarun ~ *qanarun;

Kazakh: *burun* (nose) < *qabarun ~ *qanarun;

Manchu: *oforo* (nose) < *qabarun~ *qanarun= *fa* (smell) < *qabarun ~ *qanarun;

Japanese: *xana* (nose) < *qana ~ *qona = *xana* (flower) < *qana ~ *qona;

Korean: *ko* (nose) < *qona ~ *qana = *kkoch* /ko/ (flower) < *qona ~ *qana;

Өмнө харьцуулсан жишээнээс үзвэл орчин цагийн монгол хэлний “*хамар* (*nose*)”, монгол бичгийн хэлний “*xabar* (*nose*)” гэх үгийн хоёрдугаар үетэй түрэг хэлнүүдийн “*murun*, *burun* (*nose*)” гэх үгс, мөн манж хэлний “*oforo* (*nose*)” гэх үг тохирч байгаа юм. Мөн монгол хэлний “*хамар* / *xamar* (*nose*)” гэх үгтэй япон хэлний “*xana* (*nose*)”, түүнчлэн монгол хэлний үгийн нэгдүгээр үетэй солонгос хэлний “*ko* (*nose*)” гэх үгс хэлбэр утгаараа тохирдог байна. Иймд Алтайн овгийн өвөг хэлнүүдэд “*хамар* / *xamar* (*nose*)” гэх үгийг хэлбэр бүтцээрээ адил байсан гэж болно. Үүнээс үзвэл тухайн үгийн шинжийг нэрлэсэн үг нь “*хамар* / *xamar* (*nose*)” гэх үгээсээ бас уламжилсан байж болох уу гэсэн асуулт байгаа юм.

Бидний ажигласнаар монгол, манж, япон, солонгос зэрэг хэлний жишээнүүдээс үзвэл “*хамар* / *xamar* (*nose*)” болон түүний шинжийг нэрлэсэн “*үнэр* / *ünür* (*smell*)” гэх үгс ч эрт цагт нэг нэрлэлттэй байсан шиг байна. Энэ баримтыг бид өмнөх жишээнүүдээс үзэж болохоос гадна дараах жишээнүүдээр нэмэн тайлбарлаж болох юм.

Монгол хэлэнд юмын үнэр хамарт хүчтэй мэдрэгдэхийг “*хан хуйх* / *xan kikü* (*to be smell*)”, “*ханхлах* / *xan kilekü* (*to be smell, to have a scent*)” гэж хэлдэг нь “*хамар* / *xamar* (*nose*)” гэх үгтэй язгуур нэг үг болж байгаа юм. Үүнээс үзвэл тухайн үгстэй япон хэлний “*xana* (*nose*)”, “*xana* (*flower*)” гэх үгс ч хэлбэр утгаараа тохирч байгаа юм. Иймд тухайн үгсийг хамрын “*м* (*m*)” ба “*н* (*n*)” гийгүүлэгчийн сэлгэц бүхий үгс гэж болно.

Түүнчлэн солонгос хэлэнд үнэрт ургамал “*үцүцэг* (*flower*)” гэх үгийг өргөлттэй эгшгийн өмнөх онцолсон гийгүүлэгчийг бичих дүрмээр “*kkoch* /ko/ (*flower*)” гэж бичдэг байна.

Өөр нэг жишээ гэвэл монголчууд хамрын үзүүр хэсгийг “*ханшаар* / *xanšaar* (*chops, snout*)” гэж хэлдэг нь язгуурын хувьд япон хэлний үгтэй хэлбэр утгаараа тохирч, үйл үг бүтээх “*-u* (*-ši*)”, нэр үг бүтээх “*-aar* (*-iyar*)” дагавартай үг болж байгаа юм.

Үүнээс үзвэл Николас Поппе монгол хэлний “*хамар* / *xamar* (*nose*)” гэх үгийн эртний хэлбэрийг Мо. *qabar* ~ *qamar* < **xaŋar* ‘nose’ (cf. Мо. *qaŋsijar* ‘snout’) гэж сэргээсэн байдаг нь бидний энд дурдсан судалгааны баримттай тохирч байгаа билээ (Nicholas Poppe 1955: 131).

Бас монгол хэлний “*үнэр* / *ünür* (*smell*)” гэх үгийн дундад үеийн монгол хэлний хэлбэр нь “*künür* (*smell*)” байсан учир “*хамар* / *xamar* (*nose*)” гэх үгтэйгээ авиа сэлгэж үүссэн шиг байна. Жишээ нь: SH : “*hünür* minu hünüscü yabu ke’en samca-ban multulju (үнэрийг минь

үнэсч яв хэмээн цамцаан мулталж)” (Igor de Rachewiltz, 1972: 55-1128).

Өөр нэг баримт гэвэл монгол хэлэнд үнэр гэх утгыг “*үнэр танар / ünür tanar (smell)*” гэж хоршоо үгээр бас хэлдэг байна (Цэвэл 1966: 522). Түүнчлэн халимаг болон буриад монголчууд хамрын үнэр мэдрэх хэсгийг “*тана, танаа / tanaa (носовая перегородка / nose bridge)*” гэж хэлдэг байна (ХОТ 2004: 652, БОТ 2010: 227). Мөн толь бичгээс үзвэл орчин цагийн хасаг хэлэнд хамрын нүхийг “*манау / tanau (ноздры / nostril)*” гэж хэлдэг байна (Базылхан 1977: 295). Энэхүү жишээнүүдээс үзвэл монгол хэлний “*үнэр танар / ünür tanar (smell)*” гэх хоршоо үгс нэг гаралтай үгс болж байгаа ба одоо авианы хувьслын үр дүнд ихээхэн өөр болсон ажээ.

Үүнээс үзвэл алтайн овгийн хэлнүүдэд “*хамар (nose)*” гэх үгийн эртний хэлбэр нь **qanar* ~ **qanarun*, зарим аялгуунд **qana* болж байна. Улмаар алтайн овгийн хэлнүүдийн үгийн эхний **p*~ **f*~ **b* > *q* ~ *k* ~ *h* > Ø гийгүүлэгчийн хувьсал болон сэлгэцтэй холбоотой зарим хэлэнд бусад үгэнд тохиолддог шиг үгийн эхний *qa*-үеийг гээж хэлэх болжээ. Иймд түрэг хэлнүүдэд “*murun, burun (nose)*” гэх хэлбэр үүссэн байна.

Түүнчлэн өмнөх жишээнүүдээс үзвэл монгол, манж, япон, солонгос хэлний “*үнэр / ünür (smell)*” гэх үг эрт цагт “*хамар (nose)*” гэх үгтэйгээ нэг нэрлэлттэй байсан байна. Хэдийгээр зарим судлаач монгол хэлний “*хэл / kele (tongue)*” гэх үг нь “*хэлэн / kelen (tongue)*” гэх хэлбэрээс, “*хэл- / kele- (to tell)*” гэх үг нь “*хэлэлэ- / kelele- (to tell)*” гэх хэлбэрээс үүссэн гэдэг боловч монгол хэлэнд нэр үг адилслаар “*-н (-n)*” төгсгөлтэй болж, зарим нь дахиад хэлэгдэхгүй болсон байдаг байна. Үүнээс үзвэл орчин цагийн япон хэлний “*ме (нүд / eye)*”, “*ми- (харах / to see)*”, түрэг хэлнүүдийн “*göz, köz (нүд / eye)*”, “*gör-, kör- (харах / to see)*”, монгол хэлний “*хэл / kele (tongue)*”, “*хэл- / kele- (to tell)*” гэх үгс ч нэг нэрлэлттээс буюу ижил үгээс уламжилсан байж болох юм.

4. Дүгнэлт. Бидний өмнө өгүүлсэн жишээнүүдээс үзвэл хэдийгээр Алтайн овгийн хэлнүүдэд ижил нэрлэлттэй үгс ховор байдаг гэсэн ч тухайн хэлнүүдэд “юм (things)” ба “юмын шинж (symbols of things)” –ийг нэрлэсэн үгс ижил буюу нэг нэрлэлттэй байх тохиолдол нэлээд байдаг байна. Түүнчлэн хэлний хөгжлийн явцад эдгээр хэлэнд угтаа нэг нэрлэлттэй байсан үгс эдүгээ тухайн нэг хэлэндээ болон хэл хооронд утга нийлж болон салаалж тохирох болсон тохиолдол нэлээд байдаг байна. Цаашид бид тухайн хэлнүүдийн “юм” ба “юмын шинж”-ийн ижил буюу нэг нэрлэлттэй үгсийг улам өргөн хүрээнд харьцуулан судлах боломж байна. Энэ нь тухайн хэлт ард түмнүүдийн хэл ба соёлын холбоог болон тухайн

хэлнүүдийн үгсийн эртний хэлбэр, утгыг танин мэдэхэд ач холбогдолтой байгаа юм.

ТОВЧИЛСОН ҮГС / ABBREVIATION

CM	– Орчин үеийн монгол хэл / Contemporary Mongolian
MM	– Дундад үеийн монгол хэл / Middle Mongolian
AM	– Эртний монгол хэл / Ancient Mongolian
PM	– Өвөг монгол хэл / Proto Mongolian
Mon	– Монгол бичгийн хэл / Mongolian Written Language
SH	– The Secret History of the Mongols
БОТ	– Буряд-Ород толи / Бурятско-Русский словарь
ДТС	– Древнетюркский словарь
ХОТ	– Хальмг-орс толь / Кальмыцко-русский словарь

Ном Зүй

- Базылхан, Б. 1977. *Казах-монгол толь*. Уб., 1977. 392 х.
- Базылхан, Б. 1987. *Монгол-казах толь*. Уб., 1987. 885 х.
- Бертагаев, Т.А. 1974. *Лексика современных монгольских литературных языков (На материале монгольского и бурятского языков)*. Из-во “Наука”. Москва., 383 с.
- БОТ, 2010. Шагдаров, Л. Д. Черемисов К. М. *Буряд-Ород толи. Бурятско-Русский словарь*. II боти. О-Я. 30000 үгэ. Республикын хэблэлэй үйлэдбэри. Улаан-Үдэ. 2010. 5-770 с.
- Гантогтох, Г. 2010. *Буриад аялгууны толь*. Уб., 2010 (2011). 720 х.
- ДТС, 1969. *Древнетюркский словарь*. Наделеяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э.Р., Щербак А. М., Боровкова Т. А., Дмитриева Л. В., Зырин А. А., Кормушин И. В., Летягина Н. И., Тугушева Л. Ю., Ленинград., Из-во Наука. 1969. 677 с.
- Лувсанжав, Чой. Шархүү, Цэ. 1968. *Манж монгол толь бичиг*. Уб., Эрхэлсэн Л. Мишиг. ШУА-ийн хэвлэх үйлдвэр. 574 х.
- Ринчен, Б. 1966. Монгол бичгийн хэлний зүй. Дэд дэвтэр. Авиан зүй. Уб., 405 х.
- Старостин, С. А. 1991. *Алтайская проблема и происхождение японского языка*. Москва “Наука”. 298 с.
- Усатов, Д. М. Мазур, Ю. Н. Моздыков. В. М., 1954. *Русско-Корейский словарь*. Составили: Д. М. Усатов, Ю. Н. Мазур, В. М. Моздыков., Под редакцией Пак Чон Сика. М., 1049 с.
- Хашимото, М. 2001. Алтай язгуурын хэлнүүд дэх “идэх” гэсэн утгатай язгуур бүтээврийн тухай. *Монголын нууц товчооны монгол хэлний судалгаа*. Уб., 2001. 110 х.
- ХОТ 2004. *Хальмг-орс толь. Кальмыцко-русский словарь*. Составители: Э. Ч. Бардаев, Р. А. Джамбинова, А. Л. Каляев, А. Ш. Кичиков, Ц. К. Корсункиев, М. У. Монраев, Б. Д. Муниев, Д. А. Павлов, Н. Н. Убушаев. *Хальмг-орс толь. Калмыцко-русский словарь*. Элиста. 1016 с.

- Цолоо, Ж. 1988. *БНМАУ дахь монгол хэлний нутгийн аялгууны толь бичиг. Ойрд аялгуу*. II боть. Редактор Х. Лувсанбалдан. Уб., 943 х.
- Цэвэл, Я. 1966. Монгол хэлний товч тайлбар толь. Уб., 1966. 911 х. Редактор. Х. Лувсанбалдан.
- Чоймаа, Ш. 2011. *Монголын Нууц Товчоо. Эртний үг хэллэгийн түгээмэл тайлбартай шинэ хөрвүүлэг*. Шинээр хөрвүүлж, тайлбар үйлдсэн: доктор, профессор Ш. Чоймаа. Хянан тохиолдуулсан: академич Д. Төмөртоогоо. 291 х.
- Шагдаров, Л. Д. Черемисов, К. М. 2010-I, 2010-II. *Буряад-Ород толь. Бурятско-Русский словарь*. I боти. А-Н.635 с. II боти. 707 с. 30000 үг. “Республикын хэблэлэй үйлэдбэри” гэжэ бүлгэмэй хэблэл. Улаан-Үдэ.
- Энхбат, 1984. Дагуур хэлний үгс. Цуврал 005. Энхбат нар нйаруулав. Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо. 337 х.
- John R. Krueger, 1978. *Materials for an Oirat – Mongolian to English Citaiaon Dictionary. Part One : The vowels*. Indiana University. Bloomington, Indina USA.
- Jun Sugawara, 2007. *Modern Uyghur – Japanese Dictionary*. Tokyo University of Foreign Studies. ILCAA. 2007. 8. 533 pp. ISBN 978-4-87297-889-6. <http://www.uighur.jp/resource/dic/index-japanese/>
- Igor de Rachewiltz, 1972. *Index to the Secret History of the Mongols* by Igor De Rachewiltz. Editor: John R. Krueger. Published by Indiana University, Bloomington. 343 pp.
- Nicholas Poppe, 1955. *Introduction to Mongolian Comparative Studies*. Helsinki. 300 pp.
- Nicollas Poppe, 1965. *Introduction to Altaic Linguistics*. /= UAB. 14/. Otto Harrassowitz, Wiesbaden. XIII + 212 pp.

Standardization of Turkic Geographical Names in Russia

*Igor Dambuev**

Summary

The problem of the standardization of Turkic geographical names in Russian took on a special significance in the former Soviet Union and is still topical in modern Russia. The Russian Federation is a multinational and multilingual state which comprises national republics with Turkic languages as official languages, along with Russian. The standardization of Turkic geographical names in Russian from the second half of the 20th century was based on guidelines for Russian rendering of geographical names worked out for Turkic languages having written elements. In the first editions of these guidelines, the Russian rendering of Turkic place names followed the rules of Russian orthography. A subsequent improvement of guidelines, based on the practice of rendering of geographical names all over the country, was added with some modifications in the rendering of Turkic sounds and combinations of sounds, along with the writing of compound place names. Modern guidelines adopted in recent years have focused on the rendering of notable characteristics of a Turkic language. Different approaches to the Russian rendering of Turkic geographical names caused by insufficient coordination between linguists and traditional spelling of Turkic names resulted in considerable variation of Russian transcription of Turkic names. This variation impedes the national standardization of geographical names in Russia and should be minimized.

Keywords: Turkic geographical names, Soviet Union, Turkic languages.

The standardization of geographical names is carried out in many countries. Modern society depends on the use of standard geographical names for accurate and efficient administration and communication (Manual, 2006, p. 2). The standardization has a particular significance in multinational countries with many official languages. In recent decades at international scale a special attention is given to place names of indigenous, minority and regional language groups (Resolutions, 2012, p. 39, 112).

The United Nations Group of Experts on Geographical Names discerns national and international standardization of geographical names. The national standardization of geographical names is defined as a “standardization of geographical names within the area of a national entity, such as a State” (Glossary, 2002, p. 24). The international standardization of geographical names is an “activity aimed at reaching maximum practical

* Candidate of philological sciences, senior research fellow, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS, Ulan-Ude, Russia.

uniformity in the rendering – oral and written – of all geographical names on Earth, by means of national standardization, and/or international convention, including the correspondence between different languages and writing systems” (Glossary, 2002, p. 24). So, the national standardization of geographical names is an aim of the standardization of geographical names within the state, and a starting point for the international standardization of geographical names.

The Russian Federation is a multinational and multilingual state. The only official language at the national level is the Russian language. At the same time Russia comprises national republics with their own official languages, along with Russian. So, by now following Turkic languages have the status of official languages of national republics (Table 1):

Table 1

Federal subject	Language
Republic of Altai	Altai
Republic of Bashkortostan	Bashkir
Chuvash Republic	Chuvash
Republic of Dagestan	Azerbaijani, Kumyk, Nogai
Republic of Kabardino-Balkaria	Karachay-Balkar
Karachay-Cherkess Republic	Karachay-Balkar, Nogai
Republic of Khakassia	Khakas
Republic of Crimea	Crimean Tatar
Republic of Sakha	Yakut
Republic of Tatarstan	Tatar
Republic of Tuva	Tuvan

In 1997 in Russia the Federal law “On names of geographical objects” was adopted. This law established the legislative basis for geographical naming and renaming, and for the standardization, usage, handling and storage of geographical names as a constituent part of the historical and cultural heritage of the peoples in Russian Federation. It reconsidered main principles of the state policy in the field of geographical names, elaborated during the Soviet period. Being the successor of the Soviet legislation in this field, this law laid the basis for the new Russian legislation.

To ensure the uniform and permanent use of geographical names the Federal Service of State Registration, Cadastre and Cartography develops and maintains the State Catalogue of Geographical Names. The State Catalogue is developing from 2002 and by now it contains all geographical names of Russia in map scale 1:100000. The standardization of geographical names according to Russian legislation can be carried out in the Russian language as well as in other languages of the peoples of Russia. At the same time the standardization of geographical names in the Russian language is indispensable for the international standardization of geographical names. The State Catalogue is filled with geographical names standardized in the Russian language.

The toponymy of Russia consists of place names of different origin. Turkic place names are detected on a large territory. After the foundation of the Soviet Union alphabets based on Cyrillic script have been created for Turkic peoples living on the territory of the state. It facilitated the interaction of Turkic languages with Russian, learning and teaching languages and adaptation of Turkic words including place names in Russian. The standardization of Turkic geographical names in Russian was carried out from the second half of the 20th century according to guidelines for Russian rendering of geographical names worked out for following Turkic languages (Table 2):

Table 2

Subject	Language	Date of publication
Azerbaijan SSR	Azerbaijani	1956, 1972
Kazakh SSR	Kazakh	1959, 1966, 1971
Kirghiz SSR	Kirghiz	1955, 1975
Turkmen SSR	Turkmen	1955, 1971
Uzbek SSR	Uzbek	1959, 1981
Bashkir ASSR	Bashkir	1960, 1962, 1983
Kara-Kalpak ASSR	Kara-Kalpak	1960, 1976
Tatar ASSR	Tatar	1964
Tuva ASSR	Tuvan	1964, 1975
Chuvash ASSR	Chuvash	1965
Yakut ASSR	Yakut	1963, 1966, 1976
Gorno-Altai AR	Altai	1959, 1977
Karachayev-Cherkess AR, Dagestan ASSR	Nogai	1965
Khakass AR	Khakas	1959, 1977
Dagestan ASSR	Kumyk	1959

Many guidelines have been updated in order to improve the Russian rendering of geographical names from indigenous languages. Consequently, some modifications concerning the rendering of sounds, combinations of sounds and writing of compound names have been made.

With the creation of new Russian legislation in the field of geographical names all these guidelines became illegal. In the report of Russian delegation group at the United Nations conference on the standardization of geographical names in 2017 it was said that the guidelines for Russian rendering for geographical names for the Republics of Bashkortostan and Tatarstan, Altai and Tuva Republics were updated. The guidelines for some other languages are under development (Report, 2017, p. 5).

The study of modifications in some guidelines shows that the Russian rendering of indigenous names gets closer and sometimes coincides with their indigenous writing. This tendency is contrary to the opinion of some linguists who believe that the Russian rendering of foreign geographical names should give full Russian words that meet the rules of Russian

writing and obey the laws of the Russian language (Berg, 1965, p. 116). For example, in guidelines for Russian rendering of Tuvan toponyms (Instruktsiia, 1964; Instruktsiia, 1975; Svod, 2016) we can see the trend to render the long vowels. In the latest guideline pharyngeal vowels are rendered. The rendering of sounds and groups of sounds gets closer to indigenous writing of toponyms (Table 3).

Table 3

Guidelines for Russian rendering of Tuvan toponyms			
	1964	1975	2016
Rendering of long vowels	— Тээли → Тэли	+ Тээли → Тээли	+ Тээли → Тээли
Rendering of pharyngeal vowels	— Каък-Хөл → Как-Холь	— Каък-Хөл → Как-Холь	+ Каък-Хөл → Каък- Холь
Rendering of sounds: <i>ы</i> after hushing sounds	ы → и Чыраа-Бажы → Чира-Бажи	ы → ы Чыраа-Бажы → Чыраа- Бажы	ы → ы Чыраа- Бажы → Чыраа- Бажы
Rendering of groups of sounds	йө → ё йү → ю йы → и Хайыракан → Хаиракан	йө → йо йү → йу йы → йы Хайыракан → Хайыракан	йө → йо йү → йу йы → йы Хайыракан → Хайыракан

In guidelines for Russian rendering of Altai toponyms (Instruktsiia, 1959; Instruktsiia, 1977; Instruktsiia, 2013) we can see modifications in the rendering of long vowels, in writing of compound toponyms, in rendering of sounds and groups of sounds. We can also see that the Russian rendering gets closer to indigenous writing of toponyms (Table 4).

Table 4

Guidelines for Russian rendering of Altai toponyms			
	1959	1977	2013
Rendering of long vowels	— Ээр-Меес → Эрмес	— Ээр-Меес → Эрмес	+ Ээр-Меес → Ээр-Меес
Writing of compound toponyms	Ак-Тал → Актал	Ак-Тал → Актал	Ак-Тал → Ак- Тал
Rendering of sounds: <i>ы</i> after hushing sounds	ы → и Балыкчы → Балыкчи	ы → ы Балыкчы → Балыкчы	ы → ы Балыкчы → Балыкчы
Rendering of groups of sounds	йа → я йо → ё йө → ё	йа → я йо → йо йө → йо	йа → йа йо → йо йө → йё

	йу → ю	йу → ю	йу → йу
	йӱ → ю	йӱ → ю	йӱ → йю
	йы → и	йы → йы	йы → йы
	ја → я, дя	ја → я, дя	ја → дья
	Јабaгaн →	Јабaгaн →	Јабaгaн →
	Ябаган	Ябаган	Дьябаган

The variability in rendering of Turkic toponyms on the orthographical level remained even in the presence of guidelines. This variability was caused by traditional spelling on the one hand and the insufficient coordination between linguists of Turkic republics in the Russian rendering of Turkic toponyms on the other hand (Murzaev, 1996, 231 p.). Complicated questions of Russian rendering of Turkic toponyms were raised many times by G. I. Donidze (1976), E. M. Murzaev (1996), A. V. Superanskaya (1985) and other researchers.

At the present moment one of the most complicated questions concerning the standardization of Turkic toponyms in Russian remains the spelling of compound toponyms with geographical terms. In the State Catalogue of Geographical Names and in the real-life communication we can reveal a great number of homonymous toponyms written in one word, with hyphen and separately (Tables 5, 6):

Table 5

Bashkir toponyms		
<i>Hyphenated writing</i>	<i>Joined-up writing</i>	
д. Булат-Елга	р. Булателга	
д. Каин-Елга		р. Каинъелга
д. Каран-Елга	р. Каранелга	
с. Кош-Елга		р. Кошьелга
д. Куш-Елга	р. Кушелга	
	р. Узунелга	р. Узунъелга
д. Улик-Елга	р. Уликелга	р. Уликъелга

Table 6

Tatar toponyms		
<i>Separate writing</i>	<i>Hyphenated writing</i>	<i>Joined-up writing</i>
д. Елга Баш		с. Елгабаш
	с. Какре-Елга	р. Какреелга
	с. Кара-Елга	р. Караелга
	д. Карамалы-Елга	р. Карамальелга
	с. Су-Елга	р. Суелга

Thus, it is necessary to elaborate consistent and well-founded orthographical rules for Turkic compound toponyms. It is desirable that these rules will be a constituent part of orthographical rules for compound words. At present, geographical names and proper names in general are often ignored in grammars and orthographical rules. Then, it is indispensable to revise guidelines for Russian rendering of Turkic toponyms and to bring

them in line with elaborated rules to minimize unnecessary orthographical variation of toponyms.

Standardization of geographical names is important for modern society. At the same time, only administrative measures such as publication of guidelines or legislative codification of orthography are not always efficient. Geographical names, as a kind of proper names, resist to external influence. It is imperative to carry out long-term studies in the field of standardization of geographical names and their usage in order to reveal and take into account linguistic factors that influence the development of toponymic systems.

References

1. Berg, S. L. (1965) O chuzhdy kh russkomu iazyku zvukosochetaniikh i bukvosochetaniikh v geograficheskikh nazvaniikh pri ikh peredache po-russki [On alien to the Russian language combinations of sounds and letters in geographical names when Russian rendering]. In: Orfografiia sobstven nykh imen [Orthography of proper names]. Moscow, Izdatel'stvo «Nauka». 147 p. Pp. 104-116. (In Russ.).
2. Donidze G. I. (1962) Nekotorye voprosy russkoi peredache tiurkoiazychnykh geograficheskikh nazvanii Sovetskogo Soiuzia [Some questions of Russian rendering of Turkic geographical names of the Soviet Union]. In: Toponimika Vostoka [Toponymy of the East]. Moscow, Izdatel'stvo vostochnoi literatury. 211 p. Pp. 129-135. (In Russ.).
3. Glossary of terms for the standardization of geographical names (2002). New York: UNO. 261 p.
4. Instruktsiia po peredache na kartakh geograficheskikh nazvanii Gorno-Altayskoi avtonomnoi oblasti [Guidelines for rendering of geographical names of the Gorno-Altai autonomous region on maps] (1959) / GUGK. Moscow, Redizdat VTS. 15 p. (In Russ.).
5. Instruktsiia po peredache na kartakh geograficheskikh nazvanii Tuvinskoii ASSR [Guidelines for rendering of geographical names of the Tuva ASSR on maps] (1964) / comp. by S. A. Tiurin. Moscow, GUGK. 31 p. (In Russ.).
6. Instruktsiia po russkoi peredache altayskikh geograficheskikh nazvanii v Respublike Altai [Guidelines for Russian rendering of Altai geographical names in the Republic of Altai] (2013). Elektronnyi fond pravovoi informativno-tekhniceskoi dokumentatsii [online]. Available at: <http://docs.cntd.ru/document/430565300> (access date: 22.10.2018). (In Russ.).
7. Instruktsiia po russkoi peredache geograficheskikh nazvanii Gorno-Altayskoi avtonomnoi oblasti [Guidelines for Russian rendering of geographical names of the Gorno-Altai autonomous region] (1977)/GUGK. Moscow, Nauka. 39 p.(In Russ.).
8. Instruktsiia po russkoi peredache geograficheskikh nazvanii Tuvinskoii ASSR [Guidelines for Russian rendering of geographical names of the Tuva ASSR] (1975)/ GUGK. Moscow, TsNIIGAIK. 28 p. (In Russ.).
9. Manual for the national standardization of geographical names: UN Group of experts on geographical names (2006). New York: UN. X, 167 p.
10. Murzaev, E. M. (1996) Tiurkskie geograficheskikh nazvaniia [Turkic geographical names]. Moscow, Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN. 254 p. (In Russ.).

11. Report of the Russian Federation. 11th United Nations Conference on the Standardization of Geographical Names (2017) [online]. Available at: http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/uneggn/docs/11th-uncsgn-docs/E_Conf.105_51_CRP.51_5_Report%20of%20Russian%20Federation_e.pdf (access date: 22.10.2018).
12. Resolutions adopted at the ten United Nations conferences on the standardization of geographical names (2012). United Nations Group of Experts on Geographical Names [online]. Available at: http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/uneggn/docs/RES_UN_E%20updated_1-10%20CONF.pdf (access date: 22.10.2018).
13. Superanskaya A. V. (1985) *Chto takoe toponimika* [What is toponymy?] Moscow, Nauka. 182 p. (In Russ.).
14. *Svod pravil po russkoi peredache tuvinskikh naimenovanii geograficheskikh ob'ektov v Respublike Tyva* [Code of rules for Russian rendering of Tuvan geographical names] (2016). Kyzyl, Tyvapoligraf. 12 p. (In Russ.).

Sembol Hayvanlar-Kültler

Türk Tarihinde Bozkurt

*Abdulhaluk Mehmet Çay**

Gray Wolf in Turkish History

Summary

Throughout history, human societies have attributed cultural meanings to different animal and plant species within the framework of their own cultures, lifestyles, relations with the environment and nature, and have processed them as works of art. The gray wolf art and the wolf motif in general have a central place in Turkish culture, art and world of belief. In this sense, it can be said that the gray wolf motif is an important research topic for Turkish culture and cultural history. In this article, first of all, the place of the gray wolf motif in Turkish art and culture is presented in general terms. Gray wolf appears as a motif that Turks identify with in various art and cultural products belonging to Turks. Although the Turks have used different animals in their works, it is seen that the gray wolf has a different position in Turkish culture. Based on primary sources in the study, it has also been revealed that the gray wolf is a distinctive motif belonging to the Turks and is owned only by the Turks. In the last section, observations and records of the relations between Turks and gray wolves of various peoples that Turks have come into contact with throughout history are discussed. Chinese, Iranian, Roman, Byzantine and Russian sources, texts dealing with the relationship between the Turks, the steppe geography they live in and the wolf symbol are conveyed. Thus, the importance of the gray wolf motif and the wolf image in Turkish culture is revealed. It has been determined that the importance of the gray wolf in Turkish culture is also known by different cultures neighbouring the Turks in a wide geography.

Keywords: Gray wolf, Turkish culture, art.

Yeryüzünde Çin sınırından Avrupa ortalarına kadar uzanan geniş bozkırlarda ortaya çıkan hayvan üslûbu, bozkırların gerçek sahibi çeşitli Türk topluluklarını yüzyıllarca etkileyen önemli motiflerden birisi olmuş ve “Bozkurt Sanatı”, bozkırda yaşayan Türkler’in bu hayat şartlarına uygun olarak hayvanlarla yakın ilgisinden doğmuştur.

Bu geniş coğrafyada Türkler birçok devlet kurmuşlar, çeşitli kültürlerin doğmasında ve yayılmasında rol oynamışlardır. Nasıl ki tarih boyunca tabiattaki canlı cansız çeşitli varlıklar birçok milletin kültürlerinde bir unsur olarak ortaya çıkmışsa Türkler’de de böyle bir unsur dikkati çekmektedir. Bu unsur Avrasya dediğimiz geniş bozkırlarda her türlü maddî kültür kalıntılarında görülen hayvanlar ve hayvan mücadelelerini aksettiren üslûptur.

* Prof. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

Türk inanç manzumesi içinde her çağda, o devrin sanatkârlarını etkileyen hayvan üslûbu savaş âdetlerinden, hayvan koşumlarından, yurtların içini süsleyen ev eşyalarına varıncaya kadar her alanda kullanılmıştır.

Hayvan üslûbu (animal style)'nun ortaya çıkışında eski natürizm ve animizm inançlarının tesiri olduğu muhakkaktır¹. R. Efendiyev, bunu, tabiat karşısında âciz kalan ilkel insanların, olayları gerçek şekliyle değil, bu olayların altında bir büyü aramaları şeklinde izah etmektedir². Hayvan üslûbunun doğuşunda insanların tabiatüstü kuvvetlere karşı olan duygu ve onlarla ilişki kurma biçimleri (korku, saygı, büyü vb.), bozkır hayatının gerektirdiği konargöçerlik ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan hayvan besleyiciliği (çobanlık) ile bu hayat tarzının gerekli kıldığı ekonomik faaliyetler rol oynamıştır. Bozkırların yüzyıllarca efendisi olan Türk boyları neticede hayvan üslûbu etrafında bir inançlar sistemi oluşturmuş ve bu inançlar sistemi içinde maddî ve manevî her alanda hayvan üslûbunu içeren orijinal bir kültür yaratmışlardır. Kemer tokaları, hançer kabzası, süs eşyaları, at koşum takımları gibi taşınabilir eşyalar üzerinde işlenmiş olan pars, kaplan, kurt, yırtıcı kuşlar, geyik, at, koyun, keçi vb. hayvanların mücadele sahneleri yanında, hikâyeye, efsane, destan gibi edebiyat türlerinde, her türlü dinî inançlarda, örf-âdetlerde hayvan üslûbu geniş yer tutmaktadır.

Çok eski devirlerden beri bozkırda hayvanla karşılaşmış Türk toplulukları, şüphesiz ki hayvanlar üzerinde oldukça derin bilgilere sahip olmuşlardır. Bunun sonucu olarak hayvan motifleri Türklerde oldukça çeşitlidir. Bunlar içinde en önemlileri “bozkurt, geyik, at, çeşitli kuşlar ve koç / koyun” motifidir. Bozkurt motifine, Hun, Tabgaç, Kök-Türk ve Uygur destanlarında; geyik motifine Batı/Avrupa Hunlarının menşe efsanelerinde, İskitler/Sakalarda rastlanmaktadır. Bu arada Türk toplumlarını etkileyen ve hatta konargöçer Türklerin hayatlarının bir parçası olan koyun da önemli bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır.

Orta Asya sanatı bir yandan Çin, Hind ve İran sanatlarıyla temasta bulunduğu gibi, Kırım'dan Altaylar'a kadar uzanan ve batıda “İskit Sanatı” adıyla bilinen sanatla da birleşmektedir. Bu bakımdan Türklerde oldukça yaygın bu hayvan üslûbu çeşitli kültürler açısından ele alınıp çeşitli milletlere mal edilmeye çalışılmıştır. Togan'ın da belirttiği gibi³ Grunwedel, Von le Coq gibi Alman âlimleri “Aryani” kültür ve sanat çevresini genişletmek için tamamen hayal mahsulü haritalar da yapmaktan kaçınmamışlardır. Ancak tarihî, arkeolojik ve folklorik malzemeler bu sanatın Altay ve Tanrı Dağları'nda doğduğuna ve buradan Avrasya'ya yayıldığına işaret ederler.

¹ Nejat Diyarbekirli, *Hun Sanatı*, İstanbul 1972, s. 116.

² Rasim Efendiyev, *Daşlar Danışır (Neolitik Devrinden XIX. Yüzyıla Dek)*, Kençlik Bakı, 1980 s. 5.

³ Zeki Velidî Togan; “Türk Sanat Tarihi Araştırmasının Temel Meseleleri”, *Türk Kültürü El-Kitabı*, II/1a, İstanbul 1972, s. 4.

Türk konargöçer hayatın vazgeçilmez unsuru olan koyun, keçi vb. gibi hayvanlar bu hayat şeklinin bir sonucu olarak Türk maddî ve manevî kültüründe de yerini almıştır. Koç/koyun, keçi/teke üslubunu MÖ 1000’li yıllarda Avrasya’da yaşayan bütün konargöçer topluluklarda yaygın bir biçimde görüyoruz. Doğu’da Çinlilerin **Jung (ti/tik)**, **Ting-ling** olarak belirttikleri Proto-Türklerden Karadeniz’in kuzeyinden Hazar Gölü çevresine yayılmış olan ve Yunanlıların **Skythai** olarak kaydettikleri **Sakalara** kadar dağ tekesi ve geyik motifi oldukça yaygındı.

Hayvan motiflerinin çeşitli şekillerde çadır orta direği üstüne, tuğ ve sancak sopalarının uçlarına ve atların alınlarına onları kötülüklerden korumak gayesiyle takıldıkları bilinmektedir. Bu Anadolu’da hâlen devam etmekte olup evlerin cephesine kurt başı, kurt dişi, kurt aşık kemiği, geyik boynuzu, kaplumbağa kabuğu vs. takılmakta veya cephede bu şekiller resmedilmektedir. Bu gibi âdetlerden bu tür motiflerin bir çeşit koruyuculuk görevi gördüklerine inanıldığı anlaşılmaktadır⁴.

Bozkır hayat tarzı, Türk topluluklarını çeşitli yönlerden etkilemiş, maddî ve manevî kültür unsurlarında hayvan motifleri ön plâna çıkmıştır. Maddî kültür unsurları arasında kayda değer bütün eşyalarda, kemer tokaları, kılıç, hançer kabzası, çeşitli süs eşyaları, at koşumları, mezar taşları üzerinde çeşitli hayvan figürleri işlendiği gibi Türk folklorunda, dil ve edebiyatında, din ve inançlarında da Türklere has orijinal bir motif olmuştur.

Eski çağlardan beri Türk destan, efsane ve hikâyelerinde, Türk inanç sisteminde, kozmolojisinde ve bunları temel alan gelenek ve göreneklerde kurda semavî bir köken ve özellikle bir kutsallık izafe edilmiştir. Bu kutsal görünümüyle Gök Tanrı’nın yeryüzündeki sembolü olarak görülmüştür. Bu özellik erken devirlerde, kurt-ana, kurt-ata yani köken mitini oluşturmuş, daha sonra rehber, kurtarıcı ve bilge kişilik gibi özelliklerle zenginleşen kurt inancı XIII. yüzyıla kadar kesintisiz bir devamlılık göstermiştir.

Bilim adamları etnolojik olarak “kurt motifi”nin Türkler için tipik bir unsur olduğu kanaatinde dirler. Sosyal bilimlerin her dalında yapılan araştırmaların ortaya koyduğu gerçek, “kurt motifi”nin yalnızca Türklere has belirleyici bir unsur olduğudur. Bunlardan W. Eberhard, “kurttan türeme” motifinin Türkler için tipik olduğunu vurgulamaktadır⁵. Aynı şekilde X. yüzyıl Arap seyyahı Mes’udî, bozkurdu Türkleri diğer milletlerden ayıran millî bir karakterin ifadesi olarak nitelendirmektedir.

Tarih öncesi ve tarihî devirlerde Türklerle en fazla ilişki içinde bulunan Çinliler, “kuzey barbarları”, “yabancılar” olarak nitelendirdikleri Çin’in kuzeyindeki topraklarda yaşayan toplulukları, “Hu/Hu-jen” olarak adlandırmakta ve “kurttan türeyenlerden değillerdir” şeklinde, kendileri

⁴ N. Diyarbakirli, *Hun Sanatı*, s. 119.

⁵ W. Eberhard, *Çin’in Şimal Komşuları*, Ankara 1942, s. 73.

için önemli bir ayırt edici ifade ile anlatmışlardır⁶. Gene Çinliler Chou/Cov, Tî veya Ting-Ling olarak adlandırılan Proto-Türkleri yılan cinsinden efsanevî hayvanlara, özellikle kurda benzetiyorlar ve onların kurt cinsinden türediklerini ileri sürüyorlardı. Diğer yandan Çin kaynaklarında “Türk Hakarı” ile “kurt” kelimesi eşanlamlı olarak kullanılmakta idi⁷. Chou/Covlar’ın “Sirius Yıldızı”na “kurt (Çince lang)” adını verdikleri, çocuklara ad verme gelenekleri arasında kurt inancının önemli bir yer aldığı Çin kaynağı Se-Ma-Ts’ien’den tespit edilmiştir⁸. Bunlarda “Ak-Kurt”ve “Ak-geyik” motifi Junglarla ilgili çeşitli Çin rivayetlerinde yer almakta idi. Çinliler Ting-Lingler’i “kurt yürekli” veya “kaplan yürekli” olarak vurgularken burada açık bir şekilde kurdun ongun olduğuna da işaret etmektedirler⁹. Bu Çin düşüncesi günümüzde de Türkleri aşağılamak noktasına bir özellik kazanmış, bir kimse için “işe yaramaz, ciğeri beş para etmez, adam bile değil!” anlamında “Dişi kurttan çiğ süt emmiş!” deyimini kullanmaktadırlar¹⁰. Ayrıca Çin kaynakları Kuzey Hunları için “kuzey kurtları” deyimini de kullanmakta¹¹, Çin’in kuzey ve batısındaki “Jung” ve “Ti” olarak kaydettikleri boyları VII. yüzyılda “Jung ve Tiler Kurtlardır” şeklinde adlandırılmakta idiler¹². Türk ve Moğollarla uzak akraba olan Mançurya’nın kuzeyinde yaşayan Cüretler, XII. yüzyılda Koreliler tarafından “*kurtlara ve kaplanlara benzeyen barbarlar*” olarak ifade ediliyorlardı¹³. Tarihi Çin Seddi bilindiği gibi Çin ile Türk-Moğol dünyasını ayıran tarihte rastlanan en büyük istihkâmdır. Hun, Köktürk vb. gibi büyük Türk devletlerinin Çin’e akınları Çinli gözcüler tarafından Çin Seddi’nin üç yerinden yakılan ateşler ile haber verilirdi. “Türk Tehlikesi”ni haber veren üç yerden yakılan bu ateşe ve

⁶ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 2007, s. 317.

⁷ L. N. Gumilöv, *Eski Türkler*, Çev. Ahsen Batur, İstanbul 1999, s. 44-45.

⁸ Se-Ma-Ts’ien, L. S. 353, 372’den Emel Ersin, “Böri -II-”, *Birinci Millî Türkoloji Kongresi (İstanbul, 6-9 Şubat 1978), Tebliğler*, İstanbul 1980, s. 424-425.

⁹ Emel Esin, “İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi Ve İslâma Giriş”, *Türk Kültürü El-Kitabı*, Seri: II, Cild: I/b, Türk Kültür Tarihinin Erken Çağları Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1978, s. 37, 44, 63.

¹⁰ Aynı anlamda kullanılmış olmakla beraber Osmanlı arşivlerinin önemi, verdiği bilgilerin doğruluğu dikkate alınarak, Ruslar’da da bir kimse için “işe yaramaz, adam bile değil” anlamında “Osmanlı it defterinde bile kaydı yok!” denilir. Gene Ruslar Panislavizm’in doğuşu ve yayılması sonrasında, 1823’den sonra “Tatar” adını kendi çocukları dâhil, bir kimseye hakaret, küfür amacıyla kullanmışlardır.

¹¹ O. M. Helfen, “Archaistic Names of the Hiung-nu”, *Central Asiatic Journal*, 6. (1961), s. 259; P. Vaczy, *Avrupa’da Hunlar*, İstanbul 1962, s. 74; İ. Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, s. 316-317; B. Karamağralı, “Türk Folklorunda Kurt Üzerine”, *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirisi*, V, Ankara 1987, s. 161; Hatice Güngen; “Türk Folklorunda Kurt”, *Erciyes*, Sayı: 236 (Ağustos 1997), s. 19.

¹² Emel Esin; “Böri, -II-”, s. 419.

¹³ Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, İstanbul 2001, s. 40.

çıkan dumanlara Çinliler “Kurt Dumanı” adını vermekte idiler. Han Hanedanlığı Tarihi’nde verilen bilgi bu Çin geleneğini daha da belirginleştirmektedir. Bu Çin tarihine göre¹⁴ Türk-Çin sınırındaki gözetleme kulelerine Çinliler “lang-wong” adını vermekte idiler. Çince lang kurt, wong ise gözetleme anlamında olup lang-wong “Kurt gözetleme kulesi” anlamında isim tamlamasıdır. Bu kulelerin diğer bir özelliği bu gözetleme noktalarındaki haberleşmenin kurt dışkısı yakılarak çıkartılan duman vasıtasıyla yapılmış olmasıdır. “Kurt dumanı” üst düzey alarmı ifade etmekte idi. Çinliler çocukları korkutmak için “Kurt geldi” deyimini kullanmakta idiler. Jiang Rong kurt dumanı ve kurt geldi deyimlerini anlatırken, bunların Çinliler için felâket haberi anlamına geldiğini vurgulamaktadır¹⁵. Bu gelenek Çinlilerin Türkleri “Kurt” deyimini ile ifade ettiklerini gösteren önemli bir husustur. Moğollar Issıkköl ve Hokand taraflarında yurt tutmuş olan Kara Kırgızlar/Kırgız Türklerini “Kurtlar” olarak adlandırmaktadırlar¹⁶.

Aynı şekilde Firdevsî’nin Şehnâmesi’nde Türk yurtları “keşvare gorgsar” yani “kurtlar meskeni” olarak nitelendirilmekte¹⁷, Firdevsî ve Tha’alibi’de Türk Gurksar/Türk Kurtbaş’ın İran millî kahramanlarından İsfendiyar’ı çöle yönlendirmeleri¹⁸ anlatılırken Türklerin kurtla özdeşleştirilmesi söz konusudur. Aynı şekilde Arap kaynaklarında, Arap Şu’ûbiye şairinin Türk tasvirinde görüldüğü üzere Türkler “nasl ibn-i dabbat-a bâsil” yani “yırtıcı kurdun oğulları”¹⁹ şeklinde tasvir edilmekte, dolayısıyla Çinlilerin ifade ettiği şekilde Arap ve İranlılarca da Türk, kurtla özdeşleştirilmektedir. Diğer yandan Emel Esin’in tespit ettiği Çin geleneği de kurtlar ve kuzey kavimleri ilişkisi üzerinde önemli bir uygulamadır. Bu tespite göre²⁰ Çinliler, “kurt” adını taşıyan bir yıldızın durumuna bakarak kurt ongunlu Kuzey Asya kavimlerinin geleceği hakkında hükümler çıkarmakta ve ona göre tedbir almakta idiler.

Haçlı seferleri anlatılırken gerek Batılı devletler ve gerekse Bizans İmparatorluğu’nun “Türk”adını “kurt” ile özdeşleştirdiklerini görüyoruz. 1147 II. Haçlı Seferi düzenlendiğinde Haçlı ordusu Alman İmparatoru III. Konrad ile Frank Kralı VII. Louis komutasında harekete geçmişti. İstan-

¹⁴ Ayşe Onat-Sema Orsoy-Konuralp Ercilasun; *Han Hanedanlığı Tarihi, Hsiung-Nu (Hun Monografisi)*, Ankara 2004, s. 123, dipnot 445.

¹⁵ Jiang Rong, *Büre Totemi*, -I-, Uygur Türkçesi Emin Ehmedî, Şincan 2008, s. 646-647.

¹⁶ Freda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos:Kerberos*, Teil-I, Stuttgart 1938, s. 8.

¹⁷ Fuzulî Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*, I, İstanbul 2007, s. 176.

¹⁸ A. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, s. 106.

¹⁹ A. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 108.

²⁰ Emel Esin, “Türk Kültürü Tarihi, İç Asya’daki Erken Safhalar”, *Erdem*, Sayı: 2 (Mayıs 1985), s. 412.

bul'a yaklaştığında III. Konrad Bizans İmparatoru Manuel Komnenos'a bir elçilik heyeti göndererek askeri için yiyecek ve hayvan yemi satın almak üzere başvuruda bulunmuştu. Haçlı ordularından oldukça rahatsız olan Manuel Komnenos'un endişeli tavrı dönemin Bizans tarihçisi Niketas Khoniates'te şu şekilde anlatılmaktadır: "... Kuzu postu içinde kurtların ülkesine saldırımları ihtimalinden... veya kurt ve tilkinin ittifak yapmış olmalarından endişe ediyordu"²¹.

26 Ekim 1147 tarihinde Alman ordusunun ardından Anadolu'ya geçen Frank/Fransızlar Menderes Nehri civarında Türk birlikleri ile çatışmaya girmeden önce Kral VII. Louis üzüntüsünü ve Bizans'a duyduğu öfkeyi şu şekilde dile getirmiştir: "... Şu Bizanslılar'ın sanki onlara av olmak istermiş gibi, bu kurtları/Türkleri neden büyütüp kendi kanlarıyla beslediklerini bilmiyorum..."²².

Görüldüğü üzere Türk toplulukları ile kurt arasındaki ilişkinin tarihi, Türklerin kurtla özdeşleştirilmesi, Türk yurtlarının kurtların meskeni olarak nitelendirilmesi Çin, İran, Roma, Bizans, Rus kaynaklarında oldukça yaygın bir kanaattir. Bütün bu bilgiler Türklerdeki yaratılış/menşe mitlerindeki en önemli atanın kurt/böri olduğunu göstermektedir. Öyle ki, bu inanç kurda "yaratıcı Tanrı" misyonu yüklemektedir.

²¹ Niketas Khoniates, *Die Krone der Komnenen*, VII, ed. Franz Grabler, Graz-Wien-Köln 1958, s. 96.

²² N. Khoniates, *Die Krone der Komnenen*, VII, s. 105.

Türklerde ve Moğollarda Kurt Kültü Üzerine Bir İnceleme

*Sevgi Dal**

A Study on Wolf Cult in Turks and Mongols

Summary

The products of folk knowledge include a large amount of information about the culture, customs, traditions and beliefs of the society in which they are created and carry this information through many centuries. Based on this information, it is possible to get an idea of old societies' belief systems, life styles and world views, value judgments and process of understanding the world as well as their cultural contacts and interactions with each other. The wolf/bozkurt (a mythological sacred animal) belief in Turkish and Mongolian culture is the best example of this. The phenomenon of wolf/bozkurt has similar cultural codes in Turks and Mongols in terms of both belief and function. Of course, this similarity should have a deep and cultural historical basis. The current study aims to evaluate these similar codes in the Turkish and Mongolian cultures and the effect of cultural interactions on the emergence of the many creations related to them.

Keywords: Turks, Mongols, cult, culture, customs, traditions.

Moğolların izinin sürülebildiği ilk tarihlerden itibaren Türk ve Moğollar, yüzyıllarca aynı coğrafyada birlikte yaşamış ve pek çok kez tarih sahnesinde karşı karşıya gelmiştir. Grousset'in deyimiyle bu iki ırk yaşadıkları mücadeleler sebebiyle birbirinin hakimiyet açısından halefi olmuşlardır (Grousset, 2011: 68). Moğolistan, Türk ve Moğolların yüzyıllarca birlikte yaşadıkları bölgeyi ifade etmektedir. Bu sebeple günümüzdeki Moğolistan sınırları içerisinde bulunan bu topraklar, Türk ve Moğollara ait pek çok maddi ve manevi kültür unsurunu barındırması yönüyle oldukça değerlidir. Ebul Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terakime* adlı eseri, Türk ve Moğol yakınlığını daha iyi anlayabilmek için önemli bir kaynaktır. Eserde, ilk insan olan Âdem'den başlayan ve Oğuz Han'ın doğuşuna kadarki olan anlatılarda bu yakınlık dikkat çekmektedir. Hz. Nuh'un torunlarının adlarından biri Türk'tür. İlerleyen bölümlerde Türk'ün soyundan gelen çocuklardan birinin ikiz çocuğu olur ve bunların adı Tatar ve Moğol Han koyulur. Türklerin önemli destan kahramanı Oğuz Han ise Moğol Han'ın soyundan gelmektedir. Eserde, Oğuz Han'ın Moğol âdetlerine göre yetiştirildiği göze çarpmaktadır (Ebu'l Gazi Bahadır Han: 20-25).

* Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir, Türkiye.

Seyfeddîn Akhsikendî'nin *Mecmuâtü't-Tevârih* adlı eserinde ise Türklerin Ergenekon efsanesine benzer bir türeyiş efsanesi yer almaktadır. Bu türeyiş efsanesinde Oğuz Han'ın bir oğlu olur ve bu çocuğa Moğul adı verilir. Bu kayıtlar, Türkler ve Moğolların aynı kökten geldiğini destekleyen düşüncelere örnektir (Yıldırım, 2002: 530). Ünlü Türkolog Guignes'in eserinde de Moğolların, eski Türklerin neslinden geldiği ifade edilmekte ve Türk-Moğol yakınlığına dikkat çekilmektedir (Guignes, 2018: 412). Bu örneklerle varılmak istenen sonuç, Türk ve Moğollar arasındaki soy birliği değil, bu iki milletin soy birliği olduğunu düşündürecek coğrafi ve kültürel yakınlığa sahip olmasıdır.

Türk ve Moğolların kültürel yakınlıklarını ve ortak inanç unsurlarını kanıtlayan pek çok nokta bulunmaktadır. Bunlardan en bilindik olanları ateş kültü, ruh inancı ya da taşı inancı, Gök Tanrı inancı olarak sayılabilir. Türk ve Moğol halklarının kültürel yakınlıklarından doğmuş olan bu benzerliklere daha pek çok başlık eklenebilir. Çalışmamızın konu başlığını oluşturan kurt kültü de bu benzerlikler arasında dikkat çeken bir unsurdur. Kurt motifi, Türk mitolojisi açısından değerlendirildiğinde oldukça zengin örneklerle ulaşması mümkündür. Tarih öncesi dönemlerden itibaren kurt, Türk mitolojisinde töz/ongun olarak kutsiyet kazanmış; zaman içerisinde bir sembol haline dönüşmüştür. Çin kroniklerindeki tarih öncesine ait Türklerle ilgili efsanelerde görüleceği üzere kurt, Türklerin inanç ve kültürlerinde önemli yer tutmuştur (Özkan, 2009: 45). Türk dünyasının hemen her noktasında kurt motifli halk bilgisi ürünleri karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda, Wu-sunlar, Kırgızlar, Tölesler, Uygurlar, Başkurtlar, Özbekler, Nartlar ve Sakalar arasında kurt ile ilgili anlatımlara yer verilmiştir. İlk olarak, Shiji ve Han shu adlı Çin kayıtlarında yer alan, Kırgızların atası olarak görülen Wusunların kurttan türeyişiyle ilgili efsane şu şekildedir:

1. Wusunların kralı olan Kun-mo'nun babası, Hunların saldırısına uğrar ve öldürülür. 2. Kun-mo hayatta tek başına kalmıştır. 3. Gagasında et olan karga onun üzerinde uçar, bir kurt görünür ve ona sütünü içirir. Bu şekilde onlar Kun-mo'ya yardım ederler. 4. Chan-yu, Kun-mo'nun ilahi bir varlık olduğunu düşünerek onu alır ve yetiştirir. 5. Kun-mo birliklere öncülük eder ve savaşta defalarca başarılı olur. Chan-yu babasının halkını Kun-mo'ya emanet eder ve batı ülkelerini korumasına izin verir. Kun-mo on binlerce insandan oluşan halkın hükümdarı olur. Daha da ileri giderek Hunlara olan sadakatini de bitirir. 6. Hunlar süvari gönderir ve Kun-mo'ya saldırır, ancak kazanamazlar. Onun bir tanrı olabileceğini düşünerek uzaklara giderler (Jila, 2013: 80). Wusun efsanesine benzeyen efsaneler Moğollar arasında da keşfedilir. Örneğin Oirat Moğollarının kahramanlık destanı olan Jangar'da şu hikayeyi bulmaktayız: "Destanın kahramanı olan Jangar iki yaşındayken bozkırda terk edildi. Ancak dişi bir kurt ortaya çıkarak ona süt verdi ve bir karga ona yiyecek bir şeyler getirdi. Buhe möngön şigeşirge adındaki bir kişi onu buldu ve onu büyüttü" (Jila, 2013: 80). Kır-

gızlar da atalarının efsanevî anlatılarını devam ettirmişlerdir. Kırgız Türklerinin türeyişiyle ilgili şu efsane tarihi kayıtlara geçmiştir: "...Çok eski zamanlarda, Kırgız kabilelerinin çevresindeki halklarla savaşlar yaptığı çağlarda, askerlerden birisi ölünce eşi dul kalır. Bu sırada o kadın hamile kalır ve doğum günleri de yaklaşmıştır. Kendisine yaşayacak ve barınacak bir yer arayan kadın en sonunda, Nina nehri yakınında, içinde kurtların bulunduğu bir mağara görür. Çaresiz bir durumdayken, bu mağaraya girmekten başka yol bulamaz. Bu esnada doğum vakti de gelmiş, ancak bebeğini dünyaya getirirken kendisi ölmüştür. İçerideki kurt da yeni doğum yapmış ve altı tane eniği olmuştur. Kurt bu zavallı çocuğu da kendi yavrularının arasına alır ve onlarla birlikte emzirerek büyütür. Halk bu börünün besleyip, yetiştirdiği altı kurt ve çocuklara Yedi börülüler diye ad koyarlar..." (Gömeç 2011: 35).

Kırgızların anlatısına benzer bir efsane yine Moğollar arasında derlenmiştir. İki efsanede de kadınlar mağarada doğumunu gerçekleştirmekte ve kurt tarafından bebek beslenmektedir. Moğolların anlatısı kısaca şu şekildedir: "Moğolistan'da fakir bir genç kadın zengin bir adam tarafından işe alınır. Kadın kocası olmadığı halde hamile kalınca, zengin iş adamı kadını yanından kovar. Çaresiz kalan kadın dağda bulunan bir mağarada çocuğunu dünyaya getirir. Çocuğu için yiyecek bir şey bulmak üzere dışarı çıkar. Dışarıda çeşitli zorluklarla karşılaştıktan sonra mağaraya, bebeğinin yanına gelen kadın döndüğünde mağara kapısından bir kurt ve karganın çıktığını görür. Kurt içeride bebeği emzirmiş, karnını doyurmuştur. Bu çocuk o bölgede, kurt tarafından beslenmiş olması ile meşhur olmuştur" (Jila, 2013: 81).

Kaoçılara (Tölesler) ait olarak bilinen efsanevî anlatı ise şu şekildedir: Hun yabgusunun (hükümdarının) çok güzel iki kızı olmuş ve onları isteyenlere vermeye kıyamamış. Bunlar ancak Tanrı'ya zevce olmaya layıktır, demiş ve memleketin kuzey tarafında yüksek bir kale yaptırıp iki kızını oraya hapsedirmiş. Tanrı'ya niyaz etmiş ve kızlarına gelmesini, onlarla evlenmesini rica ederek dualarda bulunmuş. Nihayet bu kale etrafında ihtiyaç bir kurt dolaşmaya başlamış. İki kızın küçüğü ablasına "Bize gönderilecek olan mabud herhalde şu kurttur." demiş ve her iki kız kurdun yanına gelerek onunla evlenmişler. Bu temastan Huihu (Uygur) kabileleri vücuda gelmiş. Bu sebepten Uygurların şarkıları kurt ulmasına benzerlermiş (Togan, 2002: 545-546).

Volga Nehri ile Orta ve Güney Urallarda yaşayan bir Türk kavmi olan Başkurtlar (Kamalov, 2008: 25) da kurda dair pek çok inancı barındırmaktadır. Başkurtlar arasında *Başkurt* kelimesinin menşei ile ilgili efsaneler de vardır. Bunlardan birine göre, göç esnasında bozkırlarda yollarını kaybeden Başkurtların karşlarına çıkan kurt, onlara yol gösterdi ve onlara yeni vatan olarak Ural dağlarını bulmalarında yardımcı oldu. Başkurtların

ataları da bu hayvana kurt dediler. Kurdun yollarını bulmaya yardım eden kavmin dört reisi, onların da üç oğulları vardı. İşte bu yedi şahıs yedi ayrı ile başkan (baş) oldu. Böylece bu yedi başkanın başkanlığındaki halk, kılavuzluk eden kurdun peşinden geldikleri için “Başkurd” ismini aldılar (Kamalov, 2008: 27).

Yukarıda örnekleri bulunan efsanevî anlatılar dışında Türk boyları arasında kurda dair çeşitli inanışların olduğunu ve bunu günlük hayatlarında kullandıklarını söylemek mümkündür. Özbeklerle ilgili yapılan bir çalışmada şu inanışlara rastlanmıştır:

“Zenginler cüzdanlarına kurdun aşığını takarlar.”,

“Herhangi bir işte kâr ettiklerinde ‘kurt gördün mü?’ derler.”,

“Eğer bir şoför çok para kazanırsa ‘Sen kurt görmüşsün’ denir.”,

“Eğer bir adam yola koyulduğunda kurt görürse işin hayırlı olacağına inanılır.”

“Kurt gibi çevik olsun, kurt gibi nasipli olsun diye Börübay diye ad koyuyorlarmış.”

“Kurdun öldüğü yerin toprağından getirip hastaya içirilir.”,

“Kurt yavrusu ya bu sene ekin bol olur, derler.”

Bu bilgiler Özbeklerde kurt kültürüyle ilgili çeşitli inançların, örf ve âdetlerin genetik temellerinin totem mitlerine dayandığını kanıtlar (Juraev-Nurmuradova, 2010: 147).

Kafkasya’da yaşamlarını sürdüren tarihî Türk boylarından birisi olan Karaçay-Malkar Türklerinin destanlarında da kurt sembolü karşımıza çıkmaktadır. Mitolojik yönden zengin olan Nart destanlarında Karaçay-Malkar Türklerine ait destan kahramanlarından Özümek ve Kurdalagon kurt inanışı ile doğrudan bağlantılı iki kahramandır. Nartların önderi olarak adlandırılan Özümek’in doğumu Nart destanlarında Türk kültüründe yer alan kurt motifi için oldukça önemlidir. Nart destanlarında demirci olarak ismi geçen Kurdalagon karakterinin ise isminin morfolojik yönü ile kurt arasında bağlantı kurulmaktadır. G. Dumezil, Kurdalagon adının Kurd sözü ile Alag sözünün birleşmesinden meydana gelmiş olabileceğini söylemektedir. M. Curtubay’a göre ise Nart destanlarındaki Kurdalagon’un adı Nart destanlarındaki Alavgan’ın adımdan kaynaklanmaktadır. Ona göre Alavgan’ın adı Oset Nart destanlarına Kurd-Alagon (Kurt soylu Alagon<Alavgan) şeklinde geçmiştir (Adiloğlu 2007: 205).

Yine Türk halklarından biri olan Sahaların folklorunda kurt sureti, rahip, savaşçı, kuzgun ve verimlilik kültlerinin ve bunun dışında Saha pantheonunda Ulu Toyon kültlerinin, yine fantastik zooformik ejderha suretinin biçimlenmesinde rol almıştır. Saha folklorunda şamanın ve rahibin görevleri birçok şekilde birbiriyle uyumludur. Bu sebeple kurt sureti, Saha şaman geleneklerinde de yerini almıştır (Yegorova 2013: 177).

Arkeolojik kalıntı ve buluntularda da Türk kültüründeki kurdun izlerini görmek mümkündür: Türklerin ilk yurtlarından olan Ötüken bölgesi günümüzde Moğolistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Bugün bu bölgede pek çok kazı çalışması yapılmış ve hala yapılmaktadır. Bugüne kadar yapılan saha araştırmalarında ve arkeolojik çalışmalarda eski Türklerle ilgili bengu taşlar, kaya ve duvar resimleri gibi birçok kıymetli eser ortaya çıkarılmıştır. Bu eserlerde yer alan kurt motifi konumuz açısından önem taşımaktadır. Moğol arkeologlarından Ts. Dorjsüren Moğolistan'daki Bugut şehrinin 10 km. kadar batısında Arhangay aймаğı bölgesinde, 6-8. yüzyıllardan kalma bir Türk mezarlığı bulmuştur. Bu mezarlığın yakınlarında bir yazılı taş yer almaktadır. Bugut yazıtı olarak bilinen bu taşın tam olarak korunamamış olan üst kısmındaki kabartmada belden yukarısı eski Türklerin efsanevi totem sembolü olan kurt, belden aşağısı ise insan olan bir yaratık bulunmaktadır (Çağatay-Tezcan, 1975-76: 245-246). Bugut yazıtı dışında Göktürk yazıtlarından Köl Tigin yazıtının batı ve doğu yüzünde kurt tarafından emzirilen çocuk tasviri mevcuttur (Durmuş, 2009: 104). Bu buluntular Türklerin efsanevi türeyiş anlatıları ile paralellik göstermektedir.

Kurganlar, toplumların geçmiş yaşayışları ile ilgili bilgiler vermesi yönünden arkeolojik çalışmalarda oldukça önemlidir. Moğolistan'ın kuzeyinde bulunan Noyun-Ula bölgesindeki Noyun Ula kurganında da tahtadan kurt başı şeklindeki bayrak direği tepesi ve kanatlı bir ejder kurdu tasvir eden tahtadan levha yer almaktadır (Deliorman, 2009: 47-48). Ayrıca Noyun-Ula kurganında mitolojik kurt figürlü kemikten yapılmış bir takı da ele geçirilmiştir (Çoruhlu, 2002: 68). MÖ I. asrın başlangıçlarına ait olan Noyun-Ula buluntuları, Büyük Hun devletinin doğu kısmındaki Moğol ırkından olan kabileleri idare eden prenslere aittir (Ögel, 1984: 57). Bahaeddin Ögel'in (1984) Altay Kültür Çevresi kurganları arasında bahs ettiği Kudirge kurganında kurt başına benzeyen maske takmış kam buluntusu elde edilmiştir. Kem vadisi dolaylarında ise Tunç Devri'nden kaldığı sanılan bir mezar taşı üzerinde kurt tasvirleri ve mezar levhalarında kurt başlı ejder tasvirleri yer almaktadır (Deliorman, 2009: 49-51). Son yıllarda yapılmış arkeolojik çalışmalarla Moğolistan'ın Şaahar bölgesi, Altay Dağları / Bayan Ölgei, Hovd aймаğı ve Ulanbaatar bölgelerinde ve Moğolistan'ın yanı sıra Bakü, Kırgızistan, Dağlık Altay Özerk Cumhuriyeti'nde taş ve kayalar üzerinde kurt tasvirleri bulunmuş ve bu örnekler çeşitli çalışmalarda yayımlanmıştır¹.

Yapılan çalışma örneklerinde gördüğümüz gibi kurt/bozkurt, Türk dünyasında var olan önemli kültür kodlarından biridir. Bu kod, çalışmalar dışında Türklerin hayatlarının pek çok noktasına yüzyıllardır yerleşmiş va-

¹ Kurt figürünün yer aldığı arkeolojik buluntuların fotoğrafları ve daha ayrıntılı bilgi için; Cengiz Alyılmaz, *İpek Yolu Kavşağının Ölümsüzlük Eserleri*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.

ziyettedir. Verilen bilgilerin dışında Türk hayatında kurdun yerini kısaca özetleyecek olursak; kurt imgesi Ergenekon Destanı'nda Türklerin rehberi olarak hafızalarda yer edindikten sonra Türklerin mitolojisinde, sanatında, sosyal ve siyasi hayatında var olmaya devam etmiştir.

Doğu Türkçesinde böri, Moğolcada cino ve daha sonra tabu olması sebebiyle batı Türkleri arasında kurt adını alan varlık, Moğollar arasında da bir söylence olarak yaşamakta ve kutsallığıyla bugün dahi bilinen, anılan bir hayvan olarak varlığını sürdürmektedir (Roux, 2005: 300). Kurdun köken mitlerinde karşımıza çıkmış olması ve bu konuda Moğolların en eski eserlerinde dahi yerini almış olması sebebiyle, bu konu Moğollar açısından da önem kazanmaktadır.

Moğollarla ilgili en eski kaynaklardan biri sayılan, 13. yüzyılda yazıldığı bilinen Moğolların Gizli Tarihi adlı eserin ilk bölümünde Cengiz Han'ın ceddinden bahsedilmektedir. Bu ceddin kökeninde bozkurt ve eşi beyaz dişi geyik bulunmaktadır. “Çinggishan'ın cediti, yüksek Tanrı'nın takdiriyle yaratılmış bir boz kurt idi, eşi beyaz bir dişi geyik idi...” (Temir, 2016: 3). Kurt ve dişi geyik Asya göçebe uluslarının en eski imgelerinden birisidir. Bu birbirine zıt olan iki düşman hayvanın birleşmesi, daha doğrusu içinde buldukları sanılan bu “dövüş”, bozkır hayvanlarını konu alan sanatın da vazgeçilmez motifidir (Roux, 2001: 67).

Moğolların 17. yüzyıl kroniklerinden olan Altan Topçî adlı eserde bozkurdun başka bir kullanımı olan Börte Çinoa'ya rastlamaktayız. Ancak Altan Topçî'de bahsi geçen Börte Çinoa, insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Altan Topçî'de insan olarak belirtilen bozkurt ile beyaz geyik, Türk ve Moğol türeyiş efsanelerindeki kurt motifinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Altan Topçî'den sonra 17. yüzyılda yazılan ve Sanghang Sechen tarafından kayda geçirilen en önemli eser Erdeni-yin Tobçî'dir (Anzerli, 2017: 21). Roux'un ifadesiyle Moğolların son büyük klasik versiyonu olarak kabul edilen eserde, Tibet kralının Börteçine adındaki en küçük oğlu yer almaktadır (Roux, 2005: 313). Eserde, Börteçine tıpkı köken mitinde olduğu gibi Koa Maral ile birlikte. Eserde Börteçine ve Koa Maral yine insan olarak karşımıza çıksa da efsanevi anlatının izlerini taşıyor olması yönüyle önem taşımaktadır. Moğolların Gizli Tarihi, Altan Topçî, Erdeni-yin Topçî adlı kaynaklar, bozkurt inanışının örneklerini barındıran yazılı kaynaklar olarak günümüze ulaşmış olması sebebiyle oldukça önemlidir.

Moğolların da -Türkler arasında olduğu gibi- kurdu tabu olarak görmeleri sebebiyle kurt ismi yerine Moğollar, *уулынөөөө* (dağların dedesi) adını kullanırlar. Moğollarda kurt, bilgeliğin simgesidir. Moğollar bozkırda yaşamayı, avlanmayı dağların dedesinden öğrenmektedir. Ayrıca kurt, Moğollar için bereket, sağlık ve güç kaynağıdır. Kurdun uzuvlarını (diş, kemik vb.) vücutlarında taşıyarak olumlu enerjilere sahip olacaklarına inanırlar

(K.K.I). Bunların yanı sıra bu konuda Moğollarla yapmış olduğumuz derleme sırasında aldığımız bilgilere göre kurt konulu masalların çocuklara anlatıldığına dair bilgilere ulaşmaktayız. Masalarda kurdun her zaman olumlu özellik taşıyor olması konumuz açısından dikkat çekici bir noktadır.

Büyük Hun Devleti'nden itibaren (MÖ II. yüzyıl) Moğollar ile teması kuvvetlenen Türklerin, tarih boyunca en sıkı temaslarının yakın komşuları olan Moğollarla olduğu bilinmektedir. Kalabalık Moğol kütleleri Türk idaresine alınmış ve on binlerce Moğol, Türklerle birlikte uzun göçlere katılmıştır (Kafesoğlu, 2013: 46). Bu sıkı temaslar dolayısıyla gelenek-göreneklerinde, yaşayışında olduğu gibi "Kurt"a dair inanışları konusunda da çarpıcı benzerlikler ortaya çıkmıştır. Yukarıda verilen örneklerden hareketle bu benzerlikler, iki milletin de sözlü ve yazılı kaynakları aracılığıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Türkler ve Moğolların sürekli birbirlerini etkilemiş olmaları tarihsel ve coğrafi bağlarından, yakınlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu bağ sonucunda da iki topluluk arasında kurt ile ilgili benzer söylenceler doğmuştur.

Kaynaklar

- Adiloğlu, Adilhan, (2007), "Karaçay-Malkar Nart Destanları", *Türkoloji Araştırmaları*. Cilt:2/1, s. 196-218.
- Alıylmaz, Cengiz, *İpek Yolu Kavşağının Ölümsüzlük Eserleri*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015
- Anzerli, Cihan, (2017), XVII. Yüzyıl Moğol Kroniklerinin Türk-Moğol Adetleri Yönünden Karşılaştırılması, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Çağatay, Saadet, Tezcan, Semih, (1975-1976), "Köktürk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi: Sogutça Bugut Yazıtı", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Sayı: 217, s. 245-252.
- Çoruhlu, Yaşar, "Hun Sanatı", *Türkler*, IV, Ankara, 2002, ss. 54-76.
- De Guignes, Joseph (2018), *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sâir Batı Tatarlarının Tarih-i Umûmîsi*, II, (Haz. Erol Kılınc), İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Deliorman, Altan. *Türk Kültüründe Bozkurt*. İstanbul: Bayrak Basım Yayım, 2009, s. 124.
- Durmuş, İlhami, (2009), *Bilge Kağan, Köl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, Ankara: Maya Akademi.
- Ebul Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime* (Türklerin Soy Kütüğü), Hazırlayan: Muharrem Ergin, İstanbul: Tercüman Yayınevi.
- Gömeç, Saadetin, (2011), *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, Ankara: Berikan Yayınları.
- Grouseet, Rene, (2011), *Stepler İmparatorluğu*, (Çeviren: Halil İnalçık), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Jila, Namu, (2013), "Orta Asya'da Kurt ve Karga Hakkındaki Mitler ve Geleneksel İnanışlar Türk Wusun ve Moğollardan Örnekler", çev. Halil İbrahim Şahin, *Akademik Kaynak (AKAD)*. Güz 2013/2.

- Juraev, Mamatqul, Nurmuradova, Barno, (2010), “Özbek Halk Biliminde Kurt Kültüne Ait Halk İnançları”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, K1ş, s. 145-150.
- Kafesoğlu, İbrahim, (2013), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kamalov, İlyas, (2008), “Başlangıçtan Günümüze Başkurtlar”, *Tarihten Bugüne Başkurtlar Tarih, Dil ve Kültür Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2008, s. 25-38.
- Ögel, Bahaeddin, (1984), *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özkan, İsa, “Ergenekon Destanı Hakkında”, *Türk Yurdu*, 29/265, (Eylül 2009), Ankara, s. 43-47.
- Roux, Jean Paul, (2005), *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Temir, Ahmet, (2016), *Moğolların Gizli Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Togan, Zeki Velidi, (2002), “Bozkurt Efsanesi”, *Türkler*, III, 2002, s. 544-546.
- Yegorova, Ludmila, (2013), “Saha Kültüründe Kurt Kültü”, (Çev. A. Alper Altınkaynak), Ankara: *Karadeniz Dergi Yayınları*.
- Yıldırım, Dursun, (2002), “Ergenekon Destanı”, *Türkler*, III, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 527-543.

Sözlü Kaynaklar

- K. K. I: Jouzonjamiyansuren Gansukh (17), E.Ü. Tömer Öğrencisi, Ulaanbaatar-Moğolistan.

Moğollarda ve Osmanlılarda “At ve Süvari” Geleneği

*Emine Erdoğan Özünlü**

Tradition of “Horse and Cavalry” among the Mongols and the Ottomans

Summary

In the lives of almost all Central Asian steppe nomad communities, especially the Turks, the horse used to be an indispensable element. In addition to horses, having a skilled rider was also considered important throughout history. Such that, having a good rider was regarded as a symbol of dominance and power. In this study, how the dominance and power in question appeared among the Mongols and the Ottomans, and presence and continuity of the tradition of ‘horse and cavalry’ are discussed.

Keywords: Ottomans, Mongols, Horse, Cavalry, Tradition.

Giriş

Atın ehlileştirilerek insanoğlunun hayatına girmesi, dünya medeniyetine sağlanan en büyük kazanımlardan biridir. Bu kazanımın en önemli tarafı, başta yiyecek, giyecek temini olmak üzere özellikle ulaşımda (insan ve yük taşımacılığında) atın sağlamış olduğu büyük kolaylıktır. Bu avantaj, özellikle Merkezî Asya’da göçebe hayatın yaşandığı bölgelerde konar-göçer toplulukların bir yerden başka bir yere göç etmelerinde ve yerleşmelerinde büyük oranda görülmüştür. Bu durum bir süre sonra insan hayatında atı vazgeçilmez bir unsur haline getirmiş ve hayatın her safhasında yer almasına sebep olmuştur¹. Bu noktada atın ve süvarinin hem Moğollarda hem de Osmanlılarda önemi ve fonksiyonu üzerinde genel hatlarıyla durmakta yarar vardır.

At: Hız, Güç ve Hakimiyet Aracı

Türklerin dolayısıyla Osmanlıların atı etkin bir şekilde kullanmalarının ve eğitmelerinin şüphesiz bir tarihî temeli vardır. Özellikle Hunların dünya üzerinde hızla yayılmasında ve hakimiyet kurmasında en büyük etken “at” idi. Bu konuyla ilgili olarak Çin kaynaklarında genellikle vurgulanan husus; Hunların daha çocuk yaşta koyun sırtında biniciliği öğrendikleri, önce sincap, gelincik ve kuşlara, sonra tilki ve tavşanlara ok atarak atıcı-

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

¹ Bu hususta daha fazla bilgi için bk. Kayrat Belek, *Kırgızlarda At ve At Kültürü*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bişkek 2008, s. 18.

lığa alıştıkları ve böylece büyüdükleri zaman mükemmel bir atlı savaşçı oldukları yönündedir².

Ş. Baştav, “Eski Türklerde Harp Taktiği” adlı çalışmasında 4. yüzyılın en meşhur Romalı tarihçisi Ammianus Marcellinus’un “*Hunlar tabii ihtiyaçlarını gidermek için bile atlarından inmezlerdi. At sırtında alışveriş eder, yer içer, hatta hayvanın ince boynuna sarılarak uyuyabilir ve güzel rüyalar görürlerdi. At sırtında istişare etmek suretiyle mühim kararlar vermişlerdir.*” şeklindeki sözlerine yer verirken aynı zamanda Hunların (Avrupa Hunları) at yetiştiriciliği hususundaki maharetlerini de gözler önüne sermektedir³. Yine Baştav’a göre Hunlar atlarıyla öyle bütünleşmişlerdi ki Tuna boyundaki Margus nehri civarında, barışı takviye maksadıyla gelen Hun elçi heyeti, atlarından inmek istemediği için Bizanslılar at üzerinde müzakere etmek zorunda kalmışlardı. Ona göre 5. yüzyılın diğer bir tarihçisi olan Zosimos da Hunlar için “*arz üzerinde kendilerini iyi hissetmezler ve at üzerinde yaşar ve uyurlar.*” ifadesini kullanmaktadır. Türklerde ata olan sevgi o kadar ileri düzeydeydi ki bazı Türk boyları adlarını bile sevdikleri atların renginden almaktaydı. Nitekim Peçeneklerin her bir boyu bir at rengini taşımıştı. Atı kullanma konusundaki bu maharet, savaş meydanlarına da taşınmış, Hunlar savaşta ve mücadelede imparatorluklarını at sırtında kurmuş ve yüzlerce kuzeyli kavmi hâkimiyetleri altına almıştı⁴.

J. P. Roux’a göre at, sadece Türklerin değil başta Moğollar olmak üzere Merkezi Asya’da bulunan diğer göçebe toplulukların da hayatına yön vermiştir. Ona göre Moğolların kullandıkları atlar kimi zaman “*midilli*” olarak adlandırılan kısa boylu atlardan olup atın yele ve kuyruk kısmı düğümленir ya da örülürdü. Moğolların atları oldukça güçlü ve dayanıklıydı⁵. Öyle ki çok soğuk havaya karşı dirençli olup yiyeceklerini yoğun yağmış kar altında dahi bulabilme kabiliyetine sahiptiler⁶.

Moğol çocukları da tıpkı Hun çocukları gibi çok küçük yaşlardan itibaren ata biner ve bu hususta eğitim görürdü. Roux’un ifadesiyle Moğol toplumunda⁷, “*at sırtında bebeklerini taşıyan kadınlara, dörtnala giden bir*

² Gyula Nemeth, *Atilla ve Hunları*, (terc. Şerif Baştav), Anıl Matbaası, İstanbul 1962, s. 38; K. Belek, *Kırgızlarda At ve At Kültürü*, s. 23-24.

³ Şerif Baştav, “Eski Türklerde Harp Taktiği”, *Prof. Dr. Şerif Baştav Makaleler*, C. 3 (Yay. Haz. E. Semih Yalçın-Emine Erdoğan), Berikan Yayınevi, Ankara 2005, s. 187.

⁴ Ş. Baştav, “Eski Türklerde Harp Taktiği”, s. 187-188.

⁵ Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 47.

⁶ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 239-240; George Vernadsky, *Moğollar ve Ruslar*, (İng. Çev. Eşref Bengi Özbilen), Selenge Yayınevi, İstanbul 2015, s. 70.

⁷ Moğol toplumu hakkında bkz. Herbert Harold Vreeland, *Mongol Community and Kinship Structure*, Greenwoodpress, Westport, Connecticut 1973.

attan atlayan kız çocuğuna, aynı hayvanın üzerine tünemiş dört ya da beş erkek çocuğuna hatta süttten daha yeni kesilmiş bir bebeği terkisine almış bir adama rastlanabilirdi”⁸. Nitekim *Moğolların Gizli Tarihi* adlı eserde de ata çok fazla atfin yapılması, Moğolların hayatında atın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir⁹.

Esasen Türkler gibi Moğolların da ata binme hususundaki maharetlerini olağan karşılamak gerekir. Zira Roux’a göre, Türkler ve Moğollar, farklı diller konuşmalarına rağmen “*Altay*” adı verilen dil ailesine mensup idiler ve bin yıldan daha uzun bir süre birlikte ortak bir yaşam sürdürdükleri için de bozkır toplum yapısının bütün hususiyetlerini bünyelerinde barındırmaktaydı. Yaşam tarzları birbirine benzeyen bu iki toplumu birbirinden ayırmak, aralarına belirgin bir sınır çizmek, oldukça zordur¹⁰. Nitekim Cengiz Han’ın ordusunda yer alan askerlerin birçoğunun, bazı kaynaklara göre yarısından fazlasının Türk olduğu yönündeki görüşler de¹¹ sosyokültürel yaşam tarzındaki bu yakınlığın en önemli göstergelerinden biri olsa gerek.

İki toplum arasındaki bu kültürel benzerlik hayatın her safhasında olduğu gibi askerî eğitim ve düzene de yansımıştır. Moğol ordusunun, Orta Asya âdetlerine uygun olarak 10, 100, 1.000 ve 10.000 kişilik tümenlerden oluşan güçlü bir teşkilât yapısına sahip olması ve bu yapı içerisinde atlıların dolayısıyla süvarilerin ağır basması söz konusu sosyokültürel yakınlığın önemli delillerinden biridir¹².

Moğol ordusunda atın süvariler tarafından etkin bir şekilde kullanımı ise üzerinde ayrıca durulması gereken hususlardan birini oluşturmaktadır. Roux, Marko Polo’dan naklen, Moğollarda savaşta her adamın 18 atı bulunduğunu, başka kaynakların ise bu sayıyı daha abartılı bir hale getirerek 20-30’a yükselttiğini, asker başına en azından üç atın düştüğünün söylenebileceğini ileri sürmektedir¹³. Bu durum esasında atın özellikle savaşlarda ne kadar önemli bir fonksiyonu olduğunu gözler önüne sermektedir. Nitekim atın ve süvarinin Moğol toplumunda çok önemli bir konuma sahip olduğunu Ordos’ta, Güney Sibirya’da Minousinsk’te, Moğolistan’ın kuzeyinde Noyin Ula’da çok sayıda arkeolojik kazılar sonucunda silah, palaska,

⁸ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 47.

⁹ *Moğolların Gizli Tarihi* (Moğolların Gizli Kitabı), (Çev. Mehmet Levent Kaya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, s. 146-147 vd.

¹⁰ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 32.

¹¹ Bertold Spuler, *İran Moğolları, Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*, (Çev. Cemal Köprülü), TTK Yayınları, Ankara 1987, s. 495.

¹² J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 238.

¹³ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 239-240; Reşidüddin de İlhanlı Moğollarında her Moğol askerinin üç atının olduğunu ileri sürer. Bkz. Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu’t-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, (Çev. İsmail Aka-Mehmet Ersan-Ahmad Hesamipour Khelejanı), TTK Yayınları, Ankara 2013, s. 66.

süs iğnesi ve düğme, koşum takımı, eyer, gönder ucu bulunmasından da anlamak mümkündür¹⁴.

Cengiz Han'dan sonra gelen ardılları zamanında da Moğolların at ve süvariye etkin bir şekilde kullanmak suretiyle sahip oldukları savaşçı özellikleri devam etmiştir. Cengiz Han'ın oğlu Ögedey zamanında yüksek rütbeli bir Çinli'nin şöyle dediği bilinmektedir:

*“Kuzey ve Batı'daki düşmanlarımızın Çin'e karşı galip gelebilmele-
rinin nedeni tam olarak atlarının çok sayıda olması ve adamlarının usta bi-
niciler olmasıdır; bu onların gücüdür. Çinlilerin az sayıda atları var ve ata
binmeye alışık değiller; bunların zayıflıklarıdır”*¹⁵.

Buraya kadar anlatılanları genel hatlarıyla toparlamak gerekirse atın elbette Bozkır toplumlarında bu kadar ön planda olması, süvarisini özgürleştirerek onu hiç tanımadığı diyarlara doğru götürmesi, çok uzaktaki milletleri, toplulukları egemenliği altına almasına yol açmış, bir anlamda işini büyük ölçüde kolaylaştırmıştır. Başta Hunlar, Avarlar, Göktürkler, Moğollar olmak üzere Selçuklular, Osmanlılar gibi büyük imparatorluklar kurmuş olan devletler, bir anlamda at üzerinde yaşamak ve savaşmak suretiyle var olmuştur. Sürat ve hareket üzere bir hayat yaşayan bu atlı kavimlerin bu yaşam biçimi onların savaş taktiklerine de yansımış, at üzerinde süratle giderken öne, arkaya ve yana ok atabilme kabiliyetine sahip olabilmişler, sahte ric'at taktiği uygulayarak düşmanlarını yenebilmişlerdir¹⁶.

Yukarıda ileri sürdüğümüz hususiyetlere ilaveten atın etkin olarak kullanımı sayesinde insanoğlunun yaşaması için gerekli olan gereksinimler karşılanmış, av faaliyetleri sonucunda yiyecek ve giyecek temin edilmiştir. Hatta bu ihtiyaçları karşılamak için bozkırlarda binlerce sayıda at sürüsü yetiştirilmiş, bu sürüler yazın yaylaklarda, kışın ise kışlaklarda bulundurulmuştur¹⁷.

Osmanlı Devleti'nde ise askerî teşkilâta özellikle insan ve yük taşımacılığında atın gücünden önemli ölçüde istifade edilmiştir. Bununla birlikte menzil sisteminde, hızlı bir haberleşme ve iletişimin sağlanmasında hatta bazen de bir hediyeleşme aracı¹⁸ olarak etkin bir şekilde at kullanılmıştır. Şüphesiz ki atın bu şekilde etkin olarak kullanımını, onların hayatlarının bir parçası olarak addetmek lazım. Zira at, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Türklerin hayatının vazgeçilmez bir unsuruydu. Öyle ki, Kanuni

¹⁴ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 50.

¹⁵ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 273.

¹⁶ Ş. Baştav, “Eski Türklerde Harp Taktiği”, s. 188-189.

¹⁷ K. Belek, *Kırgızlarda At ve At Kültürü*, s. 19.

¹⁸ Suraiya Faroqhi, “Horses owned by Ottoman officials and notables: means of transportation but also sources of pride and joy”, *Animals and People in the Ottoman Empire*, (Ed. Suraiya Faroqhi), Eren Yayınevi, İstanbul 2010, s. 295.

Sultan Süleyman döneminde Alman İmparatorunun elçisi sıfatıyla Osmanlı topraklarına gelen Busbecq¹⁹ Türklerin at sevgisini anlatırken onların tayları çocuklar gibi çok sevdiğini, evlerine hatta sofralarına dahi aldıklarını, hayvanlara iyi muamele ettiklerini ve bu yüzden hayvanların da Türkleri çok sevdiğini belirtir. Ona göre Türklerin hayvanlarına iyi davranmaları, iyi terbiye etmeleri öyle bir noktaya gelmiştir ki atlar bir kilimi yahut değneği yerden alır ve üzerlerindeki sahiplerine verirlerdi²⁰. Esas itibarıyla Busbecq’in bahsetmiş olduğu atlara iyi muamele etme ve onları ailenin birer parçası olarak görme hasleti daha önce de üzerinde durulduğu gibi Orta Asya geleneklerinin Osmanlı’ya yansımından başka bir şey değildir.

Sefer zamanlarında at, hem süvari için hem de yük taşımacılığında etkin bir öneme sahipti. Mühimme defterlerine bakıldığında devletin hem sefer zamanlarında lojistik bakımdan ihtiyaçları karşılamak üzere hem de ulak hizmetinin yerine getirilmesinde çok sayıda at/beygir/bargir gücüne ihtiyaç duyduğu ve bunu temin etmek üzere muhtelif bölgelere çok sayıda emirler gönderdiği bilinmektedir²¹. Bu bağlamda atın temini meselesi önemli bir sorun teşkil etmektedir. At yetiştirme geleneği Anadolu geleneğinde ve Osmanlılarda devam ettirilmiştir. Nitekim 13. yüzyılda Selçuklular döneminde “Yabanlu Pazarı” olarak bilinen pazarlarda yabancılara yapılan at ihracatından büyük gelir elde edilmekteydi²².

Osmanlıda at ihtiyacının giderilmesi için büyük oranda konar-göçer gruplardan istifade edilmiştir. Bu durumun en önemli delillerden biri, Konya bölgesinde yaşayan ve devlete at yetiştirmekle ün salmış olan ve bu hizmetlerinin karşılığında da büyük muafiyetlere sahip olan Atçekenlerdir. Bu konar-göçer grubun hukuki çerçevesi yani statüsü Osmanlı kanunnameleriyle belirlenmiştir²³.

Osmanlı’da Atçekenlerin yanı sıra başta Sultanönü sancağı olmak üzere yaya ve müsellemler teşkilatının hakim olduğu sahalarda da at yetiştiriciliğine büyük önem atfedilmekteydi. Özellikle kadimden Germiyan bey-

¹⁹ Busbecq hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Semavi Eyice, “Busbeke, Ootgeer Giselijvan”, *DİA*, C. 6, s. 466-467.

²⁰ Oqier Ghislain de Busbecq, *Türk Mektupları, Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, (Çev. Derin Türkömer), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, s. 117-118.

²¹ *85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042)/1630-1631 (1632) (Özet-Transkripsiyon-İndeks)*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2002, s. 68, 106 (579 nolu hüküm), s. 79, 125 (561 nolu hüküm), s. 304, 451 (235 nolu hüküm); *5 Numaralı Mühimme Defteri, (973/1565-1566) (Özet ve İndeks)*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1994, s.196 (1302 nolu hüküm).

²² Tünay Güçkiran (Haz.), *Askeri Müze At Zırhları Koleksiyonu*, İstanbul 2009. s. 14.

²³ Hasan Basri Karadeniz, “Atçekenlik ve Atçeken Yörükleri”, *Anadolu’da ve Rumlü’de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, (Yay. Haz. Tufan Gündüz), Tarsus 2000, s. 185.

liğine ait topraklarda ve Sultanönü sancağına ait bölgelerde Anadolu Selçukluları döneminden itibaren cins atların yetiştirildiği, Osmanlı döneminde ise müselleme teşkilatı kurulurken Sultanönü sancağında çiftliklerde tay yetiştirildiği bilinmektedir. II. Bayezid döneminde organizasyonu yeniden yapılan taycı ocakları, İnönü merkez olmak üzere 122 ocakta toplanmıştı²⁴.

Osmanlı padişahlarının da ata büyük bir değer verdikleri bilinmektedir. Padişahların biniciliği her zaman teşvik etmelerini bu minvalde söylemek gerekir. Öyle ki bu konudaki tavırlarını uygulamada da göstermişler, saraydan çıktıkları zaman gidecekleri yere mutlaka atla gitmişler, at yarışları ve cirit oyunları için uygun spor alanları oluşturmuşlardır. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettikten sonra Bizanslılardan kalma hipodromu tamir etmesi bu anlamda dikkate değerdir. At ve ata verilen önem atların bir yerden başka bir yere intikalinde de kendini göstermiş, Anadolu ve Rumeli arasındaki geçişleri sağlamak için İstanbul ve Çanakkale boğazlarında at gemileri işletilmiştir²⁵.

Gündelik hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan at, savaş meydanlarında adeta süvarisinin yoldaşı/arkadaşı olmuştur. Atın özellikle bir süvari için sahip olduğu önem Âşık Paşa'nın (1271-1332) *Garîbnâme* adlı eserinde karşımıza çıkar. H. İnalçık'a göre, Âşık Paşa eserinde alpların dokuz niteliğini sıralarken bunlar arasında alp olan kimsenin iyi bir atının olması gerektiğini vurgular²⁶.

Bu noktada yeri gelmişken at yetiştiriciliğinde ve kullanımında önemli bir unsur olan süvari üzerinde durmakta yarar vardır.

Süvari: Teçhizat, Soyluluk ve İmtiyaz

Moğolların ata binme konusunda ne kadar maharet sahibi olduklarını daha önce ifade etmiştik. Süvarilerin de askerî alanda sahip oldukları önemden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda öncelikle burada bir hususu ifade etmekte yarar vardır. Moğol tarihi ile ilgili dikkate değer kaynaklara göre Cengiz Han, askeri sistemini düzenlerken Türklerden büyük ölçüde etkilenmiş, devletini teşkilatlandırırken ordusunu Türk ordusuna benzer şekilde düzenlemiş, bir diğer ifadeyle farklı kabilelerden oluşan ordu yapısını bırakarak daha önce de ifade ettiğimiz üzere 10'lu sistemi benimsemiştir²⁷. Bu sistemin önemli unsurlarından biri de süvarilerdir. Bilin-

²⁴ Halime Doğru, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, Odunpazarı Belediyesi yay., Eskişehir 2005, s. 202-203.

²⁵ T. Güçkıran (Haz.), *Askeri Müze At Zırhları Koleksiyonu*, 14.

²⁶ Halil İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, s. 29.

²⁷ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Bozkır Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1987, s. 80.

diği üzere Farsça kökenli bir kelime olan süvari; atlı yani bilinen yaygın anlamı itibariyle “atlı asker” anlamına gelmektedir²⁸. Barthold, Moğollarda süvarinin önemli bir yere sahip olduğunu ifade ederek Cengiz Han’ın hassa ordusunun toplamda 10.000 kişiyi bulduğunu ifade etmektedir²⁹.

Abraham Konstantin d’Ohsson da Moğol ordusunda süvarinin önemli bir yer teşkil ettiğine dair önemli bilgiler verir. Ona göre Moğollarda ordu, süvariden ibaretti. Kubilay’ın dört kumandanının idaresinde 12 bin kişilik muhafız süvarisi vardı ve kumandanlar nöbetleşerek üçer bin süvariyle muhafız olurdu. Hazineye gelen vergiler çoğunlukla askere sarf olunurdu³⁰.

Spuler’e göre İran Moğollarının (İlhanlılar) orduları da büyük oranda süvarilerden (Moritu çerik) müteşekkildi. İlhanlılar, atı nakil vasıtası olarak kullandıkları gibi muharebe alanlarında da etkin bir şekilde kullanmıştı. Süvariler/muharipler, atlarına bizzat bakmakla yükümlüydü. Sadece seferberlik zamanlarında veya savaşta atlarını kaybedenlere yenisi verilir, esirler savaşta kullanılacaksa piyade (yabugan çerik) olarak kullanılırlardı³¹.

Atlı süvariler, özel koruyucu kıyafetleri ve kullandıkları silahlarla bir anlamda ordunun temel unsuru olmuştur. Hudyakov’a göre Göktürkler zırh gömleklilikli atlıları sayesinde önemli bir kuvvet kazanmıştır. Bu sayede Türkler, kısa bir süre içerisinde Avrasya çöllerinin göçebe kabilelerini eline geçirerek kendi hâkimiyetlerini kurmuştur³². Bu bağlamda atlı süvarilerin Moğollarda ve Osmanlılarda kullandıkları teçhizat ve bu teçhizatın önemi üzerinde genel hatlarıyla durmakta yarar vardır.

Roux, Moğol askerlerinin kullandığı kıyafetlerden bahsederken şu kıyafet ve teçhizat üzerinde durur: Geniş bir pantolon, kısa botlar, ince demir tabakalarla sağlamlaştırılmış deri zırh takımı ve zırhlı başlık. Konu ile ilgili literatürden öğrenildiği kadarıyla zırh, elde edilmesi zor bir giyecekti ve ancak önemli kişiler bu koruyucu kıyafeti giyebilmekteydi. Bu kıyafet ise örme zırhtı. Ancak bu da o dönemin şartlarına göre oldukça ibtidaî olup genellikle üst üste konmuş ve birlikte dikilmiş ince tabakalardan yapılmış

²⁸ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Dersaadet 1317, s. 739.

²⁹ V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTK Yayınları, Ankara 1990, s. 408.

³⁰ Abraham Konstantin d’Ohsson, *Moğol Tarihi, Denizler İmparatoru Cengiz*, (Türkçesi: Bahadır Apaydın), Nesnel Yayınevi, İstanbul 2008, s. 227-228.

³¹ B. Spuler, *İran Moğolları*, s. 438.

³² Y. S. Hudyakov, “Eski Türklerde Silah”, (Çev. Dildar Atmaca), *Türkler*, C. 3, Ankara, 2002, s. 468-472; Bu hususta ayrıca bkz. Emine Erdoğan Özünlü, “Türk Kültüründe Zırh”, (Mukayeseli Bazı Tespitler ve Görüşler), 8. *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*, (9-13 Haziran 2010 Celalabat/Kırgızistan), (Ed. A. Vecdi Can, Kamil Taşkın, Samet Güner), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 876.

ve öküz derisinden kalın bir üst giysisi olarak tasarlanmıştı. Moğolların günlük hayatlarında da kendilerini sıcak tutmak için kurt, tilki, köpek ya da keçi derisi giydikleri ve bu şekilde savaştıkları göz önüne alındığında onların kullandığı zırhlara çok şaşımamak gerek. Bu ibtidaîliğe rağmen söz konusu zırh hafif ve delinmez bir özellikteydi. Karın ya da kalçalara inmediği için süvariye tam bir hareket özgürlüğü sağlayan zırhlar, atın taşıdığı ağırlığı da artırmamaktaydı. Üstelik bu giysi tarzı, oldukça ağır zırhlar taşıyan Frenk süvarilerine göre büyük bir hareket kabiliyeti sağlamaktaydı.³³

İran Moğollarının kullandığı zırhlara gelince zırhların büyük bir kısmı demir eksikliğinden dolayı deriden yapılmaktaydı. Hatta bazen işlenmemiş deriler de kullanılmaktaydı. İnsanların kullandığı zırhlar dört parçadan oluşmaktaydı. Bir parça oyluktan boyuna, diğer parça sırtta enseden baldırlara kadar uzanır, üçüncü ve dördüncü parçalar ise kol ve bacak kısımlarını örtmek için kullanılırdı. Zırhların parçaları demir kopçalarla birbirine bağlanırdı. Bu noktada sadece hükümdarın demirden yapılmış zırhının olduğunu ifade etmek gerekir. Diğerlerinin zırhları ise ağaçtan olurdu. Baş korumak için ise miğfer kullanılırdı³⁴.

Merkezi Asya'da Türkler başta olmak üzere bozkır göçebe topluluklarının askerî kıyafet olarak zırh³⁵ giydikleri, atları için zırh (yarık)³⁶ ve süvarilerin miğfer (tolga) kullandıkları bilinmektedir.³⁷ At için zırh kullanımı Osmanlı'ya da intikal etmiş ve atlar için muhtelif zırhlar kullanılmıştır³⁸. At alın zırhları ve gövde zırhları bu anlamda oldukça dikkat çekicidir³⁹. Bu arada yeri gelmişken Moğollarda da atlara deriden zırhlar giydirildiğini, başlarının üstüne de demir levha konulduğunu belirtmek gerekir⁴⁰.

Merkezî Asya'da Türk orduları temelde süvarilerden oluşmaktaydı. Asya Hunları Uzak Doğu'nun ilk büyük atlı kavmi olup at sırtında meydana gelen süratli ulaştırmayı ve atlı muharebe tarzının tanınmasını ve yayılmasını temin etmiştir⁴¹. Atlı kuvvetlerin yanında yer alan ve daha ziyade yardımcı olarak iş gören yayaların sayısı oldukça azdı. Ordu, hafif silahlı ve hareketli süvarilerden ve süratli, ani ve şaşırtıcı hücum edebil-

³³ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 241.

³⁴ B. Spuler, *İran Moğolları*, s. 447.

³⁵ Eski Türk devletlerinde zırh ve zırh kullanımı için bkz. Tülin Çoruhlu, "Zırh. Türk Devletlerinde", *DİA*, C. 44, s. 394-395.

³⁶ Bu hususta ayrıca bkz. G. Nemeth, *Atilla ve Hunları*, s. 38.

³⁷ İ. Kafesoğlu, *Türk Bozkır Kültürü*, s. 73-74.

³⁸ E. Erdoğan Özünlü, "Türk Kültüründe Zırh", s. 875.

³⁹ Bk. Hilmi Aydın, *Sultanların Silahları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 117-122.; T. Güçkıran (Haz.), *Askeri Müze At Zırhları Koleksiyonu*.

⁴⁰ B. Spuler, *İran Moğolları*, s. 447.

⁴¹ Ş. Baştav, "Eski Türklerde Harp Taktiği", s. 184.

me yeteneğine sahip askerlerden oluşmaktaydı⁴². Atlı birlikler sayesinde Türk süvari elbisesi olan ceket, pantolon, Hun başlığı ve çizme giyim tarzı olarak Çin’e intikal etmiş, silahlar da taklit edilmiştir⁴³.

Atlı süvarinin kıyafetini tamamlayan diğer unsurlar silah, alet ve edevatıdır. B. Spuler’e göre, Moğolların başlıca silahları ok ve yaydan ibaretti ve her Moğol bu silahtan birer tane edinmeğe mecburdu. Ok ve yay dışında kullandıkları diğer silahlar arasında ucu çengelli mızraklarla tek ağızlı kılıçlar bulunmaktaydı. Kalkanları da inek veya başka bir hayvan derisinden veya hasırdan yapılmaktaydı⁴⁴. Ermeni tarihçileri Moğolları “okçu millet” olarak adlandırır⁴⁵. Bunlardan Stepanos Orbelyan, Moğollardan “profesyonel okçular” diye bahseder. Bununla birlikte diğer Ermeni kaynakları da Moğol ordusunda disiplinli, kabiliyetli, tecrübeli süvari ve piyade askerlerin olduğunu; muhasara, duvar kırıcı ve taş fırlatan makinelere sahip olduklarını, mancınığı ustaca kullanabildiklerini ileri sürmektedir⁴⁶.

Roux’a göre Merkezî Asya’daki Moğollar, at üzerindeki çatışmalar sırasında sırtı korumak için omuzlara takılan örgülü kalkan kullanmaktaydı. Bu kalkanların kullanılışı kolay ve hafifti ancak çok etkili olduğu söylenemezdi⁴⁷.

Moğolların askeri alandaki kabiliyetleri, kullandıkları teçhizatlar esas itibarıyla Merkezi Asya göçebelerinin çoğunda görülmekteydi. Bahaeddin Ögel’e göre yeryüzünde ilk defa atlı ve savaşçı konargöçerler Türklerdir⁴⁸. Türklerin savaş araç ve gereçleri konusunda özellikle ok ve yayı kullanmada oldukça yetenekli oldukları muhtelif araştırmalarda etraflıca ortaya konulmuştur⁴⁹. Oklar çeşitliydi ve bunlar arasında en meşhuru, Hunların yaptığı ve ilk defa Mo-tun zamanında kullanıldığı bildirilen ıslıklı (veya vızıldayan) oklardı. Okları kullanmakta oldukça maharet sahibi olan Türklerin doludizgin giden at üzerinde iken her yöne isabetli ok atmakta yetenekli oldukları bilinmektedir. Düz, yivli veya çengelli temrenler (ok

⁴² İ.Kafesoğlu, *Türk Bozkır Kültürü*, s. 71.

⁴³ İ. Kafesoğlu, *Türk Bozkır Kültürü*, s. 77; Bu hususta ayrıca bkz. G. Nemeth, *Atilla ve Hunları*, s. 38; Laszlo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1996, s. 66-67.

⁴⁴ B. Spuler, *İran Moğolları*, s. 446-448.

⁴⁵ Aknerli Grigor, *Moğol Tarihi*, (Çev. Hrand D. Andreasyan), İstanbul 1954, s.1. (1 nolu dipnot)

⁴⁶ A. G. Galtsyan, *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar* (XIII. XIV. Yüzyıllara Ait Eserlerden Alıntılar), (Çev. İlyas Kamalov), Yeditepe yay., İstanbul 2005, s. 34.

⁴⁷ J. P. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 240.

⁴⁸ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1988, s. 660-661; Bu hususta ayrıca bkz. G. Nemeth, *Atilla ve Hunları*, s. 39.

⁴⁹ Bu hususta bkz. İ. Kafesoğlu, *Türk Bozkır Kültürü*, s. 73.

uçları) kullanan ve iyi kement atmasını da bilen Türkler yakın muharebe-
de kargı, mızrak, süngü, kalkan, hançer ve kılıç kullanırdı⁵⁰.

Merkezi Asya göçebe topluluklarının çoğunda görülen bu askeri giyim tarzının Osmanlı'ya intikal ettiğini söylemek mümkün. Kezâ, Osmanlı ordusunun kökenleri ve geleneği Merkezî Asya'da tatbik edilen ordu ve sistemin tevarüsünden başka bir şey değildi. Esas itibarıyla Moğol ordusu için yukarıda verdiğimiz birçok husus, Türkler başta olmak üzere bozkır göçebe yaşam tarzını süren bütün topluluklar için geçerliydi.

Osmanlı'ya gelince kullanılan zırhlara bakıldığında daha çok vücudun önemli kısımlarının madeni levhalarla örtüldüğü, daha az önemli kısımların ise demir halkalarla korunduğu ve XVII. yüzyıldan itibaren ise baştan aşağı örgülü zırhların daha çok kullanıldığı görülmüştür. Örme zırhların Avrupa'da kullanılan tamamen çelik yüzeylerle kaplı Avrupa zırhlarından daha kullanışlı olduğu bilinmektedir. Zira örme zırhlar, askere hareket kabiliyeti sağladığı gibi zırhın güneşte daha az ısınmasına yol açar ve tenin deliklerden hava almasını sağlar. Üstelik soğuk havalarda bu zırhın üzerine kıyafet de giyilebilirdi⁵¹.

Yukarıda vurguladığımız bazı hususları Busbecq'in Türk sipahileri tasvirinde de gözlemlemek mümkündür. Ona göre sipahiler Kapadokya, Suriye veya başka cinsten atlara binmiş ve bu atların takımları kıymetli taşlar ve altın ve gümüş pullarla işlenmişti. Oldukça göz alıcı olan bu kıyafetler, ipekten, atlastan veya iyi kalitede olan kırmızı, mor veya nefti kumaşlardan imal edilmişti. Süvarilerin atlarının her iki yanında iki taraflarında birer kılıf asılıydı. Bunlardan birisinde yay varken diğerinde de parlak renkli oklar bulunurdu. Oldukça güzel bir işçilikle yapılmış olan bu alet ve edavat içerisinde sol kola takılan süslü kalkanları da saymak gerekir. Bu bilgilerin yanı sıra Busbecq, süvarilerin sağ ellerinde genellikle yeşile boyanmış hafif bir mızrak bulunduğunu, ellerini serbest bırakmak istediklerinde bu mızrağı almadıklarını belirtir. Süvarilerin teçhizatının diğer ayrıntılarını sıralarken ayrıca murassa bir kavisli kılıçlarının da olduğunu, eyerlerinde de bir gürzün asılı olduğunu ve bu silahların hepsini kullandıklarını, bu silahlarla yaptıkları sürekli talimlerden iyi bir asker olduklarını ifade eder. Bu bilgilerin yanı sıra Busbecq, süvarilerin başlarında pamuklu kumaştan yapılmış beyaz renkte bir sarık olduğunu ve bunun ortasında da pembe renkli ipekten bir tepelik yükseldiğini, sarıklarının genellikle siyah tüylerle süslediklerini de belirtir⁵².

⁵⁰ İ. Kafesoğlu, *Türk Bozkır Kültürü*, s. 73-74; Kullanılan savaş alet ve edevatı hakkında ayrıca bkz. Ş. Başstav, "Eski Türklerde Harp Taktiği", s. 188-189.

⁵¹ H. Aydın, *Sultanların Silahları*, s. 34, 113; Bu hususta ayrıca bkz. E. Erdoğan Özünlü, "Türk Kültüründe Zırh", s. 874.

⁵² Busbecq, *Türk Mektupları*, s. 154-155.

15. yüzyılda Osmanlı ülkesine seyahat eden Bertrandon de la Broquière’in⁵³ anlattıkları ise bir Osmanlı süvarisinin teçhizatının tarihî bir geleneğin ürünü olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira Broquière’in bahsettiği zırh tanımı Türklerin Orta Asya’dan beri kullandıkları zırhlarla büyük bir uyum içindedir. Ona göre Türklerin üstünde küçük küçük oynak demir parçalarının pullar halinde deriye tutturulmasıyla meydana gelen zırhlı gömlekler vardı. Ayrıca kol zırhları da takarlardı. Zırhlı gömlekler kalçanın yarısına kadar uzanıyor, gömleğin uçlarına ise ipek kumaş tutturuluyordu ki bunlar da bacakların yarısına kadar geliyordu. Türklerin başlarında ise başın yapısına uygun biçimde tasarlanmış, zırhtan yapılmış tolgalar bulunuyordu. Baş koruyan bu zırhın arkasında ve önünde bir, yanlarında ise bir tane olmak üzere toplamda dört adet madeni pul bulunmaktaydı. Bu teçhizat, yüzü ve yanaklarını dışarıdan gelebilecek özellikle kılıç darbelerine karşı korumaktaydı. Üzengileri kısa kayışlı olup, bunlara ayaklarını geçirecek eyerin üstüne tıpkı bir iskemleye oturur gibi otururlardı. Bu oturuş pozisyonunda dizleri yukarıda kaldığı için mızrak darbelerinden korunuyor ve böylece yere de kolaylıkla düşmüyorlardı⁵⁴.

Anlaşılan o ki Broquière’in tanımladığı zırh, Türklerin Orta Asya’dan beri kullandıkları hava geçiren, kullanımını kolay ve hafif olan zırh tipidir. Onun tabiriyle bu hafif zırhlar sayesinde atların büyük adımlar atabilmesi ve uzun zaman koşabilmesi mümkün oluyordu. Broquière’in bahsettiği süvari teçhizatında gövdeye giyilen kocaman bir zırhlı gömlek, yay, kalkan, kısa saplı ve dört yüzlü birçok ok bulunmaktaydı. Küçük tahta kalkan taşıyan bu kalkanları çok iyi kullanan Osmanlı süvarileri bu sayede at üzerindeyken dahi kendilerini oklara karşı rahatlıkla koruyabiliyorlardı.⁵⁵

Osmanlılarda süvariler sadece zırh giymez, atlar için de zırh kullanımına önem verilirdi. Bu noktada daha önce de bilgi verdiğimiz gibi H. İncalcık’ın Âşık Paşa’dan hareketle yaptığı tespite yer verebiliriz. Ona göre Âşık Paşa Garibnâmesi’nde alpin atının, karnını örten bir zırhlı olması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira Âşık Paşa’ya göre zırh, karşıdan heybetli bir görünüş gösterir, hayvanı kılıç ve ok darbesinden korur. Düşman, alpin atından tanır. Alp, zırhlı olmalıdır. İncalcık bu noktadan hareketle Osmanlılarda timarlı sipahininin daima cebelü, yani zırhlı sipahi olduğunu, büyük timar sahiplerinin zırhının, bürüme zırhlı olduğunu ifade eder. Ona göre Avrasya tarihinde, göçer halklar arasında imparatorluk kuran, yerleşik halkları egemenliği altına sokan gerçek askeri birlik, zırhlı süvari ordusudur⁵⁶.

⁵³ Bkz. Semavi Eyice, “Bertrandon de la Broquière”, *DİA*, C. 5, s. 523-524.

⁵⁴ *Bertrandon De La Broquière’in Denizaşırı Seyahati*, (Ed. Ch. Schefer, Sunuş: Semavi Eyice, Çev. İlhan Arda), Eren Yayınevi, İstanbul 2000, s. 266-267.

⁵⁵ *Bertrandon De La Broquière’in Denizaşırı Seyahati*, 267-268.; Bu hususta ayrıca bkz. Kudret Emiroğlu-Ahmet Yüksel, *Yoldaşımız At*, YKY, İstanbul 2009, s. 228.

⁵⁶ H. İncalcık, *Devlet-i ‘Aliyye*, I. Cilt, s. 29-30.

Buraya kadar anlattıklarımızı genel hatlarıyla toparlarsak Merkezî Orta Asya göçebe topluluklarında olduğu gibi Osmanlı'da da donanımlı bir süvarinin genel olarak kılık kıyafeti; miğfer, zırh gömlek, kolçak, eldiven ve dizleri koruyan parçalardan oluşmaktaydı. Şüphesiz ki bu parçaların her birinin fonksiyonu farklı idi ve her biri vücudun farklı yerlerini korumaktaydı. “Zırh takımı” bu teçhizatların hepsini ifade eden genel bir tanımdı. Bununla birlikte Padişahların kullandıkları zırhların daha özenle hazırlandığını, özellikle merasimlerde giydikleri zırhların, gümüş ve altın kakmalarla süslendiğini ve üzerlerine Kur'an-ı Kerim'den koruyucu manaları bulunan ayetler ile padişahların isimlerinin yazıldığını ayrıca ifade etmekte yarar vardı⁵⁷. 17. yüzyılın önemli seyyahlarından biri olan Evliya Çelebi seyahatnamesinde zırhçıbaşı esnafından bahsederken esas itibarıyla bu teçhizatların isimlerini de sıralar ve bir anlamda yukarıda detaylarını verdiğimiz süvari giysisi hakkında şöyle bilgi verir: “*Bu sanat ehli seyishaneler üzere dükkânlarını çeşit çeşit Kerevke, Kabartı, Dağıstanî ve Kumukî zırhlar ile dükkânçelerini süsleyip kendileri de zırh, zırh külâh, cebe cevşen, togulka, kolçağ, serpenâh, kaz göğsü, butluğ, kübe ve görümlü adlı savaş giyimlerine gömülüp...*”⁵⁸

Osmanlıda zırhlı süvarilerin görünümü ile ilgili en güzel tasvirlerden biri, IV. Murad'ın Bağdat seferi hazırlıklarına dairdir. Hazırlıklar esnasında sultanın otağının sağ yanında cesaret sahibi ve dövüşmeye hazır, baştan aşağı demir zırhlara bürünmüş ve ellerinde yayları olan birkaç yüz okçu, sol yanında yine aynı durumda olan tüfenkçilerden bahsedilir. Rumeli beylerbeyi bu sefere “gök demir”e (zırhlara) bürünmüş bir şekilde ve maiyyetinde bulunan ak ve kızıl bayraklarla donatılmış alayı ile katılmıştı.⁵⁹

“Zırh takımı” ve “zırhlı atlar”ın teçhizatlarının tasvirlerine Merkezî Asya göçebelerinin bir çoğunda rastlamak mümkündür. Bu alanda önemli çalışmaları olan Y. S. Hudyakov'un verdiği bilgilere göre demir plakaların deri kemerlerle birbirine bağlanmasıyla oluşturulan zırhlar, Dağlık Altay'da Berel bölgesinde kullanıldığı gibi Moğolistan'ın Har-Had kaya tasvirlerinde de görülmektedir. Türk askerî tarihi bakımından oldukça önemli olan bu tasvirlerde Kağanın ordusu ve ağır zırhlı gömlekler taşıyan atlılar yer almaktadır⁶⁰.

Moğollar ve Osmanlılar arasındaki süvari geleneğini karşılaştırırken bir hususu daha vurgulamak gerekir: Esas itibarıyla her iki toplumda da sü-

⁵⁷ H. Aydın, *Sultanların Silahları*, s. 113; bu hususta ayrıca bkz. E. Erdoğan Özünlü, “Türk Kültüründe Zırh”, s. 872.

⁵⁸ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*, (Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı), 1. Cilt, 2. Kitap, YKY, İstanbul 2008, s. 561.

⁵⁹ T. Çoruhlu, “Zırh”, s. 395.

⁶⁰ Y. S. Hudyakov, “Eski Türklerde Silah”, s. 470-475; ayrıca bkz. E. Erdoğan Özünlü, “Türk Kültüründe Zırh”, s. 874.

vari olan kimse imtiyaz sahibi olan kimsedir. H. İncalcık’a göre Moğollarda Noyanlar⁶¹ (noyadlar) soylu ailelerden gelen kumandanlar olup bunlar *ba’atur* veya *bagatur* (bahadır) unvanını taşıyan aristokrat ailelerdendi. Osmanlılarda da özellikle kuruluş döneminde alplar aynı unvana sahipti. Moğollarda Noyanlara “*nutug*”, Osmanlılarda ise alplara “*yurd*” denilen bir otlak bölgesi verilirdi⁶². Moğollarda bu uygulamaya İlhanlılar döneminde de devam etmiş ve İlhanlı hükümdarı Gazan (1295-1304) garnizonlara mümkün mertebe yakın olan arazileri askerlere “*ikta*” olarak vermişti⁶³. Benzer uygulama ve geleneğin Selçuklulardaki ikta sistemi ile Osmanlıdaki timar sisteminde vücut bulduğunu söyleyebiliriz. Zira timar sisteminin kökenlerine indiğimizde Moğol idarî ve askerî teşkilatlanmasının etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira Osmanlı klasik döneminde, yurd veya yurtluk bir göçer ev grubunun reisine tahsis edilen arazi ünitesi olarak tanımlanmaktadır. Bir diğer ifadeyle yurd, soylu bir bahadıra ait apanaj niteliği taşımaktadır. Rumeli’deki uç beylerini bu minvalde örnek olarak vermek mümkündür⁶⁴. Bu durum süvariye bir imtiyaz hakkı tanımıştır. H. İncalcık’a göre bu minvalde sipahilik, Osmanlılarda soyluluk koşuludur. Osmanlılar, Balkanlar’da Hıristiyan süvari askerini soylu sayarak onlara timar verirken yaya askeri olanlar (voynuklar) reaya sayılmıştır.⁶⁵

Timarlı sipahiler dışında Merkezî Asya göçebelerinin süvari geleneği, kültürel devamlılığın bir sonucu olarak Osmanlı ordusunda başka askerî gruplara da sirayet etmiştir. Osmanlı askerî teşkilâtında müsellemler adı verilen teşkilat dışında kapıkulu süvarileri olarak adlandırılan altı bölük halkı⁶⁶, akıncılar⁶⁷ ve deliler gibi atlı askeri birlikler bu minvalde misal olarak ve-

⁶¹ Vladimirtsov, Moğollarda Noyanlara, feodal senyörlere ait olmayanları, sosyal ve ekonomik durumlarına göre üç gruba ayırmaktaydı: Birinci gruba “sayın kümün” (harfiyen iyi adam)lar mensuptu. Bu kimselere, orta halli ve itibar sahibi olup, idare ettikleri yerlerde yeterli miktarda hayvan, uşak, bazen de köleler bulunduruyordu. İkinci ve orta gruba memuriyet rütbe ve sahibi olmayan, fakat ellerinde az çok malı mülkü bulunan kimseler dahildi. Bunlar savaşa iyi şekilde hazır ve nazır olarak silahlı olarak gitmekteydiler. Böyle bir kimse cebeci, atlı, miğferli ve zırlı olmaktadır. Bkz. B. Y. Vladimirtsov, *Moğolların İçtimaî Teşkilâtı, Moğol Göçebe Feodalizmi*, (Çev. Abdülkadir İnan), TTK yay., Ankara 1995, s. 240-241.

⁶² H. İncalcık, *Devlet-i ‘Aliyye*, I. Cilt, s. 28.

⁶³ B. Spuler, *İran Moğolları*, s. 444-445.

⁶⁴ H. İncalcık, *Devlet-i ‘Aliyye*, I.Cilt, s. 28.

⁶⁵ H. İncalcık, *Devlet-i ‘Aliyye*, I. Cilt, s. 29.

⁶⁶ Erhan Afyoncu, “Sipahi”, *DİA*, C. 37 (2009), s. 256.

⁶⁷ Akıncılar hakkında detaylı bilgi için bkz. Emine Erdoğan Özünlü, “Akıncı Ocağına Dair Önemli Bir Kaynak: 625 Numaralı Akıncı Defteri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Belleten*, Cilt LXXIX, Sayı 285 (Ağustos 2015), s. 473-500; Ayşe Kayapınar-Emine Erdoğan Özünlü, *Mihaloğullarına Ait 1586 Tarihli Akıncı Defteri*, TTK Yayınları, Ankara 2015; Emine Erdoğan Özünlü - Ayşe Kayapınar, *1472 ve 1560 Tarihli Akıncı Defterleri*, TTK Yayınları, Ankara 2017.

rilebilir⁶⁸. 16. yüzyılda kapıkulu sipahilerinin başlıca silahları; ok, yay, kalkan, mızrak, balta, hançer, gaddâre (geniş yüzlü kısa kılıç) ve bozdoğan (topuz). Kapıkulu sipahilerinin yayı at üzerinde büyük bir çeviklik ve ustalıkla kullandıkları bilinmektedir⁶⁹.

Genel Değerlendirme

Buraya kadar anlatılanları genel olanları toparlarsak 16. yüzyılın ikinci yarısında ateşli silahların etkin bir şekilde devlet ve toplum hayatında kullanımından önce at ve süvari geleneği bir ordu için neden önemliydi? Elbette ki bu hususta en yaygın görüş; göçebe toplulukların “*at ve süvari*” geleneği sayesinde hız, hareket ve kabiliyet kazandıkları, böylece yerleşik toplumlar üzerinde kısa sürede hakimiyet kurdukları şeklindedir. Süvari, gerek savaşma kabiliyeti gerekse sahip olduğu teçhizat sayesinde Moğollarda olduğu gibi Osmanlılarda da etkin bir şekilde kullanılmış ve diğer topluluklardan bir adım önde olmayı başarmıştır. Bu başarı, Moğollar ve Osmanlılar arasında benzer bir geleneğin geçmiştten itibaren geldiğinin en önemli göstergesidir.

Kaynakça

- 5 Numaralı Mühimme Defteri, (973/1565-1566) (Özet ve İndeks), Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1994.
- 85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042)/1630-1631 (1632) (Özet-Transkripsiyon-İndeks), Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2002.
- Afyoncu, Erhan, “Sipahi”, *DİA*, C. 37 (2009), s. 256-258.
- Aknerli Grigor, *Moğol Tarihi*, (Çev. Hrand D. Andreasyan), İstanbul 1954.
- Aydın, Hilmi, *Sultanların Silahları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara 2007.
- Barthold, V. V., *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTK Yayınları, Ankara 1990.
- Baştav, Şerif, “Eski Türklerde Harp Taktiği”, *Prof. Dr. Şerif Baştav Makaleler*, C.3 (Yay. Haz. E. Semih Yalçın-Emine Erdoğan), Berikan Yayınevi, Ankara 2005, s. 179-193.
- Belek, Kayrat, *Kırgızlarda At ve At Kültürü*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bişkek 2008.
- Busbecq, Oqier Ghislain de, *Türk Mektupları, Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, (Çev. Derin Türkömer), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.
- Çoruhlu, Tülin, “Zırh. Türk Devletlerinde”, *DİA*, C. 44, s. 394-395.
- De La Broquière, Bertrandon, *Bertrandon De La Broquière'in Denizaşırı Seyahati*, (Ed. Ch. Schefer, Sunuş: Semavi Eyice, Çev. İlhan Arda), Eren Yayınevi, İstanbul 2000, s. 266-267.

⁶⁸ T. Güçkiran (Haz.), *Askeri Müze At Zırhları Koleksiyonu*, s. 14.

⁶⁹ E. Afyoncu, “Sipahi”, s. 257; Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, C. II, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 178.

- d’Ohsson, Abraham Konstantin, *Moğol Tarihi, Denizler İmparatoru Cengiz*, (Türkçesi: Bahadır Apaydın), Nesnel Yayınevi, İstanbul 2008.
- Doğru, Halime, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, Odunpazarı Belediyesi Yayınları, Eskişehir 2005.
- Emiroğlu, Kudret -Ahmet Yüksel, *Yoldaşımız At*, YKY, İstanbul 2009.
- Erdoğan Özünlü, Emine - Ayşe Kayapınar, *1472 ve 1560 Tarihli Akıncı Defterleri*, TTK Yayınları, Ankara 2017.
- Erdoğan Özünlü, Emine, “Akıncı Ocağına Dair Önemli Bir Kaynak: 625 Numaralı Akıncı Defteri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Belleten*, Cilt LXXIX, Sayı 285 (Ağustos 2015), s.473-500.
- Erdoğan Özünlü, Emine, “Türk Kültüründe Zırh”, (Mukayeseli Bazı Tespitler ve Görüşler)”, 8. *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi (9-13 Haziran 2010 Celalabat/Kırgızistan)*, (Ed. A. Vecdi Can, Kamil Taşkın, Samet Güner), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 871-878.
- Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*, (Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı), 1. Cilt, 2. Kitap, YKY, İstanbul 2008.
- Eyice, Semavi, “Bertrandon de la Broquiere”, *DİA*, C. 5, s.523-524.
- Eyice, Semavi, “Busbeke, Ootgeer Giselijnvan”, *DİA*, C.6, s.466-467.
- Faroqhi, Suraiya, “Horses owned by Ottoman officials and notables: means of transportation but also sources of pride and joy”, *Animals and People in the Ottoman Empire*, (Ed. Suraiya Faroqhi), Eren Yayınevi, İstanbul 2010, s. 293-311.
- Galtsyan, A. G., *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar (XIII. XIV. Yüzyıllara Ait Eserlerden Alıntılar)*, (Çev. İlyas Kamalov), Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.
- Güçkırın, Tünay (Haz.), *Askeri Müze At Zırhları Koleksiyonu*, İstanbul 2009.
- Hudyakov, Y.S., “Eski Türklerde Silah”, (Çev. Dildar Atmaca), *Türkler*, C. 3, Ankara 2002, s. 468-477.
- İnalçık, Halil, *Devlet-i ‘Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Bozkır Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1987.
- Karadeniz, Hasan Basri, “Atçekenlik ve Atçeken Yörükleri”, Anadolu’da ve Rumeli’de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri, (Yay. Haz. Tufan Gündüz), Tarsus 2000, s. 183-193.
- Kayapınar, Ayşe-Emine Erdoğan Özünlü, *Mihaloğullarına Ait 1586 Tarihli Akıncı Defteri*, TTK yay., Ankara 2015.
- Moğolların Gizli Tarihçesi (Moğolların Gizli Kitabı)*, (Çev. Mehmet Levent Kaya), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2011.
- Nemeth, Gyula, *Atilla ve Hunları*, (Terc. Şerif Başstav), Anıl Matbaası, İstanbul 1962.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Rasonyi, Laszlo, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1996.

- Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, (Çev. İsmail Aka-Mehmet Ersan-Ahmad Hesamipour Khelejani), TTK Yayınları, Ankara 2013.
- Roux, Jean-Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları, Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*, (Çev. Cemal Köprülü), TTK Yayınları, Ankara 1987.
- Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, Dersaadet, 1317.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları, C. II*, TTK Yayınları, Ankara 1988.
- Vernadsky, George, *Moğollar ve Ruslar*, (İng. Çev. Eşref Bengi Özbilen), Selenge Yayınevi, İstanbul 2015.
- Vladimirtsov, B.Y., *Moğolların İçtimaî Teşkilâtı, Moğol Göçebe Feodalizmi*, (Çev. Abdülkadir İnan), TTK Yayınları, Ankara 1995.
- Vreeland, Herbert Harold, *Mongol Community and Kinship Structure*, Greenwood press, Westport, Connecticut 1973.

Osmanlı Törenlerinde Atın Kuşamı

Emine Dengeç*

Harness of the Horse at Ottoman Ceremonies

Summary

Ceremonies were the times when the sultan and high state officials would meet with their subjects. Events such as enthronement, swordgirding, funerals, circumcision feasts, religious festivals, riding and touring around, imperial journeys, Friday 'selamlık', day of service pay (*uluşe*), welcoming ambassadors, etc., would stand out as consolidating elements for the monarchical ground on special days. On all such special occasions, the *throne* and *horse*, which are two important symbols representing the power and authority of rulers, would be decorated with particular styles and unique culture coming from the past. In order to make these symbols impact the subjects, majesty would be used to dazzle them. Exclusive horses of the Main Stable (*Has Ahur*) would be equipped by jewelled suits kept in the Saddle (*Raht*) Treasure and presented by main room employees (*has odalılar*), in-palace boys (*iç oğlanları*) and halberdiers with tresses.

Horses and harnesses of the statesmen participating to the ceremony were determined by rules. In this sense, two things would show that the state officials were proper for ceremonies: one of them was to wear a ceremonial dress according to his position, and the other one was to come to the ceremony on an ornamented horse called the *ceremony horse*. Our report will review the harness of the ceremony horse in the Ottoman period, which dates back to old Turkish traditions. Protocol books written on this subject, books and documents registered in different catalogs of the Ottoman Archive of Prime Ministry will be used.

Keywords: Ceremony, horse, saddle, stirrup.

Giriş

Bu bildiride törenlerde saray atlarının donanımı açıklanacak ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Osmanlı sarayında atların bakımının ve korunmasının sağlandığı *Has Ahur* çok yönlü bir kurumdur. *Has Ahur*'un bir bölümü saray atlarının donanımı ile ilgilidir. Atların takımları (*raht*) çok değerli taş ve materyallerden oluştuğundan *Raht Hazinesi*'nde saklanırdı¹.

* Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya, Türkiye.

¹ *Raht hazinesi hakkında geniş bilgi için bkz. Ebru Sönmez, 1717 Tarihli Deftere Göre Raht Hazinesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001; Emine Dengeç, "Osmanlı Hazinelelerinden Bir Fon: Raht Hazinesi", *İkinci İktisat Tarihi Kongresi Bildirileri*, Elazığ, 24-25 Haziran 2010, C. I, Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Elazığ 2013, s. 213-230.

Söz konusu bölüm padişahın gündelik hayatından başlayarak sarayın diğer kısımları ile de ilişkilendirilmişti. Törenlerde söz konusu rahtlar sarayın seçkin atları üzerinde sergilenirdi. Bu niçin böyledir? Acaba başta padişahın atı olmak üzere diğer bütün saray atları için özenli donanım takımlarının oluşturulması özel bir anlam mı taşımaktadır? Bu yolla padişah kendi tebaasına ve çağdaşı devlet hükümdarlarına mesajlar vermeyi mi amaçlamaktadır? Diğer taraftan aşağıda daha ayrıntılı açıklanacağı gibi padişahın atının donanımı farklı olduğu gibi merkez ve taşra yöneticilerinin ve at binme yetkisi olan ulema ve kütebanın birbirinden farklıdır. Bu uygulama nasıl yorumlanmalıdır? Bu soruların cevabını aramaya geçmeden önce, Osmanlı padişahının durumuna kısaca bakmakta yarar vardır.

Klasik dönemde Osmanlı padişahları atın veya tahtın üzerinde resm edilirdi. Bu iki sembolün dekoresi tören zamanlarında özel stillerle ve geçmişten gelen kendine özgü kültür ile yapılırdı. Donatılmış saray atları, sadece padişahın değil aynı zamanda devlet erkânının tebaa üzerinde yönetme gücünü sağlamlaştıran bir dil olarak kullanıldı. Törenler, tebaa ile yönetimin bulunduğu önemli zamanlar olduğundan böyle günlerde monarşik zemini sağlamlaştıran at figürü ön plana çıkardı. At binit takımlarının statü gösteren bir role sahip olması, atın donanımının teşrifat esaslarına göre gerçekleşmesine vesile oldu. Bu donanım, ritüel dilini ifade ediyor, Osmanlı monarşisinin dayandığı yönetim anlayışını ve dünyayı algılayışını açıklayan anlatının sembolizmasını oluşturuyordu. 16. yüzyılın saray adabını, teşrifatını ve görgü kurallarını iyi bilen Gelibolulu Mustafa Âlî, güzel atın değerini gösteren süs ve ziynete sahip eyer takımı ile donatılmasını din ve devletin gereklerinden olarak görür. Bunu vatan ve milletin güç göstergesi olarak tanımlar². Mustafa Âlî'nin dediği gibi törenlerdeki atların donanımı sadece tebaa üzerinde değil yabancılar üzerinde de etkili olurdu³.

At binit takımları, yalnız at binme ile ilgili fonksiyonel malzeme olmadığını Osmanlı monarşisinin ideolojisini açıklayan ve etkin kılmayı hedefleyen semboller olduğunu göstermektedir. At takımlarında kullanılan değerli malzemeler bunun kanıtıdır⁴. Bütün bunlar, Orta Asya'dan itibaren

² Gelibolulu Mustafa Âlî, *Teşrifatnâme*, haz. Esra Keskinçilic Akdaş, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2009, s. 184.

³ Baron W. Wratislaw, 1591 yılında Alman-Avusturya İmparatoru II. Rudolf'un Türklerle barışı sekiz yıl daha uzatmak üzere gelen elçilik heyetinde yer alan üyelerden biridir. Wratislaw'ı Osmanlı Devleti'nde en çok etkileyen şeylerden biri Türklerin sahip olduğu güzel atlar ve atların altın yaldızlı binit takımlarıydı. Bkz. Baron Wenceslas Wratislaw, *Anılar 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndan Çizgiler*, çev. M. Süreyya Dilmen, Karacan Yayınları, İstanbul 1981, s. 5.

⁴ Saray atlarının binit takımları için bkz. Emine Dinceç, "18. Yüzyılın İkinci Yarısında Saray Atlarının Binit Takımları", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 20, C.20, 2011/1, s. 1-20.

hayatın içinde olan at ile ilgili uygulamaların gelenekselleşerek Osmanlı teşrifatında yerini aldığını göstermektedir. Bu bağlamda söz konusu ritüelik dilin uygulandığı ortam törenler olmuştur. Kanunnameler, teşrifat defterleri, kronikler, seyyahların eserleri ve minyatürler bu konuda bilgi verir. Ancak çalışmanın öncelikli kaynağı teşkilat kanunnâmeleri ve teşrifat defterleridir⁵. Teşrifat defterlerindeki talimatların görsel olarak denetlemesini sağlayabileceği en önemli kaynaklar ise surnamelerdir. Bu bildiriye 1720 yılında Sultan III. Ahmet'in şehzadeleri için düzenlediği sünnet düğününün görselini oluşturan Levni'nin çizimleri kullanılmıştır⁶.

Atın veya atın kullanıldığı arabaların törenlerde kullanımı diğer toplumlarda da statü belirleyen özelliكتedir. Örneğin Avrupa'da papalar din adamlarının binecekleri arabalar arasında bir sınıflama yapmışlardı. Buna göre bir kardinalin arabası piskoposun ya da sıradan bir papazın arabasından daha süslü ve daha gösterişli olmalıydı⁷.

⁵ Teşkilat kanunnameleri ve teşrifat defterlerinde atın donanımı belirtilmiştir. Bu kaynakların tanıtımı için bkz. Zeynep Tarım Ertuğ, "Osmanlı İstanbul'unda Merasim ve Teşrifata Dair Kaynaklar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 8/16, 2010, s. 131-148. Bu kaynaklardan Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân* isimli eserinde atın törenlerde donanımına değinilir (Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998, s. 145-149). 1676 yılında resmi teşrifat ile ilgili olarak Abdurrahmân Abdî Paşa tarafından kaleme alınan kanunname, Fatih döneminde düzenlenen kanunnameye göre oldukça detaylıdır. Bu eser törenlerde başa giyilen kavuğu, sırta alınan kürkü, binilen atın donanımını ve taşınacak silahı tek tek belirler (*Abdurrahmân Abdî Paşa Kanunnâmesi*, haz. H. Ahmet Arslantürk, Metamorfoz Yay., İstanbul 2012, s. 53). 1695 yılında Mehmed bin Ahmed tarafından tutulan *Defter-i Teşrifat*, daha sonra hazırlanan defterlere öncülük etmiştir (Bk. Mehmed bin Ahmed, *Defter-i Teşrifât*, İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi, TY. 9810). 18. yüzyılda teşrifat defterleri daha düzenli tutuldu. Bu dönemde Naili Abdullah Paşa, Akif Mehmed Efendi, Vahdetî Ebubekir Efendi ve Mustafa Munif Efendi'nin eserleri örnek verilebilir. Bkz. Tarım Ertuğ, "Osmanlı İstanbul'unda Merasim", s. 136; Başkanlık Osmanlı Arşivi [BOA], Sadaret Defterleri (A.d), 347 numarada kayıtlı olan III. Ahmet Devri Teşrifâtı, Yüksek Lisans tezi olarak Hayriye Büşra Uslu tarafından çalışılmıştır (Hayriye Büşra Uslu, *III. Ahmet Devri Teşrifâtı (A. D. 347: 1718/1725)*, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017; Mehmet Es'ad Efendi'nin Teşrifât-ı Kadîmesi ise 19. yüzyılın ilk çeyreğindeki törenleri detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bkz. *Mehmet Es'ad Efendi'nin Teşrifât-ı Kadîmesi*, haz. H. Ahmet Arslantürk, Miraç Tosun, Serdal Soyluer, Metamorfoz Yay., İstanbul 2012.

⁶ Surname'ye ait görseller Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi []'nden temin edilmiştir. Çalışanlarına teşekkür ederim. BOA, TSMK, Surname-i Vehbi 3593; Minyatürler Esin Atıl ve Mertol Tulum tarafından yayınlanmıştır (Esin Atıl, *Levni ve Surname Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, Koçbank, İstanbul 1999; *Sûrnâme: Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*, haz. Mertol Tulum, Kabalcı Yay., İstanbul 2008).

⁷ K. Bridges, *Başlangıcından Bugüne Kadar Kara Ulaştırma Tarihi*, Arkin Kitabevi, İstanbul 1968, s. 57.

Teşhir Edilen Saray Atları

Törenlerde atlar iki şekilde göz doldururdu. Bunlardan birincisi süslenmiş ama üzerine binilmemiş Has Ahur'un seçkin atlarının Raht Hazinesi'nde saklanan murassa takımlar ile donatılarak ve has odalılar, iç oğlanları, zülüflü baltacılar tarafından teşhir edilmesidir⁸. İkincisi ise törene katılanların mevkilerine göre atını donatmasıdır. Birincisi devletin, ikincisi kişilerin gücünü yansıtır. Bu kısımda birincisi ele alınacaktır.

Savaş sonrasında kazanılan ganimetler atlar üzerinde getirilirdi. Orduyu karşılayan tebaaya, şehre kumaş, altın ve gümüş gibi değerli eşyalarla giren atlılar *zaferin* resmini çizerdi. Bu nedenle donanımlı at, başarının ve zaferin müjdecisi olurdu. Böylesi güzel anıları tebaanın hafızasında sürekli kılmak için at süslenirdi. Bu, törenlerde süslenmiş atın ön plana çıkmasının da açıklamasıdır.

Süsleme, aynı zamanda ata olan *minnetin* yansımasıdır. Diğer taraftan ata takılan takı ve süs ona duyulan sevginin göstergesidir. Elbette, süsleme geleneğinin temelinde başka unsurlar da yatmaktadır. Bunlardan birincisi eski Türk geleneklerinde de Türklerin atlarını süslemeleridir. Bu süslemede nazara olan inançları etkilidir. Türkler birçok milletler gibi nazara, göz değmesine inanan bir toplumdur⁹. Çok sevdiği atına göz değmemesi için nazarlık takar¹⁰.

Atın süslenme geleneğinin ikinci unsuru ise İslam kültürüdür. İslamî geleneğe göre ziynet kadınlar için öngörülür. Oysa toplumda göz önünde olan erkektir. Müslüman erkekler, kadınlara yakışan hiçbir şeyi benimsemezler¹¹. İslam hukukuna göre erkeklerin altını süs eşyası olarak kullanması haram kabul edilir¹². İslam'ın yaygınlaşması ile toplumun zengin kesimlerinde süslenme daha farklı boyuta büründü. Zenginlik, kişinin giyim ve kuşamında tezahür ettiği gibi İslamî kültür ve eski Türklerdeki atı süsleme kültürü birleşince, at binek takımlarında da tebarüz etti (Figür 1).

İlgili minyatürde teşhir edilen bir tören atı görünmektedir. Söz konusu atın üzerinde binici yoktur. Başka at üzerinden onu yeden bir görevli

⁸ Silâhtar Fındıklılı Mehmet Ağa, *Nusretnâme*, sad. İsmet Parmaksızoğlu, C. I, Fasıhül III, MEB, İstanbul 1964, s. 343; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât, Kurumlarıyla Osmanlı Tarihi*, C. I, haz. Yılmaz Kurt, Cantekin Matbaacılık, Ankara 2008, s. 79/372, bkz. Figür 10.

⁹ Bayram Goçmuradov, *Türkmen Halk İrınırları*, Maarif Yay., Aşkabat 1995, s. 3.

¹⁰ Salim Koca, "Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", *Türkler*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 26; Faruk Sümer, *Türklerde Atçılık ve Binicilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1983, s. 60.

¹¹ M. de M. D'ohsson, *18. Yüzyıl Türkiyesi'nde Örf ve Adetler*, çev. Zerhan Yüksel, Tercüman 1001 Eser, tarihsiz, s. 119.

¹² Ahmet Cevdet (Paşa), *Faideli Bilgiler*, Hakikat Yayınevi, İstanbul 2009, s. 430; Hadis-i şerifte, "Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir" buyrulmuştur (Osman Eskicioğlu, "Altın", *DİA*, C. 2, İstanbul 1989, s. 536-537).

bulunmaktadır. Teşhirdeki atı kontrol edenin bindiği at daha gösterişsiz ve takımları sadedir. Gösterideki atın başındaki sorguç onun tören için özel süslendiğini göstermektedir. Muhtemelen altın veya altın suyuna batırılmış başlığı, sinebendi ile uyum içindedir. Özel işlemeli haşenin üzerine kaplan postu serilmiştir¹³. Vahşi bir hayvan olan kaplan postunun serilmesi yine metaforik bir anlatım şeklidir. Oturuş konforunu arttırmak için tasarlanan raht *Türk Eyeri* tarzında iki yanı kalkıktır. Atın bilge bakışı, edalı duruşu asillik içinde resmedilmiştir. Eğitimli olduğu yürüyüş tarzına yansımaktadır. Bu padişahın Has Ahur'daki atlarından sadece biridir. Güç ve egemenlik görsel dille aktarılmaktadır.

Konuma Göre At Donatma

Kişilerin konumlarına göre giyinme geleneği divanın kurulması ile başlamıştı. Orhan Bey zamanında divana katılan beylerin *burma dülbendli* gelmesi esası kabul edilmiştir¹⁴. Divana gelirken divan üyelerinin diğer günlere göre daha resmî kıyafetle gelmeleri istenmişti. Zaman içinde bu uygulama genişleyerek üste giyilen kaftan ve bindikleri atın kuşamını içerdi. Divana katılımda giyilen kıyafet özel gün ve törenlerde de esas sayıldı. Böylece törene katılan devlet büyüklerinin at ve kuşamları kurallarla belirlendi. Bahsedilen tarihî geçmişten dolayı tören günlerinde atların donanımı *divan rahtlı* olarak tanımlanmış olmalıdır.

Divan rahtın en görkemli örneğini padişahın atında gözlemlemek mümkündür. Sultan III. Ahmed, süpürge giymiş peykler ve solaklar arasında, başındaki tören kavuğunun mücevherli sorgucu ile hemen teşhis edilmektedir. Diğer taraftan atı bütün devlet erkânına göre daha mücevherli raht takımı ile donatıldığı yukarıda ve aşağıda işaret edilen görsellerden (Figür 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9) anlaşılmaktadır.

Teşrifatta belirlenen kurallar gereğince yönetici zümrenin iki önemli ögesi olan seyfiye ve ilmiye sınıfı törenlerde atlarını farklı donattılar. Söz konusu sınıflar tören alanında önce kavukları sonra atlarının donanımı ile ayırt ediliyorlardı. Merkez ve taşra teşkilatının üst düzey yöneticileri olan seyfiye sınıfı atını *divan rahtlı*, devletin din, eğitim ve yargı gibi temel değerlerinin temsilcileri ilmiye sınıfı ise *saçaklı* tabir edilen takım ile süslüyordu¹⁵. Adı geçen sınıfların en önde gelen temsilcileri sadrazam ve şeyhülislamı. Sadrazamın atı *ağır divan rahtlı* olarak betimleniyordu¹⁶. Yazımızın sonunda yer alan 4 ve 5 numaralı minyatürler divan raht ile saçaklı takımın farkını ortaya koymaktadır. Minyatürde Veziriazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ve Şeyhülislam Abdullah Efendi aynı karede görüntü-

¹³ Raht takımında kullanılan malzemelerin detayları için bkz. Dingec, "18. Yüzyılın İkinci Yarısında Saray Atlarının Binit Takımları", s. 1-20.

¹⁴ *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. Atsız, MEB, İstanbul 1992, s. 41.

¹⁵ Bkz. Figür 4, 5.

¹⁶ Abdurrahmân Abdî Paşa Kanunnâmesi, s. 41.

lenmiştir. Seyfiye sınıfının başı olan veziriazamın atının başlığı, sinebendi ve zincirleri oldukça gösterişlidir. İlmiye sınıfının başı olan şeyhülislamın atının donanımı gayet sadedir. Atların kumaşları çok net gözükmese de bir sonraki minyatürde (figür 5, 7) kadiaskerlerin de kullandığı saçaklı at takımını olduğundan şeyhülislamın atının donanım bilgisini tamamlamaktadır. Kullanılan kumaşlar veziriazamda zengin işlemeli iken diğerinde saçaklı ve tek renktir. Saçaklı takımlı ifadesi kumaşın çevresindeki saçaklardan başka gösterişi olmadığından sadeliği belirtmek için kullanılmış olabilir.

İlmiye sınıfının diğer önde gelen temsilcileri kadiaskerler, Mevleviyet seviyesindeki kadılar ve nakibüleşraf törenlerde yan yana görünürlerdi. Onlar da saçaklı takımlı ata binerdi. Nakibüleşrafın kavuğu yeşildi. Ancak atlarının donanımı ait olduğu grubunki ile aynı idi (bkz. figür 5).

Raşid tarihinde Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi'ye padişah (Sultan IV. Mehmet 1648-1687) tarafından hediye edilen bir at, *ulemaya mahsus saçaklı raht ü zeyn ile müzeyyen müretteb bir re's rahş-ı düldülendam* olarak tanımlanır. Burada ulemanın farklı donanımlı ata bindiği vurgulanırken at da *düldül*¹⁷ olarak takdim edilmek suretiyle, peygamberin atı ile özdeşleştirilerek kutsiyet kazandırılmıştır¹⁸.

Hezarfen Hüseyin Efendi, 1675 tarihinde yazdığı *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân* isimli eserinde devlet görevlilerinin atlarını nasıl donatacağına yer yer bilgiler verir. Örneğin, ağa bölükleri, sekbanbaşı, atına gümüş zincir ve gümüş üzengi ve divan rahtı vururlar¹⁹. 1676'da resmî teşrifat ile ilgili olarak Abdurrahman Abdî Paşa tarafından kaleme alınan kanunnameye göre seyfiye sınıfından olan veziriazam, vezirler, nişancı, defterdar efendi, yeniçeri ağası, miralem, çavuşbaşı, reis efendi (reisülküttab), cebecibaşı, diğer rikâb-ı hümayun ve bölük ağaları törenlerde divan rahtlı ata binerdi (Bkz. Figür 6)²⁰. Nişancı ve defterdar da seyfiye sınıfı gibi divan rahtlı ata binip selimî kavuk takardı. Bu grup ilmiye kökenli olsa da vezaret rütbesi alabilmekteydi. Muhtemelen bu sebepten onlar da divanî raht ile atlarını donatıyorlardı. Atın üzerinde savaşı özellikleri yansıtan silahların kullanımı da belirlenmişti. Kılıç ve ok seyfiye sınıfının temel silahıydı. Teşrifatnamelerde ilmiye sınıfının da atın üzerinde taşıyabilecekleri silahları yazıyordu. Buna göre törenlerde kadiaskerler kılıç ve gedelec adı ile ok konulan sadak taşılarken şeyhülislamın yanında sadece sadağı vardı²¹.

Divan raht ve saçaklı takımlı donanım dışında bir de *kemer rahtlı* at tabiri bulunmaktaydı. Örneğin Yeniçeri kâtibi bu tarz kuşandırılmış *ata bi-*

¹⁷ Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'ye hediye ettiği at.

¹⁸ Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, I, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1282, s. 95. 63.

¹⁹ Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 145-149.

²⁰ *Abdurrahmân Abdî Paşa Kanunnâmesi*, s. 55, 57.

²¹ *Abdurrahmân Abdî Paşa Kanunnâmesi*, s. 53.

nelebilmekteydi²². Raşid Tarihi'nde geçen bazı tanımlamalara göre kemer rahtlı at daha sade bir donanımı ifade ediyordu. Şöyle ki, 1696/1697 senesinde İran'dan gelen elçiye*sîm zencîr ve bilan ve gerdâneli ve zümürriid ve yakut ile murassa' altun kaplama dîvân rahti ve ana uyar gaddâre ve deppus ve zerrîn rikâb ve abâyî zerdûz ile müzeyyen ü müretteb bir re's at ve kethüdâsına dahi sim kemer raht ve katîfe eyer ve sırmalı çuka zîn-pûş ile donanmış at*... hediye edilmişti²³. Söz konusu kayıta, divan rahtı mücevherlerle süslü ve altın kaplamalıdır. Kullanılan zincir, yular ve gerdanlığı gümüştür. Üzengisi altındandır. Kumaşı yine altın işlemelidir. Elçinin kethüdâsına daha düşük donanımlı at verildiği aşikardır. Buradaki kemer raht gümüşten ve takımında kullanılan kumaş kadife ve gümüş ile işlenmiş çukadır. Kemer rahta kullanılan malzemelerin değeri ve gösterişi diğerine göre daha düşüktür.

Devletin ileri gelenleri için törenlerde iki şey âdâba uygunluğu gösteriyordu. Bunlardan birincisi, konumuna göre tören kıyafeti giyinmek diğeri ise törene *tören atı* denilen süslenmiş at ile gelmekti. Teşrifatta bu kurallara dikkat edilmesi önemliydi. Ancak teşrifatname yazarlarından Gelibolulu Mustafa Âlî, atın donanımına dikkat edilmesini ancak bu konuda kibirlenerek haddin aşılması konusunda uyarılmaktadır²⁴. Kurallarda atın cinsi belirtilmiyordu. Protokolde esas olan, kendi üstünden daha iyi kuşanmış bir at ile dolaşmamaktı. Bu başka bir anlamda kendi altındakilere göre de atı iyi kuşandırmak anlamına geliyordu. Kısaca atın kuşamına ast üst ilişkileri yansımıştı.

Bunun yanında atın donanımını etkileyen bir diğer faktör törenin cinsi idi. Yukarıda bahsettiğimiz donanım şekli daha çok eğlence ve kutlama türünü içeren; ordunun sefere çıkışı, mevlit, cuma alayı, bayram, arus alayı veya sur-ı hitan gibi törenlerdi. Ancak cenaze törenlerinde atlar daha sade donatılırdı. 29 Temmuz 1724 yılında Emetullah Sultan vefat ettiği zaman şehyülislam ve kadıaskerler dahil kemer rahtlı atlar ile cenaze töreninde hazır bulunmuşlardı²⁵.

Sonuç

Yaptığım açıklamalardan da anlaşılacağı üzere atın kendisi bizzat olduğu gibi at etrafında sembollerden oluşan özel bir dil yaratılmıştır. Sembolizma dediğimiz bu dili çözümlenmek atın monarşilerde ne anlama geldiğini belirlemeye imkân verir. Atın bu niteliği, onun *gücü* temsil eden bir

²² Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarayı Hümâyûnu", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, 1/6, İstanbul 1329, s. 356; Dingç, "18. Yüzyılın İkinci Yarısında Saray Atlarının Binit Takımları", s. 3.

²³ Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, C.1, s. 534.

²⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Teşrifatname*, s. 184.

²⁵ BOA A.d. 347, s. 70'den naklen Uslu, *III. Ahmet Devri Teşrifâtı*, s. 88.

metafora dönüşmesini sağlar. Bundan dolayı yaya bir padişaha hiçbir görüntüde rastlanmaz. At üzerinde resmedilen padişah, tebaası için *ülke açan, vatan tutan, toprak alan, gaza yapandı*, böyle bir tablo ile padişahın savaşçı özelliği vurgulanırdı. Padişahın at üzerindeki görüntüsü aynı zamanda hakimiyet sahası alanındaki yerlerin kontrol altında olduğunun güvencesinin resmiydi. Bu resim, ülkenin iyi yönetildiğinin delili idi. Osmanlı padişahlarının *cihangirlik* iddiası da yine bu bağlamda at kanalı ile gerçekleştirilecek bir ideaydı. Bu idea padişaha hareket kabiliyeti sağlayan at ile mümkündü. Bu nedenle at hükümdarların gücünü ve otoritesini yansıtan iki önemli sembolden biriydi.

Osmanlı saray teşrifatının önemli bir ögesi durumunda olan at ve at binit takımları Osmanlı monarşisinin dayandığı yönetim anlayışını ve dünyayı algılayışını açıklayan bir anlatının ritüel dilini oluşturdu. Atın donanımı zaman içinde teşrifat kurallarında yer aldı ve bir tür kıyafet yönetmeliğine dönüştü. Bu donatımda adeta savaşlarda kişilerin yönetime veya savaşa olan katkısı, gösterilmek istenircesine statü ve pozisyonlarına dikkat edildi. At binit takımı, giyilen kürk ve takılan kavuk gibi mevki belirleyici özelliğe sahip oldu. O dönemde yaşayan bir kişi atın donanımına bakarak atın sahibi hakkında birçok fikir edinebilirdi. Yani devlet erkânının kimliği başında kavuğa, atında rahta yansdı.

Kaynaklar

- Abdurrahmân Abdî Paşa Kanunnâmesi*, haz. H. Ahmet Arslantürk, Metamorfoz Yay., İstanbul 2012.
- Abdurrahman Şeref, “Topkapı Sarayı Hümâyûnu”, *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 1/6, İstanbul 1329, s. 329-364.
- Ahmet Cevdet (Paşa), *Faideli Bilgiler*, Hakikat Yayınevi, İstanbul 2009.
- Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. Atsız, MEB, İstanbul 1992.
- Atıl, Esin, *Levni ve Surname Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, Koçbank, İstanbul 1999.
- Bridges, K., *Başlangıcından Bugüne Kadar Kara Ulaştırma Tarihi*, Arkın Kitabevi, İstanbul 1968.
- D’ohsson, M. de M., *18. Yüzyıl Türkiyesi’nde Örf ve Adetler*, çev. Zerhan Yüksel, Tercüman 1001 Eser, tarihsiz.
- Dingeç, Emine, “18. Yüzyılın İkinci Yarısında Saray Atlarının Binit Takımları”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/20, 2011/1, s. 1-20.
- Dingeç, Emine, “Osmanlı Hazinelerinden Bir Fon: Raht Hazinesi”, *İkinci İktisat Tarihi Kongresi Bildirileri*, Elazığ, 24-25 Haziran 2010, I, Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Elazığ 2013, s. 213-230.
- Eskicioğlu, Osman, “Altın”, *DİA*, C. 2, İstanbul 1989, s. 536-537.
- Gelibolulu Mustafa Âlî, *Teşrifatname*, haz. Esra Keskinçilç Akdaş, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2009.
- Goçmuradov, Bayram. *Türkmen. Halk İrımları*, Maarif Yay., Aşkabat 1995.
- Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîstü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998.

Koca, Salim, “Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, *Türkler*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 15-37.

Mehmet Es'ad Efendi'nin Teşrifât-ı Kadîmesi, haz. H. Ahmet Arslantürk, Miraç Tosun, Serdal Soyluer, Metamorfoz Yay., İstanbul 2012.

Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât, Kurumlarıyla Osmanlı Tarihi*, I, haz. Yılmaz Kurt, Cantekin Matbaacılık, Ankara 2008.

Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, I, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1282.

Silâhtar Fındıklılı Mehmet Ağa, *Nusretnâme*, sad. İsmet Parmaksızoğlu, I, Fasikül III, MEB, İstanbul 1964.

Sönmez, Ebru, *1717 Tarihli Deftere Göre Raht Hazinesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001.

Sûrnâme: Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı, haz. Mertol Tulum, Kabalcı Yay., İstanbul 2008.

Surname-i Vehbi, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK), 3593.

Tarım Ertuğ, Zeynep, “Osmanlı İstanbul’unda Merasim ve Teşrifata Dair Kaynaklar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 8/16, 2010, s. 131-148.

Uslu, Hayriye Büşra, *III. Ahmet Devri Teşrifâtı (A. D. 347: 1718/1725)*, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017.

Wratislaw, Baron Wenceslas, *Anılar 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndan Çizgiler*, çev. M. Süreyya Dilmen, Karacan Yayınları, İstanbul 1981.

Figürler



Figür 1. Saray Atı (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 168b)



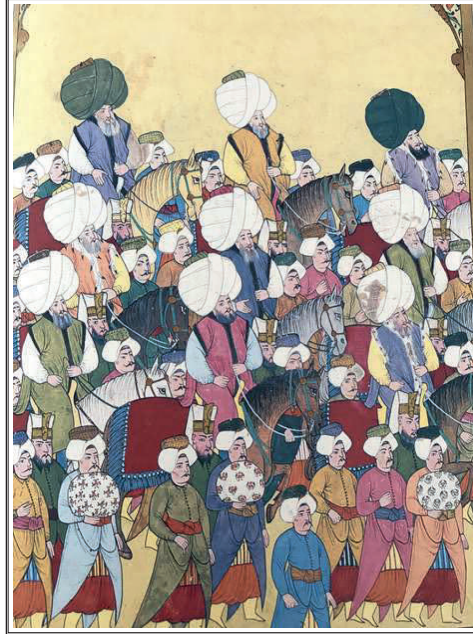
Figür 2. Sultan III. Ahmet (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 15b).



Figür 3. Vezirler (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 165a)



Figür 4. Şeyhülislam Abdullah Efendi, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 166a)



Figür 5. Kadıaskerler, Kadılar ve Nakibüleşraf (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 164b)



Figür 6. Divan Raht (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 167a)



Figür 7. Saçaklı Takımlı At (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 164b)



Figür 8. Defterdar Hacı İbrahim Paşa (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 164a)



Figür 9. Darüssade Ağası ve Babüssade Ağası(TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 170b)



Figür 10. Yeniçeri Ağası(TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 158a)



Figür 11. Mirahurlar (TSMK, Surname-i Vehbi 3593, 167a ayrıntı)

Tarih-Liderler

Mediaeval Fortifications in Primorye*

*Olga V. Dyakova***

Summary

It is known from written sources that with regard to the structure of population, the Tungus-Manchu state Pohai (698-926) was a poly ethnic (multinational) one and consisted of tribes: Mokhe (Malgai), Paleo-Asiatics, Chinese, Koguryo residents. The social status of these tribes and ethnic communities in Pohai state has not been determined yet. It is known that a considerable number of Koguryo residents came to Pohai after the fall of Koguryo state. The analysis of the Primorye's mountain town sites associated with the Jurzhen community of East Xia state, as compared with the mountain Koguryo's fortifications, showed that the influence from the Koguryo's fortifications on the development of the Jurzhen type of mountain towns was tremendous. At least, the Jurzhen people adopted the Koguryo's principles of fortified site placement in mountainous environment: three sides are protected by heights, the fourth, usually southern, faces the water-bearing ravine; water-supplying techniques; arrangement of fortifications— walls, gates, and corners. At the same time, the Jurzhen mountain towns feature the Chinese traditions of fortification as well. In the first place those are earthen wall-mounds erected by the method of *hantu*. Chinese towns are known to be surrounded since antiquity by earthen walls where soil is layered and each layer pressed with a wooden roller. Such walls are very solid, reaching the height of eight meters. The technique has been known in China since the 4th century BC, and since the 6th century BC the Chinese have used stone lining of curtains and built towers. Apparently the Koguryo had adopted the earthen wall-building methodology from the Chinese, but adjusted the techniques to a mountainous environment.

Keywords: Mokhe, Jurchen, Koguryo, Pohai, Far East, Primorya

Fortification structures in Primorye are among the most promising fields of Far Eastern mediaeval studies, contributing to reconstructions of extremely complicated and perturbed events in history of the Far East tied to the Migration Period, Tungus-Manchu phenomenon, emergence of states, and military actions of the Kidan, Mongols, and other ethnic groups. Currently Primorye yielded more than 150 fortified sites, of which 60 sites are located in the northeastern part of the region. The earliest Primorye's

* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-09-40021.

** Prof. Dr., Institute of History, Archaeology and Ethnography of Peoples of the Far East, Far-Eastern Branch Russian Academy of Sciences, Vladivostok, Russian Federation.

fortification structures are dated to Paleometal epoch. Most of them were built by the Lidovskaya culture bearers in the end of 1st millennium BC. The Mediaeval fortifications were built by the bearers of three archaeological cultures: Mohe, Bohai, and Jurzhen (Jin period, 1115-1234, and state of East Xia, 1217-1234), in other words, by the mediaeval Tungus-Manchu who played key roles in all noteworthy situations in regional history.

Classification. Since the pre-communist time the mediaeval town sites and fortresses have been divided by topographic features in group of mountain sites and group of valley sites. This approach proved useful and was actually adopted by all scholars involved in the research. Currently, one more type is added to the mentioned two types, namely the cape type. Each type corresponds to a particular archaeological culture, with some exceptions. Cape town sites are associated with the Mohe culture, valley town sites are associated with the Bohai and Jurzhen (Jin period) cultures, while mountain town sites are associated with the Jurzhen state of East Xia.

Mokhe Culture. Cape town sites are fortified sites located on prominent rocky outcrops fenced in the narrowest place with curved walls. On three sides such sites are naturally defended by tall steep precipices. As a rule, the site is located by a water source—a river or a creek. This type of fortification is the simplest. It is found on the sites of Mys Teply (Cape Teply), Ust-Sobolevskoye, Kuznetsovskoye, Oasis, Edinkinskoye, Talovskoye, Izvestkovoye, Novoselischenskoye, Vetka. Thus cape sites are found all around Primorye. A characteristic trait specific for the Mohe fortified town sites is the earthen wall lacking any stone inclusions or alternating layers of friable and bonding ground, in combination with auxiliary wall at entrance. Planigraphy of such fortifications is simple, fitting the natural terrain, with no artificial terracing. Fortifications in the form of towers, watch platforms, or redoubts have not been found. Usually the sites of this type are not big, with area no more than 2 ha. By functionality, they are dwelling sites with the capacity of stronghold. Archaeological artifacts from these sites basically can be attributed to the Naifeldskaya and Troitskaya groups of Mohe culture permitting the date between the 4th (Mys Teply – by the presence of vessels with sloping mouth) and 8th centuries AD. Fig.1.

As we noted before, fortifications of this type emerged in Primorye by the end of first millennium BC within cultural contexts associated with Paleometal epoch, for example, Lidovskaya culture. The type lived until first centuries AD, i.e. until the Mohe's invasion of the territory. Apparently, from there the Mohe adopted the cape type of fortified site. Chinese traditions of fortification were different at the time and had no effect on Mohe's practices (*Dyakova, 2005, p. 57*).

Bohai culture. The basic type for this culture is valley town site. The definition reflects the topographic aspect. Valley sites are fortified ones lo-

cated in river valleys, usually on elevated terraces that are safe from floods and have flat surface. Valley town sites were built in agriculture-friendly, often swampy, places in the middle, or lower reaches, or estuaries of rivers. By shape of walls the sites of valley type can be divided in two variants: square and polygonal. Square (rectangular) town sites are the following: Brusilovskoye, Sadovy Klyuch, Estonka, Pristanskoye, Cheremshany, Djigitovskoye, Krasnoye Ozero, Malaya Kema, Vysokoye, Sainbarskoye (Steklyanukha-1), Steklyanukha-4, Pavlovskoye, Samarka-cemetery, Lobanovka -II. The following town sites are polygonal: Bogopol, Kemskoye-Dolinnoye, Kraskinskoye, Okrainka, Novopokrovskoye-1, Lobanovka-1, Otradnenskoye, Nikolaevskoye-II, Nikolayevskoye-1, Maryanovskoye, etc. Fig. 2.

Square town sites are interesting in the simplicity of planigraphy, usually without an inner city or redoubt, with level non-terraced surface composed of purposely collected ground. Building process began from corners after delineating walls' position around the site. As a rule, the outer surface of fortification's corner was lined with stone; sometimes other parts were lined too. On two sites (Djigitovskoye and Krasnoye Ozero) walls are made by method of *hantu*, i.e. soil-layered. The walls usually have gaps for 2 or 4 opposing entrances- gates, rarely a single one. Gates are simple, in the form of 2-5-meter-long breaks. Square fortifications are often complemented with supplementary walls and moats of binary usage (*Vorobyev M. V.*, 1983, p. 88) - defense and drainage. The valley town sites served as dwelling sites as well as defense posts.

Origin. Ability to build valley towns implies serious fortification skills. The square shape has been a characteristic feature of Chinese flat-land fortifications. In Far Eastern Russia the towns of square type became known not before the creation of Bohai state (698-926), therefore the Bohai must have adopted this practice from the Chinese.

Jurzhen culture of East Xia State period (1217-1234). This culture is represented by mountain town sites located on spurs. These are the strongholds located on tops of dominating hills that permit control over and ways of access to surrounding terrain. These sites are most numerous, 26 of them are found in Primorye: Krasnoyarskoye, Shaiginskoye, Skalistoye, Yekaterinovskoye, Ananjevskoye, Yurkovskoye, Kishinevskoye, Plakhot-yukinskoye, Gornokhutorskoye, Novopokrovskoye, Gusevskoye, Sibaigou, Kunaleiskoye, Sopka Lubvi, Novogordeyevskoye, Konstantinovskoye, Stogovskoye, Dubovaya Sopka, Shkliayevskoye, Koksharovskoye-Gornoye, Lazovskoye, Smolianinovskoye, Izvestkovoye, Scherbakovskoye, Steklianukha-3, Orlovskoye (*Shavkunov*, 1990, p. 5-77). Fig. 3.

Towns on mountain spurs are built according to strict canonized unyielding rules. These town sites are always located in water-supplying

ravines usually with a brook which is tributary of fresh and cold mountain river. The preferred location is junction of a tributary and large river. An important objective for choosing a location was the presence of steep rocks protruding to the valley of large river. So we see that the location possesses the qualities of a control point on water and terrain transportation ways linking fortresses around the state. Defensive walls are mounded along the crests of mountain ridges, downward from the top of a hill. Town sites held the military-administrative status. Planigraphic configuration of mountain towns is always standardized and maximally answers topographic peculiarities. The inner space is divided in three parts: redoubt, inner city, dwelling area. Redoubt is located near the wall; the inner city occupies elevated places near the ridge, and has the form of bordered rectangular area or chain of areas. Dwelling zone is located in the ravine on the terraces artificially made on slopes. The building module is the same for all terraces – a cut into the hill and flattening of a platform, earth padding, sheet of layered soil with alternating viscous and friable layers. Dwellings are standardized, with the **II** or L-shaped kan (heating system).

Fortifications are represented by walls (including auxiliary ones), towers, stone-throwing platforms, stone shell depots, security posts, and watch posts. By functionality, the mountain towns were military-administrative centers of districts or counties.

Origin. Mountain towns of the Jurzhen's state of East Xia are syncretic and derive from Korean and Chinese fortification traditions. With the Koguryo, as well as with the Jurzhen of East Xia State, the basic criteria for choosing the site location were steep mountainous rocks and the presence of large river. Water was not only important as means of transportation, but as natural protector, an obstacle on the enemy's way.

To build their towns the Koguryo preferred places in the vicinity of plains inhabited by people who could supply food and workforce, and whom the mountain fortress could be sheltering in case of danger. Similar approach to fortifications' positioning we see with the Jurzhen of East Xia. However, the state of East Xia, contrary to Koguryo, emerged as a result of riot in the uneasy time on the verge of Jin empire's downfall. Therefore East Xia needed to cooperate with the Tungus-Manchurian environment. The latter, although of the same kin, was not necessarily friendly and willing to provide the newcomers with food. All the more so because agriculture was not the general practice among the Tungus-Manchurian tribes. Therefore the Jurzhen mountain towns needed the independent supply resources. Consequently, agricultural facilities were arranged on terraces near the fortified sites.

Every mountain Koguryo town is situated by a river (or a brook), otherwise contains a pond and wells. For example, according to ancient re-

cords, the Koguryo's site of Teson, in addition to the brook, had 99 ponds. The Jurzhen of East Xia had similar water supplies.

To ensure martial efficiency of their towns, the Koguryo engineers focused on the reinforcement of fortresses' walls and gates, the essentials of fortified sites. Much like the Jurzhen, the Koguryo placed watch towers and turrets above the gates. Near the gates the wall usually doubled, and in front of the gates stood additional shielding wall with embrasures known as *chokte* by its sides. Watch-towers, as a rule, helped to strengthen the corners of a fortification and served as additional commanding posts. The similar fortifications are common for the Jurzhen's mountain towns as well. An important role for the defense of Koguryo fortresses played the embrasures located in walls at the places convenient for shooting the enemy frontally and from sides. Before the invention of embrasures it was impossible to bombard enemies who managed to approach the very walls of a fortress. Korean scholars believe the embrasures to be the Koguryo's invention while structures like protective wall, gate in the tower-less wall, artificial obstacle, and duplex wall to be the hallmark of Koguryo's mountain fortress.

Concisely, the analysis of the Primorye's mountain town sites associated with the Jurzhen community of East Xia state as compared with the mountain Koguryo's fortifications showed that the influence from the Koguryo's fortifications on the development of the Jurzhen type of mountain towns was tremendous. At least Jurzhen people adopted the Koguryo's principles of fortified site placement in mountainous environment: three sides are protected by heights, the fourth, usually southern, faces the water-bearing ravine; water-supplying techniques; arrangement of fortifications—walls, gates, and corners. At the same time the Jurzhen mountain towns feature the Chinese traditions of fortification as well. In the first place those are earthen wall-mounds erected by the method of *hantu*. Chinese towns are known to be surrounded since antiquity by earthen walls where soil is layered and each layer rammed with wooden roller. Such walls are very solid, reaching the height of eight meters. The technique has been known in China since 4th century BC, and since 6th century BC the Chinese have used stone lining of curtains and built towers. Apparently the Koguryo had adopted the earthen wall-building methodology from the Chinese, but adjusted the techniques to mountainous environment.

References

- Vorobyev M. V.* (1983). *Kultura chzhurchzheny i gosudarstva Tszin (Kh-1234 g.)*. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. p.375.
- Dyakova O. V.* (2005). *Gorodischa i kreposti Dalnego Vostoka (severovostochnoye Primorye) (Ancient Town Sites and Fortresses of Far East /Northeastern Primorye/)*. Vladivostok, p. 171.
- Shavkunov E. V.* *Kultura chzhurchzheny-udige KhII-KhIII vv. i problema proiskhozhdeniya tungusskikh narodov Dalnego Vostoka*. M.: Nauka. 1990. 62-88.

Figures

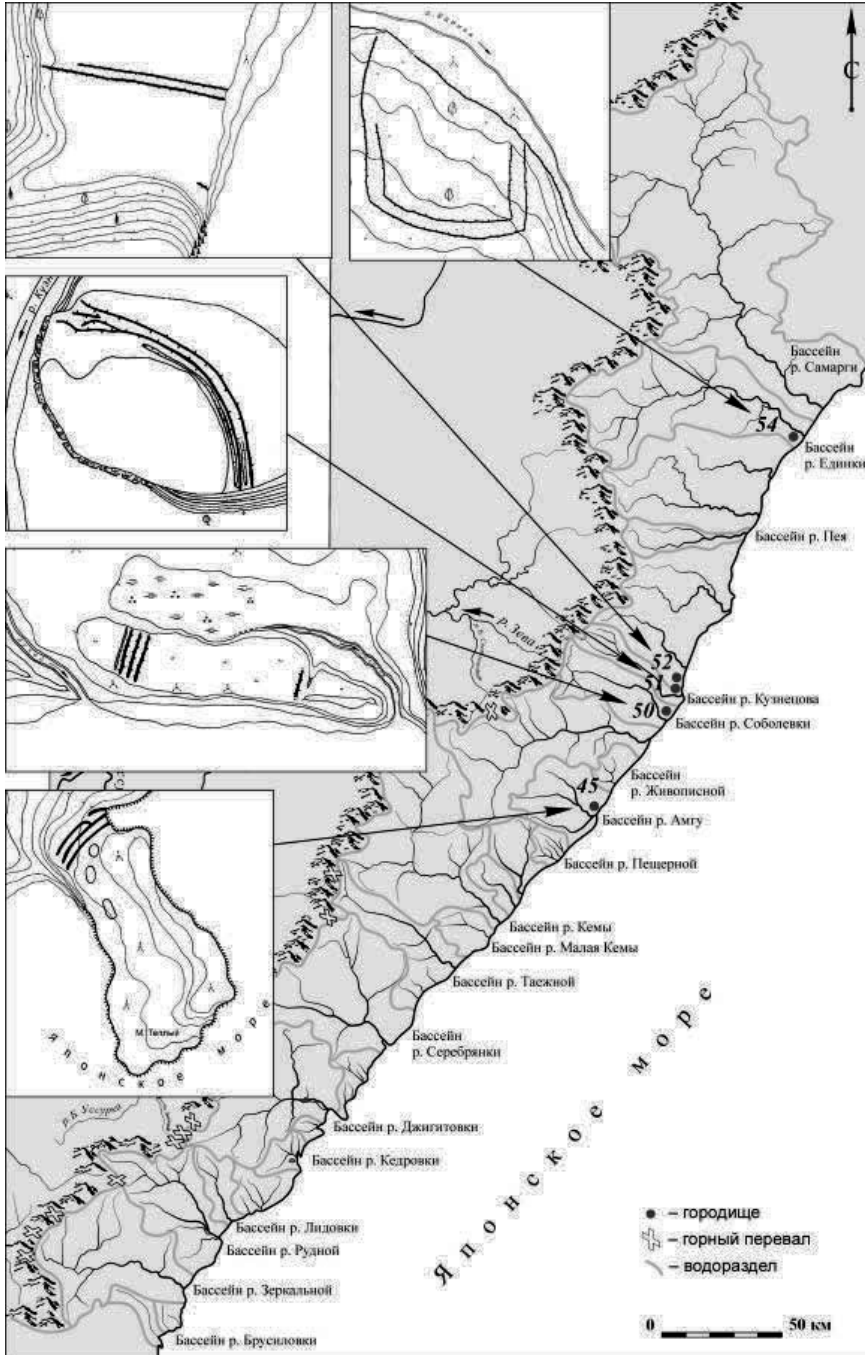


Fig. 1. Map of mokhe fortifications North-East of Primorye

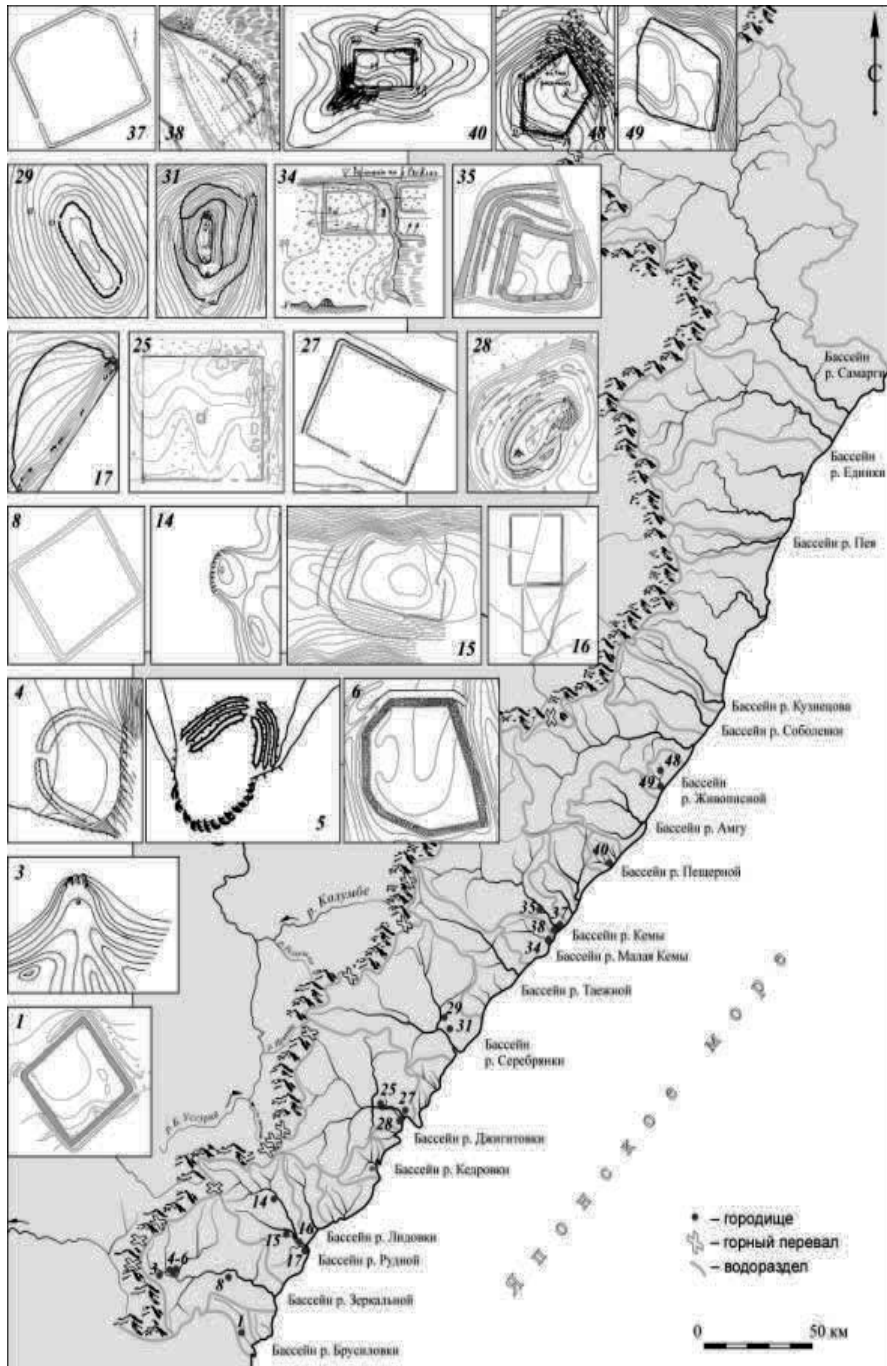
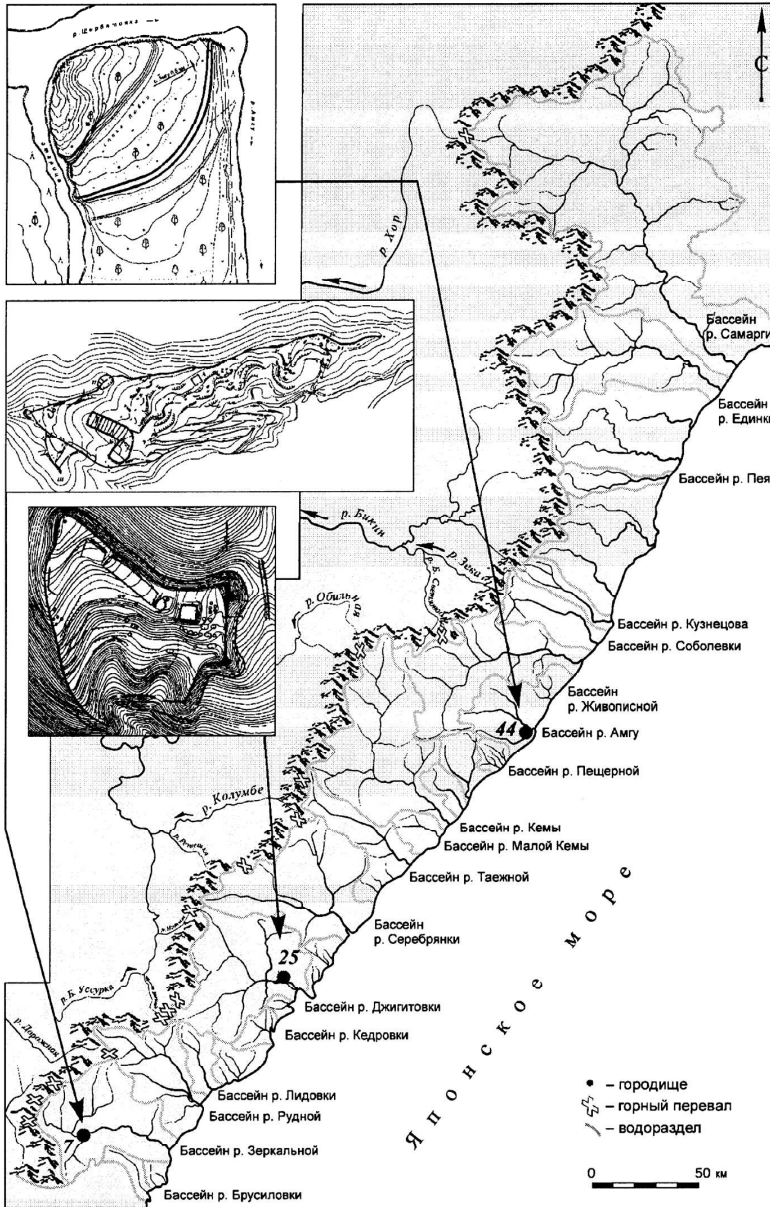


Fig. 2. Map of Bohai fortifications of North-Eastern Primorye



7 – городище Сибайгоу; 25 – городище Куналейское; 44 – городище Сотка Любви

Fig. 3. Map of fortifications of the Eastern Xia state

Tarih Yazıcılığında Destanların Önemi Türk-Moğol Destanları Örneği

Mehmet Şahingöz -Ayşegül Nihan Erol Şahin***

The Importance of Epics in Historiography The Example of Turkish and Mongol Era

Summary

It is known that the history of human being begins with the necessity of recording the experiences that the human being has lived and the transfer of these experiences to the next generations. There have been many developments in history and historiography. There are a wide variety of historical sources, from cave paintings that tell the people of today about events from thousands of years ago, every day goods, clay tablets and archival documents that illuminate our recent history. One of the rich sources of history is the epics.

Epics are defined as historical and literary works conveying important events, heroisms, struggles, religious beliefs, cultural characteristics of the nation and the importance of the geography inhabited by a nation. Although epic stories stand out in myriad works with story tellers and mythological characteristics, there are many historical, cultural, sociological and religious elements in the work. Particularly in Central Asian cultural and historical researches, we have been able to benefit from the epics of completing the lack of resources experienced as a solution to the problem of limited Chinese and Russian resources or archeological services in the region.

In this study, the epics of Turks and Mongols that have been known from the past to today were investigated and we have examined why these epics are important for history writing and history teaching.

Keywords: Historical writing, epic, Turkish, Mongolian, Central Asia, History teaching

Giriş

Tarihin yazımı, tarih öğretimi ve tarihin kaynakları

İnsanlığın, yazıyı bulmasından ve yaşanmışlığı kayıtlara geçirmesinden itibaren, çok sayıda bilim dalı ortaya çıkmış ve insanlığa ışık tutmuştur. Tarih bilimi bu bilim dalları arasında en aktif, en değişken ayrıca en eski olanlardan biridir. Tarih bilimi; konusu, yapısı, deneysel olmayışı ile diğer bilimlerin arasından sıyrılıp, ayrı bir noktaya erişmektedir.

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

** Öğr. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

Tarih biliminin konusu, geçmişte yaşanmış ve insana etki etmiş olaylardır. İnsana bağlı olan olaylarda daimî bir değişkenlik durumu vardır, yani tarih stabil değil, hareketli bir bilimdir. Tarihî olaylar, yine insan tarafından yapılan; gözlem, akıl yürütme ve tartışmanın ittifakı neticesinde değerlendirilir. Tarihin konusu insan olduğu gibi uygulayıcısı da insandır. Tarih bilimi değişkenliğinden ötürü, fen bilimleri gibi kesin ve değişmez kurallara sahip değildir¹. En genel tanımı ile “İnsanoğlunun geçmişte medyana getirmiş olduğu tek olayları, zaman ve mekân çerçevesi içinde, yazılı belgelere dayandırarak anlatan ve geleceğe ışık tutan bilim dalı”² olan tarih bilimini geçmişte yaşanmış diğer birçok olaydan ayıran kısım “belgelere dayalı olma” kısmıdır. Tarihin bilim olmasına kaynaklık edecek milyonlarca veri, binlerce yıl önce yaşamış insanın bilgisini bugüne getirmiştir. Bunlar milattan önceki yıllardan günümüze ulaşan araç gereçler, silahlar, gündelik eşyalar olabilir. Yahut yakın tarihe kaynaklık edecek tartışmalı konuları açığa kavuşturabilecek günlükler, gazeteler, fotoğraflar da olabilir. Bu kalıntıların gözlemlenmesi, kalıntılar üzerinde akıl yürütülmesi ve tartışma yapılması neticesinde oluşturulan, makale, kitap vb. dokümanlar ise tarihi belgeleri oluşturmaktadır³. Oldukça çeşitli olan bu kaynaklar üç ana başlıkta sınıflandırılabilir: I-Gözlem ve Hatıralar, II-Haberler ve Rivayetler, III-Kalıntılar⁴. Bu sınıflandırmada, gözlem ve hatıralara, doğrudan tanık olunmuş tarihî olayların günlükler aracılığı ile yazımı girerken haberlere, gazeteler, rivayetlere ise destanlar ve menkıbeler girmektedir. Kalıntılar sınıfına ise insan vücudu kalıntıları, sanat ve mimari kalıntıları, anıtlar, geçmişte bastırılmış paralar girmektedir. Bu ana başlıklar dışında farklı sınıflandırmalar da mevcuttur. Örneğin, “Amerikan Kongre Kütüphanesi, tarihsel araştırmalarda kullanılabilecek birincil kaynak türlerini altı grupta ele almaktadır: a. Nesne Kaynakları: Buluntular, aletler, silahlar, icatlar, üniformalar, modalar, mezar taşları; b. İmaj Kaynakları: Fotoğraflar, filmler, videolar, güzel sanatlar; c. İşitsel Kaynaklar: Sözlü tarih kayıtları, görüşme kayıtları, müzik kayıtları; d. İstatistik Kaynakları: Nüfus verileri, haritalar, mimari çizimler gibi; e. Metin Kaynaklar: gazeteler, mektuplar, tarihsel yemek kitapları, reklamlar, günlükler, bilinen tarihsel dokümanların orijinal metinleri; f. Halk Kaynakları: Aile fotoğrafları, atadan kalma aletler, malzemeler ve giysiler...”⁵.

Kaynak sınıflandırması içerisinde yazısız kalıntılar ve aletler diğer kaynaklara göre farklı bir uzmanlık gerektirmektedir. Bu devirlerde ortaya

¹ Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, Ekin basım yayın dağıtım, Bursa 2014, s. 1.

² Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, s. 7.

³ Bülent Akbaba, “Tarih öğretiminde fotoğraf kullanımı”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Kırşehir, S. 6, 2005, s. 185.

⁴ Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, s. 90.

⁵ Bülent Akbaba, a.g.m., s. 185-186.

çıkış yerleşim yerlerinde veya incelenen mekânda yazılı bir metin-seyahatname-günlük bulunamaz, bu durumda bahsettiğimiz kalıntılar devreye girmektedir. Kalıntılar ve anıtlar, tarihçi tarafından gözlemlenir ve bu gözlemlenmenin sonucunda ortaya bir belge çıkabilir.

Geçmişte toplumlar tarafından ortaya çıkartılan, bıçaklar, çanak çömlekler, sopalar, takılar, duvar resimleri, bahsettiğimiz alet ve kalıntılara girmektedir. Bu aletler ve kalıntılar üretildiği topluma özel olan kültürün ve günlük yaşantının izlerini taşırlar ve tarih öncesi devirlerde yaşamış toplumların incelenmesinde önemli bir yer tutmaktadırlar. Binlerce yıl öncesinde yapılmış basit bir bıçak bile incelenerek yazının olmadığı dönemlere ışık tutan bir tarihî kaynak haline gelebilir. Bütün bu incelemeler önemli olmakla birlikte aynı zamanda tarihçinin yorumlamasına da göre de değişebilir. Özellikle çizimler ve sembollerin incelenmesinde yorum farkları ortaya çıkabilmektedir. Buna bağlı olarak en mantıklı sonuca ulaşabilmek iyi bir muhakeme ve tartışma ortamı oluşturulmalıdır. Ulaşılan sonuçlar sayesinde tarihin karanlıkta kalan yerleri aydınlatılabilir⁶. Örneğin, Anadolu'da Paleolitik devirlere ait yerleşim yerleri incelenirken Gaziantep'te Dülük köyünün Keber bölgesinde, yapılan kazılar sonucunda Alt Paleolitik döneme ait taşlar, aletler, atölyeler bulunmuş, kalıntılarının incelenmesi ile Dülük'ün MÖ 600.000 yıllarına ait bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmıştır. Bir başka örnekle insan kalıntılarını da yazısız dönemlere ışık tutmaktadır: İstanbul, Küçükçekmece gölünün kuzeyinde, Yarım Burgaz mağarasında bulunan fosillerin araştırmalar sonucunda 400.000 yıl öncesine ait oldukları ortaya çıkarılmıştır⁷. Görüldüğü üzere, yazısız dönem kaynakları olarak kullanılan kalıntılar kültürlere, toplumlara ait olan birçok bilgiyi bize sunmaktadır fakat bazı noktalarda tamamlayıcı unsurlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Destanlar da tarihin kaynakları arasında bulunmaktadır. İlk olarak sözlü biçimde ortaya çıkan bu kaynakların birtakım abartılmış öğeler içermesi ve dilden dile yayılmalarının sonucunda oluşan yüzlerce yıllık değişimleri sebebiyle güvenilirliği tartışma konusu olmuştur. Destanlarda yer ve zaman ifadelerinin muğlak olması ve dilden dile dolaşan sözlü kültürel unsurlar içermeleri ve sonradan yazıya geçirilmeleri sebebiyle güvenilirliği konusunda çekinceler vardır. Ancak diğer taraftan da tam bu dilden dile yayılma özellikleri ile toplumun kültürel öğelerini yansıtmaya yönelik, destanların tarih araştırmalarında önemli kılar.

Kültür öğesi yönüyle destanlar, özellikle yazının olmadığı dönemlerde ve yazının ulaşmadığı toplumlarda önemlidir. Toplumun geçmişlerinde önemli olan kahramanlık öyküleri, savaşlar, kıtlık, doğal afetler, göç, destanlar aracılığı ile nesilden nesile anlatılır. Destanların temel konusu bu

⁶ Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, s. 90.

⁷ Ekrem Memiş, *Eskiçağ Türkiye Tarihi*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa 2013, s. 9.

bahsettiğimiz toplumsal olaylardır. Tarihî açıdan destanlar, toplum hafızasını diri tutmasıyla tarihsel olayın toplumda hatırlanmasını sağlarken tasvirleri olağanüstü yönleri ile toplumun dünya görüşünü, istek, arzu ve toplumsal hayalleri yansıtmak yönüyle önemlidir. Genel olarak destanlar, tüm toplum tarafından kulaktan kulağa anlatılmasının yanı sıra, tek bir gezgin ya da bilgin tarafından da anlatılabilir. Bu kişilere; Yunan kültüründe ozan, Afrika’da kabiledede yaşayan en yaşlı kişi (kabile tarafından aynı zamanda büyücü olarak görülür.), Türk kültüründe ise, âşık, bakşı ya da kam denilmiştir⁸. Destanlar konuları ile tarihî nitelik taşımaktadır. Bir olayın “tarihî olay” sayılabilmesi için sayılabilecek sebeplerden iki tanesi “İrklar, iklim ve toprak gibi daimi sebepler ile dinler, göçler, tabii afetler gibi geçici sebepler...”⁹dir. Buna göre destanların büyük toplumsal olayları ve kahramanlıkları içermesi ve aktarması yönüyle önem arz ettiği söylenebilir.

Destanlar bir ulusun kökenine ait olan milli özellikleri ve hikayeleri, toplumun günlük yaşantısını, yemek kültürünü, iş bölümünü, dinî inancını, toplumda kadın ve erkeğe yüklenen görevlere yönelik bilgileri barındırması yönünden önemlidir. Örneğin, Türeyiş ve Yaradılış destanlarındaki motifler, Tanrı inancına yönelik bölümler Türklerin dinî inanışlarına dair önemli detayları gösterebilir. Yine Türeyiş ve Ergenekon destanlarındaki kurt motifleri ve Oğuz Kağan Destanı’nda günlük yaşantının anlatıldığı bölümler, İslam öncesi Türk kültürüne dair önemli detaylar barındırmaktadır¹⁰.

Yine günlük yaşayışa ve toplumun bilinçaltındaki lider görünümüne yönelik detaylar destandan çıkartılabilir. Oğuz Kağan Destanı’nda başkahraman olan Oğuz Han’ın tasvir edildiği şu nokta referans verilebilir: “Ayakları sığır ayağı gibi, beli kurt beli gibi, omuzları samur omuzu gibi, göğsü ayı göğsü gibi idi. Vücudunun her yeri tüylü idi. At sürüleri güder, ata biner, av avlardı. Günlerden gecelerden sonra yiğit oldu...”¹¹. Destanlar tarihsel gerçekliğe yakınlık yönüyle, zaman zaman altında gerçek olayları barındırabilir. Örneğin, Yunan kültürü kökenli, İlyada Destanı, başlarda sadece eski bir hikâye olarak düşünülürken Henrich Schlieman’ın 1868 tarihinde, Truva’da yaptığı kazı çalışmaları sonucunda, hikâyede anlatılan detaylara ilişkin kanıtlar bulunmuş ve yaşanmış olan yönleri gün yüzüne çıkmıştır¹². Yazısız devirlerin yanı sıra Eski Türk devletleri dönemleri ve Truva Savaşı gibi eski devirlerde yaşanmış olaylara yönelik çoğu araştır-

⁸ Ahmet Şimşek, *Tarih Nasıl Öğretilir (Tarih Öğretmenleri için Özel Öğretim Yöntemleri)*, editör: Mustafa Safran, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 258.

⁹ Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, s. 2.

¹⁰ Ahmet Şimşek, *a.g.e.*, s. 259-260.

¹¹ Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983, s. 17-18

¹² Ahmet Şimşek, *a.g.e.*, s. 259.

mada destanlardan ve halk hikayelerinden faydalanılarak kültürel ve tarihi yönden tespitler yapıldığı görülmektedir. İşte bu bahsettiğimiz tespitler açısından destanların tarih araştırmalarında önemli bir yeri vardır, Eski Türk tarihi incelenirken de destanlardan faydalanılır ve destanlar aracılığı ile toplumun özellikleri, günlük yaşayışı tespit edilir. Bunun haricinde zaman zaman destanlar kronolojik tarihe yönelik bilgiler de içerebilir. Örneğin, Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz Kağan'ın hayatı ve mücadeleleri anlatılırken Türk tarihinin birkaç yüzyılı ve Türk tarihi mücadeleleri aktarılır. Yine bir başka Türk destanı olan Dede Korkut Hikayeleri'nin orijinal metninin 7. ve 8. yüzyılda Oğuzların kahramanlık öykülerini anlatan bölümleri vardır¹³. Bu iki destan bilinirlik düzeyleri ile de birçok tarih araştırmasına konu olmuştur. Bu iki destan özünde önemli kahramanlık motifleri barındırmaktadır.

Türk destanlarına bir bakış:

“İlk Türk devletlerine ait şiir destan efsane ve atasözü gibi edebi metinler incelendiğinde; iyilik, cömertlik, bilgelik cesaret, büyüklere itaat gibi birçok değere önem verildiği sonucuna varabiliriz...¹⁴”. İlk Türk devletlerindeki at sırtında yaşam, savaş anlayışı ve günlük yaşayış göz önüne alındığında destan gibi kahramanlık öğelerini barındıran hikayelerin, Eski Türk tarihine ve kültürüne yönelik araştırmalarda oldukça faydalı olabileceğini söyleyebiliriz.

Temel olarak destanlar; kişinin ya da toplumların kahramanlıklarını içeren, toplum nezdinde iz bırakmış, nesillerce kulaktan kulağa anlatılmış, kökeninde anonim olarak nitelenen, olağanüstü halk anlatıları olarak tanımlanmaktadır. Destan kelimesi dilimize İslamiyet'in kabulünden sonra, Farsça kökenli “Dâstan” kelimesinden gelmiştir¹⁵. Bu ve benzeri tanımların yanı sıra derin açıklamalar da vardır. Örneğin, Nihat Sami Banarlı, destanları şu şekilde açıklamaktadır: *“Destanlar halk şairleri tarafından, sazlarla birlikte söylenir bir sözlü edebiyat verimidir ki, aydınlar tarafından yazılan tarihler yanında ve tarihî olaylar karşısında halk kütlelerinin duygu ve düşüncelerini aksettirirler. Bir başka söyleyişle, destanlar halk gözüyle görülen, halk ruhuyla duyulan ve halk hayalinde masallaştırılan tarihlerdir...¹⁶”*. Destan çoğu tarihçi ve edebiyatçı tarafından manzum eser olarak

¹³ Mehmet Ali Yolcu, “Moğol-Türk Destanları: Tipolojik oluşum ve gelişimi”, *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.1, Nevşehir 2012, s. 226.

¹⁴ Hasan Işık, *Türk Eğitim Tarihi*, editör: Tufan Gündüz, Otorite Yayınları, Ankara 2014, s.15.

¹⁵ Öcal Oğuz, “Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları”, *Millî Folklor Dergisi*, 2004, S. 62, s. 5.

¹⁶ Emel Şahingöz, “Lise Onuncu Sınıflardaki Türk Dili Ve Edebiyatı Eğitimi İçinde Destan Öğretiminin Yeri”, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011, s. 7.

ifade edilmekle beraber, destan konusundaki tanımlar ortak bir görüş altında toplanabilir. Destan, temelinde gerçek detaylar barındıran, toplum üzerinde iz bırakmış olayların ve kahramanlıkların, nesilden nesile şiirsel olarak anlatılması ve bu anlatımların zaman içinde anlatıcıların hayal gücüne göre değişiklik göstermesi sonucunda ortaya çıkan, milli duygular ve olağanüstü öğeler barındıran, başlarda sözlü olan, daha sonra yazıya geçirilen, tarihî değeri olan edebi türdür¹⁷. Daha sade ifadelerle tek cümlede tanımlamak gerekirse destan “*kahramanlık temalı ve olağanüstü motifli anonim anlatı*”dır. Avrupa dillerinde Türkçe kullanımına benzer karşılığı; Fransızca’da “Epopée” olarak karşılık bulan kelime, İngilizcede “Epic” olarak ifade edilmektedir¹⁸.

Tanımindan da anlaşılacağı üzere destanlar; diğer edebiyat ürünlerine nazaran belirli bir sürede oluşmayan, oluşması uzun yıllar alan bir edebi türdür, zira toplum üzerinde iz bırakmış olayın, anlatıcılar tarafından nesillerce anlatılmasından bahsedilmektedir, Buradan yola çıkarak çoğunlukla köklü toplumların destanlara sahip olabileceğini belirtebiliriz. Ayrıca destanların olmazsa olmazı olan, olağanüstü öğelerin eklenmesi için toplumun kültüründe mitolojik varlıklar ve kahramanlık öğelerinin yer etmesi gerekliliği de mevcuttur. Destan için ön plana çıkan bu iki ön koşul aynı zamanda destan türünün özellikleri konusunda da bize ipucu verir.

Destan türü stabil olmayan dinamik bir türdür, çünkü kulaktan kulağa ilerlediği yıllar boyunca ait olduğu topluma yönelik anlayışların ve kültürlerin değişimi sonucunda, destanın bir nevi taşıyıcısı olan anlatıcıların da hayata bakış açıları, hayalleri ve bilinçaltları değişmektedir. Ayrıca destanları yorumlayan tarihçiler ve edebiyatçılar da topluma bağlı olarak değiştikleri için destanlara yönelik yorumlar da değişmektedir. İşte bu dinamizme bağlı olarak destanlar ve destanlarda verilmek istenen mesajlar, ifadeler, anlayışlar yüzyıllar içerisinde değişir. Bunun en net örneği Dede Korkut Hikayeleri’nde görülmektedir. Şöyle ki, hikayelerin ilk kez Orta Asya Türk toplumlarında, Orta Asya Türk kültürünü ve dinî yaşamını yansıtabilecek şekilde ortaya çıktığı belirtilmektedir, ancak bu durum yazıya döktüğünde değiştiği görülmektedir, çünkü yazıya geçiş aşamasında, Türkler İslam dinine geçmişlerdi, buna bağlı olarak hikayelerin İslam’a uygun şekilde ve İslami motiflerle donatıldığı görülmüştür.

Konu ile ilgili literatürde çok sayıda tanım bulunmaktadır. Bir tanesi de şöyledir: “*Destanların kaynağı doğa olayları, büyük savaşlar veya kimi kahramanlar arasında geçen amansız mücadelelerdir. Örneğin, “İliada Destanını doğuran Troia savaşları, “Göç Destanı”nu meydana getiren Orta Asya’daki içdenizin kurumasıdır. Oğuz Destanı’nın konusu Oğuz Ka-*

¹⁷ Emel Şahingöz, *a.g.e.*, s. 9-10.

¹⁸ Öcal Oğuz, *a.g.m.*, s. 5.

ğan'ın hayatı ve savaşlarıdır...¹⁹”. Bahsedilen özellik aynı zamanda destanların oluşma şartlarından biridir. Bir milletin destana sahip olabilmesi için tarihinde kitlesel bir olay ya da hikâye edilebilecek kadar etkileyici bir kahramanlık olayı gerekmektedir. Bu olayın insanlık tarihinde mitolojik öğelerin etkili olduğu tarih öncesi dönemde veya toplum içinde olağanüstü öğelere inanıldığı eski devirlerde yaşanması gerekmektedir. Böylece olay destanlaşabilir²⁰.

Kahramanlık ve olağanüstü olayları yansıtan destanlar, milli destanlar olarak sınıflandırılmakla beraber, milli destanların tarihî gerçeklere ilişkin daha fazla detay barındırdığı belirtilmektedir. Milli bir bilinç ve ortak ideal oluşturmaya yönelik olan milli destanların ortak konuları ise toplumu ilgilendiren kahramanlıklar ve zaferlerdir. Savaşları ön plana almalarının, toplumun bilinçaltındaki ideal insanı yansıtmanın bir getirisi olarak milli destanlar, tarihî detayları ve kültürü ortaya çıkartmak adına daha idealdir²¹. Bu destanlarda çocuk yetiştirme tarzı hakkında bilgi bulunmaktadır. Örneğin, İlk Türk devletlerinde çocuklar “alp” kavramına uygun olarak yetiştirilmekteydiler. “Alp” cesur, yiğit, yürekli gibi kavramlara karşılık gelmekteydi, Türklerde ideal vatandaşın, “alp insan” olduğu düşünülürdü²². İşte Türk milli destanlarındaki ön plana çıkan değerlerde bu alp insan kavramını karşılamaktadır. Önceki Oğuz Kağan Destanı referansını hatırlarsak Oğuz Kağan'ın güçlü, belinin bir kurt beli gibi olduğu ifade edilmekte, fiziksel özellikleri yansıtılmakla beraber, günlük işleri de yazılmaktaydı. Bu noktada onun da alp kavramını karşıladığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Tabii ki Oğuz Kağan Destanı'ndaki tarihî referanslar kültürle sınırlı değildir.

Türk destan külliyyatının bir başka önemli tarafı ise dinî destanlardır. İslamiyet'in kabulünden sonra, sayıları artan dinî destanlar, Türkler tarafından anlatılmıştır. Bu destanların çoğu İslam etkisi altına girilen dönemde yazıldığı için aslında yazılı dönem eserleridir. Yazılı dönem eserleri olmaları onların hem yazılı hem de sözlü ürün olarak sunulmalarını sağlamıştır. Özellikle Ali ve Hamza gibi İslam kahramanlarının mücadelelerinden olağanüstü öğeler barındıran bu eserler “Cenname” adıyla anılmaktaydı. Cenname, Türk destan anlayışına yeni bir tür olarak girmişlerdi²³. Ebu-bekir, Ömer ve Osman gibi yine büyük İslam kahramanlarını içeren dinî destanların arasında, en önemlileri Hamzanâme, Danişmendnâme ve Battal

¹⁹ Ferhan Oğuzkan, *Yerli ve Yabancı Yazarlardan Örneklerle Çocuk Edebiyatı*, Anı Yayıncılık, Ankara 2006, s. 70.

²⁰ Emel Şahingöz, a.g.m., s. 10.

²¹ Ahmet Şimşek, a.g.e., s. 260.

²² Hasan Işık, a.g.e., s. 15.

²³ Halil İbrahim Şahin, “Türkmenistan Sahası Destancılık Geleneği ve Türkmen Destanları”, *Doktora Tezi*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir 2009, s. 106.

Gazi olarak ifade edilmektedir. Yazılı ve sözlü olarak en çok anlatılan destanlar ise Ali'ye aittir. Bu İslam karamanının en önemli hikayeleri ise "Baba Rövsen", "Zeynelarap", "Muhammed hanapıya" destanlarıdır. Destanlar, Meddahlar ve kıssahanlar tarafından anlatılmaktaydı²⁴. Bahsettiğimiz dinî destanların çoğunda etnik kökenin bir önemi olmadığı gibi temel amaç İslam dinini sevdirmek, İslam dinine yönelik kıssalar-öğütler vermektir. Bu destanlarda İslam dinine düşman olan kişilerle mücadele edilir, ahlakî unsurlar ön plana çıkarılır, toplumda birlik sağlama amacı güdüldü. Yazım şiirsellikten çok öğretici bir anlatım şeklindeydi²⁵. Buradan yola çıkarak milli destanlarla benzer kahramanlık konuları işlendiği ancak bu konuların yanı sıra, dinî yönden kıssa ve anlatım veren didaktik bir anlatım izlendiği belirtilebilir. Bu destanların çoğunluğu Arap kültürü merkezli olduğu için ne derece Türk destanı denilebileceği tartışılır. Yine de İslam sonrası dönemin haricinde, dinî motifler barındıran Türk destanlarından da bahsetmek mümkündür. Özellikle doğum ve ölüm konularında karşımıza dinî motifler çıkar. Bu noktada Yaratılış Destanı önemlidir:

"Daha hiçbir şey yokken Tanrı Kayra Han'la uçsuz bucaksız su vardı. Kayra Han'dan başka gören, sudan başka görünen yoktu. Ay, yıldızlar, gök ve toprak yaratılmamıştı. Bütün tanrıların en büyüğü varlıkların başlangıcı, insan oğullarının ilk atası, Kağan Kayra Han'ın bu sade sudan alemde canı sıkılıyordu. O yalnızlık içinde düşünürken suda bir dalga belirdi. (Akine) Ak Ana (denilen bir kadın hayali görünerek) Tanrı'ya "Yarat!" dedi, yine suya gömüldü. Bunun üzerine Tanrı Kayra Han kendine benzer bir varlık yaratarak "kişi" adını koydu."²⁶. Yaratılış Destanı'nın, farklı Türk devletlerine göre değişen yorumları ve Türklerde inanç sisteminin değişik anlatımları olsa da mitolojik öge ve dinî motifler içermesi yönünden önemli ortak yanları vardır. İnsanın ilk doğumunu ve yaratılışını içermekte olan bu destanda Tanrı olarak ifade edilen Kayra Han'ın kendisine benzeyen bir varlık yaratması ile Tanrı-doğum-insanoğlu tasvirleri de yapılmaktaydı.

Eski Türk inancına göre han olacak kişilerin doğumlarında bir üstünlük belirtisi görülmekteydi. Han olacak kişinin doğumunda, *"annesinin karnını yırtarak doğma"*, annesinin karnında ortalama bir insandan daha fazla kalma, yani doğum süresinin uzaması söz konusuydu. Yine öç almak için doğma, büyük devlet kurmak için doğma gibi detaylar gözlenmekteydi. Bu detayların "tanrı vergisi" olarak nitelendiği belirtilmekle beraber, han olacak kişinin tanrı tarafından seçildiği ve yine tanrı tarafından verilen liderlik vasıfları ile doğduğu düşünülmekteydi. Oğuz Kağan da üstün bir doğum ile dünyaya gelmiş, Ebülğazi Bahadır Han, bu dün-

²⁴ Halil İbrahim Şahin, a.g.m., s. 107.

²⁵ Halil İbrahim Şahin, a.g.m., s. 108.

²⁶ Nihat Sami Banarlı, a.g.e., s. 12.

yaya gelişi “Oğuzhan’ın gelişi” şeklinde ifade etmişti. Yine Türk yiğitleri ve hanları için “doğuşlu” ifadesi kullanılmıştır²⁷. Ölüm konusu da eski Türk destanlarında sıkça işlenir:

“Türk destanlarında herkes ölümsüz değildir, ancak yiğit, düşman geldi diye diriliyor, vazifesini yapıyor ondan sonra yine sonsuz ölüme kavuşuyordu: “Ködön Han, oğlunu bağlatmak için bir ihtiyarı öldürüyor. İhtiyarın derisini yüzdürüyor ve ondan ip yaptırarak, oğlunu bağlatıyor. Bunu gören yiğit kızıyor ve Ködön Han’ı öldürüyor. Ancak aldığı yaralarla kendisi de ölüyor. Fakat bu sırada, ülkesine düşman gelince diriliyor. Düşmanı yendikten sonra, yine sonsuz ölüme kavuşuyor...”²⁸”. Şüphesiz ki yaşamın bu iki ucunu içeren mucizeler, dinî motif kaynaklıdır. Ölümden geri gelme, ölümden sonraki yaşam gibi öğeler Tanrı inancına sahip milletlerin destanlarında ve kültürlerinde görülen özelliklerdir. Bunlardan başka Türk destanlarının bir diğer sınıfı ise aşk destanlarıdır. Bu destanlar özellikle Türkmenler arasında yaygındır.

“Şasenem-Garıp”, “Sayatlı-Hemra”, “Hüyrlukga-Hemra”, “Aslı-Kerem”, “Leyla Mecnun”, “Yusup-Züleyha”, “Zöhre-Tahir”, “Gül-Bilbil”, “Gül-Senuber”, “Necep Oglan”, “Gövher Gız ve Şıralı Beg” gibi hikayeler aşk destanları sınıfındadır. Hikayelerin merkezinde aşk öyküleri vardır. Kişilerin sevgileri uğruna verdikleri olağanüstü mücadeleler içeren, Türkiye’de “halk hikâyesi” terimi ile karşılanan bu anlatılar diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Türkmenler arasında destan olarak kabul görmektedir. Bu tip hikayelerde maceranın birbirine aşık kahramanları, olağanüstü motifler içeren mücadeleler verirler, sevgiliye ulaşmak için çoğu zaman kılıçla mücadele edilir, yol maceraları içerilir, sevgilinin güzelliği olağanüstü motiflerle anlatılır, sevgili yine rüyalarda ön plana çıkar²⁹. Bahsettiğimiz destanlar arasında, Yusuf ile Züleyha, Leyla ile Mecnun, Tahir ile Zühre bugün dahi bilinen ve hikâye olarak anılan eski aşk destanlarıdır.

Türk destanlarını İslamiyet öncesi Türk destanları ve İslamiyet sonrası Türk destanları olarak iki ayrı bölümde sınıflandırabiliriz. Bu sınıflandırmaya göre İslamiyet öncesi Türk Destanları bölümüne: Yaratılış, Oğuz Kağan, Atilla, Türeyiş (Köktürk), Ergenekon, Türeyiş (Uygur), Göç, Alp Er Tonga, Şu, Kimer destanları girerken, İslamiyet sonrası Türk destanları bölümüne Satuk Buğra Han, Manas, Cengiz Han, Köroğlu destanları ve Dede Korkut Hikayeleri (Destan olarak tasniflenir) girmektedir³⁰. Bu destanlardaki belli başlı motifleri tarihsel ve kültürel öğeler bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bu destanlarda Türklerin savaşçı özelliği ile alakalı

²⁷ Baheddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2010, s. 1-2.

²⁸ Baheddin Ögel, *a.g.e.*, s. 587.

²⁹ Halil İbrahim Şahin, *a.g.m.*, s. 105.

³⁰ Gülşen İnci Yılmaz, *a.g.m.*, s. 5.

olarak kurt ya da canavarla mücadele-olağanüstü olaylar ve motifler ön plana çıkmaktadır. Örneğin, “*Uygur yazısı ile yazılmış Oğuz Kağan Destanı içinde, Oğuz bir canavar öldürüyor ve böylece erlik veya ergenlik çağına giriyordu. Bu motifler Anadolu masallarında da yok değildir... Ormanda yaşayan, Karaca adlı kötü bir ruh, bir babanın iki oğlunu yutuyor, babanın bir oğlu daha olağanüstü bir doğuşla doğuyor, oğlan bir günde bir yaş, iki günde iki yaş, altıncı günde altı yaşında oluyordu... Altıncı günde yayını koluna aldı. Yola çıktı bir canavar ve yaban hayvanı ile karşılaştı. Hayvana ok attı, anne ve babasına haber verdi, hayvanı kesip soydular, ak sakallılar ile mollaları çağırdılar, Kur’an okuttular (katım kuça), yemek verdiler, yiğit böylece er oldu.*”³¹. Bir başka canavar motifi ise Tepegöz’dür. Bu destan karakterine hem Dede Korkut Hikayeleri’nde hem de Manas destanında Er Töştük bölümünde rastlanmaktadır. Bir nehrin başına gidildiğinde suda sabit yatan bir varlığın kazara uyandırılması, öldürülmesi ve karnından Tepegöz’ün çıkması, Tepegöz’ün tek gözlü olup erkek gövdesinde ortaya çıkması görülmektedir³². Kurt motifi ise Köktürklere ait Türeyiş Destanı’nda özellikle ön plana çıkmaktadır. Kök Türklerin ataları Aşi-na isimli bir ailedir. Bu ailenin Lin adında bir devlet ile mücadeleye girmeleri soyca katledilmeleri sonucunda sadece 10 yaşında bir çocuk sağ kalmış, bu çocuk bir kurt tarafından büyütülmüş, kurt bu çocuktan hamile kalmış, bir süre burada kalmalarına rağmen Lin savaşçılarının geri dönüşüyle kaçan kurdun mağaranın içindeki bir ovaya yerleşip burada çocuklarını doğurması sonucunda 10 çocuk doğmuş, bu çocukların her biri bir soy oluşturmuştur³³. Kurt motifi, Oğuz Kağan Destanı’nda da önemli bir yer edinmekte, sık sık karşımıza çıkmaktadır. Bir mücadele öyküsünde,

“*Ertesi gün, gün doğarken Oğuz Kağan’ın çadırına güneş gibi bir ışık girdi. O ışıktan gök tüylü, gök yelesi, büyük bir erkek kurt çıktı. O kurt Oğuz Kağan’a söz söyledi. Dedi ki: ‘Ey Oğuz! Sen Urum üzerine atlanmak (yürümek) dileğindedin. Ey Oğuz! Ben senin hizmetinde yürümek istiyorum.’ dedi.*”³⁴ ifadeleri geçmektedir.

Paragrafın en başında örneğini verdiğimiz parçadaki hızlı büyüme ise Türk destanlarında çokça görülen bir olağanüstü detaydır. Bu detaydan Oğuz Kağan Destanı’nda bahsedilir, Destanda Oğuz Kağan çok hızlı bir şekilde büyür. Bir yaşında konuşmaya başlar³⁵.

Görüldüğü üzere Türk destanları olağanüstü motiflerle doludur, bu olağanüstü öğelerin çoğu milliyetçi duygularla harmanlanarak verilmiştir.

³¹ Baheddin Ögel, *a.g.e.*, s. 17.

³² Baheddin Ögel, *a.g.e.*, s. 17.

³³ Gülşen İnci Yılmaz, *a.g.m.*, s. 103-104.

³⁴ Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*

³⁵ Baheddin Ögel, *a.g.e.*, s. 11.

Bu motifler içerisinde özellikle kurt motifi birçok Türk devletinde önemli bir motif olmakla birlikte Göktürk devletinin bayrağında ortaya çıkmaktadır. Bozkırın bu güçlü hayvanı Türkler için gücün ve yiğitliğin sembolü olmuş ve kutsallaştırılmıştır. Bu motif birçok destanda kendisine yer edinmiştir. Türk destanları detaylı olarak incelendiğinde göçebe hayatın zorlukları, birlik olmanın önemi, yöneticinin güçlü olması, etrafta düşmanların olması ve onlarla mücadele etmenin gerektiği gibi birçok tarihî ve kültürel özellik görülebilir

Moğol Destanları ile Türk Destanları Arasındaki Ortak Özellikler

Moğollar tarih sahnesine çıktıkları dönemler itibari ile mücadeleci bir millet olarak anılmıştır. Onların bu sürekli savaş ve fetih hali milli destanlarına da yansımıştır, mücadelecilik noktasında Türkler ile benzer özellikler taşıyan Moğolların destan külliyatı da oldukça geniştir. Moğol destanlarındaki bazı motifler, Türk destanlarındaki motiflerle oldukça benzer yönere sahiptir. Bu başlık altında, Moğol destanları ile Türk destanları arasında ortak semboller, ortak motifleri, benzer hikayeleri, kültürel yakınlıkları ve yapısal benzerlikleri inceleyeceğiz. *“Eski klan toplumu döneminde ortaya çıkmış Moğol-Türk destanları, hala canlı bir geleneğin parçasıdır. Çeşitli ülkelerdeki Moğol-Türk dil grupları arasında günümüzde de binin üstünde destan ve destan varyantları bulunmaktadır. Bununla birlikte, eski destanlar, günümüze kadar değişikliğe uğramadan aktarılmış değildir; bin yıldan fazla bir süre zarfında çeşitlendirilmiş ve geliştirilmiştir. Bir yandan kendi ana bölümleri yavaş yavaş gelişmiş, eski olanlardan yeni öğeler, müstakil destanlar çıkmıştır. Diğer yandan da ikincil ve modası geçmiş öğeler tarih sahnesinden çekilmiştir...”³⁶”*

Heissing’in incelediği 100 farklı Moğol destanı içinde yapı ve motif bakımından bir zenginlik söz konusudur. 14 farklı yapı tipi ve 300 olay belirlenen bu destanların içinde yine çok sayıda motif vardır. En önemli motifler ise evlilik motifi ve kahramanlık motifidir. Moğol destanında olağanüstü özellikler çokça görülür. Kahramanın şeytani figürlere karşı savaştığı destanlar dikkat çekmektedir³⁷. Bir Moğol kahramanlık destanı şu olaylar ve motifleri içermektedir: *“...kahramanın binek atı; ana yurdu; sarayı çadırı; Mangus’un (iblis) gelişine dair uğursuz bir alamet; atını süren kahramanın gücü; düşmanların keşfi; iblis ile karşılaşma; adların ve amaçların açıklanması; kılıç, hançer, yay, ok kullanarak ve yumruk yumruğa dövüşerek savaşma; iblisi yenme; düşmanın merhamet için yalvarması; düşmanı öldürme ve onun et ve kemiklerini yakma; onurlu bir şekilde yuvaya dönüş...”³⁸”*. Bu tip canavar öldürme motiflerine özellikle Dede Korkut Hika-

³⁶ Mehmet Ali Yolcu, a.g.m., s. 222.

³⁷ Mehmet Ali Yolcu, a.g.m., s. 223.

³⁸ Mehmet Ali Yolcu, a.g.m., s. 224.

yeleri'nde çokça rastlanmaktadır. Kahraman, halka eziyet eden ya da yurda saldıran bir veya birkaç canavarı yıkar ve toplum içinde itibar kazanır. Bu olay akışı Basat-Tepegöz öyküsünde ve Kanturalı hikayesinde mevcuttur³⁹. Daha önce Türk destanlarında canavar öldürmeye yönelik kahramanlık öğelerinden bahsetmiştik. Olağanüstülük ve kahramanlık yönleriyle Moğol ve Türk destanları birbirine benzemektedir. Makalede bahsi geçen Karaca adlı kötü ruh örneğiyle Mangus örneği hem kahramanlık hem de olağanüstü olay yönünden birbirine benzemektedir. Türk-Moğol destanlarının ağırlıklı olarak aynı kültürel idealden çıktığını söyleyebiliriz. Her iki destan külliyyatına ait parçalarda topluma ve gençlere yiğitlik, cesurluk, kahramanlık gibi özellikleri aşılacak şekilde yazılmıştır. Çünkü her iki toplumda da mücadeleye hazır, gözü kara bireyler istenmektedir. Kahramanlar aslında sadece birer destan kahramanı değil gençler açısından bir rol modeldir. Toplumun bilinçaltında oluşan destan kahramanının yaptığı olağanüstü faaliyetler aslında o toplumun gençlerinden beklenen özelliklerdir. Bu beklentiler vatani koruma, vatan için savaşa gitme, aile için savaşa gitme şeklinde sıralanabilir.

Yapısal olarak da Moğol destanlarının kendi içlerinde belli sınıflara ayrılmakla beraber yine mücadele ögesi ön plana çıkmaktadır. Moğol destanları kendi içinde temelden tek olay örgüsüne sahip destan, art arda birleşik olay örgüsüne sahip destanlar, yan yana birleşik olay örgüsüne sahip destanlar olarak birbirinden ayrılır. “*Tek olay örgüsüne sahip*” Moğol destanları kendi içinde önce evlilik ve savaş motiflerine daha sonra da “kaçırma yoluyla evlilik”, “güveyin sınanması”, “evliliğin düzenlenmesi”, “klanın öcü”, “mülkiyet savaşları gibi” alt motiflere, konusuna göre ayrılır. Bu destanlarda olayların art arda işlenmesi ya da birbirinden bağımsız olayların yan yana gerçekleşmesi gibi birleşmelerin sonucunda, art arda ve yan yana birleşik olay örgüleri oluşur. Güveyin sınanması ve mülkiyet savaşlarının aynı destan içerisinde meydana gelmesi art arda birleşik olay örgüsü iken kimi zaman Jangar gibi destanların tüm motifleri aynı anda yansıtması ile yan yana birleşik olay örgüsüne sahip destanlar oluşur. Sincan bölgesinde yaşayan Türk gruplarında anlatılmaya devam eden destanlar, yapısal olarak tek olay örgüsüne sahip destanlara benzemekle beraber, kültürel çatışmaları, Kalmuk’a karşı yürütülen mücadelenin betimlenmesi ve politik yönlerinin ön plana çıkmasıyla, bu bölgedeki destanların, Moğol destanlarına kıyasla daha büyük bir tarihî referans noktası oluşturduğundan bahsedilebilir⁴⁰. Ortak mücadelecî kültür sebebiyle, Moğol destanları ve Türk destanları arasındaki benzerlikler kaynak olmaktan öte motifleriyle de birbirlerine yakınlaşır. Kanturalı örneğinde “*Kanturalı, Trabzon tekfurunun, güzel kızı Sarı-donlu Selcan Hatun’u alabilmek için üç canavarla savaş-*

³⁹ Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 406.

⁴⁰ Mehmet Ali Yolcu, *a.g.m.*, s. 225-226.

mak zorunda kalır. Sonunda muradına erer...⁴¹". Burada açık bir şekilde güveyin sınanması motifini görürüz. Bir başka benzerlik Uygurların Türeyiş Destanı ile Moğol lider Cengiz Han'ın doğumundaki olağanüstülüklerde ortaya çıkmıştır. At sırtında bir ömür geçiren Cengiz Han'ın elbette nevi şahsına münhasır bir destanı ve Moğol kültüründe yeri vardır. Bu destanlar arasında Türk destanı kökenli olanlar da Moğol kökenli olanlar da vardır.

Işık, Moğol destan külliyatında baskın olan bir motiftir, Moğol edebiyatına yönelik eski bir örnek olan Moğolların Gizli Tarihi'nin bir bölümünde, Cengiz Han'ın annesi olan Alan-Ko'a hatunun, parlayan bir adamın yaydığı ışık yolu ile hamile kaldığı belirtilmekteydi. Bu ışık bedene nüfuz etmesinin ardından sarı bir köpek olarak tekrar semaya yükselirdi. Bu ışık aracılığı ile Cengiz Han'ın doğduğu belirtilmektedir. Uygur Türeyiş Destanı'nda, benzer bir şekilde gökten inen ışığın bedene nüfuz etmesi sonucunda hamile kalındığını görmekteyiz⁴². Yine kutsal ışık kullanımını Oğuz Kağan Destanı'nda da görürüz. Oğuz Kağan Destanı'nda, karanlıklar içerisinde bir ışık parıldar ve bu ışığın düştüğü yerde bir kadın belirir. Bu kadın oldukça güzel bir kadın olarak betimlenmektedir⁴³. Bahsi geçen destanlarda yer alan ışığın oğlu motifinin Çin veya Japon mitolojilerinde yer alan güneşin oğlu motifi ile bağlantısı olacağı da göz ardı edilmemelidir. Çin ve Japon mitolojisinde güneş tanrıcısının erkek kardeşi yer yüzüne inerek, toprak tanrısının kızına talip olmuştur⁴⁴.

Uygur destanlarına göre Uygur kağanları, gün ışığı ve Tanrı Kurt'un çocuğu olarak doğmuşlardır⁴⁵. Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki iki kültür arasındaki bir yorum farkı da Cengiz Han'ın doğumu konusunda değişiklik göstermektedir, Türk destanlarında ve hikayelerinde Çingiz Han (Cengiz Han), Gök Kurt'un oğlu olarak anlatılmaktadır⁴⁶. Türk destanlarında Cengiz Han'ın doğumuna yönelik olarak en net örnek Başkurt Türklerine ait metne dökülmüş bir anlatıda ortaya çıkmaktadır:

"Çingiz Han'ın atası olan Alan Ko'a Hatun halka kendisine bir ışık indiğini ve Gök kurt olarak çıktığını söylemişti. Ancak halk buna inanmamıştı. Bunun üzerine bazıları hatunun çadırının yanında pusu kurup beklediler, havadan parlak bir ışık (yarkünkün) indiğini gördüler. 'Bayağı güneş (Kün) gibi inen bu ne idi?' diye birbirlerine sordular, 'Gelin bağıralım. Kurt ise çıkar (börü bol ise çıkar).' dediler. Bağırıldılar, Baktılar ki, at yelesi bir Gök kurt" (yılkı yallı kök börü) çıkageldi, arkası-

⁴¹ Gülşen İnci Yılmaz, a.g.m., s. 218.

⁴² Baheddin Ögel, a.g.e., s. 113.

⁴³ Nihat Sami Banarlı, a.g.e., s.18.

⁴⁴ Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, Ankara 1996, s. 307.

⁴⁵ Nihat Sami Banarlı, a.g.e., s. 273.

⁴⁶ Baheddin Ögel, a.g.e., s. 113.

na baktı. ‘Çingiz’ diye bağırdı, ondan sonra kayboldu⁴⁷’. Bu destan örneğinde görülmektedir ki Türkler ve Moğolların, Cengiz Han’ın destanındaki ışık motifine bakış açıları birbirlerine yakınlaşmaktadır. Bu noktada, Moğol destanındaki sarı köpeğin Türk destanlarındaki gök kurt ile benzerlik gösterdiğini belirtebiliriz.

Uzun Türk destanlarından biri olan Manas Destanı ile Moğol destanları arasında bir takım yapısal benzerlikler söz konusudur. Manas Destanı’nda olaylar yan yana dizilmiştir. Bu noktada Manas Destanı’nın art arda birleşik olay örgüsüne sahip destanlarla benzerlik gösterir⁴⁸. Manas Destanı’nda kahraman Manas’ın olay ilerleyişi benzerliği daha net gösterecektir:

“Manas’ın doğuşu. Almambet’in Müslüman olarak önce Gökçe’ye, sonra Manas’a sığınması. Manas’ın, Almambet’in eski arkadaşı Er Gökçe ile savaşması. Manas’ın evlenmesi. Manas’ın en sadık ve vefalı arkadaşı olan karısı Kanıkey’in bir sözünü dinlemeyerek hata yapması ve ölmesi. Ancak bir üstün insan oluşu dolayısıyla yeniden dirilmesi...⁴⁹”. Moğol Türk destanları arasındaki yapısal benzerlikler söyleniş biçiminde ortaya çıkar. Moğol destanlarında kahraman ve etrafında yer alan olaylar şiirsel bir üslup ile anlatılır. Kahramanın silahı, atı, kişiliği, fiziksel özellikleri ifade edilirken farklı farklı şiirlerden şiirsel özelliklerden faydalanılır. Moğol Şamanlık kültürünün getirdiği manzum biçim kullanılır. Yine benzer bir özellik olarak Moğol destanlarının yazıya dökülmesinden önce tıpkı Türk kültüründe olduğu gibi destan anlatıcıları vardı. Bu destan anlatıcıları sadece şiirsel destanları okuma değil, kurban, övgü, dinî törenlere ait şiirleri de okurlardı. Klan savaşları kahramanlık destanları bu kişiler tarafından birleştirilmişti. Türk destanlarındaki âşık, bakşı ve kam gibiydiler⁵⁰. Buna karşılık çoğu Türk destanı şiirsel olmaktadır. Şiirsel bir örnek olarak Manas Destanı’ndan bir parça şöyledir:

“*Batur Manas önüne
Doğru kimse gelmemiş.
Aydınından ay korkmuş,
Parlaklığından güneş.
Ay buluta sığınmış,
Gün buluta sığınmış.
Bindiği at ak kula,
Giydiği urba ak zırh
Atına at erişmiyor,
Ak zırha ok geçmiyor*”⁵¹

⁴⁷ Baheddin Ögel, *a.g.e.*, s. 114.

⁴⁸ Mehmet Ali Yolcu, *a.g.m.*, s. 227.

⁴⁹ Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 270.

⁵⁰ Mehmet Ali Yolcu, *a.g.m.*, s. 231-232.

⁵¹ Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 270.

Türkler ve Moğollar kültürel öğeler ve mücadelecilik yönünden benzeşmektedir. Bu iki toplumun tarih sahnesinde oldukları dönem, Orta Asya kökenli olmaları, benzer hakimiyet anlayışlarına sahip olmaları destanlara da yansımıştır.

Destanların tarih yazımı için önemi

Afet İnan, destanları şehir harabelerine benzetererek yeni çağ Türk destanlarında eski çağ Türk destan motiflerinin var oluşunu şöyle açıklamaktadır:

“Destanlar eski bir şehir harabesi üzerinde vücuda getirilen yeni bir şehre benzerler. Bu şehrin binalarını tetkik ederken muhtelif devirlerde yaşayıp harap olmuş şehir enkazından yapılmış birçok binalar veyahut yeni binaların duvarlarına konulmuş eski kitabeler ve tezyinat parçalarını gördüğümüz gibi destanlarda en yeni unsurların yanı başında en eski devirlerin hatıralarını buluruz. Destanlarda, şehir harabeleri gibi muntazam bir devre takip ederek sıralanmış tabakalar yoktu. Bunlarda tabakalar altüst olmuştur. En üst tabaka ile en alt tabaka birbiriyle karışmış bir halde bulunur...”⁵². Destan-tarih ilişkisini analogik biçimde yansıtan bu cümleler oldukça önemlidir, zira destanlar gerçekten araştırılmaya irdelenmeye ve birleştirilmeye muhtaçtır. Araştırmaları ve irdelenmeleri halinde tarihe ilişkin olayların arka planını veya görünen kısmını ortaya çıkarabilir. Bu durum birkaç başlık altında gerekçelendirilebilir:

1- *Destanların tarihi olayları yansıtması yönünden kullanımı*: Homeros’un ünlü eserinde yaşanan savaşın gerçekliği gün yüzüne çıktığında ve bu savaşın sebepleri incelendiğinde destanda Troya kralının oğlu Paris, Sparta Kralı Menelaos’un karısını kaçırmaması şeklinde bahsedilen olayın yaşandığına dair deliller bulunmuştu. Olayın arka planında ise ekonomik sebepler yatmaktaydı. Troyalılara saldırı düzenleyen Akaların savaşın gerçekleştiği dönemde en parlak medeniyet dönemlerini yaşadıkları görülmüştür. Bu üstünlüğün ticaret kaynakları açısından sağlandığı düşünülmekteydi. Araştırmalar sonucunda Akaların imal etmiş oldukları çanak çömlekleri tüm Akdeniz’e sattıkları ortaya çıkmıştır. Ancak zamanla hem Aka ticaretini koruyan Hititlerin bölgede zayıflaması hem de Kıbrıs’ta benzer kalitede çömlekler yapılması nedeniyle, ticarete elleri zayıflayan Akalar Karadeniz ticaretine yönelmek istemişler, bu sebeple Karadeniz Boğazı’na geçmek için Çanakale Boğazı’nı ellerinde bulunduran Troyalılara savaş açmışlardı. Burada destanın tespiti ve yapılan diğer araştırmalar ile savaşa ilişkin detaylar ortaya çıkarılmıştır⁵³.

2- *Destanların, toplumdaki yaşayışı, kültürel öğeleri ve rol modelleri yansıtması*: Bu maddeden daha önceki bölümlerimizde bahsetmiştik, ancak

⁵² Gülşen İnci Yılmaz, a.g.m., s. 4.

⁵³ Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, s. 2.

ortak noktaları hakkında fazla bir detay vermemiştik. Bir örnekle açıklanacak olursa, Dede Korkut başta olmak üzere Türk destanlarında kahramanlar şu özelliklere sahiptir: “*Erkeklerin (alp ve eren tipi) hünerli (iyi kılıç kullanan, iyi ata binen vb.), erdemli (evine konuk gelen, malını paylaşan, dürüst konuksever, mütevazı, ahde vefalı, nasibine kanaatkâr, sabırlı, dosta düşmana karşı mert) olması beklenir. Kadınlar ise sadık, vefalı, sofrası açık, gerektiğinde erkeğinin yanında savaşa giden, çocuk sahibi eştir...⁵⁴*”. Bu noktalardan bir tarih yazıcısı, bir Türk destanına bakarak Türk destanlarında toplumun ideal kabul ettiği, genç kadın ve genç erkeklerde görmek istediği özellikleri tespit edebilir. Bu hususlar diğer milli destanlar içinde geçerlidir, Destanlar toplumun bilinçaltını ve ahlaki değerlerini direkt yansıtmada konusunda önemli eserlerdir.

3- *Destanlarda değişim ve sürekliliğin aktarılabilmesi hususu*: Destanların sürekli olarak değişim göstermesi noktasında, daha önceki bölümümüzde Dede Korkut Hikayeleri’ndeki özelliklerden bahsetmiştik, burada Dede Korkut Hikayeleri’nin İslam motifleriyle değişmesi ortaya çıkmıştır. Bu durum dinin yanı sıra, toplumdaki fikirlerin değişmesi ile de bağlantılı olabilir. Örneğin, destanlarda yeraltı ruhları anlayışı büyük devlet kuran Türk topluluklarında silinirken Yakut Türklerinde yeraltı dünyası ve ruhları sabit kalmıştır⁵⁵. “*İslamiyet’in kabulünü takip eden yıllarda eski Türk destanlarında yüceltilen Alp Tigin’in yerini Gazi tipi alır ve özellikle Anadolu’da doğan yeni destanlarda bu tipin önemli bir yer tuttuğu görülür. Dârülcihad denilen sınır boylarında yaşayan sınır muhafızları bu dönemde Müslüman Türklerin âdeta prototipidir. Cihat eden bu mücahitlerin şahsında ve çevresinde yeni yeni destanlar teşekkül etmiştir. Battal Gazi, Satuk Bugra Han ve Danishment Gazi bu türden destanlardır. Dinî unsurlar her millette olduğu gibi Türk destanlarında da kendini büyük ölçüde hissettirmiştir...⁵⁶*”. Bir tarihçi, toplumun ürettiği destanlara yönelik, yaptığı araştırmalar sonucunda gördüğü dinî motif değişikliklerini kültürel referans noktası ya da kronolojik referans noktası olarak görebilir. Destanlar ait olduğu toplumların yüzyıllarını yansıtmaktadır. Bir destan incelendiğinde, destanın yazıya döküldüğü yüzyıllara bakıldığında o dönem oluşan dinî motifler görülebilir, toplumun kutsal saydığı hususlar açığa çıkartılabilir.

Sonuç ve Tartışma:

Araştırmanın sonucunda aynı coğrafyada benzer yaşam koşullarında yaşamış olan Moğol ve Türk toplumlarından kalan, dönemin tarihine kaynaklık eden destanların ortak özelliklere sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Tarihi motifler, kültürel özellikler gibi birçok noktada benzeşmektedir. Ay-

⁵⁴ Ahmet Şimşek, *a.g.e.*, s. 261.

⁵⁵ Baheddin Ögel, *a.g.e.*, s. 283.

⁵⁶ Aynur Akın, “Tarihi Kaynaklar İçerisinde Destanların Yeri Ve Önemi”, Yüksek Lisans Tezi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ 2008, s. 23.

rica destanların yazılı kaynakların sınırlı olduğu toplumlarda başvurulması elzem olan bir tarihî kaynak olduğu ancak arkeolojik buluntularla ve diğer kaynaklarla desteklendiği takdirde daha güvenilir olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bu konu ile ilgili araştırmacıların farklı yorumları vardır. Tarih metodolojisi ile ilgili yazılmış çalışmalarda destanların güvenilir kaynak olmasına yönelik olarak genelde olumlu bir bakış varken bazı araştırmacıların birtakım hususlarda çekinceleri olduğu görülmektedir. Memiş yaptığı araştırmalar sonucunda, Ünlü İlyada Destanı'nda anlatılan sosyokültürel kurumların İyonya bölgesine özel olup MÖ 9. yüzyıla ait kurumlar ve detaylar barındırdığı sonucuna ulaşmıştır. Esasen destanın konu aldığı savaş 400 küsur yıl öncesine aittir. Memiş, bunu destanın yazarı Homeros'un yaşadığı bölgenin İyonya bölgesi olmasına bağlamaktadır. Türk destanlarından da örnekler veren yazar, Oğuz Kağan Destanı'ndaki kahramanımız Oğuz Kağan'ın, MÖ 3. yüzyıl dolaylarında yaşamış Mete Han olma ihtimalinden bahsetmiştir. Buna karşılık “kendisinin tarihî kişiliği o kadar değiştirilmiştir ki Mete Han'ı tanımak imkansızlaşmıştır.” yorumunu yapmıştır. Ekrem Memiş bu çekinceye bahsederken “düzgün tetkik”in önemine vurgu yapmıştır⁵⁷. Bu nokta destanın dinamikliğine yönelik olan bir çekince. Şimşek ise bu konuya değinirken yine risklerden bahsetmekle beraber, destanların dinamik olan yapısının iyi incelenmesi sonucunda, aslında bu tetkikin sonucunda toplumdaki değişime ayrıca ışık tutacağından bahsetmiş, toplumun değişen kültür yaşamını daha iyi yansıtacağı yönüne değinmiştir⁵⁸.

Günümüzde yerleşmiş birtakım davranışların, batıl inançların da yine destanlar yoluyla geldiği düşünülmektedir. Bu bağlamda kültür aktarımı için destanların önemli olduğu söylenebilir. Sümer'in Oğuzlar ile ilgili araştırmasında da bu konu ele alınmıştır. Bu çalışmada destanların kültürel ve millî değerlere katkısından bahseden Faruk Sümer, Oğuz kelimesinin Anadolu'nun bazı bölgelerinde “*hile bilmez, kötülük yapmaz*” sıfatında kullanıldığını, bu özelliklerin ve alp insan özelliklerinin Oğuz destanlarında iyi kullanıldığından bahsetmiş, kültürel bir miras olarak gördüğü destanları kitabında kültürel yönden kaynak olarak kullanmıştır. Faruk Sümer, Osmanlı tarih yazıcılarının destanları ciddiye almamasının bir etkisi olarak onların kitaplarının yapay bir dille yazıldığını belirtmiştir. Destanların tarihçiler tarafından okunması ve tarih öğretiminde tarihin alt dallarında kullanılması, Türk gencine naklettirilmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir⁵⁹.

Destanların tarih yazıcılığı açısından önemine yönelik araştırmaları incelersek karşımıza Türk tarihi araştırmalarında kullanım biçimleri çıkacaktır. Bekir Biçer, “Türk Tarih Yazıcılığının Tarihsel Gelişimi” isimli

⁵⁷ Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, s. 92.

⁵⁸ Ahmet Şimşek, *a.g.e.*, s. 262.

⁵⁹ Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 418-419.

araştırmasında Türk tarihine yönelik olarak tarihin ilk dönemlerinde ağırlıklı göçebe yaşamın bir neticesi olarak Türklerin yazılı tarihi belge bırakmak konusunda fazla zengin bir yelpaze sunmadıklarını, buna bağlı olarak eski Türk tarihi incelenirken sözlü metinlerden ağıtlardan yararlandığından bahsetmektedir⁶⁰. Bu sebepten ötürü, Türk tarihinin eski dönemlerinde genel olarak Asya’da Türklere komşu olan devletlerin kaynaklarından faydalanılmaktadır. Özellikle Çin kaynakları bu noktada değerlendirilmektedir⁶¹. Tarihî belgelerin zaman zaman yetersiz ya da yanlı kaldığı noktalarda, destan birincil elden kaynak olarak görülebilir. Örneğin, Firdevsi’nin yazdığı “Şehname” İran tarihi açısından oldukça önemlidir. Tarihçiler arasında bir milletin tarihi yansıtılırken bu kadar detayın ve kültürel öğenin bir arada toplandığı başka bir destan örneği görülmediği belirtilmiştir. Oldukça nitelikli olan bu eser Gazneliler döneminde Sultan Mahmut’un isteği neticesinde yazdırılmakla beraber, hem bu yönü hem de İran devletlerinin Türklerle ilişkisini yansıtması açısından, Türk ve İran Tarihi açısından önemli bir kaynak olarak görülmüştür⁶². Tabi ki destanların asli kaynak olarak kullanılmasının birtakım tehlikelerinden bahsetmek de mümkündür. Ali Çelik, destanlardan bahsederken onların ağızdan ağıza yayılırken yaşanan değişikliklerden bahsetmiş, “Şifahi haberler” olarak değerlendirilen destanlardan ziyade tarihî belgelerin birincil dereceden kaynak olarak kullanılması gerekliliğinden söz etmiştir⁶³. Nitekim, destanların da içerisinde bulunduğu rivayetçi tarih yazımından bahsederken “*bu tür tarih, olayları sebep-illet yönünden incelemeyen, olduğu gibi alıp doğrudan doğruya nakletme esasına dayanır...⁶⁴*”. Bu sözlerden yola çıkarak bir tarihî olay incelenirken sebep-sonuç esasının ne kadar önemli olduğunu düşünürsek destanın özünde ilk elden kaynak olmaktan ziyade yardımcı kaynak olarak kullanılması gerektiği ve farklı bulgularla desteklenmesi gerektiğini düşünebiliriz. Nitekim Ali Çelik bu tespitlerini Zeki Velidi Togan’ın şu sözleri ile desteklemektedir: “*Şifâhî haberlerin ağızdan ağıza nakl olunurken maruz kaldığı değişiklikleri kontrol etmek her vakit kâbil olmadığı halde, asıl menbaalar elde olduğu takdirde pek mümkündür. Yazılı rivâyetler bize ya aslî şekliyle yahut aslından bi’l-vâsıta nakledilmek suretiyle vâsıl olur⁶⁵*”.

⁶⁰ Bekir Biçer, “Türk Tarih Yazıcılığının Tarihsel Gelişimi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 46, 2010, s. 107.

⁶¹ Mehmet Emin Yollalıcı, “Türk Tarihinin kaynaklarında genel bir bakış”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, S. 3, 2008, s. 107.

⁶² Mehmet Emin Yollalıcı, a.g.m., s. 474-475.

⁶³ Ali Çelik, “Tarih yazıcılığında isnadın kullanılışı ya da Rivayetçi Metod”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, S.2 s. 3.

⁶⁴ Ali Çelik, a.g.m., s. 8.

⁶⁵ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 57.

Kaynakça

Kitaplar

- Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C. I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983.
- Donald, A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, Ankara 1996.
- Işık, Hasan, *Türk Eğitim Tarihi*, Editör Tufan Gündüz, Otorite yayınları, Ankara, 2014.
- Mackenzie, Donald A., *Çin ve Japon Mitolojisi*, (Çev. Koray Akten), Ankara 1996.
- Memiş, Ekrem, *Eskiçağ Türkiye Tarihi*, Ekin (Yayınevi) Basım yayın dağıtım, Bursa, 2013
- Memiş, Ekrem, *Tarih Metodolojisi*, Ekin (Yayınevi) basım yayın dağıtım, Bursa, 2014.
- Oğuzkan, Ferhan, *Yerli ve Yabancı Yazarlardan Örneklerle Çocuk Edebiyatı*, Anı yayıncılık, Ankara, 2006,
- Ögel, Baheddin, *Türk Mitolojisi*, II (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2010.
- Sümer, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara Üniversitesi Basımevi-Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları. Ankara, 1999.
- Şimşek, Ahmet, *Tarih Nasıl Öğretilir* (Tarih Öğretmenleri için Özel Öğretim Yöntemleri), Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2010, Ed: Mustafa Safran.
- Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1985.

Makale ve Tezler

- Akbaba, Bülent, “Tarih öğretiminde fotoğraf kullanımı”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 6, Kırşehir, 2005.
- Akın, Aynur, “Tarih Kaynaklar İçerisinde Destanların Yeri ve Önemi”, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008.
- Bıçer, Bekir, “Türk Tarih Yazıcılığının Tarihsel Gelişimi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.46, 2010.
- Çelik, Ali, “Tarih Yazıcılığında İsnadın Kullanılışı ya da Rivayetçi Metod”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 2, 2003.
- Oğuz, Öcal, “Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları”, *Millî Folklor Dergisi*, S. 62, 2004.
- Şahin, Halil İbrahim, “Türkmenistan Sahası Destancılık Geleneği ve Türkmen Destanları”, Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir, 2009.
- Şahingöz, Emel, “Lise Onuncu Sınıflardaki Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi İçinde Destan Öğretiminin Yeri”, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2011
- Yılmaz, Gülşen İnci, “İslamiyet Öncesi Türk Destanlarının Tarihi Açından Değerlendirilmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

Yolalıcı, Mehmet Emin, “Türk Tarihinin Kaynaklarına Genel Bir Bakış”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, S. 3, 2008.

Yolcu, Mehmet Ali, “Moğol-Türk Destanları: Tipolojik Oluşum ve Gelişimi”, NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Nevşehir, 2012.

Baburnâme'de Askerî Hayata Temel Teşkil Eden Değerler

*Mehmet Alparğu**

Values Forming the Basics of Military Life in Baburnâme

Summary

Turks have attached special importance to military issues and army for centuries and made significant efforts to maintain and increase their power. Early Chinese sources praised the military abilities and merits of the Turks, and made references to the elements that form the basis of their success. In societies that believe life is a heroic struggle like the Turks, military values have also been shaped accordingly. For centuries, these values have survived in society for successive generations. This tradition could be observed in the Timurid state, which had vast lands. Among the descendants of the Timurids, as a politician and statesman with an interesting personality, Babur has an important place.

Born in 1483 in the Fergana region as the son of Omer Sheikh Mirza from the Timurid dynasty, Babur passed away in India in 1530 and was the leader of many military struggles in his tumultuous life. This distinguished Turkish statesman, the founder of the Baburid State, wrote about his experiences in his book entitled *Baburnâme*. Babur, who tells about the developments in his period in an objective manner, which is not often seen in autobiographies, has attracted the attention of contemporary researchers.

Babur attached great importance to military values and followed a sensitive policy regarding the continuity of these values in social life. He paid special attention to values such as heroism, courage, loyalty, obedience, honesty and sense of duty, and here flected the importance he attached to these values in his work.

Keywords: Babur, Baburnâme, Autobiography, Values, Army

Zahirüddin Muhammed Babur 14 Şubat 1483 tarihinde Fergana'da doğdu. Babası Timurlu soyundan Ömer Şeyh Mirza, annesi ise Cengiz soyundan Yunus Han'ın kızı Kutluk Niğar Hanım idi. Babasını küçük yaşta kaybetmesinden dolayı Timurluların toprakları içinde babasına verilmiş olan bölgede kardeşlerinin en büyüğü olması hasebi ile tahta geçmiş ve onun hayatında daima Fergana'nın önemli bir yeri ve rolü olmuştur. Araştırmacılar onun askerî ve siyasî hayatında aktif olarak bulunduğu dönemler için Baburnâme'yi de göz önünde tutarak üç bölge çerçevesinde faaliyetleri değerlendirmişlerdir. Bu bölgelerin birincisi Fergana, ikincisi Kâbil, üçüncüsü ise Hindistan'dır. Bununla birlikte Maveraünnehir'in bu askerî geliş-

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi (Emekli), Sakarya, Türkiye.

melerin önemli bir alanı olarak görülebileceğine işaret etmek de gerekmektedir.

Babur'un askerî eğitimine küçük yaşlarda başlanmış olup bu çerçevede kendisine ateke (bey-ateke) tayin edilmiştir. Bu atekelerden silah kullanmayı, silahların etkinliği ile ilgili bilgileri ve yönetim ile ilgili ilk kazanımları elde etmiştir. Türkistan sahasının savaş kültüründe yer alan şehzade eğitiminde öğretilen beceriler arasında binicilik, okçuluk, diğer savaş aletlerini kullanma gelmekte olup özellikle bunlar arasında kılıç kullanmanın özel bir yeri vardı. Bunun yanında eğitimin bir parçası olması dolayısıyla güreş ve avcılık da önemli savaş oyunları arasındaydı¹.

Babur küçük yaşta siyasî ve askerî mücadelelerin içine girmiş olduğu için başlangıçta babasının emirleri ona bu konuda örnek olmuşlar ve askerî mücadeleleri de bilfiil yürütmüşlerdi. Hatta başlangıçta zaman zaman kendi ailesinden, büyük annesi İsen Devlet Begim de ona yönetim konusunda destekte bulunmuştur. Bununla birlikte Babur'un askerî yönetim açısından en büyük kazancı muharebelerde elde ettiği önemli tecrübelerdir. Bu durum Babur açısından öylesine önemlidir ki, bazı kere yaptığı hataları açık yüreklilikle itiraf etmiş ve bundan ders çıkartmayı bilmiştir. Özellikle Şibanî Muhammed Han ile yaptığı muharebelerdeki taktiksel yanlışlıklar, kuşatma savaşları ve ordunun hazır tutulması gereği ile ilgili bazı hataları onu erken zamanda Maverâünnehir'i terk etmek mecburiyetinde bırakmıştır. Babur'un Timurlu mirzaları ile yaptığı çekişmeli münasebetlerde kendisine destek ya da muhalif emirlerin gücünü tartmayı öğrenmesi ve emirler konusundaki güven problemleri de onun askerî konularda karar alma sürecini etkilemiştir. Çabuk taraf değiştiren emirler ve Moğol askerlerinin güvenilmez tutumu Babur'u askerî yönden âdeta pişirmiş ve daha ihtiyatlı bir politika izlemeye onu itmiş gibi görünmektedir. Babur'un kalıcı askerî başarılarının stratejisini ve askerî yönetim tarzını karar verici olarak oluşturması ve bu konuda olgunluğa doğru giden bir sürece yönelmesi daha çok Kâbil döneminde gerçekleşmiştir. Babur, askerî strateji konusunda yetkin olduğu konusunda bir tespite de 1507 yılındaki gelişmeler sırasında ulaşmıştır. Bunu Kandahar üzerine yapılan sefer sırasındaki olayları anlatırken belirtmektedir². Bununla birlikte Şah İsmail'in Şibanî Muhammed Han'a karşı kazandığı Merv Savaşı'ndan sonra tekrar Maverâünnehir'e dönen Babur'un burada belki de aldığı en önemli ders halk ile arasında oluşmuş olan anlaşmazlık ve halkın memnuniyetsizliğinin askerî başarısızlıktaki rolü olmuştur. Burada Babur'a etki eden bir başka husus da sayısal üstünlüğün her zaman başarıyla sonuçlanamayacağı gerçeğidir ki, bunu ikinci defa

¹ Andrew de la Garza, *The Mughal Empire at War Babur, Akbar and the Indian Military Revolution, 1500-1605*, 2016, s. 86.

² Stephen Frederic Dale, *The Garden of the Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*, 2004, s. 49.

Maveraünnehir'e geldiğinde Kul-i Melik ve Gicduvan savaşlarında Babur yaşamıştır.

Maveraünnehir'den tekrar Kâbil'e dönen Babur kendi ideallerini gerçekleştirmek için Kâbil yeterli imkanlara sahip olmamasına rağmen Hindistan seferlerine de burada hazırlanmış ve Kâbil'de bir yönetim oluşturmuş ve bu bölgenin imkanları ile çevreye yaptığı akınlarla da askerini kendi yanında tutmayı başarmıştır.

Babur'un askerî alanda başarı grafiğinin en tepe noktası Kuzey Hindistan'ı fethetmek için yaptığı savaşlardır. Bâbur'un indinde Hindistan teşebbüs edilecek en kötü ihtimaldi. Orta Asya'daki Şibanî ve İran'daki İsmail Safevî gücü nedeniyle gözünde çok büyük bir değeri ve cazibesi olan İran yolu kati olarak kapandıktan sonra Babur, saltanatının sonlarına doğru Hindistan'ı fethetmeye karar verdi. Muhariplerini burada tutabilmek için büyük zahmet çekti. Çünkü onlar da bu ülkeyi en az kendisi kadar sevmemişti. Ama yapabileceği tek şey buydu ve gerek Türk olarak gerekse Timur'un torunu olarak orada iddia edeceği haklar vardı³.

Babur ve Baburlular için Hindistan, daha güçlü rakipleri Özbekler tarafından Maveraünnehir ve Fergana'dan sürüldükleri için en iyi ikinci seçimleriydi. En az bir buçuk asır boyunca çok daha muhteşem Hint başkentlerinde iyice yerleşmiş olsalar bile Baburlular, kayıp cennetleri için özlem duymaya devam ettiler. Kâbil, 1504'te Babur tarafından fethedilse de Baburlular Hindistan'a akınlarını ancak 1516'dan itibaren başlattılar ve 1522'de Kandahar'ı fethettiler ve dört yıl sonra İbrahim Ludi'nin komuta ettiği Ludi-Afganlarını 1526'daki ünlü Panipat savaşında mağlup ettikten sonra Hindistan'da kalmaya karar verdiler. Bu savaşı takip eden süreçte ise ikinci önemli mücadele Afgan destekli Racputlarla gerçekleşti ve 17 Mart 1527'de Babur'un kazandığı Kanva Savaşı onun Hindistan'da sağlam bir şekilde yerleşmesini temin etti. Bu savaşta da Babur Osmanlı savaş taktiğinin benzerini uygulayarak Afgan ve Racput ordularını yenilgiye uğrattı.⁴

Babur'un bu başarılarını anlamak için onun diğer askerî özelliklerine bakmak gereklidir. Ramiz Asker, çelik iradeli Babur'un korkunun ne olduğunu bilmeden gözünü budaktan esirgemediğini, prensiplerinden asla vazgeçmediğini, düşmanın adı, sanı askerî gücü karşısında titremeyip zayıflık göstermediğini belirtmekte, mülkü, vilayetleri, toprakları defalarca kaybetse bile onları geri almak için kararlılıkla savaştığını, üstelik tüm savaşlarda komutan olarak da asker olarak da yer aldığı gibi onun bu hareketinin orduya ilham vererek kimliği etrafında bir gizem de yarattığını, seferlerinde

³ Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, Çeviren: Orhan Yüksel, 1992, s. 116.

⁴ Douglas E. Streusand, *Ateşli Silahlar Çağında İslam İmparatorlukları: Osmanlılar, Safeviler, Babürlüler*, Çeviren: Bahar Fırat, 2013, s. 254; Jos Gommans, *Indian Frontiers and High Roads to Empire (1500-1507)*, 2002, s. 23.

askerlerle yemek yediğini ve tüm yokluk ve zorluklara onlarla birlikte katlandığını vurgulamaktadır⁵.

Teknolojik gelişmelere önem veren Babur, askerî alanda ağır silahları Hindistan'a getirmemesine karşın Rumî tarzın kullanılması hususunda öncü rol oynadı. Onun askerî alandaki dehası Hindistan'da orduyu harekete geçirme ve disiplin altına almaktaki başarısıydı.

Baburnâme

Babur'un hayatı ve dönemindeki olaylar, maceraları ve kazanımları, erdemleri ve başarısızlıkları en güzel anlatımıyla kendi otobiyografisinde bulunur. Eser, onun aydınlatıcı görüş ve gözlemlerinin çok ilginç kayıtlarını ihtiva ettiği gibi, insanlar ve onların meseleleri, toplumların tavırları ve gelenekleri, botanik ve zooloji ile ilgili bilgiler, tarımsal faaliyetler ve sulama yöntemleri, ürünler ve ziyaret ettiği yer ve ülkelerin kesin coğrafi konumu hakkında yoğun bilgi birikimini içinde bulundurur⁶.

Baburnâme, 15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyılın otuzlu yıllarına kadar Fergana, Maverâünnehir, Afganistan ve Kuzey Hindistan'daki sosyal, politik ve askerî alanlardaki durumları hakkında da zengin bilgiler veren bir eserdir. Tarihsel bir kaynak olarak Baburnâme'nin avantajlarını sayacak olursak olgusal materyalin bolluğu, zenginliği, doğruluğu ve tamlığı; esas olarak tarihsel olayların nesnel, tarafsız ve doğru sunumu; kronolojik tutarlılığı, sadeliği ve akıcılığı, tarihsel bir kaynak olarak Baburnâme'nin avantajlarıdır. Bu açıdan bakıldığında Baburnâme birçok tarih kitabından ve geçmişin hatıratından üstündür. Pek çok tarih kitabında, tarihî gerçekler mit ve efsanelerle, batıl inançlarla karıştırılmıştır. Baburnâme'nin bu noktada benzer eserlerden farklılığı bulunmaktadır. Doğrudan tarihsel olaylara ve gerçeklere dayanmaktadır. Pek çok eserde tarihî olaylar, bazılarını övmek ve diğerlerine karşı ayrımcılık yapmak şeklindeki bir anlayışla kaleme alınmıştır. Baburnâme'de tarihsel olaylar çoğunlukla nesnel olarak anlatılır ve bu gerçekleştirilirken sanatsal dilin orijinal aracı olan canlı manzaralar, portreler ve karakterlerle resmedilmiş, sade, akıcı üslubu olan zengin bir dille bu anlatım gerçekleştirilir. Bu avantajları nedeniyle Baburnâme uzun zamandır tarihçilerin ve diğer bilim adamlarının dikkatini çekmiş olup hâlâ da çekmektedir.⁷

Babur'un Panipat'taki zaferiyle (1526) Baburlu hanedanlığının kurulması tarih yazımında yeni bir dönem başlatmıştır. Babur, Hindistan'da Türkçe hatıratını yazmaya devam etmiştir. Böylelikle bize Hindistan hak-

⁵ Zehireddin Mehemmed Babur, *Baburnâme*, Çeviri ve Notlar: Ramiz Asker, 2011, s. 8.

⁶ *Zain Khan's Tabaqat-ı Baburi*, Translation: S. Hasan Askari, Annotation B. P. Ambstha, 2009, s.v.

⁷ Natan Mallayev, *Uzbek Adabiyati Tarihi*, Birinci Kitap, 1965.

ında doğru bir açıklama ile Hindistan'daki dört yıllık saltanatının büyük bir kısmının da olaylarını samimi bir şekilde anlatmıştır. Bu anılar Hân-ı Hânân Abdürrahîm Han (1589-90) tarafından övgüye değer bir doğrulukla Farsçaya çevrilmiştir⁸.

Değerler ve Özellikleri

Değer teriminin tanımına bakacak olursak onun çeşitli kitap ve sözlüklerde değişik tanımlarının yapıldığını görmekteyiz. Bu sosyal bilim alanlarına göre de değişiklik göstermektedir. Bunlar arasında şu tanımlara işaret edebiliriz: Değer, bir kültürün üyeleri tarafından paylaşılan, neyin iyi neyin kötü, neyin arzulan neyin istenmeyen olduğuna dair önemli ve kalıcı inançlar veya ideallerdir. Bu yolla bir kişinin davranış ve tutumu üzerinde büyük bir etkiye sahip olup her durumda geniş bir kılavuz görevi görmektedir. Gerçekte değer, belirli bir davranış tarzının veya varoluşun son durumunun kişisel veya sosyal olarak zıt veya ters bir davranış tarzına veya varoluşun son durumuna tercih edilebilir olduğuna dair temel kanıları temsil eder. Değer, bir şeyin iyi ve arzu edilir olduğu inancıdır. Değerler, şartlandırma, öğrenme veya sosyalleşme süreciyle içselleştirilen ve öznel tercihler, standartlar ve özelemler haline gelen, sosyal olarak onaylanmış arzu ve hedeflerdir⁹. Askerî değerler yalnız başına bir kategori halinde değildir. Bu diğer değerler için de böyledir. Diğer alanlardaki değerlerle de bir arada mütalaa edilir¹⁰.

Son yıllarda askerî tarih araştırmalarında değerler ile ilgili araştırmalar da yapılmakta, günümüz ordularının değerleri ile ilgili çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmektedir. (İngiliz ordusunun yedi değeri, İspanya ordusunun altı değeri gibi).

Türk askerî tarihi içinde oluşmuş değerler ve bu değerlerin uygulanması ile ilgili geleneğin kuvvetli olduğu bilinmektedir. Buradan hareketle Baburnâme'de geçen askerî gelenekleri ele almakta yarar bulunmaktadır.

1- Kahramanlık ve Cesaret

Askerî başarının temel unsurlarından birisi de gerçekleşen mücadelede ferdi veya toplu olarak olağanüstü savaşmak ve savaşın gidişatını değiştirecek faaliyetleri ortaya koymaktır. Bu çerçevede bu türlü çabaları görülen kişilere bakış tarzının farklı olacağı da tabiidir. Kahraman olmanın birinci şartı askerinin cesur olmasıdır. Askerî değerler arasında cesaret merkezi bir yer tutar. Askerî tarih ile uğraşanlar özellikle bu noktaya özel bir

⁸ M. Athar Ali, *Mughal India, Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, 2008, s. 364.

⁹ Values: Definition, Characteristics, Importance, Types of Values, <https://www.iedunote.com/values> (2.2.2021)

¹⁰ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar, Ahlak Psikolojisi, Ahlaki Değerler ve Ahlaki Gelişme*, 2000, s. 74.

önem vermektedirler. Bir yandan cesur olmanın özelliği askerin ölüm veya ağır zarar görmeye karşı direnç sağlaması ile bağlantılıdır. Cesaret, savaşçılık hırsı, ordusuna veya hükümdara, yaşadığı topraklara karşı bağlılık ve hatta coşkunun ateşlediği bir duygu veya his olarak kendisini gösterir. Sadece emir ya da askerlerin değil hükümdarların da cesur olmasına özel bir önem verilmektedir. Hândmîr, Habîbü's-siyer'inde Babur'un askerî açıdan cesaretine övgüler yağdırmaktadır¹¹. Bu durum Şeyh Zeyn Hâfî'nin Tabaqat-ı Baburî'sinde kahraman Babur ifadesiyle kendisini göstermektedir.¹² Cesaret, bireyi aşan ve onun gerçekten kahramanca faaliyetlerde bulunmasını sağlayan bir duygudur. Cesaretin diğer bir yönü bedenle ilgilidir. Fiziksel zarar görmeye karşı dirençli olmaktır. Tehlike karşısında cesaret, bireyin kendisine düşen çeşitli sorumluluklarla yüzleşmesini de sağlamalıdır. Böylece askerin bazen tehlikeli şekilde tereddütler yaşamasını önler ve onu cüretkar olmaya yatkın hale getirir. Bu tür bir cesaret, sorumluluk pozisyonlarını işgal edenlerin hepsinde bulunmalıdır. Kararsız ve rahatsız edici bir ortamda böyle bir yetenek onların karar vermelerine imkan tanır¹³. Belirttiğimiz bu hususları göz önüne aldığımız takdirde bunu bizzat Babur'un ifade ettiğine tanık olmaktadır. Babur, kahramanlığın kendisi açısından ne ölçüde değer taşıdığına da vurgu yapmaktadır. Babur'un bizzat savaşlarda gösterdiği cesaret ve kahramanlık özelliğine Babur'un kızı Gülbeden Begim de Hümayunnâme'sinde yer vermektedir. Burada Babur'un yiğitliğinden ve zorluklar karşısındaki tahammülünden söz edilmektedir¹⁴.

Babur, cesaret ve kahramanlığın Türklerin ortak özelliği olduğuna vurguda bulunmakta ve bunu Kalender Piyâde vasıtası ile Biyâne'de bulunan Nizam Han'a irticalen söylenen ve yazılıp ona gönderilen bir kıtada şu şekilde ifade etmektedir:

“Ey Biyâne emîri, Türkler ile kavgaya girme; Türklerin çevikliği ve kahramanlığı malumdur. Eğer çabuk gelmez ve öğüt dinlemezsen malum olanı beyana ne lüzum vardır.”¹⁵

Bu tespitin dışında kahramanlığın ne kadar önemli olduğunu gösteren çeşitli ifadelere de eserde rastlamaktayız: Afganistan'daki bir kurganın kuşatılması sırasında yiğitlerin gösterdikleri gayret ve cesareten son derece

¹¹ Gıyasiddin b. Humamiddin Handamir, *Buyüklük Hıslati, Habib us-Siyarfi Ahbari Afradi Başar Kitabining Zahiriddin Muhämmäd Babur Bablari*, Çeviren: İsmail Bekcanov, Şark Naşriyat-Matbaa Aktsiyadarlik Kampaniyasi Baş Tahririyati, 2011, s. 131.

¹² Zain Khan's Tabaqat-ı Baburi, s. 7.

¹³ M. Frédéric Coste, *Analyse du système de valeurs militaires et des caractères conservateurs des armées*, 2002, s. 18.

¹⁴ Gülbeden, *Hümayunnâme*, Çeviren: Abdürab Yelgar, 1987, s. 115.

¹⁵ Gazi Zahîreddin (Zahirüddin) Muhammed Babur, *Baburnâme*, Çeviren: Reşit Rahmeti Arat, 2005, s. 513.

mutlu olan Babur, onların kahramanlık şerefi ve iyi ad kazandıklarından söz etmektedir. Yine Afganistan'da Pirale'nin kuşatılması sırasında emirlerinden Dost Muhammed'in cesaretinden övgüyle söz eden Babur, ona kahramanlık payesi verildiğini belirtmektedir¹⁶. Yine Esfera Kurganı'nın kuşatılması sırasında çok iyi ve cesur bir şekilde kılıç kullandığı için Seyid Kasım'a bahadırılık payesi usulüne uygun olarak verilmişti¹⁷.

Baburnâme'de özellikle zor zamanlarda düşüncelerin cesaretle ortaya konulması da kahramanlık olarak gösterilmektedir. Bunun yüksek mevkide bulunan kişilerce yapılmaması da korkaklık olarak nitelendirilmektedir. 933 senesi olaylarından bahsederken,

“O günlerde, meydana gelen vakalardan dolayı, büyük ve küçükte gaile ve telaş çoktu. Hiç kimseden cesur bir söz ve kahramanca bir fikir işitilmezdi. Hâdiseleri olduğu gibi göstermeleri lâzım gelen vezirlerin ve idareyi takviye etmek vazifesi ile mükellef olan emirlerin sözleri korkakça olduğu gibi gerek kendilerinde ve gerek tedbir ve tekliflerinde cesaret yoktu.” diyerek yakınmaktadır¹⁸.

Dönemin ünlü tarihçilerinden biri olan Tarih-i Raşidî'nin müellifi Mirza Muhammed Haydar Duglat, kahramanca hareketleriyle dikkat çeken Hoca Ali Bahadır'ın bu vasfının yanında irfanı, zekası ve sezgisiyle de fark edildiğini, bu durumun memnuniyet verici olduğunu ve toplum içinde onun birikimlerinden yararlandığını da belirtmektedir¹⁹. Babur'un Hisar seferi anlatılırken, başarı gösteren yiğitlere verilen hediye anlamında *çuldu* kelimesi kullanılmakta, bu türlü ihsanların verilen kişilerle birlikte bir deftere kaydedildiği de anlaşılmaktadır²⁰.

Kahramanlığın takdir edilmesi ve ona paye verilmesi yanında savaşçılık ve gözüpeklige örnek verilecek ilginç bir olaya da Tarih-i Raşidî'de rastlanmaktadır. Sultan Mahmud Han'ı yaralayan Maksud Ali'nin cesaretini takdir eden hanın daha sonra eline düşen bu kişiyi ödüllendirdiği ve onu ömrü boyunca yanından ayırmadığı belirtilmektedir²¹.

2- Sadakat

Türk yönetim felsefesi içinde önemli bir yeri bulunan sadakat kavramı içten bağlılığı ihtiva eden önemli bir kavram ve değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Hükümdara sadık olma düşüncesi ve hükümdarın dostunu dost, düşmanını düşman bilme ilkesi bir siyasî düstur olarak Türk yönetim

¹⁶ Gazi Zahîreddin Muhammed Babur, s. 426.

¹⁷ Gazi Zahîreddin Muhammed Babur, s. 47.

¹⁸ Gazi Zahîreddin Muhammed Babur, s. 534

¹⁹ Mirza Haydar Duglat, *Tarih-i Reşidî, (Raşidî) Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi*, Çeviren: Osman Karatay, 2006, s. 353.

²⁰ Mirza Haydar Duglat, s. 442.

²¹ Mirza Haydar Duglat, s. 351.

geleneği içinde yer almıştır²². Baburnâme’de özellikle siyasî karışıklıkların ve hakimiyet mücadelelerinin çokça yaşandığı ortamlarda bu değere sık sık atıfta bulunulur. Bu çerçevede Şirim Tagayı’dan söz ederken Babur kendisinin annesi ve kız kardeşleri kurganda bulunuyorken onun ailesi ve adamlarını kurgandan çıkarttığını ve risk paylaşmak istemediğini ifade etmekte ve bunu hafiflik ve sadakatsizlik olarak değerlendirmektedir. Üstelik bu kişinin Babur’un annesi Kutluk Nigar Hanım’ın dayısı olması, Babur’u hem üzüntüye sevketmiş hem de onu daha fazla kızdırmış olmalıdır²³. Sadakat ve bağlılığın bir yemin olarak görüldüğü ve görevin gereği olarak da algılandığını gösteren işaretlere de Tarih-i Raşidî’nin birçok yerinde rastlanır²⁴.

3- Vefa ve Ahde Vefa

Vefa ve ahde vefa gibi değerlere Baburnâme’de sık rastlanmaktadır. Sevgi ve dostluk göstermek ve bunda sebat etmek anlamına gelen bu kelimeye ve değere önem veren Babur, Emir Hüsrev Şah’tan bahsederken onun yanlışlarını saymakta ve beş günlük fani dünyada vefa göstermeyenlere ve kötülük yapanlara lanet okumaktadır²⁵.

Babur ahde vefaya da büyük önem atfetmektedir. Hanlardan ayrılıp Emir Tenbel’in tarafına geçmesi istenen Babur, bunu kabul etmediği gibi Moğol hanlarının Tenbel’in kardeşi Bayezid’in tuzakla yakalanmasına da karşı çıktığını görüyoruz. Bu sırada yapılan ahitten de söz eden Babur, ahdi bozmanın mümkün olmadığını altını çizmektedir²⁶.

Bu çerçevedeki önemli bir gelişme de Hândmîr’in Habîbü’s-siyer’inde şerir ve zalim olarak nitelediği ve kaynakların kötü bir insan olduğu hususunda fikir birliğine vardıkları, Husrev Şah ile ilgili olay olmuştur. Atekeliğini yaptığı Mesut Mirza’nın gözlerini kör eden, Baysungur Mirza’yı da öldürten Husrev Şah’ın bir süre sonra durumun aleyhine gelişme göstermesi üzerine, Mirza Han, Babur’un huzuruna gelip Husrev Şah’tan büyük kardeşlerinin kanını dava etmiş ve buna Babur’un çevresindekilerin olumlu bakmasına, durumun hem şer’î hem de örfî bakımdan uygun olmasına rağmen ahit yapıldığı gerekçesiyle Babur kisası uygun bulmamıştır²⁷.

4- İhtiyatlı Olmak

Gençlik döneminde gözü pek, zaman zaman dikkatsiz ve ani kararlar almaya yatkın olan Babur, bu biçimde davranmanın nelere mal olduğunu çabuk kavramış, temkinli, düşünceli ve titiz bir tutum sürdürmeye başla-

²² Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı (XI. Yüzyıl) Türk Hakimiyet Anlayışı ve Karahanlılar*, 1981, s. 122.

²³ Zahirreddin Muhammed Babur, s. 237.

²⁴ Mirza Haydar Duglat, s. 489.

²⁵ Zahirreddin Muhammed Babur, s. 201.

²⁶ Zahirreddin Muhammed Babur, s. 260.

²⁷ Zahirreddin Muhammed Babur, s. 290.

mişti. Bazen tabiatı gereği ani kararlar alıyordu ama bu pek de sık tekrarlanan bir şey değildi. Uzun bir mücadele dönemi içinde birçok kere düşmanlıklar gördü ve dost sandığı kişilerin ihanetiyle karşılaştı. Bu onu temkinli davranmaya ve ihtiyatlı olmaya mecbur bırakmıştı. Hatta günümüzde de kullanılan bir Türkçe atasözünü kullanarak durumu belirtmeye çalışmıştır. “İnanma dostuna saman tıkar postuna.”²⁸ Bu konuda Baburnâme'deki bir örnek de onun ihtiyata verdiği önemi ortaya koyar niteliktedir: “Seyid Kasım gaflete düşerek ihtiyat tedbirleri almamış. Bunlar kurgana varıp merdiven ile yukarı çıkararak kapıyı ele geçirirler ve hendek köprüsünü indirip yetmiş-seksen kadar iyi silahlı yiğit kurgana girerler. Ancak o zaman Seyid Kasım bundan haberdar olur. Gece gömleği ile kalkıp beş-altı adam ile ok atarak vura vura bunları çıkarır. Birkaç adamın başını kesip gönderdi. Vaka böyle gaflete düşmesi, kumandanlıkta çok büyük bir kusur idi.”²⁹

5- Savaş Hukukuna Uymak

Bir savaşın adil olabilmesi için üç şeye ihtiyaç vardır. Birincisi, emriyle savaşa girilecek hükümdarın alacağı adil karar ve onun otoritesi; ikincisi, haklı bir nedenle yani karşı tarafın bir kusuru nedeniyle bunu hak ettikleri düşüncesi; üçüncüsü, savaşan taraflardan iyi olanın başarılı ve kötü olanın başarısız olmasını sağlama fikri. Savaş içinde kurallara uyulması ile ilgili 1762'de J. Jacques Rousseau savaşın bireyler arasındaki bir eylem olmayıp topluluklar arasında cereyan ettiğinden bahsetmekte olup savaşın içinde ve mücadeleler sırasında insanların ölebileceğini ve bunun doğal olduğunu ancak teslim olma durumunda onların canının bağışlanması gerektiğini bildirmektedir³⁰.

Bu konudaki günah ve sevaplarını karşılaştırdığımızda Babur'un çeşitli mücadeleleri sırasında ölenler olduğu kadar birçok insanın hayatının kurtulduğu, bazı gözdağı verme olayları dışında Babur'un cezalandırmaktan çok affettiği, yıkmaktan çok koruduğu gerçeğine şahit olmaktayız. O, kan dökmekten zevk alan bir insan olmamıştır. Hatta bunun aksi yönünde bir tutum sergilemiştir. Babur Türk kültüründen kendisine miras kalan hoşgörüyü sahipti. Kendisine bağlı olan farklı dindeki insanlara da zulm etmezdi³¹. Dünyada ancak savaş hukukunun açık bir beyannameyi 19. yüzyılda Lieber Kodu ile yazılı hukuka girmiş olup burada sivillerin özellikle çocuk ve kadınların, dinî yapıların ve sanat eserleri ile bilimin korunmasından söz edilmektedir³². Bu kodla güvence altına alınmaya çalışılan bazı il-

²⁸ Zahirreddin Muhammed Babur, s. 221.

²⁹ Zahirreddin Muhammed Babur, s. 259.

³⁰ Zakonı, Voynı, Likbez, [https://online.zakon.kz/Document/\(25/1/2021\)](https://online.zakon.kz/Document/(25/1/2021)).

³¹ Jean Paul Roux, *Büyük Moğolların Tarihi Babur*, Çeviren: Lale Aslan-Özcan, 2004, s. 111.

³² Özden Sav, *Uluslararası İnsancıl Hukuk Açısından Savaş ve Barış Hukuku*, 2015, s. 52.

kelere 16. yüzyılda da rastlanması Türk hukuk geleneği açısından önemli bir husus olarak görülmelidir. Askerî uygulamalar içinde bazı disiplinsiz zulüm hareketlerinin sert bir şekilde cezalandırılması ve halkın korunması ile ilgili örneklere de rastlanmaktadır. Bu olay Baburnâme’de şu şekilde anlatılmaktadır: “Husrev Şah’ın adamları, zulüm ve serkeşliğe alışmış oldukları için, ahaliye zulmetmeğe başladılar. Nihayet Seydim Ali Derbân’ın sayılı bir adamına, birinin bir çanak yağını zorla aldığı için, kapıya getirip sopa attırdım. Sopa altında canı çıktı. Bu siyasetten sonra hepsi yola gitti.”³³

6- Dürüstlük

Dürüstlük veya doğruluğa Baburnâme’de büyük önem verilmektedir. Hoca Ubeydullah’dan söz ederken onun işleri doğrulukla yürüttüğü ifade edilmekte, Ömer Şeyh Mirza’nın da bu konuda hassas olduğuna vurguda bulunmaktadır³⁴. Doğru yoldan ayrılan Sultan Mahmud Mirza’nın davranışlarını da eleştiren Babur bu noktada onun ve askerlerinin yaptığı eylemlerden söz etmekte ve onu zalim ve fasık olarak nitelendirmekte, bu yüzden onun Semerkand’da beş altı aydan daha fazla hüküm süremediğini de belirtmektedir. Hândmîr onun hakkında daha mutedil bir ifade kullanmakta olup iyi ve kötü yönlerinden de eserinde söz etmektedir³⁵. Ayrıca Babur Divan’ında da bir tavsiye olarak ahit ve kavlin dürüst bir biçimde yapılması gereğine işaret edilmektedir. Tarih-i Raşidî’de insanların kötülükten dürüstlük yoluna dönmesinin mümkün olduğu ve ümit kesilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dürüst davranmayıp fitne çıkartanlara karşı Baburnâme’de ağır ifadeler bulunmakta, birçok yerde bu türlü insanlar ile ilgili sert ifadeler kullanılmaktadır. Tarih-i Raşidî’de bir atasözü olarak “Fitne çıktığında ikbal kalkar.” ifadesine yer verilmektedir.³⁶

7- İtaat ve Bağlılık

Timurluların son dönemlerinde çözülmenin hızlı bir şekilde görüldüğü bir ortamda itaat ve bağlılığın Babur’un nezdinde büyük bir önemi bulunmaktaydı. Bu devrede özellikle emirler çıkarları ve ihtiyaçları doğrultusunda zaman zaman taraf değiştiriyorlar ve yeni bir mirzanın tarafına geçebiliyorlar ya da belli bir mirzayı kontrollerine alarak kendileri onlar üzerinden hakimiyet alanı yaratabiliyorlardı. Baburname’de askerî ortamda bölgelerin ve şehirlerin itaat etmeleri keyfiyetine büyük önem verildiği gibi kişilerin kumandanlarına olan itaatine de büyük yer verilmektedir. Babur uzun bir dönem içinde kendisine bağlı ve itaat eden kumandanlarına gerekli önemi verdiği gibi onları zaman zaman taltif ettiğini de göstermektedir.

³³ Zahiruddin Muhammed Babur, s. 282.

³⁴ Zahiruddin Muhammed Babur, s. 139.

³⁵ Zahiruddin Muhammed Babur, s. 159; Gıyasiddin b. Humamiddin Handamir, s. 17.

³⁶ Mirza Haydar Duglat, s. 640.

İtaatin önemine dikkat çeken ve toplumsal hayatın her alanında itaate önem verilmesi gereğine işaret eden ve bu anlayışın bir eğitim süreci içinde oluşmasına dikkat çeken Tarih-i Raşidî müellifi “Gencin görevi itaat, yetişkinlerinki inayettir. Eğer genç görevini ihmal ederse onu düzeltmek büyükle-
rinin sorumluluğudur.” diyerek meseleye bu noktadan da yaklaşır³⁷. Bir hana itaat etmenin yönetilenler açısından en önemli görev olduğuna Tarih-i Raşidî'nin birçok yerinde işaret edilir. Ancak bunun zulme vesile olmaması gerektiğine de özellikle vurguda bulunmaktadır. Haydar Duglat amcası Mirza Ebu Bekir ile ilgili şöyle bir gelişmeden bahsetmektedir:

“Eğer birisi kendisine karşı ufacak bir muhalefet etmişse ve o da bunu on yıl sonra duymuşsa sadece o suçluyu değil, çocuklarını, akrabalarını ve yandaşlarını da cezalandırırdı. Dolayısıyla çevresindekiler onun idaresine öyle itaatkâr hale gelmişlerdi ki, hiç kimse onun emirlerine aykırı hareket etmeyi rüyasında görmeye dahi cesaret edemezdi. Erkini her şeyin üzerinde tam hakimiyet noktasına getirdiğinde hazine, mülk, at ve sığır olarak rakamlarla ifade edilmesi mümkün olmayan bir servet biriktirdi.”³⁸

8- Göreve Bağlılık ve Görev Bilinci

Babur'un görevin yerine getirilmesi açısından önemli ölçüde hassas olduğunu ve bu hassasiyetini de çok defa ortaya koyduğunu görmekteyiz. Babur'un özellikle askerî görevler açısından sıkıntılı bir ortamın yaşanmaması açısından kişilerin ihmalini açıkça ortaya koymanın yanında, görevlendirme yaparken de bu noktaya dikkat ettiğini de tespit etmekteyiz. Bazı kişilerin kişisel kusurlarını çok defa eserinde belirten Babur, bunların askerî açıdan başarılı olmaları halinde bu niteliklerden de söz etmektedir. Yukarıda söz ettiğimiz Sultan Mahmud Mirza ile ilgili düşünceleri de bu çerçevede mütalaa edilebilir. Babur onun askerî alandaki yeterliliği konusunda olumlu kanaat bildirdiği gibi Hândmîr de bu görüşü desteklemektedir³⁹. Bu yönden de askerine iyi bakan, savaştan kaçmayan gereğinde kahramanca mücadele eden her kumandanın durumunu diğer özelliklerini tasvip etmese de Babur eserinde belirtmektedir. Han ve mirzaların hayatlarından söz ederken onların askerî faaliyetleri ve yanında bulunan emirler hakkında da kıymetli bilgiler vermektedir. Görevini yerine getiren emirler ile ilgili düşüncelerini olumlu şekilde ifade eden Babur, zulme engel olmayan ve ilgisiz emirler konusunda da tenkitlerde bulunmaktadır.

Sonuç

Türk milletinin tarihi içinde ordunun çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Tarihsel süreç içinde Türk ordusu kendi geleneklerini oluşturmuş ve Hunlardan başlayarak günümüze kadar gelen süreçte bu geleneklerin titiz

³⁷ Mirza Haydar Duglat, s. 509.

³⁸ Mirza Haydar Duglat, s. 429.

³⁹ Zahiruddin Muhammed Babur, s. 162.

bir şekilde korunması konusunda duyarlık gösterilmiş ve bu geleneklere uyulmasına da azami ölçüde riayet edilmiştir. Bu gelenekler ile ilgili kusur ve hatalar ise oldukça önemli karışıklıklar çıkmasına sebep olmuş ve devletlerin temel yapıları da bundan zarar görmüştür. Bu çerçevede bakıldığında askerî değerler de korunması ve uygulanması şart olan unsurlardan birisi olarak kendini göstermektedir. Hindistan'da 300 yılı aşkın bir süre hüküm süren bir devletin kurucusu olan ve Timurlu soyunun Hindistan'da hakimiyetini devam ettiren Babur'un askerî değerlere sahip çıkması da tabii idi.

Babur tarafından kaleme alınmış olan Baburnâme bu değerlerin araştırılması açısından da önemli bilgiler bulabileceğimiz bir kaynak hüviyetindedir. Baburnâme'de askerî yapının korunması ve başarılı bir fetih politikası sürdürülmesi açısından bazı değerlere önem verildiği görülmekte olup Babur'un hayatının çok büyük kısmını askerî faaliyetler teşkil ettiği için askerî değerlerden de bu eser içinde söz edildiği görülmektedir. Türkistan ve Hindistan içinde önemli askerî faaliyetler gerçekleştirmiş olan Babur, bu değerlere önem vermiş ve bir yandan kişisel özellikleri dolayısıyla zulüm ve adaletsizlik gibi yanlışlıkların içine girmediği gibi bir yandan da askerî değerler arasında ön plana çıkan kahramanlık, sadakat, vefa, görev bilinci, ihtiyat, savaş hukukuna uyma gibi değerleri benimsemiş, bunlara kendi döneminde de titizlikle uymuş ve bu değerlerin uygulanması açısından da gayret göstermiştir. Değerler Baburnâme'de çeşitli yönleriyle kendisini göstermektedir.

Kaynakça

- Ali, M. Athar, *Mughal India, Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, Oxford, New Delhi, 2008.
- Babur, Gazi Zahîreddin Muhammed, *Baburnâme*, Çeviren: Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, 2005.
- Babur, Zehireddin Mehemed, *Baburnâme*, Çeviri ve Notlar: Ramiz Asker, Bakı, 2011.
- Coste, M. Frédéric, *Analyse du système de valeurs militaires et des caractères conservateurs des armées*, Mémoire de D.E.A en Science Politique, Institut d'Etudes Politiques de Lille, 2002.
- Dale, Stephen Frederic, *The Garden of the Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*, Brill, Leiden, 2004.
- Gommans, Jos, *Indian Frontiers and High Roads to Empire (1500-1507)*, London, 2002.
- Grenard, Fernand, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, Çeviren: Orhan Yüksel, MEB Yayını, 1992.
- Gülbeden, *Hümayunnâme*, Çeviren: Abdürrab Yelgar, Ankara, 1987.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar, Ahlak Psikolojisi, Ahlakî Değerler ve Ahlakî Gelişme*, Ötüken, İstanbul, 2000.
- Handamir, Gıyasiddin b. Humamiddin, *Buyüklük Hıslatı, Habib us-Siyarfi Ahbari Afradi Başar kitabining Zahiriddin Muhämmäd Babur Bablari*, Çeviren: İsmail

- Bekcanov, Şark Naşriyat-Matbaa Aktsiyadarlik Kampaniyasi Baş Tahririyati, Taşkent, 2011.
- Mallayev, Natan, *Uzbek Adabiyati Tarihi*, Birinci Kitap, Okıtuvcı Naşriyatı, 1965.
- Roux, Jean Paul, *Büyük Moğolların Tarihi Babur*, Çeviren: Lale Aslan-Özcan, Kabalıcı, İstanbul, 2004.
- Sav, Özden, *Uluslararası İnsancıl Hukuk Açısından Savaş ve Barış Hukuku*, Ankara, 2015.
- Streusand, Douglas E., *Ateşli Silahlar Çağında İslam İmparatorlukları: Osmanlılar, Safeviler, Babürlüler*, Çeviren: Bahar Fırat, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2013.
- Values: Definition, Characteristics, Importance, Types of Values, [https://www.iedunote.com/values\(2.2.2021\)](https://www.iedunote.com/values(2.2.2021))
- Zain Khan's Tabaqat-ı Baburi*, Translation: S. Hasan Askari, Annotation B. P. Ambstha, Delhi, 2009.
- Zakonu, Voynı, Likbez, [https://online.zakon.kz/Document/\(25/1/2021\)](https://online.zakon.kz/Document/(25/1/2021))

Bilge Kağan, Zahiruddin Muhammet Babur Padişah, Gazi Mustafa Kemal Atatürk

*Mukadder Güneri**

Bilge Kağan, Zahiruddin Muhammet Babur Padişah, Gazi Mustafa Kemal Atatürk

Summary

When we look at general Turkish history and cultural history from the past to the present, three leaders stand out due to the importance of the periods they lived in: Bilge Kağan (683-734), Gazi Zahiruddin Muhammet Babur Padişah (1483-1530) and Gazi Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938). It is seen that these three leaders have similarities as the founders of the Turkish state in many ways. The century and geography in which these three leaders lived are not the same. Their common point is that they lived through the process of the Turkish State's disintegration and that they were the leaders of a nation that had struggled to become a state again and succeeded. The Orhon Inscriptions, Baburname and 'Nutuk' (The Speech) were taken as the main sources for these three leaders. Orhon (Orkhon monuments) Inscriptions were first discovered by N. Jadrinsev (Kül Tegin, Bilge Kağan inscriptions). Later, V. Thomsen decoded the Köktürk alphabet system in 1893 and read the text by making use of Chinese texts. Since those years, scientists and turcologists working in this field have continued their studies on this inscription and publications have been made. Today, studies on this subject continue. 'Baburname', includes memories of Gazi Zahiruddin Muhammet Babur Padişah. There are many copies of this work but the manuscript (1700), which is said to belong to the Salar Jang family in Hyderabad, is the copy that has been the basis for most serious studies in the scientific world. The Speech was given by Gazi Mustafa Kemal Atatürk between 15-20 October 1927, over the course of about 36.5 hours in the Grand National Assembly. At this time in 1927, the text and documents were published in separate volumes. Two different editions are made by the Tayyare Society, first in the Ottoman Turkish language. The new Latin letters were used in the printing of three copies in 1934 at the İstanbul State Printing House, and in 1938 only the text part was printed. Many domestic and foreign editions have been made up until today.

The aim of this study is to emphasize the similarities to be determined by examining the issues that have continuity in the historical process in the military, economic, administrative, belief, culture, art, political and social fields in the eyes of these three leaders, by giving examples from the main sources mentioned above.

Keywords: Bilge Kağan, Babur, Atatürk, Orhon Yazıtları, Baburname, Nutuk.

* Dr., Araştırmacı-Yazar, Turkey.

1.Genel Bakış

1.Bilge Kağan (683-734)

1.1. Bilge'nin annesi İlbilge Hatun, babası İlderis (Kutluk) Kağan'dır (Ergin, 2007: 13; Thomsen, Köken, 2002: 135). Bilge Kağan sekiz yaşında babası İlderis (Kutluk) Kağan'ı kaybeder (Thomsen. Köken, 2002: 137). Kendisinden küçük kardeşi Kül Tegin ile yetim kalır. Her ikisi küçük olması nedeniyle töre gereği kağanlığın başına fatih anlamına gelen "Kapgan" unvanlı (Donuk, 1988: 28; Taşağıl, 2004, III: 19) amcası geçer. Bu dönemde Gök Türk Devleti zaferler kazanır ve hemen hemen tüm Türk topluluklarını bir çatı altında toplar, döneminin en güçlü devleti olur (Ergin, 2007: 19; Thomsen, Köken 2002: 149; Taşağıl, 2004, III: 36).

1.2. Bilge, babasının ölümü üzerine amcası Kapgan'ın kağan olması sonucu, 14 yaşında, Tarduş halkı üzerine Şad olarak tayin edilerek devlet hizmetine başlar. Amcasının 19 yıllık kağanlığı süresince yirmi beş sefere katılır. Doğuda Sarı Irmak'a, Shan-tung ovasına, batıda Demir Kapı'ya, Kögmen Dağları'nın kuzeyindeki Kırgız ülkesine (Ergin, 2007: 15; Thomsen Köken, 2002: 139; Taşağıl 2004, III: 37) kadar ulaşılır.

1.3. Kapgan Kağan yönetiminin son yıllarında, Çin ile zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlıklar, boy isyanları, bölgedeki diğer grupların tutarsızlıkları devleti her alanda zayıflatır. Çin'e karşı çıkılan seferde, pusuya düşürülerek öldürülen Kapgan Kağan'ın yerine, sağlığında yerine geçmesine karar verdiği oğlu Küçük (İnel) Kağan geçer. Türgiş, Karluk, Dokuz Oğuz, Oğuz ve bu gibi boyların isyanları devleti yok olma eşiğine getirir. Küçük (İnel) Kağan, yönetimde başarılı olamaz. İnel Kağan'ın isyanlarla baş edemediğini gören Kül Tegin, Küçük Kağan'a karşı baş kaldırarak tüm ailesini ortadan kaldırmak sureti ile ağabeyi Bilge Şad'ı kağanlığın başına geçirir. Bilge Kağan öncelikle devlet işlerinde yetkin Tonyukuk'a görev verir. Devleti yeniden güçlü duruma getirir. Töreleri uygular. İçte ve dışta tam hakimiyeti sağlar. Çin'deki Tang hanedanıyla dostluk kurmak için yaptığı girişimlere karşın, karşı taraf verdiği sözlerde durmaz. Kardeşi Tegin'in ölümü onu derinden etkiler. 697 sonrası, devlet işlerinde ve savaş meydanlarında yalnızdır. Beklenmedik bir anda zehirlenerek öldürülür (Thomsen, Köken, 2002: 145, 149; Taşağıl: 37, 45).

1.2. Gazi Zahiruddin Muhammet Babur (1483-1530)

1.2.1. Babur'un annesi Niğar Hanım, Cengiz Han'ın soyundan (on beşinci göbek) Kutluk Niğar Hanım, babası Timur'un soyundan (beşinci göbek) Ömer Şeyh Mirza'dır. 12 yaşında babasını kaybeder. Babur'un anneleri ayrı iki erkek (Cihangir, Nasır), beş kız (Hanzade, Mihr Banu, Şehr Banu, Yadigar, Rukiye Sultan) kardeşi vardır. Timur'un ölümüyle (1405) dağılma sürecine giren Türkistan Türklüğü, Sultan Ebu Sait Mirza döneminde toparlanma süreci yaşarsa da Sultan Ebu Sait Mirza'nın ölümüyle yeniden geriye dönülemeyecek dağılma sürecine girer. Bu dönemde Se-

merkant Sultan Ahmet Mirza'nın, Hisar Bedahsan Sultan Mahmut Mirza'nın, Kabil Uluğ Bey Mirza'nın, Herat Sultan Hüseyin Baykara'nın, Fergana Babur'un babası Ömer Şeyh Mirza'nın yönetimindedir (Bayur, 1987: 066).

1.2.2. Babur yetiştirilmek amacı ile sözde vali olarak Andican'da görevlidir. Babasının ani ölümü üzerine Babur, Andican'dan gelerek on iki yaşında Fergana tahtına oturur (1494). Yönetimi ele alır almaz öncelikle iç ve dış düşmanları etkisiz hale getirir. Bu başarısında babasının bey ve yiğitlerinin gösterdikleri bağlılık ve üstün gayretlerinin payı büyüktür.

1.2.3. Babur Fergana'da iç ve dış güvenliği sağlamıştır. Ancak bu süreçte ister istemez Timurlu mirzaların güç ve toprak savaşlarına dahil olmuştur. Semerkant'ın yönetimini elinde tutan Sultan Mahmut Mirza'nın ölümü üzerine mirza savaşları yeniden hız kazanır. Babur uygun koşulları oluşturarak Semerkant'a sefer yapar. 15 yaşında Büyük Timur İmparatorluğu'nun başkenti, o günün dünyasında bir anlamda güç simgesi Semerkant'ı alır. Yalnız orada fazla tutunamaz. Bu arada Fergana ve Semerkant elden çıkar. Babur amcası, dayısı, kardeşi Changir Mirza'ya ve beylere karşı verdiği mücadeleyi kazanarak Fergana'yı alır. Toparlanır toparlanmaz II. Semerkant Seferine çıkar. 19 yaşında yeniden Semerkant'ın hakimi olur (1500). Babur Semerkant'a ailesini dahi getirtmiştir. Ancak güven ortamı henüz tam olarak sağlanamamıştır. Şeybanilerle yaptığı (Seripul'da) çetin savaşta, beklediği yardımların gelmemesi sonucu yenik düşerek ikinci kez Semerkant'dan çıkar. Yurtsuz ve ordusuz kalır. Tüm olumsuz koşullara rağmen yeniden ordu kurar (1504). Kabil'i elinde tutan Abdurrazzak Mirza'nın zor durumda oluşu ve yardım talebi değerlendirilerek Kabil'e sefere çıkar ve alır (1504). Kabil'in iç ve dış sorunlarıyla yakından ilgilenir. Bu arada Timurluların en büyük mirzası olan Hüseyin Baykara'nın Şeybanilere karşı birlik çağrısına (ikinci Semerkant seferinde kendisine yardım etmemesine rağmen) uyararak Herat'a gider. Yalnız birliğin istenilen sürede sağlanmaması ve Kabil'de kendisine karşı bir darbenin hazırlığı haberini alınca Kabil'e dönmek zorunda kalır ve Kabil'de asayişi sağlar. Daha sonra Kandahar'a asker çıkarır ve alır. Yalnız zafer sevinci kısa sürer. Kandahar elden çıkar. Babur, Kabil'de toparlanma süresini tamamlayarak o güne kadar uzaktan, yakından kendi soyuna karşı yaptığı savaşların dışında, Kuzey Hindistan'a beş sefer yapar. Panipat zaferi ve onu izleyen zaferleri sonucunda Kuzey Hindistan'da Baburlu Devleti'nin temellerini atar (Bayur, 1987: 072-0138).

1.3. Gazi Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938)

1.3.1. Mustafa Kemal'in annesi Zübeyde Hanım, babası Ali Rıza Efendi'dir. Atatürk yedi yaşında babasını kaybeder. Öğrenim çağına geldiğinde Hafız Mehmet Efendi mahalle mektebinde başladığı öğrenim yaşamını (1886), babasının isteği üzerine Şemsi Efendi Mektebi'nde sürdürür. Sonra sıra ile Selanik Mülkiye Rüştiyesi, Askeri Rüştiyesi (1893), Manastır

Askeri İdadisi (1896), İstanbul Harp Okulu'na (1899) girer. Harp akademisini kurmay yüzbaşı rütbesiyle tamamlar (1905) (Kocatürk, 2007: 1- 3).

1.3.2. Mustafa Kemal'in ilk görev yeri Şam 5. Ordu'dur (1905-1907). Daha sonra Kolağası (kıdemli yüzbaşı) rütbesiyle Şam'da ordunun kurmay başkanlığında bir göreve getirilir, 1907'de merkezi Manastır'da bulunan III. Ordu Karargahı'na atanır. Ardından 1908'de Trablusgarp'a gider. Oradan Bingazi'ye geçer. 1909'da Üçüncü Ordu Selanik II. Redif Tümeni Kurmay Başkanlığı'na getirilir. 1911'de geçici olarak Trablusgarp Tümeni Kurmay Başkanlığı'na atanır. 1912'de Genel Kurmay emrine verilir. 25 Kasım 1912'de Gelibolu'da bulunan Çanakkale Boğazı (Bahr-i Sefid Boğazı) Kuva-yı Mürettebe Komutanlığı Harekat Şubesi Müdürlüğü'ne, 1913'te Sofya Ataşe militerliğine atanır. 1915'te Tekirdağ 19. Tümeni kurma çalışmalarıyla görevlendirilir ve Anafartalar Grubu Komutanlığına getirilir. 1916'da Edirne'de bulunan 16. Kolordu Komutanlığına atanır. 10 Mart 1916'da 16. Kolordu Komutanlığınca Diyarbakır'da görevlendirilir. 1917'de Hicaz Kuvve-i Seferiye Komutanlığı'na atanır. 16 Mart 1917'de 2. Ordu Komutanlığı'na atanır. 7 Kasım 1917'de İstanbul Genel Karargah'ta görevlendirilir. 1918'de Nablus'ta 7. Ordu karargahında görevlendirilir. 7 Kasım 1918'de Harbiye Nezareti emrinde görevlendirilir. 30 Nisan 1919'da ordu müfettişliğine atanması Padişah Vahdettin tarafından onaylanır. 5 Mayıs 1919'da karar tebliğ edilir ve Takvim-i Vekayi'de yayımlanır (Kocatürk, 2007: 4-125).

1.3.3. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasını takip eden günlerde, İtilaf devletleri, Osmanlı ordularını tesirsiz hale getirmek üzere işgalleri başlatırlar. Harbiye Nezareti'nde olan Mustafa Kemal, 9. Ordu Müfettişi olarak 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkar. Atatürk'ün kendi ifadesi ile eşine az rastlanır ordu millet birlikteliğiyle verilen Kurtuluş Savaşı sonucu, 23 Nisan 1920'de Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu tüm dünyaya ilan edilir (Nutuk, 1927: 282, 272, 273).

2. İlk Belirlemeleri

2.1. “Zenginliği parıltılı bir halk üzerinde hükümdar olmadım; içerde aç, dışarıda çıplak, zayıf ve sefil bir halka hükümdar oldum. Türk halkı yorgunluktan bitkin ve moralsiz idi (Ergin, 2007: 43; Thomsen, Köken, 2002: 145, 147).

2.2. “Babası Şeyh Ömer Mirza'nın ani ölümü üzerine Fergana tahtına çıkan Babur (1494), kendisini o güne kadar uzak olduğu Timurlu mirzaların, beylerin taht, güç ve toprak kavgalarının için de bulur.” (Beveridge, 1971: 24, 25; Arat, 1987: 25, 26).

2.3. “Genel Durum ve Görünüm: Osmanlı Devleti'nin dahil bulunduğu grup (İtilaf devletleri) harbi umumide mağlup olmuş, Osmanlı ordusu her tarafta zarar görmüş, şartları ağır ateşkes imzalanmış. Büyük harbin

uzun seneleri zarfında millet yorgun ve fakir bir halde. Millet ve memleketi Harbi Umumiye'ye sevk edenler, kendi hayatları endişesine düşerek memlekettten firar etmişler ...” (Nutuk, 1927: 3).

3. Öncelikleri

3.1. “Ben kağan olunca çeşitli ülkelerle gitmiş olan halk, ölü gibi ya-ya ve çıplak geri geldi. Halkı yeniden iyileştirmek için kuzeyde Oğuz halkına, doğuda Kıtay Tatabı halklarına, sağda Çinlilere, büyük ordularla yirmi iki kez sefer ettim (Ergin, 2007: 45; Thomsen, Köken, 2002: 147).

3.2. “Öncelikle isyancı beyleri pasif hale getirir, çevresine güvenilir beyleri toplar, daha sonra da amcalarına, dayılarına, beylere karşı tahtını korur (Beveridge, 1971: 24, 25; Arat, 1987: 25, 26).

3.3. “Durumun dehşet ve vahameti karşısında her yerde, her bölgede birtakım kişiler tarafından karşılık olarak kurtuluş çareleri düşünölmeye başlanmış idi. Bu düşünce ile başlatılan girişimler, birtakım cemiyetleri doğurdu. Trakya Paşaeli Cemiyeti (Edirne ve havalisinde), Vilayat-ı Şarkiye Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti (Merkezi İstanbul olmak üzere, Erzurum, Elazığ), Muhafaza-i Hukuk Cemiyeti, Trazon ve Havalisi Ademi Merkeziyet Cemiyeti bunlardan bazılarıdır. Öncelikle bu zeminde tüm cemiyetleri aynı gayede toplamak...” (Nutuk, 1927: 4).

4. İnanc

4.1. “Türk halkının adı sanı yok olmasın diye babam (İlteres) kağanı ve annem (İlbilge) hatunu yüceltmış olan Tanrı, onlara imparatorluk vermiş olan Tanrı, beni de halkının adı sanı yok olmasın diye Tanrı kağan yaptı...” (Ergin, 2007: 43; Thomsen, Köken, 20002: 145).

“Tanrı güç verdiği için babamın ordusu kurt gibi imiş, düşmanları da koyun imiş, ileriye ve geriye (doğuya-batıya) sefer edip adamları toplamış...” (Ergin,2007: 37; Thomsen, Köken, 2002: 135).

“Tanrı zamanı düzenler, ama insanoğlu ölümlü doğmuştur.” (Ergin, 2007: 27;Thomsen, Köken, 2002: 159).

4.2. “Yüce Tanrı'nın inayetiyle, Semerkant şehri ve vilayeti zapt ve ele geçirildi.” (Beveridge, 1971: 45; Arat, 1987: 46).

“Hiçbir şey Tanrı'nın takdirinden başka türlü olamaz. Böyle karar verip ve tevekkül ederek yolumuza devam ettik.” (Beveridge, 1971: 61; Arat, 1987: 64).

4.3. “Bilumum kumandanlara, vali ve mutasarrıflara ve müdafaa-i hukuk cemiyetlerine, belediye riyasetlerine, matbuat cemiyetine, (...) Giriştiğimiz istiklal ve vatan savaşında Cenabı Hakk'ın yardımı, desteği (avn ü inayeti) bizimledir.” (Nutuk, 1927: 265).

“Cenabı Hak'tan muvaffakiyetleri (başarıları) kamile tazarru olunur.” (Nutuk, 1927: 273).

5. Strateji

5.1. Askerî

5.1.1. “Amga Kurgan Kalesi’nde kışlayıp ilkbaharda Oğuzlara ordu sevk ettik. Kül-tegin Bey’in emri altında ilerledik...” (Thomsen, Köken, 2002: 159).

“Kül-tegin ...yaşında iken Kırgızlara karşı sefer ettik. Mızraklarımız boyundaki karı aşıp ormanlık Kögmen dağlarına çıktık ve Kırgız halkına galip olarak yüklendik, kağanları ile ötedeki ormanda çarpıştık...” (Ergin, 2007: 21; Thomsen, Köken, 2002: 151).

5.1.2. “Bir iki gün çarbağda kalıp noksan olan araç ve gereçleri hazırladıktan sonra, atlı ve yaya askerlerin sağ kol, sol kol, merkez ve öncü kısımlarını tanzim edip saf halinde, Uş tarafına, muhaliflerin üzerine yürüdük.” (Beveridge, 1971: 67; Arat, 1987: 70).

“Hindistan’da bir âdet vardır. ...ak-akça verip mühlet ile asker tutarlar ve bunlara bidhindi derler.” (Beveridge, 1971: 265; Arat, 1987: 300).

5.2.3. “Son sözlerimi hulasa etmek lazım gelirse diyebilirim ki ben, milletin vicdanında ve istikbalinde ihtisas ettiğim büyük tekamül istidadını, bir milli sır gibi vicdanımda taşıyarak peyderpey, bütün heyet-i içtimaiyemize tatbik ettirmek mecburiyetinde idim. Şimdi efendiler, ilk olmak üzere bütün ordu ile temasa gelmek lazımdır.” (Nutuk, 1927: 11). Alınan cevaplardan örnek: “Yirmi Üçüncü Fırka, düşmanın bir işgal vaziyeti karşısında mevkiini terk etmeyecek ve duçar-ı tecavüz olursa ahali-i mahalliyeden alacakları takviye ile mevkiini müdafaa edecektir.” (Nutuk 1927: 12).

“İnsaf ve merhamet dilenmek gibi bir prensip yoktur. Türk milleti, Türkiye’nin müstakbel çocukları, bunu, bir an hatırdan çıkarmamalıdır.” (Nutuk, 192: 221).

5.2. Adalet

5.2.1. “...Onlar bilge kağanlar, yiğit kağanlar imiş; tüm subaylar bilge imiş; yiğit imiş. Beylerinin, halkının tümü, dürüst imiş. Bunun için bunca büyük bir imparatorluğu yönetebilmiş ve devleti yönetirken de yasalar koymuşlar.” (Ergin, 2007: 33; Thomsen, Köken, 2002: 129).

“Töreye göre amcam (Kapgan Kağan) kağan tahta oturdu. Amcam kağan tahta oturunca Türk halkını iyi yönetti...” (Ergin, 2007: 15; Thomsen, Köken, 2002: 139).

5.2.2. “Zehirlenme şüphesi üzerine, aşçıya nezaret altına almasını Sultan Muhammet Bahşi’ye emrettim. Aşçı işkence üzerine anlatıldığı gibi teker-teker mufassalan anlatır. Pazar günü divan günü idi. Ekabir, eşraf, emir ve vezirlerin divanda hazır bulunmalarını ve iki erkek ile iki kadın getirip sorguya çekmelerini emrettim.”(Beveridge, 1971: 307; 1987: 347).

5.2.3. “İtilaf devletleri milletimizin hukuk ve istiklaline riayetkar kaldıkça ve millet, vatanın tamamî-i masuniyetinden emin bulunduğça ana-sır-ı gayrimüslimenin duçarı haşyet olmasına hiçbir sebep yoktur ve bu bapta devlete karşı her türlü mesuliyeti taahhüt ve buna tamamı ile emniyet buyrulmasını istirham ederim.”(Nutuk, 1927: 12).

“Sadrazam Paşa hazretlerinin konferans huzurunda hukuk-ı Osmaniye’yi müdafaa için bezli-himmet buyuracakları tabiidir.” (Nutuk, 1927: 28).

5.3. Ekonomi

5.3.1. “Amcam kağan (Kapgan Kağan) tahta oturunca Türk halkını iyi yönetti, kalkındırdı; yoksulları zengin kıldı, sayıları az olanları çok kıldı.” (Ergin, 2007: 15; Thomsen, Köken, 2002:139).

“Tanrı’nın lütfu ile talihim olduğu için, kader benimle olduğu için ölecek halkı dirilttim. Çıplak halkı giyimli, fakir halkı zengin kıldım. Az sayıdaki halkı çoğalttım. Halkı ve hakını benimle birleşmiş olanlara iyilik ettim.” (Ergin, 2007: 43; Thomsen, Köken, 2002:147,149).

5.3.2. “Semerkant şehri fevkalade müzeyyen bir şehirdir. Bu şehrin diğer şehirlerde az bulunan bir hususiyeti daha vardır. Burada her esnafın ayrı birer pazarı olup birbirleriyle karışık değillerdir.” (Beveridge, 1971: 48; Arat, 1987: 50). “Benim tasarrufumda bulunan Bihre’den Behar’a kadar olan vilayetlerin geliri elli iki kürürdür (Hindistan’da bir birim).

Nitekim şu mufassal cetveldен anlaşılacaktır.” (Beveridge, 1971: 292; Arat, 1987: 330, 331).

5.3.3. “Ankara-Eskişehir şimendiferlerinin işletmesine İtilaf devletleri tarafından müracaat edilmiştir. Bu hattın işletmesi için Düvel-i İtilafiyeye mümessilleri nezdinde şedit bir surette protesto edilmesi 21 Teşrinievvel 1919 da Ankara Heyeti Merkeziyesi’ne bildirildi.” (Nutuk, 1927: 206).

5.4. İdarî

5.4.1. “Babam kağan (İlteriş) Kağan ...Türk halklarının ve kurumlarının köleliğini ortadan kaldırmış, kavimleri atalarımızın törelerine göre düzenlemiş, onları coşturmuş, Töles, Terduş halklarını orada kurumlaştırmış, onlara bir yabgu ve bir şad vermiş.....” (Ergin, 2007: 37, 39; Thomsen, Köken, 2002: 135, 137).

“...Atalarımızın mülk edindiği yer ve su sahipsiz olmasın diye az sayıdaki halkı örgütledik... Bars Bey’e kağan unvanı, küçük kız kardeşimi ona eş diye verdik.”(Ergin, 2007: 40,41; Thomsen, Köken, 2002: 141).

5.4.2. “Pazartesi günü ayın beşinde, Derviş Muhammet Sarban, has-sa hilat ve eğerli bir at ihsan edilerek nökerliğe yükseltildi.” (Beveridge, 1971: 242; Arat, 1987: 272).

5.4.3. “Binaenaleyh, usul ve kaide şudur ki, vaziyet-i umumiyeyi idare ve sevk mesuliyetini deruhte edenler, en mühim hedefe ve en yakın

tehlikeye, mümkün olduğu kadar yakın bulunur. Yeter ki bu takarrüp, vaziyet-i umumiyyeyi nazardan mehur bırakacak derecede olmasın! Ankara bu şeraiti cami bir nokta idi (Nutuk, 1927:209).

5.5. Kültür

5.5.1. “...O zamanda küçük kardeş, büyük kardeşini bilmezdi, oğlu babasını bilmezdi. Böylesine kazanmış ve örgütlemiştik. Bu bizim devletimizdi, kurumlarımızdı. Türk, Oğuz beyleri, milleti, dinleyin! Yukarıda gök ezmezse, aşağıda yer delinmezse senin imparatorluğunu, kurumlarını kim ... yıkar? Ey Türk halkı ... pişmanlık getir! Kendi kendini suçlu kılan sensin ...” (Ergin, 2007: 17; Thomsen, Köken, 2002: 143).

“Çinliler tatlı sözler ve çekici zenginlikleri ile sokulup uzak kavimleri kendilerine yaklaştırmışlardır. Türkler onların yakınına yerleştikten sonra, Çinliler kendi medeniyetlerini ve bilgilerini yaymışlar. İyi bilge kişiyi, iyi yiğit kişiyi göndermezlermiş ... onların tatlı diline, yumuşak, zenginliğine kanan ey Türk halkı ...” (Thomsen, Köken, 2002: 165).

5.5.2. “Sonra malum oldu ki Türk dilinde yerine göre $t > d$, $g(\tilde{g}) > k$, $k > g$ birbirinin yerine geçermiş.” (Beveridge, 1971: 100; Arat, 1987: 104).

“İmlan o kadar doğru olmamakla beraber fena değildir. Mektuplarını sade, açık, anlaşılır sözlerle yaz. Sen de az yorulursun, okuyan da (Mektup, oğlu Humayun’un).” (Beveridge, 1971: 350; Arat, 1987: 397).

5.5.3. “Bir millet mevcudiyeti ve istiklalini temin için kabil-i tasavvur olan teşebbüsat ve fedakarlığı yaptıktan sonra muvaffak olur. Ya muvaffak olamazsa demek, o milletin ölmüş olduğunu hükmetmek demektir. Binaenaleyh millet, berhayat oldukça ve teşebbüsat-ı fedakaranesine devam eyledikçe adem-i muvaffakatiyet mevzubahis olamaz.” (Nutuk, 1927: 103).

5.6. Sanat

5.6.1. “...Ben ebedi taşı...Çin kağanından heykeltıraşlar getirttim. Onlara yontturdum. Ricamı reddetmediler. Kağanın içteki, yani saraya bağlı olan yontucular gönderildi. Onlara ayrı bir bina yaptırıldı. İç ve dış süslemeler yaptırıldı. Ayrıca taşı yontturdum.” (Thomsen, Köken, 2002: 171).

“Kağanın yazıtını, ben Yuluğ Tegin yazdım. Bunca şeyi binayı, heykelleri, resimleri kağanın kuzeni ben Yuluğ Tegin, bir ay dört gün burada oturup yazdım ve yontturdum.” (Thomsen, Köken, 2002: 173).

5.6.2. “Çarbağın kapısında yaptırdığım resim salonunun cenub-ı şarkî cihetinde biraz küçük bembeyaz bir çadır kurulmuştu. Bazen orada otururdum. Meclis orada kurulurdu.” (Beveridge, 1971: 237; Arat, 1987: 266).

“Hindistan’ın iyiliklerinden biri de her sınıf ve her sanat erbabının pek çok olmasıdır. Her iş ve her şey için mukarrer ve muayyen insanlar vardır. Bunlar dedelerinden beri bu işi yapagelmışlerdir.” (Beveridge, 1971: 292; Arat, 1987: 330).

5.6.3. “Esas Türk milletinin haysiyetli ve şerefli bir millet olarak yaşamasıdır. Bu esas ancak istiklal-i tamme malikiyetle emin olunabilir. Ne kadar zengin olursa olsun istiklalden mahrum bir millet, beşeriyet-i mütemmeddine muvacehesinde uşak olmak mevkiinden yüksek bir muameleye kesb-i liyakat edemez.” (Beveridge, 1971: 9; Arat, 1987: 13).

5.7. Siyasi

5.7.1. “...Türk beyleri Türk unvanını bırakmış, Çin soylularının unvanlarını alarak Çin hakanına boyun eğmişler ve elli yıl boyunca işlerini, güçlerini ona adamışlar. İleride gün doğusunda güçlü kağana kadar sefer etmişler. Geride (batıda) Demir Kapı’ya kadar sefer etmişler. Ancak Türk halk tabakasının tümü şöyle söylemiş. “Kendi imparatorluğu olan bir halk idim. Nerede şimdi benim imparatorluğumun şanı. Ben kimin için devlet kazanacağım? Kağanı olan bir halk idim. Nerede şimdi benim kağanım? Hangi kağana işimi gücümü vereyim? dermiş...”(Ergin, 2007: 37; Thomsen, Köken, 2002: 131, 133).

“...Köğmen toprağı ve suyu sahipsiz kalmasın diye az sayıdaki Kırgız halkının bakımını üstlendik. Oraya geldik, savaştık. Bağımsızlıklarını geri verdik. İleride (yani doğuda) Kadırkan ormanının ötesinde halkı yerleştirdik ve örgütledik. Geride (yani batıda) Kengü-tarhan’a kadar Türk halkını yerleştirdik, örgütledik...” (Ergin, 2007: 17; Thomsen, Köken, 2002: 141,143).

5.7.2. “Değilmi ki yönetme ülküsü ve ülke alma amacı vardı, bir kez işin yürümemesi ile bundan vazgeçip karşıdan bakmak olmaz.” (Beveridge, 1971: 55; Arat, 1987: 58).

“Ülke alma ve yönetiminde bazı işler olumlu ve doğru görünür ise de karar üzerinde bin kere düşünmek gerekir.” (Beveridge, 1971: 64; Arat, 1987: 67).

“Düşman ne demez, rüyaya ne girmez? Şehrin kapısı bağlanabilir, yalnız muhalefetin ağzı bağlanamaz.”(Beveridge, 1971: 145; Arat, 1987: 156).

“Eğer babalar kötü bir iş yapmışlarsa onu iyi bir işle değiştirmek lazımdır.” (Beveridge, 1971:187; Arat, 1987: 205, 206).

5.7.3. “Keyfiyet tarafımdan ordulara ve millete iblağ edildi. Bu tarihten sonra resmi sıfat ve selahiyeten mücerred olarak yalnız milletin şevkat ve civan mertliğine güvenerek ve onun bitmez feyz ve kudret membaından ilham ve kuvvet alarak vicdani vazifemize devam ettik.” (Nutuk, 1927: 28

“Ve mukadderata hakim, bir irade-i milliyenin, ancak Anadolu’dan zuhur edebileceğini tasrih ettim ve irade-i milliyeye müstenit bir şura-yı milli tesisini ve kuvvetini irade-i milliyeden alacak bir hükümetin teşkilini, ilk hedef-i mesai olarak gösterdim.”(Nutuk,1927: 38).

5.8. Sosyal

5.8.1. “Ben Türklerin göğe benzeyen, gökten gelmiş Bilge (yani akıllı) kağanı. Bu zamanda tahta oturdum. Sözlerimi sonuna dek dinleyin. Benden sonra gelen siz; küçük kardeş, yeğen, bütün soyum, sopum ve sen halkım! Siz sağdaki Şadapıt Beyleri, soldaki Tarkat kumandanları ve beyleri, Otuz Tatar... beyleri? Dokuz-Oğuz beyleri ve halkı! Bu sözlerime iyice kulak verin, dikkatlice dinleyin. İleride gün doğusuna, sağda gün ortasına, geride gün batısına, solda gece ortasına kadar olan bu sınırlar içindeki pek çok halk bana itaat eder. Buradaki pek çok halkı ben düzene soktum. Türklerin kağanı Ötüken ormanında ...halkın hiçbir üzüntüsü olmaz.” (Ergin, 2007: 3; Thomsen, Köken, 2002: 161,163).

“... Kül-tegin olmasaydı, çoğunuz ölecektiniz. Kardeşim Kül-tegin öldü. Ben çok üzüldüm. Gören gözüm görmez gibi, eren aklım ermez gibi oldu. Ben çok üzüldüm. ...Öyle üzüldüm ki gözlerimden yaş akarken, yüreğimden pek çok feryat gelirken yasa boğuldum...” (Ergin, 2007: 27, 29; Thomsen, Köken, 2002: 159).

“... Ey Türk Beyleri ve halkı, bunu iyi dinleyin! Senin Türk halkını nasıl bir araya getirdiğini, imparatorluğunu nasıl yönettiğini buraya yazdım. Nasıl yanılıp parçalandığını, buraya yazdım,” (Ergin, 2007: 59; Thomsen, Köken, 2002: 169).

“Ey Türk halkı! daha tok olacaksın. Aç olduğun zaman doyamazsın, ama yiyince doyunca da aç olamazsın.” (Ergin, 2007: 59; Thomsen, Köken, 2002: 167).

5.8.2. “Bütün halk karda ve tipide iken ben sıcak yerde ve istirahatte ve bütün halk burada ızdırap ve meşakkatte iken ben orada uykuda refahta bulunursam bu insaniyetten uzak bir hareket ve halka karşı lakaytlık olur. Ne gibi ızdırap ve meşakkat olursa bende göreyim ve halk nasıl tahammül edip duruyorsa ben de durayım.” (Beveridge, 1971: 195; Arat, 1987: 214).

“Humayun, eğer benim memnuniyetimi istiyorsan, yalnızlığı ve halktan uzak bulunmayı bırak. Günde iki kere küçük kardeşini ve beyleri, ihtiyaçlarına bırakmayarak huzura çağırıp nasıl bir iş olursa olsun, istişare ile bu sadık dostlarla birlikte karar vermelisin.”(Beveridge, 1971: 350; Arat, 1987: 397).

5.8.3. “Gaye-i istiklalini istihsaline kadar tamamiyle milletle birlikte, fedakarane çalışacağıma mukaddesatım namına yemin ettim. Artık benim Anadolu’dan hiçbir yere gitmemek katidir.”(Nutuk, 1927: 13).

“Türk Milletinin kalbinde, vicdanından sarıh ve mülhem olan en esaslı, en bariz arzu ve iman malum olmuştu. Kurtuluş.”(Nutuk, 1927: 223).

6. Özellikler

6.1.1. Bilge kağanlar, bilge subaylar,

6.1.2. Yiğit kağanlar,

6.1.3. Dürüst beyler, halk (Ergin, 2007: 33; Thomsen, Köken, 2002: 129, 131).

6.2.4. Güçlü kağanlar (Ergin, 2007: 37; Thomsen, Köken, 2002: 135).

6.1.5. Devlet yetkililerinin, halkın karşılıklı görev ve sorumluluklarının bilincinde olmaları ve çok çalışmaları (Ergin, 2007: 35; Thomsen, Köken, 2002: 131,141, 143,147,149).

6.1.6. Devletin geleceği ve bağımsızlığı adına, barışın sağlanamaması ve tehlikenin geçmemesinde, savaşın kaçınılmaz olduğu gerçeği (Ergin, 2007: 39; Thomsen, Köken, 2002: 135, 137).

6.1.7. Kağanların görev ve sorumluluklarının süresi (Thomsen, Köken, 2002: 137, 159).

6.1.8. Töreye göre atama (Ergin, 2004: 39;Thomsen, Köken, 2002: 139).

6.1.9. Kağan'ın öncelikli görevleri; halkı iyi yönetmek, kalkındırmak, yoksulluğu ortadan kaldırmak, nüfusu artırmak, yerleştirmek, kurumları tesis edip, sağlamlaştırmak (Ergin, 2004: 39; Thomsen, Köken, 2002: 139).

6.1.10. Bilgi ve deneyimi, gelecek nesillere aktarma (Ergin, 2007: 35; Thomsen, Köken, 2002: 161-163,169-175, 201, 203).

6.1.11. Yurt topraklarının güvenliği (Ergin, 2007: 35; Thomsen, Köken, 2002: 163, 165).

6.2

6.2.1. Cesur, güçlü, deneyimli, geleceği öngören, hizmet ettikleri padişahın emanetine tam bağlı bey ve yiğitler (Beveridge, 1971:18, 213, 298; Arat, 1987:17, 237, 336).

6.2.2. Cinsiyet ayırmaksızın geleceğe dair akıllı düşünen büyüklerin sözlerini dikkate alma (Beveridge, 1971: 25, 213, 350; Arat, 1987: 25, 237, 397).

6.3.3. Savaşta, barışta alınacak her kararın yetkili olanlarla alınması (Beveridge, 1971: 44; Arat, 1987: 45).

6.3.4. Kararlılık (Beveridge, 1971: 44; Arat, 1987: 45).

6.3.5. Olayları, kişileri, koşulları akılcı, sıfır hata değerlendirme (Beveridge, 1971: 94; Arat, 1987: 82, 86, 98).

6.3.6. Padişahlık gereği savaşta ve barışta alınacak kararlarda, yönetim kadrosunun ve halkın ümidini kıracak kararlardan kaçınılmasını (Beveridge, 1971: 123; Arat, 1987: 132, 216, 237).

6.3.7. Padişah yönetimi altında olan halkın refahından, temel ihtiyaçlarından sorumludur (Beveridge, 1971: 145,196, 213; Arat, 1987: 156, 237).

6.3.8. Yönetimi altında olan halkın ve toprakların gelir ve giderlerinden haberdar olma (Beveridge, 1971: 292-294; Arat, 1987: 331).

6.3.9. Zafer kazanmak kadar, barışın, istikrarın, sosyal yaşamın, yaşam kalitesinin değerinin farkında olma, halka yansıtma (Beveridge, 1971: 352-359; Arat, 1987: 266, 267).

6.3.10. Mesken, toplu bağ, bahçe ve bu gibi yaşam kalitesini artıracak yapıtlar yaptırmak (Beveridge, 1971: 137, 222; Arat, 1987: 148, 251, 407).

6.3.11. Zaferi, kalıcı yapmak için sağlam adımlar atmak (Beveridge, 1971: 350; Arat, 1987: 397).

6.3.12. Gelecek nesillere yaşanılanların yazılı ve çeşitli yapıtlar yaparak aktarılmasını sağlamak (Beveridge, 1971:238, 145, 368; Arat, 1987: 157, 410)

6.4.

6.4.1. Güçlü, bilge lider (Nutuk, 1927: 41).

6.4.2. Sağlam karakter, milli irade (Nutuk, 1927: 5, 221).

6.4.3. Kararlığı, güç ve arzu ile birleştirmek (Nutuk, 1927: 221, 223).

6.4.4. Mevcut durumu, çözümleri, geleceğe atılacak adımları belirleyecek güçlü irade (Nutuk, 1927: 4, 8).

6.4.5. Daima halkın içinde, özverili, kararlı, milli şuur sahibi, işinin ehli lider, komutan ve yöneticiler (Nutuk, 1927: 9-16, 221).

6.4.6. Asker, sivil gücün doğru yönde hareketinin tesisi ve hayata geçirmede kararlılık (Nutuk, 1927: 11,14, 33).

6.4.7. Koşullar ne olursa olsun durumun bilimsel, ekonomik ve dinî açıdan ele alınması (Nutuk, 1927: 5).

6.4.8. Kayıtsız şartsız iş birliği ve çalışma gereğini baştan benimseme (Nutuk, 1927: 24).

6.4.9. Koşullar nasıl olursa olsun gereken yolda ilerleme (Nutuk, 1927: 28, 184).

6.4.10. Güç, kuvvet, savunma hattının güvenliği (Nutuk, 1927: 39).

6.4.11. Vatan bir bütündür, bölünmez (Nutuk, 1927: 39).

7. Değerlendirme

Bu üç liderin en belirgin özellikleri;

7.1. Geçmişle kavga etmek yerine, geçmiş, içinde buldukları durumu en ince ayrıntısına kadar gözden geçirip geleceği imar etme yolunda çizdikleri hedefleri,

7.2. Askerî, adlî, ekonomik, sanat, siyasi ve sosyal alanda belirledikleri stratejilerini, yaşamları boyunca sürdürerek başarıyı elde etmeleri,

7.3. Kişilik olarak sağlam irade, güçlü inanç, kendisine ve çevresine güven, sabır, iç ve dış koşulları akıllıca ve gerçekçi olarak değerlendirme,

7.4. Koşulsuz çok çalışma ve sonuç alana kadar hedeften sapmama,

7.5. İnsanı doğrudan ilgilendiren her şeye; dil, tarih ve insanı insan yapan değerlere çok önem vermeleri ve onların kalıcı olması için ellerinden gelen tüm çabayı gösterme,

7.6. Devletin ve milletin sürekliliği için tavizsiz yollarına devam etmeleri.

7.7. Bununla birlikte Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ü Bilge Kağan ve Gazi Zahirüddin Muhammet Babur'den ayıran yönü, savaş ekonomisi mantığı dışında, yakın ve uzak soylarıyla savaşmak yerine, iç ve dış düşmanların yanı sıra yedi düvelle yok pahasına birçok cephede birden savaşarak zafer kazanmış bir lider olmasıdır.

Sonuç

Sonuç olarak geçmişten bugüne süregelen güçlü, yüksek iradeye sahip, adil, dürüst, bilge, insanı ilgilendiren her şeye ilgisi olan, toplumu topyekun kucaklayan, ülkesinin bugününe ve geleceğine sahip çıkan, kurumsallaşma yolunda yenilikçi olan lider portresine; her alanda hızla devam eden teknolojik gelişmelere paralel olarak, günümüz dünyası şartlarında lider ve toplum ilişkilerinde karşılıklı beklentilerinin giderek artış göstermesi nedeniyle, koşullar ne olursa olsun yaşam sanatının her alanını özümseme ve bunu tüm toplum bireyelerine yansıtma, ülkesinin konumunu ve geleceğini hızla değişen koşullara uydurma ve bu doğrultuda bir gelecek hazırlama gibi geniş bir görev yelpazesi eklenmiştir.

Kaynakça

Arat, Reşit Ahmeti (1987), *Vekayi (Babur'un Hatıratı)*, (D. Türkçesinden çev.), Önsöz ve Tarihi Özeti Yazan Y. Hikmet Bayur, I-II, Ankara.

Beveridge, Annette S. (1971), *Babur, The Babar-nama*, Facs. London.

Büyük Türkçe Sözlük, <http://www.tdk.gov.tr>.

Devellioğlu, Ferit (2004), *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara.

Donuk, Abdülkadir (1990), *Türk Hükümdarı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

Duglat, Mirza Muhammet Haydar (1973), (İngilizceye çeviren: Elies, N. E, Denison Ross), *Tarih-e Raşidi of Mirza Muhammed Haidar Duglat: A History of the Moghols of Central Asya*, Patna.

Ercilasun, Ahmet Bican (2017), "Köl Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk Anıtlarının Edebi Açından Değerlendirilmesi.", *Türklük Biliminin Ulu Çınarı Zeynep Korkmaz Armağanı*, (Haz. Leyla Karahan), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

Ergin, Muharrem (2007), *Orhun Abideleri*, İstanbul.

- Gazi Mustafa Kemal (1927), *Nutuk*, Ankara.
- Gazi Mustafa Kemal (1968), *Nutuk*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Güneri, Mukadder (2001), “Babur’un Siyasi Sosyal ve Kültürel Hizmetleri”, Basılmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Güneri, Mukadder (1994), “Baburname’nin Temel Konuları”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Kadri, H. Kazım (1927, 1928, 1943, 1945), *Türk Lugatı*, 4 c. İstanbul –Ankara Maarif Vekaleti ve Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kocatürk, Utkan (2007), *Doğumundan Ölümüne Kadar Kaynakçalı Atatürk Günlüğü*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 815, Ankara.
- Sami, Şemseddin (1996), *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, Ankara.
- Sevim, Al; İzzet Toprak, Mehmet Akif Tural (2006), *Atatürk’ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara.
- Taşagıl, Ahmet (III. 2004, II. 2003, I. 1999), *Gök-Türkler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Taşagıl, Ahmet (2004), *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Thomsen, V., Vedat Köken (2002), *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 815, Ankara.
- Türkçe Sözlük*, (2011), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Mustafa Kemal Atatürk'ün Hayatı ve Çağdaşlaşma Projesinde Geleneklerin Yeri

M. Hakan Özçelik - N. Selcen Korkmazcan***

The Place of Traditions in Atatürk's Life and Modernization Project

Summary

As an important element of culture, the sum of every material and moral thing that societies carry from past to present and the traditions had an important place in Atatürk's life. Having met with the traditions of the Turkish nation starting since his birth, with the given name "Mustafa", Atatürk questioned the traditions at an early age and did not cease to oppose what he did not find reasonable. While trying to glorify the Turkish nation and its values, which he was proud to be a member of, there were traditions that, in some cases, Atatürk tried to protect and develop, or ignored or struggled to remove from the life of the society. During the revolutions carried out by Atatürk in the way of modernizing the Turkish nation, he paid attention to the removal of institutions, organizations or practices that did not comply with reason and science and prevented society from develop.

Keywords: Atatürk, modernization, tradition, custom, society

Giriş

Toplumlar güçlerini geçmişten gelen ve sahip oldukları temel değerlerden, örf, âdet ve geleneklerden alırlar. Bu değerlerin hayata geçirildiği ve nesilden nesile aktarıldığı en önemli sosyal kurum ise toplumun temeli olan ailedir. Toplumun en küçük ve etkili yapısı olan ailelerin uygulamaya koydukları tutum ve davranışlar diğer aileleri ve buna bağlı olarak da toplumu etkileyerek hayatın bir parçası haline gelirler. Bir işin yapılmasında pratik çözüm yolları olarak benimsenen uygulamalar toplum tarafından iyi veya kötü olup olmadığı düşünülmezsizin yaygın bir şekilde hayata geçirilirler. Bu paradigmlar zamanla toplumun geleneklerini oluştururlar.

Gelenek

Gelenek kelimesi, bir toplumda, toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre, davranış, anane, olarak tanımlanır¹. İslâm Ansiklopedisi'nde ise gelenek, "örf" başlığı altında, toplumda genel

* Dr.Öğr.Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

** Dr.Öğr.Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

¹ <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 24 Temmuz 2018.

kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan sosyal davranış biçimleri ve dildeki yerleşik kullanımlar anlamında bir terim şeklinde izah edilmektedir². Gelenek, toplumun, geçmişte var olduğu zaman diliminden bulunduğu ana kadar taşıyarak getirdiği maddi ve manevi her şeyidir. Kültürü oluşturan en geniş kol şeklinde de ifade edilebilir. Toplumu var eden, şekillendiren, diğer toplumlardan ayıran giyim, yemek, spor, müzik, anlayış, sosyal olgu gibi sürekli kullandığı ve olağanlaşan durumlara kalıp biçerek yapı taşlarını oluşturur. Kültürlerin birbirlerini etkilemesiyle bazı gelenekler farklı kültürlerin içinde yer almaya başlar. Kazanılan gelenekler, ailenin karşılaştığı zorlukları aşmasında kolaylık sağlar ve böylece toplum karşılaşılan zor durumlar karşısında gelenekleri sayesinde yoluna devam eder.

Gelenek, çoğu kere sığ ve genel geçer bir biçimde kavrandığı şekliyle sadece örf ve âdetler değil, onlarla birlikte bir tarihî-kültürel mirastır. Milletın hayatındaki ortak inanç ve pratiklerin düzenlenmiş biçimidir³. Gelenegin kültür ile bağlantısına baktığımızda şunları görürüz: Kültür, bireylere davranışlarında bir izafet (bağıntı) çerçevesi sunar. Birey karşılaştığı meselelerde davranış şeklini kültürün kendisine sunmuş olduğu kalıplardan kullanır. İşte, bu kalıpların oluşumunu da, değişimini de sağlayan zamandır. Buradaki değişim, süreklilik içinde iyilik, mükemmelliktir. Zaman içerisindeki bu gelişimdir ki, kültürün kalıplaşmasını temin eder. Bu kalıplaşmayı sağlayan da gelenektir. Gelenek gücünü, fazilet ve olgunluğunu geçmiş ile bugün arasındaki çizgiden alır, sürekliliğini ise geleceğe hitap etmesiyle sağlar. Geçmiş unutturmayan da, geleceğe ışık tutan da gelenektir. Bu bağıdır ki, gelecek korkusunu bertaraf ederek, istikrarlı bir hayat sahası açar. Bağın koptuğu yerde ise geleneksellik biter, gelenekçilik başlar. Çünkü artık sadece mazi vardır, başka bir ifade ile mazide kalmış olan vardır⁴.

Tarih sahnesinde ilk yer alanlar arasında bulunan Türk milleti gelenekleri sayesinde karşılaştığı önemli sorunların üstesinden yine geleneklerin oluşturduğu Türk ailesinin sonsuz direnci sayesinde gelebilmiş ve bu güne değin var olmayı başarabilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk de Türk milletinin yoğrulduğu geleneklerle büyümüştür. Atatürk, vermiş olduğu mücadeleler sonunda gerçekleştirdiği devrimlerde söz konusu geleneklerin bir kısmını yaşatırken bazılarını da sona erdirmiştir. Bunun en önemli sebebi Atatürk'ün geçmişle gelecek arasında köklü bir bağın olması gerekliliği ve bu bağı oluşturan geleneklerin devam etmesine olan inancının yanı sıra bazı durumlarda akıl ve bilime verdiği değerın çok daha fazla olmasıdır. Atatürk'ün yapmış olduğu

² İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 34, s. 87-93.

³ Deniz Gürsel, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s. 91.

⁴ Taner Tatar, "Gelenek ve Gelecek", *Sosyoloji Konferansları*, İstanbul Üniversitesi, Sayı 26, 2000, s. 199-215.

her işin içinde akıl ve bilim yer alırken çağın gereği olarak toplumun uygulamaması gereken gelenek, görenek veya örfler tarihin tozlu raflarına kaldırılmıştır. Kısacası Batı'nın yaşadığı aydınlanma çağını Atatürk kısa bir süre içinde hayata geçirmeye çalışmıştır.

Gelenekler konusunda birçok değişikliğe imza atan Atatürk, başkaları tarafından geleneklerimize yönelik gelebilecek tehditleri de bertaraf etmeyi önemsememiş: “*Yetişecek çocuklarımıza ve gençlerimize, görecekleri öğrenimin sınırları ne olursa olsun, ilk önce ve her şeyden önce Türkiye'nin bağımsızlığına, kendi benliğine, milli geleneklerine düşman olan bütün unsurlarla mücadele etme gereği öğretilmelidir.*”⁵ diyerek değişimin ancak ülke insanı tarafından yapılması gerektiğini ifade etmiştir.

Mustafa Kemal'in Gelenekle Karşılaşması

Mustafa Kemal Atatürk'ün gelenekle yolunun kesişmesi doğduğunda kendisine verilen “Mustafa” ismi ile başlamıştır. Atatürk'ün kız kardeşi Makbule Atadan'ın ifadesine göre babalarının vefat eden küçük kardeşinin hatirasını yaşatmak için bu isim seçilmiştir⁶. Geleneksel anlayışta vakitsiz kaybedilen yakınların isimleri bir sonra hayata gelene verilmektedir. Bununla beraber Mustafa adı, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in isimlerinden biri olup Arapçada “seçilmiş” anlamındadır⁷. Bu isim, Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra, Hz. Muhammed'e sevginin yüksek bir göstergesi olarak Türkler arasında yaygınlaşmış ve geleneksel isimler arasında yerini almıştır. Mustafa, günümüzde de erkek çocuklara verilen isimlerin en çok tercih edilenlerinden biri olmayı sürdürmektedir⁸.

Çocukluk yıllarını Mustafa ismiyle geçiren Atatürk'ün eğitim hayatı annesi ve babası arasında yaşanan gelenekçilik-yenilikçilik mücadelesi ile son şeklini alır. Atatürk, yaşanan bu süreci gazeteci Ahmet Emin Yalman ile 10 Ocak 1922 tarihli Vakıf gazetesinde yayımlanan röportajda şu şekilde anlatmıştır: “*Çocukluğuma dair ilk hatırladığım şey, mektebe girmek meselesine aittir. Bundan dolayı annemle babam arasında şiddetli bir mücadele vardı. Annem, ilâhilerle mektebe başlamamı ve mahalle mektebine gitmemi istiyordu. Rûsumatta memur olan babam, o zaman yeni açılan Şemsi Efendi'nin mektebine devam etmeme ve yeni usul üzerine okumama taraftardı. Nihayet babam işi mahirane bir surette halletti: Evvelâ merasim-i mutâde (alışılmış tören) ile mahalle mektebine başladım. Bu surette annemin gönlü yapılmış oldu. Birkaç gün sonra da mahalle mektebinden*

⁵ Ali Güler-Suat Akgül, *Atatürk'ün Düşünce Dünyası*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 119, Araştırma ve İnceleme: 33, İstanbul, Ekim 2000, s. 139.

⁶ Enver Behnan Şapolyo, *Kemal Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi*, Rafet Zaimler Yayınevi, İstanbul 1958, s. 27.

⁷ Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1987, s. 568.

⁸ Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, <http://www.nvi.gov.tr> , (ET: 10.10.2016).

çıkıp Şemsi Efendi'nin mektebine kaydedildim.”⁹ Atatürk, babasının gösterdiği yolda yürümeden önce, geleneksel anlayış doğrultusunda eğitimine mahalle mektebinde başlayarak dindar annesini mutlu etmiştir.

Eğitimde Gelenek

Atatürk'ün eğitim hayatındaki tecrübeleri kurucusu olduğu devletin eğitim sisteminin oluşturulmasında da etkili olmuş, geleneğin ve geleceğin bir arada olabileceği modern eğitim sistemini hayata geçirmiştir.

Orta Asya'da yaşayan Türkler, göçebe hayatın ihtiyaçlarını karşılayacak bir eğitim sistemi uygulamışlardı. Tabiat şartlarına dayanmanın yanı sıra savaş ve akıncılığın gereği olan silah, spor, binicilik, avcılık, hayvancılık ile ilgili bilgilerin kullanımı, yetişkinler tarafından sözlü ve uygulamalı bir eğitimle nesilden nesile aktarılıyordu. Bireylerin yaşlarına göre kendilerinden beklenen davranışlar, almaları gereken sorumluluklar ve imtiyazlar belirlenmişti. Hayat ve eğitim iç içeydi. Gerekli olan bilgiler o günün şartlarında en iyi şekilde verilmekteydi.

Türklerin hayatı ve kültüründe yerleşik düzene geçiş ve İslâmiyet'in kabulü farklı eğitim kurum ve sistemlerin doğmasına sebep oldu. Bu dönemde aile ve çevre yanında medreseler, tekkeler, zaviyeler, mahalle mektepleri, sıbyan mektepleri, Enderun teşkilatı gibi kuruluşlar toplumun ihtiyaçlarına göre farklı alanlarda eğitim vermekteydiler. Atatürk, Tanzimat ile hızlı bir şekilde başlayan Batılılaşma hareketlerini daha da ileriye taşımış, eğitimin daha yaygın ve Batılı örneklerine paralel bir gelişme göstermesini sağlamıştır. 3 Mart 1340 (1924) tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ile farklı eğitim kurumları bir çatı altında toplanmış; ülke içindeki okulların tamamı Maarif Vekâleti çatısı altında bir araya getirilmiş; millî, çağdaş ve laik bir eğitim sistemi benimsenmiştir¹⁰.

Atalarının geçmişte ne yaptığını bilen yeni neslin yapabileceklerinin bilincinde olması ana fikri, Atatürk'e geçmişle bağın kurulmasının yollarını aratmıştır. Çağdaşlaşmanın millî değerlerle bezenmesi ve kendi öz değerlerinden kopmaması için ciddi önlemler almıştır. Türk Dil Kurumu ile Türk Tarih Kurumu'nu hayata geçirmiştir. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi açılmış, çağdaş hukuku uygulamak üzere 1925'te Ankara Adliye Mektebi faaliyete geçirilmiştir. Ayrıca İstanbul Darülfünunu da çağdaş standartlara göre düzenlenerek 1933'te İstanbul Üniversitesi adıyla yeni bir çehre kazanmıştır. Halk ile yönetim arasında köprü görevi yapması ve halk kültürünü kaynağından incelemesi için Halkevleri ve Halk Odaları bütün Türkiye sathına yayılmış ve halk tarafından coşku ile desteklenmiştir¹¹. Ayrıca 1 Ocak

⁹ Şapolyo, *a.g.e.*, s. 27-28.

¹⁰ 21.Yüzyıl Eşiğinde Örf ve Adetlerimiz (Türk Töresi), T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 47-48.

¹¹ Abdurrahman Çaycı, “Türk Tarihi ve Evrensel Açıda Atatürk'e Bakış”, *Doğumunun 125. Yılında Mustafa Kemal Atatürk Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2011, s. 203-210.

1929 tarihinde halka okuma ve yazmayı daha yaygın olarak öğretmek için ülke sathında Millet Mektepleri açılmıştır.

Mustafa Kemal Atatürk'ü gelenek ya da yenilikten yana tavır takınmaya yönlendiren yolun akıl ve bilim esasıyla şekillendiği görülmektedir. Yerine göre gelenekleri devam ettiren Atatürk, yeri geldiğinde yenilikçi bir tutum da izlemiştir. Gelenekselliğin yerine yenilikçilik ve akıl-bilimin yer almasına bir örnek yine Atatürk'ün sofrasında gerçekleşmiştir: Atatürk'ün fikir tartışmalarına ortam sağladığı bir akşam yemeğinde Harp Okulu'nda Almanca hocası, Milli Eğitim Bakanı ve kendisine her zaman *Hocam* diye hitap ettiği Esat Sagay ve Aydın Milletvekili Dr. Reşit Galip de konuklar arasında yer almıştır. O dönem Ankara Halkevi'nden sorumlu olan Reşit Galip, kadın öğretmenler ile etek giyen öğrencilerin Halkevi'nde sahneye çıkmalarını yasaklayan Esat Bey'i eleştirince Atatürk bu konunun sonra tartışılmasını önermiştir. Atatürk tartışmada hocasının yanında yer alırken geleneksel hoca-öğrenci saygınlığının dışına çıkmadığı gibi geleneksel eğitim anlayışını da bir tartışma ile yok etmemiştir. Atatürk, eleman ve bütçe müşküllerinden dolayı Esat Bey'in Bakanlıktan ayrılması üzerine yine Esat Bey'in önerisi ile Dr. Reşit Galip'i dönemin Milli Eğitim Bakanlığına getirmiştir¹². Bu durum Atatürk'ün çok önemli konularda istişarelerde bulunduğunu ve liyakata önem verdiği göstermektedir. Gelenekler değişmezse uygarlık da gelişemez. Geleneğe saygı göstermek ve öğrenmek, bilgi edinmenin gereğidir. Geleneğin yenilenemeyeceği veya geliştirilemeyeceği gibi düşünceler gerçeği yansıtmaz. Atatürk de Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini atarken bu bağlamda hareket etmiş ve çağdaşlaşmakla ilgisi kalmamış olan bazı gelenekleri yürürlükten kaldırmıştır.

Geleneksel Türk Kadınına Dönüş

Atatürk'ün geleneksel manada eskiye dönüşü sağladığı yani eski gelenekleri yaşanır kıldığı alanlardan en önemlisi Türk kadını için atılan adımlarda görülmüştür.

Türk destanları kadını kutsal bir varlık olarak tanımlar. Destanlarda Türk kadını ok atan, ata binen, savaşan, daima erkeğin yanında bulunan, hakan kocası ile beraber fermanlara imza atan ve ana, eş, arkadaş ve yardımcı olarak tarif edilir. Tarihin ilk devirlerinden günümüze Türkler kadar kadına değer vermiş, hak tanımış, onu toplumun canlı ve aktif bir uzvu olarak kabul etmiş olan sayılı millet vardır. Öte yandan her zaman akılda olması gereken diğer konu ise Türk milleti kadar varlığına ait şartları kadınlara borçlu olan başka bir millet olmamasıdır.

Tarihî süreç içinde Türk toplumlarında kadın, erkekle eşit bir varlık olarak saygı görmüştür. Aile tek evliliğe dayanmıştır. Doğan çocuğun kız

¹² Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Politikada 45 Yıl*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1968, s. 132-135. Hikmet Bil, *Atatürk'ün Sofrası*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları No: 104, Araştırma ve İnceleme: 18, İstanbul 1999, s. 61-62.

olması matem sebebi sayılmadığı gibi, istenmeyen kız çocuklarının öldürülmesi âdeti hiçbir Türk toplumunda görülmemiştir. Çocuklar üzerinde babanın olduğu kadar ananın da hakları olduğu kabul edilmiştir. Mülkiyet bakımından da kadın eşit haklara sahip olmuştur¹³. Kadın, aile içerisinde üstün yere sahip olduğu gibi siyasal hayatta da rol almıştır. Kağan seçimi ve bazı önemli devlet işleri için toplanan kurultaya kadınlar da katılmış, elçilerin kabulünde, savaş ve barış meclislerinde Kağan'ın eşi olan hatun hükümdarla birlikte bulunmuştur. Kadınlar, devlet işlerinde önemli görevlerde yer almışlardır¹⁴. Uygur hakanının annesi Uluğ Hatun Yargıç olarak birçok davaya bakmıştır¹⁵.

Türk dünyasında sayısız hayır ve bilim kurumunun “Hatun”lar tarafından veya onlar adına kurulmuş olması, Anadolu’daki birçok Türk aşiretinde kaç-göçe ve çok evliliğe rastlanmaması, Türklerin eski geleneklerinin bir tezahürü olmalıdır¹⁶. Keza Kanuni devrine ait İstanbul vakıfları tahririnde pek çok vakfın kurucusunun hanım sultanlar ve kadınlar olması, onların gelenekten gelen kamu hizmeti gören tesisler inşa ettiklerini de göstermektedir¹⁷.

Milli Mücadele’nin maddi-manevi yükünün çekilmesinde de Türk kadınları önemli bir rol oynamıştır. Erkek iş gücünün gerektirdiği alanlarda cephe gerisinde ve çeşitli cephelerde düşmanlara karşı dişe diş mücadele vermiştir. Mustafa Kemal Atatürk de Türk milletinin çağdaş uygarlık seviyesine ulaşması ve kalkınmasını isterken kadınların bu sürecin dışında bırakılmasının söz konusu olmayacağını belirtmiştir. Atatürk, yaptığı konuşmalarda, kadınlara birtakım haklar tanınması konusunda topluma mesajlar vermiştir. Bir konuşmasında “*Bir millet kadın ve erkekten meydana gelir. Mümkün müdür ki bir topluluğun yarısı topraklara zincirlerle bağlı kaldıkça diğer kısmı göklere yükselebilir*” ifadesini kullanarak kadın-erkek eşitliğinin önemini açıkça vurgulamıştır¹⁸. Atatürk yaptığı konuşmalarda cumhuriyet rejiminin kadınlara hak ettiği itibarı vereceğini sıklıkla dile getirmiştir. Bunlardan biri de 31 Ocak 1923’te İzmir’de yaptığı konuşmadır:

¹³ Enver Ziya Karal, “Atatürk ve Kadın Sorunu”, *Atatürk ve Devrim, Konferans ve Makaleler*, Ankara 1980, s. 119-120; Emel Doğramacı, *Türkiye’de Kadın Hakları*, Ankara, 1988, s. 3; Sıdika Tezel, *Atatürk ve Kadın Hakları*, Kadın Dernekleri Federasyonu ve Gönüllü Kuruluşlar, Ankara, 1983, s. 1-3.

¹⁴ M. Hakan Özçelik-N. Selcen Korkmazcan, *İstanbul Aydın Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi E-Ders Kitabı*, 2014, Ünite II, s. 41-42.

¹⁵ Sinan Meydan, *Atatürk Etkisi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2018, s. 316.

¹⁶ Kadınlar tarafından veya onlar adına hastaneler, kitaplıklar, bilim kurumları vb. için bk. A. Afet inan, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması*, Atatürk Kitapları Dizisi, İstanbul 1982, s. 79-84.

¹⁷ Ömer Lütfi Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul 1970.

¹⁸ Özçelik-Korkmazcan, *a.g.e.*, s. 42.

“... Bir toplum, cinsinden yalnız birinin zamanın gereklerini kazanmasıyla yetinirse o toplum yarıdan fazla eksiklik içinde kalır. Bir millet gelişmek ve medenileşmek isterse özellikle bu noktayı temel olarak kabul etmek mecburiyetindedir.

Bizim toplumumuzun başarısızlığının nedeni, kadınlarımıza karşı gösterdiğimiz ilgisizlik ve kusurdan doğmaktadır... Bundan dolayı bizim toplumumuz için ilim ve fen gerekli ise bunları aynı derecede hem erkek ve hem de kadınlarımızın kazanmaları gerekir... Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya karar vermiştir. Bugünün gereklerinden biri de kadınlarımızın her konuda yükselmelerini sağlamaktır. Bundan dolayı kadınlarımız da bilgin ve ilme açık olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün öğrenim derecelerinden geçeceklerdir. Sonra kadınlar sosyal hayatta erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin yardımcısı ve destekçisi olacaklardır.”¹⁹

Atatürk'ün görüşleri, 17 Şubat 1926 tarihinde Medeni Kanun'un kabulü sürecinde de karşılık buldu. Medeni Kanun ile kadınlar gerek aile içinde gerekse toplumsal ve ekonomik hayatta erkeklerle eşit haklara sahip olmuştur. Ancak Medeni Kanun'da kadınlara siyasi hakların tanınmasıyla ilgili hükümler yoktu. Dolayısıyla bu alanda kadınlarla erkekler arasında eşitsizlik bulunuyordu.

Türk kadını, 3 Nisan 1930 tarihinde kabul edilen Belediye Kanunu²⁰ ile ilk olarak belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı elde etmiştir. 26 Ekim 1933'te yapılan bir diğer düzenlemeyle muhtarlık seçimlerinde²¹ de aynı hakkı elde etmiştir. 5 Aralık 1934 tarihinde gerçekleşen Anayasa değişikliğiyle birlikte kabul edilen Milletvekili Seçimi Kanunu ile milletvekili seçimlerinde seçme ve seçilme hakkına²² sahip olmuştur.

1930 yılından itibaren aşamalı olarak yapılan düzenlemeler sonucunda Türk kadınları, siyasi haklarını erkeklerle eşit şekilde kullanmaya başlamışlardır. Türk kadınları, seçme ve seçilme hakkını pek çok Avrupalı hemcinsinden çok daha önce elde etmiş ve kullanmaya başlamıştır. Bu haklar, İspanya'da 1931, Fransa'da 1944, İtalya'da 1945, Yunanistan'da 1949 ve İsviçre'de 1971'de kazanılmıştır²³.

Geleneksel Türk Ordusu

Mustafa Kemal Atatürk, muharebe meydanlarında ülke savunmasına Suriye, Trablusgarp, Balkanlar, Çanakkale, Muş, Bitlis gibi pek çok yerde katkıda bulunmuş iyi bir askerdir. Atatürk'ün orduya bakışı diğer konulara

¹⁹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2006, s. 452.

²⁰ *Resmi Gazete*, 14 Nisan 1930 Sayı: 1471; *Düstür*: Tertip: III: 11, s. 80.

²¹ *TBMM Zabıt Ceridesi*, IV/17, s. 48-57.

²² *Resmi Gazete*, 13 Aralık 1925 Sayı: 243 *Düstür*: Tertip : III: 7, s. 113.

²³ Saime Yüceer, “Demokrasi Yolunda Önemli Bir Aşama: Türk Kadınına Siyasal Haklarının Tanınması”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 14, 2008/1, s. 144 (131-151).

nazaran çok daha farklı olmuştur. Türk ordusunun geleneksel bir yapıya bürünmesindeki son dokunuşları kendisi yapmıştır.

Askerilik Türk milleti için öteden beri önemli bir kavram olmuştur. Askerilik sadece güçlü bir orduyu içermekle kalmaz, aynı zamanda bir kurumsallaşmış askeriliği, yani orduyu aşarak toplumun farklı katmanlarına taşarak yayılan ve bununla beraber benimsenen ve genel bir toplum olgusu ile çıkan bir gerçekliktir. Askerlik ve ordu belirli bir kurum çerçevesinde kavramlaşırken askerilik bu özgün kavram dışındaki ordu benzeri yaşayış ve örgütleniş biçimlerini de içine alır²⁴. Ordu ve millet yapısı oluşurken ordu gelenekler manzumesi içerisinde hayata geçer.

Eski Türk yazıtları gözden geçirilirken de öne çıkan olgu savaş olgusudur. Kültigin, Bilge Kağan yazıtlarında yapılan incelemelerde 150'ye yakın savaş olayına rastlanır. Askeri sözcüğü de tüm eski Türk yazıtlarında başat kelime olmuştur. Mezarlarına, öbür dünyada kendilerine hizmet etsin diye öldürdükleri kişi sayısınca balbal koyan, Şamanizme inanan Türkler için savaşmak, kahramanlık, askerilik ve ordu çok önemli olgulardır. Yazıtlarda “Kişioğlu ölmek için türemiş”²⁵, “Yetmiş yaşına erdim, yetmiş er öldürdüm. Doyamadım.”²⁶ şeklinde söylemler halk için savaşmak, askerilik ve ordu çok büyük gereksinim ve önemsenen bir gerçekliktir.

Temelleri bu anlayışla atılan Türk ordusunun askeri sınıflandırması, Türk kara ordusunu kurduğu kabul edilen Mete Han'ın “onluk sistemine” göre yapılmıştır. Mete Han'ın orduyu 10, 100, 1000, 10.000 kişilik bölümlere ayırarak bunların başına onbaşı, yüzbaşı, binbaşı ve tümen başılar getirmesi²⁷ Türk ordu teşkilatının temelini oluşturmuştur. Bu sınıflamaya göre; her on askerin başında bir “onbaşı“, on tane onbaşından sorumlu olan “yüzbaşı” ve on tane yüz başından sorumlu olan “binbaşı” bulunmaktadır. Bu düzen, orduda emre itaati ve yönetimi kolaylaştırmaktadır. Bu yapı dönemsel değişikliklerle Milli Mücadele dönemine kadar gelmiş ve Milli Mücadele döneminde düzenli ordu haline dönüşmüştür.

Mondros Mütarekesi'nin hükümlerine göre ülke dört bir taraftan işgal edilmeye başlanmış, askerî birliklerin bir kısmı tamamıyla tasfiye edilirken bir kısmının mevcudu indirilmiş, silahları elinden alınmış, vatan toprakları kaybedilmeye başlanmıştır. Türk ulusu, işgalleri tanımayarak kendi imkanlarıyla Kuvayı Milliye'yi oluşturarak direnişe geçmiş, memleketin her tarafında oluşan gönüllüler ve milis grupları faaliyet göstermeye başlamıştır. Bir süre başarıyla sürdürülen mücadeleye rağmen dağınık hâlde ve

²⁴ Mevlüt Bozdemir, *Türk Ordusunun Tarihsel Kaynakları*, AÜ SBF Yayını, 1982, Ankara, s. 4-5.

²⁵ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, İstanbul 1936, s. 52.

²⁶ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, III, İstanbul 1940, s. 96.

²⁷ Canan Atalay, “Asya Hun Devletinde Mao-Tun (Metehan) Dönemi”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16 (Özel Sayı II), 2014, s. 107-109.

küçük birlikler şeklindeki unsurların çabaları ile arzu edilen başarıları sağlamanın mümkün olamayacağını gören Atatürk ve arkadaşları, 1920 Ekim ayından itibaren başlatılan hazırlıklar sonunda Kuvayı Milliye'nin tasfiyesini gerçekleştirmiş²⁸ ve Batı Cephesi Komutanlığını teşkil etmişlerdir²⁹.

Atatürk, düzenli orduyu oluştururken MÖ 209 yılında Mete Han'ın oluşturduğu onlu, yüzlü, binli ve on binli düzeni³⁰ esas alarak geleneksel Türk ordusunun devamını sağlamıştır. Esasında düzenli ordu ile Türk milletinin özünde olan askerilik olgusu yeniden canlandırılmış ve savaşmak, savunmak ve kahramanlık duyguları harekete geçirilmiştir.

Ordunun yapısındaki değişikliklerin yanı sıra Türk Dil Devrimi'nin etkisi subayların rütbelerine de yansımıştır. Mustafa Kemal Atatürk, Türkçe olmayan rütbelerin de Türkçeleşmesini bizzat sağlamıştır.

Pera Palas Otelinde 1934 yılında gerçekleşen bir baloda, Mustafa Kemal Atatürk, askerî terimlerle meşgul olan bir binbaşı ile rütbelerle ilgili kararlar alınmasına yönelik bir konuşma gerçekleştirmiştir. Bu görüşmede, Türk askerinin her zaman er meydanında olduğunu hatırlatarak on erin başı şeklinde ifade edilen “onbaşı” rütbesinin Türkçe olması nedeniyle uygun olduğu kabul edilmiştir. Türkiye’de yüzlerce çavuş köyünün bulunduğunu; yalnız orduda değil aynı zamanda millet arasında da bilhassa köylerde mutena bir vasıf olduğundan “çavuş” rütbesinin onaylanmasının uygun olduğunu belirtmişlerdir³¹. Eski Türk kabilelerinde savaşılırken en önde giden ve en cesur olan kumandana teğmen denmiştir³². Bu sebeple muharebede en önde giden o cesur mülâzıma “teğmen” denilmesi benimsenmiştir. Ardından yüzbaşı, binbaşı, yarbay ve albay terimleri kabul edilmiştir. Sıra “paşa-mirliva”ya geldiğinde Atatürk, paşa kelimesinden hoşlanmadığını ifade etmiş ve bütün medenî dünyanın kullandığı “general” kelimesinin kullanılmasını sonucuna varılmıştır³³.

Rütbelerin Türkçeleştirilmesi çalışmalarına devam edilmiş ve 10 Haziran 1935’de kabul edilen “2771 sayılı Ordu Dâhili Hizmet Kanunu” ile mevcut rütbelere yeniden sınıflandırılmış ve rütbelere Türkçe karşılıklar verilmiştir³⁴. Paşa yerine “general”, miralay yerine “albay”, kaymakam yerine

²⁸ Özçelik-Korkmazcan, *a.g.e.*, s. 6-9

²⁹ <http://www.kkk.tsk.tr/KKKHakkında/KKKtarihce.aspx> (11.06.2018)

³⁰ *Türk Silahlı Kuvvetler Tarihçesi*, Genelkurmay Başkanlığı Yayınevi, Ankara 1996, s. 39.

³¹ Sadık Atak, “Paşa ve General”. Hava Kuvvetleri Dergisi, Mart 1972, s. 82-83.

³² Teğmen teriminin kökü Eski Türkçede teğ-eylemi olarak yer almaktadır. Teğ-kökünden türeyen savaşmak, vuruşmak anlamındaki teğiş fiili Kutadgu Bilig ve tarihi kaynaklarda yer almaktadır. Berker Emre Tok, “TSK’daki Rütbelerin Tarihi, Subay ve Astsubay Rütbe Adlarının Kökleri Nereden Gelmektedir.”, https://www.dzkk.tsk.tr/data/icerik/371/4_TSK_daki_Rutbelerin_Tarihi. (15.07.2018).

³³ Atak, *a.g.m.*, s. 82-83.

³⁴ Kadir Türker Geçer, “Tarihten Günümüze Türk Ordusunda Kullanılan Rütbe Sem-

“yarbay”, mülazım yerine “teğmen”, ihtiyat zabiti yerine “asteğmen” rütbe isimlerini askeri terminolojiye kazandıran Atatürk, özellikle teğmen kelimesiyle yeni Türk ordusu ile geleneksel kökleri arasında bir bağ oluşturarak Türk tarihinin Orta Asya’dan başladığı anlayışını perçinlemiştir.

Modern bir ordu yaratmak isteyen Atatürk bazı askerî eserlere de imza atmıştır. 1909 yılında Selanik’te basılan “Takımın Muharebe Eğitimi” isimli eseri Almanca aslından Türkçeye çevirerek Türk ordusuna kazandırırken Türk ordu geleneklerine, sistemine ve Türk askerinin özelliklerine uygun düzeltmeler ve eklemeler yapmayı da ihmal etmemiştir.³⁵

Geleneksel Egemenlik Anlayışında Köklü Değişiklik

Mustafa Kemal Atatürk’ün gelenekler konusunda tutuculuğunun olmadığı en önemli göstergelerinden birisi “Egemenlik” kavramının değişiminde gözlemlendiği açıktır. Egemenliğin Türk dünyasında kullanıldığı durumdan çıkarılarak tamamen farklı bir anlayışla hayata geçirildiği anlaşılmaktadır. Kişiden, hanedandan alınan egemenlik halka mal edilmiş ve halkın egemenliği esas kılınmıştır.

Egemenlik (hâkimiyet); egemen olma, hâkimlik, üstünlük anlamlarına gelir ve hükmeden, emreden, buyuran, buyruğunu yürütebilen üstün gücü ifade etmek için kullanılır³⁶. Egemenlik, devletin kudretini gösteren bir vasfıdır. İç hukukta en üstün kudreti; milletlerarası ilişkilerde ve hukukta eşitlik ve bağımsızlıkta ifade eder. Millet egemenliği anlayışında millet egemenlik hakkı ile gücün kendisinde olduğunu belirtmiştir.

Eski Türklerde egemenliğin kökeni Tanrı’ya dayanmaktadır. Hun, Göktürk ve Uygurlarda ve diğer Türk devletlerinde kağanlığın dolayısıyla egemenliğin Tanrı’dan geldiği inancı hâkim olmuştur. Buna göre, Han soyunun kutsal bir kökeni bulunmaktadır³⁷. Yani yönetim hakkı ilâhî bir lütuf olarak Tanrı tarafından kendisine verilmiştir. Bir başka ifadeyle Tanrı ona kut (devlet, baht, iyilik, ikbal, talih) ve ülüg (kısmet, nasip) verdiğinden yönetici yönetme hakkına sahiptir. Nitekim bu bağlamda Asya Hun hakanları “Gök Tanrı’nın tahta çıkardığı”, “Tanrı kutu”, “Tanhu”, “Tanju” gibi unvanlara sahiptiler. Keza Ziya Gökalp da Tanrı kutunun “Tanrı’nın gölgesi, Tanrı’nın mukaddes ruhu” manasına gelen bir unvan olduğunu belirtir³⁸.

Türkler Müslümanlığı kabul ettikten sonra da hükümlerlik yani egemenlik anlayışlarında eski geleneklerini devam ettirdiler. Nitekim bu

bolleri”, *Silahlı Kuvvetler Dergisi*, Ocak 2012, Sayı 411, s. 68-83.

³⁵ Yavuz Özgüldür, “Atatürk’ün Askeri Dehasının Yansımaları: Yazdığı Eserler ve Not Defterleri”, *Doğumunun 125. Yılında Mustafa Kemal Atatürk Uluslararası Sempozyumu, 15-18 Mayıs 2006*, Bildiri Kitapçığı, s. 721-731.

³⁶ Hamza Eroğlu, *Atatürk ve Millî Egemenlik*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, TTK Basımevi, Ankara 1987, s. 2.

³⁷ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 1976, s. 220-221.

³⁸ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekaleti Neşriyatından, 1925, s. 179).

durum Yusuf Has Hacıp tarafından Kutadgu-Bilig'de açıkça ortaya konmaktadır³⁹:

*“İsteyip almadın sen bu beylik gücünü,
Tanrı verdi fazıyla bu beli
Bu beyliği sana lütfederek verdi
Bunun şükürünü kul ey geniş bilgili”*

Türklerde töre ile kut arasında daima bir ilişki vardı. Töre ilâhî nizam olduğundan Tanrı töre istikametindeki davranışlarını değerlendirerek uygun bulduğu kişiye kut vererek onu kendisine yaklaştırmakta ve mükâfatlandırmaktaydı⁴⁰. Hakanlar egemenliği töreye göre kullanırlardı. Töreye göre hakanlık hakkı, Bilge Kağan'ın iken onun yerine geçmek isteyen ancak Tanrı'nın tasvip etmediği İnal Kağan tahtından olmuş ve öldürülmüştü⁴¹. Büyük Selçuklu Devleti'nde de aynı gelenek sürdü. Başlangıçta Göktürk Devleti'nin anlayışı olan Oğuz-Yabgu Devleti'nin izinde olan Selçuklu Devleti'nde Tuğrul Bey zamanında İslam'a göre teşkilatlandırılmaya çalışılmış, bu doğrultuda “hakan” yerine “sultan”, yabgu yerine “melik” tabiri kullanılmaya başlanmıştı. Ancak hükümdarı Tanrı bağıışı “kut” yolu ile yeryüzündeki insanları yönetmekle vazifeli olduğu kabul edilegelmiştir⁴².

Diğer taraftan Türklerdeki hükümlanlık, kişiye değil, Türk toplumu içinde bir aileye aittir. Bu sebeple han ailesinin bütün erkekleri hükümdar olma hakkına sahiptir. Hükümdarlığı oluşturan beylerin de aile içinde kimin han olacağına karar verme yetkileri vardır. Bu da hanın yetkilerini az da olsa sınırlar. Bu hükümlanlık anlayışından dolayı Orta Asya Türk devletlerinde “ülüş sistemi”⁴³ mevcuttu⁴⁴. Osmanlı Devleti de bir hanedan devleti olduğundan hanedana mensup olanların hükümdar olma hakkı vardı. Bu yüzden Osmanlılarda hanedan mensupları arasında tahta geçme için mücadeleler eksik olmamıştır. XVII. yüzyılın başında ise saltanat hakkı Osmanlı ailesinin en yaşlı erkeğine geçecek şekilde yeniden düzenlendi⁴⁵.

³⁹ Byt. No: 5469-5470, Orjinali için bkz. Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, haz. Mustafa S. Kaçalın, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, s. 284-285.

⁴⁰ Sait Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, İrfan Yayıncılık, 2011, s. 7.

⁴¹ Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, Doğu Cephesi 35, https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/72194/mod_resource/content/1/ORHUN-%C3%82B%C4%B0DELER%C4%B0.pdf (ET.10.10.2018).

⁴² Geniş bilgi için bkz. İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 300-302; Ercüment Kuran; *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1997, s. 85-86.

⁴³ Türk hanedan üyelerine devlet topraklarının paylaşılması.

⁴⁴ Sadri Maksudi Arsal, *Türk Hukuk Tarihi, İslamiyet'ten Evvelki Devir*, I, İstanbul 1947, s. 201-202; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara 1979, s. 218-220; Ahmet Mumcu; “Osmanlı İmparatorluğunda Egemenlik Kavramı ve Gelişmesi”, *I. Milli Egemenlik Sempozyumu*, Ankara 1985, s. 34-35.

⁴⁵ Eroğlu; *a.g.e.*, s. 15 ; Mumcu; *a.g.e.*, s. 44-45.

Mustafa Kemal Atatürk'ün 19 Mayıs 1919'da Samsun'a ayak basmasıyla birlikte Türk tarihinde milli egemenliğe geçiş süreci başlamıştır. Çünkü Atatürk, bu adımdan itibaren, hem içe hem de dışa dönük olarak "Milli Egemenlik" prensibini gerçekleştirmek amacıyla hareket etmiştir. Atatürk, 1919 Haziran'ında yayınladığı Amasya Genelgesi'nde yer alan "*Millletin istiklâlini yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır.*"⁴⁶ maddesiyle milletin iradesinin karar almada temel olduğu düşüncesini öne çıkarmıştır⁴⁷. Bu anlayış Türk devlet yapısında köklü bir değişim meydana getirmiştir. Bu görüş ilk kez Mustafa Kemal Atatürk tarafından dile getirilmiş ve uygulamaya koyulmuştur. Anadolu'ya geçişinin ardından Sadaret Makamına gönderdiği 22 Mayıs 1919 tarihli ilk raporda; "*Millet yek vücud olup hakimiyet esasını, Türklük duygusunu hedef ittihaz etmiştir.*"⁴⁸ şeklinde ifadelerle yer vererek milletin birlik ve beraberliği ile egemenlik ilkesini, Milli Mücadele'nin dayanağı yapmaya kararlı olduğunun ilk işaretlerini vermiş; bununla Türklük duygusunu da ön plana çıkarmıştır.

23 Temmuz-7 Ağustos 1919 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş olan Erzurum ve 4-11 Eylül 1919 tarihlerinde çalışmalarını sürdüren Sivas Kongresi'nin sonunda yayınlanan beyannamelerde de; "*Kuva-yı Milliyeyi âmil ve İrade-i Milliyeyi hakim kılmak esastır.*"⁴⁹ şeklinde bir maddenin bulunması, milli egemenlik anlayışının yerleşeceğinin en açık ifadesi olmuştur. Bu çerçevede, Atatürk'ün, Sivas'ta İrade-i Milliye ve Ankara'da Hakimiyet-i Milliye adını verdiği gazeteler çıkarması benimsenen anlayışın millete dayalı bir egemenlik anlayışı olacağına işaret etmektedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 23 Nisan 1920 tarihinde Ankara'da açılmasıyla, Türkiye'de Millî Egemenlik prensibi resmen ve fiilen gerçekleştirilmiştir. Böylece millet kendi geleceğini kendisi belirleme imkânına kavuşmuştur. Millî Egemenlik prensibi, devletin temel unsurlarından birisi haline gelirken, kabul edilen "*Hakimiyet kayıtsız şartsız millettir.*" ifadesiyle de hükümlerlik hakkı ve otoritesi sadece TBMM'ye verilmiştir. Bu görüş 1921, 1924, 1961 ve 1982 tarihli anayasalarda yer almıştır.

⁴⁶ Gazi Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk I* (1919-1920); Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, İstanbul 1961, s. 31.

⁴⁷ Bayram Kodaman, *Millî Hakimiyet Fikrinin Gelişmesi, Millî Egemenlik Kavramının Fikri Gelişmesi*, TBMM. Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, No: 17, Samsun 1986, s. 30.

⁴⁸ Utkan Kocatürk, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi 1918 -1938*, TTK Basımevi, Ankara, s. 44.

⁴⁹ Atatürk, *Nutuk*, I, haz. Zeynep Korkmaz, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 46; Yücel Özkaya, *Türk İstiklal Savaşı ve Cumhuriyet Tarihi*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayını, Ankara 1981, s. 45.

Heykel Sanatı ve Gelişimi

Plastik sanat dalları içinde bir alanda yer kaplayan ve üçüncü boyutu tam olarak veren tek sanat olan heykel⁵⁰, tarih öncesi dönemlerden itibaren hemen hemen bütün uygarlıklarda var olmuştur. Heykel sanatı, geleneksel Türk kültüründe Osmanlı dönemine kadar olan süreçte, idoller, balbal denilen küçük taşlar ve hatta mezar taşları ile hayat bulmaya çalışmıştır.

Orta Asya'da bir Türk öldüğünde o kişi cesursa ve birini öldürdüyse öldürdüğü her kişi için tahtadan bir insan tasviri oyulup mezarı üzerine yerleştirilirdi. Bunlar ona cennette hizmet edecek kişilerdi. Çin kaynaklarında Türkler için bir alp öldüğünde mezarının üstüne bir hatıra sütununun konulduğunu, bazıları için 100 hatta 1000 taş dikildiği ifade edilmiştir. Orhun ve Yenisey yazıtlarında da bu heykellerin mezarda yatan kişi tarafından öldürülen ve öbür dünyada kendisine hizmet edecek insanları temsil ettiği doğrulanmaktadır⁵¹.

Selçuklulardan itibaren insan ve hayvan figürlerinin yer aldığı kabartmalar ve mezar taşları ile devam etmeye çalışan heykel sanatı, Osmanlı Devleti'nde sadece belli dönemlerde bazı girişimler ile varlığını gösterebilmiştir. Bu girişimlerin ilki, Kanuni Sultan Süleyman'ın Mohaç seferi dönüşünde, Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın Budapeşte'den getirdiği heykeller ile sarayını süslemesi⁵², ikincisi 1868 yılında Mısır'ı modernleştirme çabası içinde olan Hidiv İbrahim Paşa'nın heykelinin Kahire meydanına dikilmesi, bir diğeri de Sultan Abdülaziz'in kendi heykelini yaptırmasıdır. Damat İbrahim'in cüretkar girişiminden sonra Sultan Abdülaziz'e kadar Osmanlı'da başka bir girişim söz konusu olmamıştır. 1867 tarihinde Avrupa gezisine çıkan Sultan, oralarda gördüğü heykellerden oldukça etkilenmiş ve yurda dönünce de kendi heykelinin yapılmasını istemiştir. Nitekim Sultan Abdülaziz'i at üzerinde gösteren heykel 1871 yılında C. F. Fuller isimli bir heykeltıraşa yaptırılmıştır⁵³.

Osmanlı sanatında geleneği olmadığını söylediğimiz heykelin bir sanat dalı olarak kabul edilip gündeme gelmesi ise ancak Sanayi-i Nefise Mektebi'nin açılması ile olmuştur. Heykel sanatının yeniden Türk milletinde gerçek anlamda ön plana çıkarak gelişmesi Cumhuriyet ile birliktedir. Yeni Türk devletini şekillendirmeye çalışan Atatürk'ün bu konudaki ilk te-

⁵⁰ Vildan Çetintaş, "Heykel Sanatı İçinde Günümüz Atatürk Heykellerine Bakış", *Erdem*, XI/33, Ocak 1999, s. 721.

⁵¹ *Thema Larousse-Tematik Ansiklopedi*, Sanat ve Kültür: Türk-İslam, 1993-94, C.6, Milliyet Yayınları, s.194-195.

⁵² Damat İbrahim Paşa'nın, Budapeşte'den getirttiği, Apollo, Diana ve Herkül'e ait olduğu söylenen, üç heykeli sarayına diktirmesi ciddi tepkiler doğurmuştur (Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul 1978, s. 286).

⁵³ Mustafa Cezar, *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi*, I, Erol Kerim Aksoy Vakfı, İstanbul 1995, s. 149-150.

şebbüsü de, 1923 tarihli Bursa konuşmasıyla gerçekleşmiştir. Atatürk konuşmasında;

“...Dünyada medeni, ileri ve olgun olmak isteyen her hangi bir millet, mutlaka heykel yapacak ve heykeltıraş yetiştirecektir. Abidelerin şuraya buraya tarihî hatıralar olarak dikilmesinin dine aykırı olduğunu iddia edenler, din hükümlerini gereği gibi araştırıp tetkik etmemiş olanlardır... Aydın ve dindar olan milletimiz, ilerlemenin vasıtalarından biri olan heykeltıraşlığı en son derecede ilerletecek ve memleketimizin her köşesi, ecdadımızın ve bundan sonra yetişecek evlâtlarımızın hatıralarını güzel heykellerle dünyaya ilân edecektir...”⁵⁴ demiştir.

Resim ve heykel yapmayı, çağdaşlaşmanın gereklerinden sayan Atatürk, bu yaklaşımıyla daha o günlerde yapılacakların ilk sinyallerini topluma vermeye çalışmıştır. Nitekim 1923 ve sonrasında plâstik sanatlara her zaman destek vermiştir. Cumhuriyet döneminin heykel sanatına yaptığı en büyük katkı, heykel eğitimini ön plana çıkarmak, sanat okullarında heykel bölümlerine yer vermek ve çok sayıda çağdaş heykel sanatçısı yetişmesini sağlamak olmuştur.

Atatürk, heykel sanatını topluma ulaştırmak ve sanatçıları teşvik etmek için anıt heykellerin yapılmasını olumlu karşılayarak yapılmasında da öncü olmuş ve sanatçılara destek vermiştir. Başlangıçta Atatürk heykelleri dikmekle başlayan hareket, zamanla genişlemiş ve çeşitlenmiştir. Bu kapsamda hızla Cumhuriyet’i ve Milli Mücadele’yi anlatan heykeller ortaya çıkmaya başlamıştır.

Anıt heykellerin ilki 3 Ekim 1926 günü Sarayburnu’nda açılan Atatürk Heykeli’dir⁵⁵. Bu heykeli takip eden ilk heykeller yine Atatürk heykelleri olmuştur. Atatürk sadece kendi heykellerinin yapılmasının yanı sıra, Türk Tarih Kurumu’na gönderdiği 2 Ağustos 1935 tarihli el yazısında “*Sinan’ın heykelini yapınız*”⁵⁶ emrini vermiştir. Atatürk’ün bu emri doğrultusunda çalışmalar ancak 1954 yılında başlayabilmiştir. Türk büyüklerinin hatırlanmalarını sağlamak için başlatılan bu gelenek Barbaros Hayrettin Paşa⁵⁷ heykelleri ile devam ettirilmiştir. Kısacası Atatürk’ün bu girişimi ve yaklaşımı, hem heykel sanatının yaygınlaşması ve Türk büyüklerinin tanınması hem de balbal ile başlayan geleneksel heykelciliği Türk toplumuna yeniden kazandırması gibi sonuçlar doğurmuştur.

⁵⁴ 22 Ocak 1923’de “Bursa’da Şark Sinemasında Halkla Konuşma”, ASD, II, s. 70.

⁵⁵ Anıt heykeller hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kıvanç Osman, “Cumhuriyet’in Anıtları: Anıt Heykeller”, *Türkler*, XVIII, s. 293-298.

⁵⁶ Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 183-184.

⁵⁷ Ali Hadi Bara ile Zühtü Müridoğlu’nun yapmış oldukları Beşiktaş Barbaros Anıtı, 25 Mart 1944 günü İsmet Paşa’nın katıldığı bir törenle açılmıştır.

Gelenekleri akıl ve bilimin sınırlarında yaşatan Mustafa Kemal Atatürk yeni geleneklerin de başlamasına öncülük etmiştir. Sergiler, sanat adına önemli ve kalıcı rolü bulunan resim, heykel ve sair örneklerin bir arada sergilendiği bir alandır. Sergi geleneğinin Osmanlı döneminde başladığı görülmektedir. Kişisel sergiler ile başlayan ve sonra bir süre devam eden meşhur İstanbul Salon Sergileri⁵⁸ ile 1916 yılından itibaren Galatasaray Yurdu'nda açılmaya başlayan Galatasaray Sergileri⁵⁹ bunların önemli örneklerini teşkil etmiştir.

Atatürk sergilerin gerçekleşmesini, desteklenmesini çok önemsemiş, sergiler açılmasını teşvik etmiştir. 1923'den 1931'e kadar süren Ankara Sergileri, 1931 yılında başlayıp 1936'ya kadar her yıl tekrarlanan İnkılap Sergileri, 1939-1944 yılları arası sanatçıların gerçekleştirdikleri Yurt Gezileri ve bu esnada düzenledikleri sergiler ile 1939 yılından itibaren başlayan Devlet Resim ve Heykel Sergileri bu dönemin en etkili ve önemli sanat aktiviteleri arasındaki yerini almıştır⁶⁰. Dönem içerisinde bu tür aktivitelerin önemsenmesinin en büyük nedeni yine Atatürk olmuştur. Atatürk sergileri ziyaret ederek sanatçıları kutlamış, sergiden resimler satın almıştır. Böylelikle devlet ricalinin sergileri gezmesi, sanatçıları takdir ve tebrik ederken eserlerden satın almaları gelenek haline gelmiş ve zamanla söz konusu gelenek Bakanlık ve Belediyelerce de benimsenmiştir.⁶¹

Sonuç

Mustafa Kemal Atatürk, içinden çıktığı Türk milletinin ve zorlu mücadeleler sonucunda kurduğu Türkiye Cumhuriyeti'nin uygarlık dünyasında hak ettiği yeri en kısa zamanda almasını istemiştir. Türk milletinin medeniyet yolunda başarıya ulaşması için yenilenmesinin gerekli olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Sosyal, ekonomik ve bilimsel alanda başarılı olmanın yolunun olgunlaşmaktan, gelişmekten geçtiği inancıyla hareket etmiştir. Değişen ve gelişen bir dönemde geçmişle bağın zorunluluktan öte ihtiyaca ve çağa uygunluğu ile tecelli etmesine inanmış ve yolunu bu inançla çizmiştir.

⁵⁸ İstanbul Salon Sergileri hakkında bk. SezerTansuğ, *Çağdaş Türk Sanatı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 91.

⁵⁹ 1932 yılında açılan Galatasaray Resim Sergisi büyük ilgi görmüş ve sergiye oldukça kalabalık bir sanatçı grubu katılmıştır. Sergide Salah Cimcoz, Abdullah Bey, Elif Naci, Feyhaman Duran, Harilaos Efendi gibi sanatçılar yer almışlardır. *Milliyet*, 1 Ağustos 1932, s. 3.

⁶⁰ Seda Bayındır Uluskan, *Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2010, s. 530.

⁶¹ Atatürk'ün bu örnek tutumu, dönemin bakanlarını ve diğer yöneticilerini de çok etkiler. Örneğin, Ressam Saim Özeren Cumhuriyet'in ilk yıllarında Erzurum'da bir sergi açar. O günlerde bir geziye çıkan Maarif Vekili Mustafa Necati Bey de Erzurum'a uğrar, sergiyi gezer ve sanatçıya iltifatlar ederek onun bir eserini satın alır. Gültekin Elibal, *Atatürk, Resim-Heykel*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 1973, s. 61.

Mustafa Kemal Atatürk'ün gelenek olarak adının "Mustafa" olarak konulmasıyla tanıştığı gelenek ile arasında her zaman akıl ve bilim olmuştur. Türk toplumunun akıl yolu ile çağın ileri toplumları arasına katılması mücadelesini vermiştir. Atatürk'ün gelenekler konusunda dikkat ettiği bir diğer konu, geleneklerin dönüşümü konusunda toplumun ihtiyaçlarına göre değerlendirdiği değişimlerin bir lider olarak kendisi tarafından sunulmasıdır. Kültür emperyalizmi yoluyla başka devletler tarafından dayatılan bu tür değişimlerin gerçekleşmesinin toplumun benliğinin yitirilmesine neden olacağını değerlendirmiştir. Bu doğrultuda gerçekleşecek değişimlerin kültür erozyonuna neden olacağını bilinciyle hareket etmiştir. Atatürk, toplum hafızasında yer almış geleneklerin uygulanması ya da terk edilmesi esasının akıl ve bilim ışığında şekillenmesi zorunluluğu olduğunu önemle vurgularken, akıl ve bilimi Türk milletine miras olarak bırakmıştır.

Kaynakça

Kitaplar

- 21.Yüzyıl Eşiğinde Örf ve Adetlerimiz (Türk Töresi), T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Yayınları, Ankara, 1997
- Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Hukuk Tarihi, İslamiyet'ten Evvelki Devir*, C.1, İstanbul, 1947.
- Atatürk, Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Cilt: I (1919-1920); Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, İstanbul, 1961.
- Atatürk, Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, I, haz. Zeynep Korkmaz, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1984.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara, 2006.
- Başer, Sait, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, İrfan Yayıncılık, 2011.
- Bayram Kodaman, *Millî Hakimiyet Fikrinin Gelişmesi, Millî Egemenlik Kavramının Fikri Gelişmesi*, 19 Mayıs Üniversitesi, Samsun 22 Nisan 1986, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, TBMM Basımevi, Ankara, 1986.
- Bayram Kodaman, *Millî Hakimiyet Fikrinin Gelişmesi, Millî Egemenlik Kavramının Fikri Gelişmesi*, TBMM. Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, No: 17, Samsun ,1986
- Bil, Hikmet, *Atatürk'ün Sofrası*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları No:104, Araştırma ve İnceleme: 18, İstanbul, 1999.
- Bozdemir, Mevlüt *Türk Ordusunun Tarihsel Kaynakları*, AÜ SBF Yayını, 1982, Ankara
- Çetintaş, Vildan, "Heykel Sanatı İçinde Günümüz Atatürk Heykellerine Bakış", *Erdem*, C. XI, S. 33, Ocak 1999.
- Cezar, Mustafa, *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi*, C. I, Erol Kerim Aksoy Vakfı, İstanbul, 1995.
- Doğramacı, Emel, *Türkiye'de Kadın Hakları*, Ankara, 1988.
- Elibal, Gültekin, *Atatürk, Resim-Heykel*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 1973.
- Eroğlu, Hamza, *Atatürk ve Millî Egemenlik*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, TTK Basımevi, Ankara 1987.

- Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekaleti Neşriyatından, 1925.
- Güler, Ali; Akgül, Suat, *Atatürk'ün Düşünce Dünyası*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 119, Araştırma ve İnceleme: 33, İstanbul, Ekim 2000.
- Gürsel, Deniz, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.
- İnan, Afet, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.
- İnan, Afet, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması*, İstanbul 1982.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1976.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Politikada 45 yıl*, Ankara, Bilgi Yayınevi, Kasım 1968.
- Kocaturk, Utkan, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi 1918-1938*, TTK Basımevi, Ankara.
- Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1997.
- Mevlüt Bozdemir, *Türk Ordusunun Tarihsel Kaynakları*, AÜ SBF Yayını, 1982, Ankara.
- Meydan, Sinan, *Atatürk Etkisi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2018
- Mütercimler, Erol, *Fikrimizin Rehberi Gazi Mustafa Kemal Paşa*, Alfa Yayınları, İstanbul 2010.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara, 1979
- Ömer Lütfi Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul 1970
- Orkun, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları*, I, III, İstanbul 1936, 1940.
- Öz, Baki, *Atatürk'ün Düzeni*, Can yayınları:48, İstanbul, 1976
- Özçelik, M. Hakan-Korkmazcan, N. Selcen, *İstanbul Aydın Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi E-Ders Kitabı*, Ünite II, 2014,
- Özkaya, Yücel, *Türk İstiklal Savaşı ve Cumhuriyet Tarihi*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayını, Ankara 1981.
- Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1987.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Kemal Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi*, Rafet Zaimler Yayınevi, İstanbul 1958.
- Sıdika Tezel, *Atatürk ve Kadın Hakları*, Kadın Dernekleri Federasyonu ve Gönüllü Kuruluşlar, Ankara 1983.
- Tansuğ, Sezer, *Çağdaş Türk Sanatı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1991.
- Tezel, Sıdika *Atatürk ve Kadın Hakları*, Kadın Dernekleri Federasyonu ve Gönüllü Kuruluşlar, Ankara, 1983
- Thema Larousse-Tematik Ansiklopedi, Sanat ve Kültür: Türk-İslam, 1993-94, C.6, Milliyet Yayınları
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul, 1978
- Türk Silahlı Kuvvetler Tarihçesi*, Genelkurmay Başkanlığı Yayınevi, Ankara 1996.
- Uluskan, Seda Bayındır, *Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2010.
- Yusuf Has Hacıp, *Kutadğu Bilig*, Haz. Mustafa S. Kaçalın, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Kültür Eserleri 420.

Makaleler

- Atak, Sadık, “Paşa ve General”. *Hava Kuvvetleri Dergisi*, Mart 1972.
- Atalay, Canan, “Asya Hun Devletinde Mao-Tun (Metehan) Dönemi”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16 (Özel Sayı II), 2014
- Çaycı, Abdurrahman, “Türk Tarihi ve Evrensel Açından Atatürk’e Bakış”, *Doğumunun 125. Yılında Mustafa Kemal Atatürk Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara – 2011, s. 203-210.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Örf”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 34, s. 87-93
- Geçer, Kadir Türker, “Tarihten Günümüze Türk Ordusunda Kullanılan Rütbe Sembol-leri”, *Silahlı Kuvvetler Dergisi*, Ocak 2012, Sayı 411, s. 68-83.
- Karal, Enver Ziya, “Atatürk ve Kadın Sorunu” *Atatürk ve Devrim, Konferans ve Makaleler*, Ankara 1980, s. 119-120.
- Mumcu; Ahmet “Osmanlı İmparatorluğunda Egemenlik Kavramı ve Gelişmesi”, *I. Milli Egemenlik Sempozyumu*, Ankara 1985.
- Osman, Kıvanç, “Cumhuriyet’in Anıtları: Anıt Heykeller”, *Türkler*, XVIII, s. 293-298.
- Özgüldür, Yavuz, “Atatürk’ün Askeri Dehasının Yansımaları: Yazdığı Eserler ve Not Defterleri”, *Doğumunun 125. Yılında Mustafa Kemal Atatürk Uluslararası Sempozyumu, 15-18 Mayıs 2006, Bildiri Kitapçığı*, s. 721-731.
- Tatar, Taner, “Gelenek ve Gelecek”, *Sosyoloji Konferansları*, İstanbul Üniversitesi, Sayı 26, 2000, s.199-215
- Yüceer, Saime, “Demokrasi Yolunda Önemli Bir Aşama: Türk Kadınına Siyasal Hak-larının Tanınması”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 14, 2008/1, s. 131-151

Sürelî Yayınlar

Milliyet, 1 Ağustos 1932

Resmi Gazete, 13 Aralık 1925 Sayı: 243 Düstur : Tertip : 3 Cilt : 7 Sayfa : 113

Resmi Gazete, 13 Aralık 1925 Sayı: 243 Düstur : Tertip : 3 Cilt : 7 Sayfa : 113

Resmi Gazete, 14 Nisan 1930 Sayı: 1471 Düstur : Tertip : 3 Cilt : 11 Sayfa : 80

TBMM Zabıt Ceridesi, IV/17.

Elektronik Yayınlar

Ergin, Muharrem, Orhun Abideleri, Doğu Cephesi 35, https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/72194/mod_resource/content/1/ORHUN-%C3%82B%C4%B0DELER%C4%B0.pdf

<http://www.kkk.tsk.tr/KKKHakkında/KKKtarihce.aspx>

<http://www.nvi.gov.tr>, Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü

<https://sozluk.gov.tr/>

https://www.dzkk.tsk.tr/icerik.php?icerik_id=513&dil=1

Tok, Berker Emre, “TSK’daki Rütbelerin Tarihi, Subay ve Astsubay Rütbe Adlarının Kökleri Nereden Gelmektedir.”, https://www.dzkk.tsk.tr/data/icerik/371/4_TSK_daki_Rutbelerin_Tarihi.

Göçebeler-Kültürel Değişim

Нүүдлийн Нийгэмлэг ба Монгол гөр

*Цээл Аюуц**

Nomadic Society and the Mongol Ger

Tseel Ayush

Summary

Mongols were classic nomads with pastoral cattle breeding and the majority of the population still keeps this tradition. The main dwelling was the Mongol ger.

At present, the population of Mongolia is over 3 million, more than 90% is Mongolian and the remaining minority are people of Turkish-speaking languages. According to statistical information, 68% of the population is living in the cities and urban places and 32% in a countryside. 45,4% of the total number of families in cities and the countryside live in a traditional Mongol ger.

Mongol ger construction is absolutely different from the housing and accommodations of the people from the settled way of life. This is directly related to the nomadic way of living, due to pastoral cattle breeding and, accordingly, to its style of social structure. As has been mentioned in different research materials, there were two main types of Mongol gers: unwalled ger and ger with wall. This classification has not been done previously by researchers.

Most probably the unwalled Mongol ger was the most ancient model. This type of ger was small sized and built up using only the proof ring and the roof poles. Definitely this type has been used all over in Mongolia, but the most widely registered place is Western Mongolia. In most places, poor people used to live in such gers and by the middle of the 20th century it was almost out of use.

The second type of Mongol ger is the ger with the wall. By the beginning of the 20th century most of the population of Mongolia lived in a ger with a wall and this tradition goes on. This construction is the most advanced form of the Mongol ger. Having walls in a Mongol ger gave an opportunity and a possibility to live in a different-sized ger with better comfort. Size of ger depends on the number of walls. Herders used to live mainly in gers with four walls due to the convenient way of moving from one place to another rit afforded. The wall of a ger consists of lattice wall-section, each part can be expanded or folded down. For example, the width of one section of wall in a folded position, before assembling the ger, is 46cm, the height is 2,15m, but in an expanded form during the ger assembly the width changes to 3,2m and the height to 1,4m. This means that width expands seven times as it was in a folded way and the height decreases by 1.5m.

* Монгол улсын Шинжлэх Ухааны Академи, доктор, професоор.

The window of the ger or the proof wheel has a unique history of development within the ger wooden frame. Traditionally, there are three main types of the proof rings which are still in use: one type is quite common all over the country and the other two are less so, *found* in some places.

Nowadays, the Mongolger is being used for luxury purposes such as restaurants and hotels. It has become common not only in Mongolia but in other countries, as well.

Keywords: Mongolger, nomads, Mongolia, pastoral life

Монгол орон сүүлийн нэгэн зуунд хөгжлийн хурдтай өөрчлөлт, шинэчлэлтийн замыг туулж байна. Монголчууд ХХ зууны эхээр бусдын хараат байдлаас гарч бие даасан улсаа байгуулсан. Тухайн үед капитализм, социализм хэмээх хөгжлийн хоёр өөр замын зааг дээр тулж ирсэн. Тухайн үеийн ОХУ-ын хүчтэй нөлөөн дор социализмын замыг сонгосон.

Социализм гэдэг үгийг тухайн үед “нийтийн журам” хэмээх утгаар орчуулж, ойлгож¹ байжээ. Социализмын эдийн засгийн үзэл баримтлал нь хувийн өмчийг үл зөвшөөрдөг, тиймээс ч Монголд хувийн өмчийн бүх хэвшлийг бүрэн устгаж улс-нийтийн өмчийг буй болгосон. Соёлын өвд “хоцрогдсон соёл”, “феодалын соёл” гэдэг үүднээс хандсан. Социализм нь ХХ зууны төгсгөлд зах зээлийн нийгэмд зайгаа тавьсан. Монгол улс хөгжлийн шинэ шатанд шилжсэн.

ХХ зууны тэргүүн хагаст Монгол улсад нутаг дэвсгэр-засаг захиргааны өөрчлөн байгуулалтын реформ дууссан. Төв суурин газрууд байгуулагдаж хүн ам эрчимтэй суурьшиж² эхэлжээ. Тухайн үед хорь орчим аймгийн төв, хэдэн зуун сумдын төвүүд шинээр байгуулагдсан. Энэ үйл явцтай холбогдож Монголд орон сууцны шинэ хэв маяг хөгжих эхлэл тавигдсан.

Монголчууд бэлчээрийн мал аж ахуй эрхлэдэг сонгодог нүүдэлчид байсан, одоо ч хүн амын нэлээд хэсэг нь уламжлалаа хадгалж байгаа. Үндсэн орон сууц нь монгол гэр байсан бөгөөд нүүдлийн нийгэм дэх хүмүүсийн хэрэгцээг тасралтгүй хангасаар ирсэн. Нүүдлийн нийгмийн зохион байгуулалт нь байнгын хөдөлгөөнтэй мал аж ахуйтай холбоотой. Мал аж ахуй эрхлэгчид нь суурин ард түмэнтэй адил олон хүнам нэг дор сууршсан хот, тосгонд амьдардаггүй. Малчид нэг газарт олон айл өрхөөр удаан хугацаагаар аж төрөх боломжгүй. Судалгааны материалаас үзэхэд монголын малчид ихэвчлэн 2-3 өрх айл нэг хот айл болдог, зарим бүс

¹ Нийгэм журмын дараах Монголчууд. XXI зууны эхэн үеийн монголчуудын амьдралын түүх. Эрхэлсэн П. Лхам. УБ. 2011. 6-р тал.

² Д. Майдар, Д. Пюрвеев. От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1980. стр. 128. К. Хамфри, Д. Снит. Нүүдэллэх ёсон эцэслэх үү? Өвөр Азийн нийгэм, төр, хүрээлэх орчин. Орчуулга. УБ. 2006. 207, 227, 250-251-р тал.

нутгууд, ялангуяа ой мод, өвс ургамалаар баялаг Монголын умарт бүс нутгуудад 4-5 өрх айлууд ч нэгдэж томоохон хот айлын нэгдлээр амьдардаг уламжлалтай. Дөрвөн улиралын байдалтай шүтэлцсэн малын бэлчээрийн онцлогоос хамаарч хот айлын нэгдэл амархан задарч жижгэрч тардаг онцлогтой. Энэ талаар оросын судлаач А. Д. Симуков, Э. М. Мурзаев нар маш тодорхой бичсэн³ байдаг.

Эдүгээ Монгол улс 3 сая гаруй хүн амтай, 90 гаруй хувь нь монголчууд, үлдэх цөөнх нь голдуу тува, казах хүмүүс байна. Хүн амын 68% нь хот сууринд, 32% нь хөдөө амьдарч байгаа ба төв суурин болон хөдөөд амьдарч буй нийт өрхийн 45,4% нь уламжлалт монгол гэрт амьдарч байгаа тухай Монголын үндэсний статистикийн хороо мэдээлж⁴ байна. Зарим бүс нутагт цөөнгүй малчин өрхүүд модон байшинд сууж байна.

XX зууны эхэн үеэс эдүгээ хүртлэх монгол гэрийн үндсэн загвар-хэв маяг, монгол гэрийг зохион бүтээсэн онцлог, монгол гэрт гарсан зарим өөрчлөлтийн талаар өөрийн илтгэлдээ товч ярина. Монгол гэрийн сэдвээр тусгайлсан судалгаа алга. Гэхдээ зарим архитектор-судлаачид, ялангуяа “Монголын угсаатны зүй” 3 боть бүтээл, Монголын угсаатны зүйчдийн хээрийн судалгааны тайлангууд (1960-1989) 10 боть, мөн эдгээр бүтээл дэхь монгол гэрийн мэдээг эмхэтгэсэн “Монгол гэр” тайлбар толь⁵ хэвлэгдэн гарсан. Мөн Орос болон Польшийн зарим судлаач нар ч монгол гэрийн асуудлыг хөндөж⁶ бичсэн. Дээрх бүтээлүүд нь монгол гэрийн судалгаанд чухал ажил болсон.

Монгол гэр нь нүүдэл амьдралд ихэд зохицсон түргэн барьж, буулгаж болдог, зөөж тээвэрлэхэд хөнгөн авсаар, мөн хүйтэн цагт

³ А. Д. Симуков. Труды о Монголии и для Монголии. Составители Юки Конагая и др. Осака. 2007. стр. 493-507. Э. М. Мурзаев. Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улс. УБ. 1952. 23-р тал.

⁴ Хүн ам, орон сууцны 2015 оны завсрын тооллого. УБ. 2016. 48,58,59-р тал.

⁵ Д. Майдар, Дарьсүрэн. Гэр. УБ. 1975. Б. Даажав. Монголын уран баригын түүх. Гэр-монгол уран барилгын үндэс. УБ. 2006. Монголын угсаатны зүй. 3 боть. УБ. 2012. Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн. 1-10 боть. (Field reports in Mongolian ethnology. 1960-1989). 1-10 volumes). УБ. 2011. Б. Баатархүү, Д. Одогсүрэн. Монгол гэр. Тайлбар толь. УБ. 2015.

⁶ И. М. Майский. Монголия накануне революции. М. 1959. К. В. Вяткина. Монголы Монгольской народной республики. Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.-Л. 1960. Н. Л. Жуковская. Категории исимболика традиционной культуры монголов (Просранство и время). М. 1988. Судьба кочевой культуры (Юрта-центр мироздания). М. 1990. Jerzy Wasilewski. Space in Nomadic cultures: A spatial analysis of the Mongol yurts. Altaica collecta. Wiesbaden. 1976.

богино хугацаанд халаах, халуун үед хялбархан сэрүүн болгох зэрэг давуу талтайг судлаачид тэмдэглэсэн байдаг. Чухам яагаад монголчууд ийм орон гэр бүтээсэн бэ? Суурин ард түмнүүдийн орон гэрээс монгол гэр нь зохион бүтээсэн аргын хувьд огт өөр. Энэ нь бэлчээрийн мал аж ахуйн үргэлжийн хөдөлгөөнт байдал, үүнээс үүдэж гарсан нийгмийн зохион байгуулалтын хэв маягтай шууд холбогдоно.

Монгол гэр нь гэрийн **яс мод** (тооно, унь, хана, багана, хаалга), **эсгий бүрээс** (өрх, дээвэр, туурга, хаяавч, тотго, хаяавч), мөн **уяа оосорууд** зэрэг үндсэн 3 хэсгээс (component) бүрдэнэ. Монгол гэр нь дугуй хэлбэртэй, суурин ард түмний гэрийн цонх нь ихэнхдээ байшингийн ханандаа байдаг бол гэрийн цонх буюу **“тооно”** нь дээврийнхээ чанх дээд талд байрладаг. Дээвэр нь төвөггүй угсардаг, мөн задлаж салгадаг тусгай саваа моднууднаас бүрдэнэ. Эдгээр сав модыг “унь” гэж нэрлэдэг. Унинууд нь тооно, хана хоёрыг холбож байдаг. Гэрийн хана нь тусгай, тусгай сараалжин хэсгүүд (latticework wall section)-ээс бүрдэнэ, хэсэг бүрийг сунгаж томруулж, бас эвхэж агшааж болно. Монгол гэрийн модон бүтээц (construction) болох **тооно, унь, хана, хаалга, багана** зэргийг богино цагт хялбархан угсардаг ба мөн хялбархан задлаж салгаж болдог. Гэрийн модон хэсгүүдийг дээсэн уяа оосроор хүлж тогтоодог, эдгээр уяа оосоргүй бол гэр барих ямар ч боломж байхгүй. Жишээ нь унь бүрийн доод төгсгөлийг нүхэлж тусгай гогцоо (thong) уяна, хануудыг хаалгатай нэгэтгэж уях “дотуур бүс”, тоононы эргэх хөдөлгөөнийг хязгаарладаг 4-5 оосор, саланги хануудыг угсарч хооронд нь тусгай уяа-оосроор уяж тогтоох зэрэг нь гэр барих, гэр хөдөлгөөнгүй, тогтвортой байхад маш чухал юм. Ялангуяа гэрийн “дотуур бүс”, унь болон хануудыг холбож уядаг уяа, тэрчлэн хануудын нийлэх уулзвар хэсгүүдийг уяж хүлдэг оосор байхгүй бол гэр нурах аюултай.



Ханагүй монгол гэрийн тархалтын зураг

Судалгааны хэрэгдэгдэхүүнээс үзэхэд монгол гэр нь хоёр үндсэн хэв маягтай байсан гэж үзэж болно, нэгдэх нь **ханагүй монгол**

гэр, удаах нь **ханатай монгол гэр** юм. Судлаачид ийм ангилалыг урьд өмнө нь хийсэнгүй.

Ханагүй гэр нь монгол гэрийн хамгийн эртний хэв маяг нь байсан бололтой, энэ гэр нь зөвхөн **тооно**, **уны** хоёроор барьдаг жижиг гэр байжээ. Ийм гэрт хүн амын тодорхой хэсэг байнга амьдарч явсан тухай хангалттай мэдээ байна. Ханагүй гэр нь Монголын ихэнх нутагт **“хатгуур гэр”**, **“гишгүүр гэр”**, **“цээж гэр”**⁷, баруун монголын зарим нутагт **“жолом”**, **“гахай гэр”**⁸, харин зүүн монголчууд **“товь гэр”**, хааяа **“зараан гэр”** гэхчлэн нэрлэж⁹ явсан нь тодорхой байна. XX зууны дунд үе гэхэд ханагүй монгол гэр хэрэглээнээс бараг бүрмөсөн гарчээ. 1980-аад он гэхэд Монголын зарим нутагт сүүдчийн ганц нэг айл ийм гэртэй байжээ. Тухайлбал, Ховд аймгийн Булган голын торгууд нарын дунд ханагүй гэр уламжилж явсан мэдээ буй.



Ханагүй гэр. Дани улсын Хаслунд Кристенсений экспедици. Зургийг Георг Сөдербом. 1938 он.

Ханагүй гэрийн талаар боломжийн аман мэдээ бидэнд байгаа, харин холбогдох гэрэл зургийн материал тун ховор юм, энэ нь ийм

⁷ Монголын угсаатны зүй. I боть. УБ. 2012. 179-181-р тал. II боть. 66-68, 130-13-р тал. 189-190, 290, 294-р тал. Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн (Field reports in Mongolian ethnology). УБ. 2011. Боть. II. 23, 314-р тал. Боть.IV. 73-75, 246-р тал. Боть.116,284-р тал. Боть VII. 126, 222-р тал. Боть. IX. 64, 245, 125-р тал. Боть. X. 10,25,30,44, 66, 163, 190-р тал.

⁸ Монголын угсаатны зүй. II боть. УБ. 2012. 189-190, 266-267-р тал. Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн. (Field reports in Mongolian ethnology). УБ. 2011. IX боть. 67-р тал.

⁹ Монголын угсаатны зүй. II боть. УБ. 2012. 180-р тал. Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн (Field reports in Mongolian ethnology). УБ. 2011. VIII боть.34,118-р тал.

гэр хэрэглээнээс эрт гарсантай холбогдох бололтой. Эдүгээ хэд, хэдэн гэрэл зургийн материал хадгалагдаж үлджээ, нэг нь Төв Азид судалгаа зохион явуулсан Дани улсын экспедицийнхний 1938 онд авсан зураг, үлдэх зарим зураг нь бас энэ үед Баруун монголд авсан зураг юм, тэрчлэн ханагүй гэрийн өөр зарим гэрэл зураг, мөн уг гэрийн гар зургийн хэрэглэгдэхүүн ч хэвлэгдэн гарсан¹⁰ байна.

Бидэнд буй судалгааны хэрэглэгдэхүүнээс үзэхэд ханагүй гэр нь Монголын бараг бүх нутагт байсан нь лавтай байна, гэхдээ уг гэрийн тухай хамгийн олон мэдээ бүртгэгдсэн газар нь Баруун монгол юм. Ханагүй гэрт голдуу **эсгий үүд** зүүдэг байсан боловч зарим нутагт модон хаалгатай ч барьдаг байжээ. Тооно нь дугариг, дөрвөлжин гэсэн 2 өөр хэлбэртэй, дугуй хэлбэрийн тоонотой ханагүй гэр нь давамгайлж байсан бололтой, янз бүрийн нутгийн 20 гаруйхүмүүсээс авсан мэдээнд баруун монгол, мөн монголын төв хэсэгт зөвхөн 6 тохиолдолд л дөрвөлжин тоонотой хатгуур гэртэй байсан тухай мэдээлжээ.

Ханагүй гэрт тавилга тавих, мөн хүн явахад чөлөөтэй байлгахын тулд унинуудын тал дундаас доошхи хэсэг нь гадагшаа бөгтөр матаастай байсан тухай ихэнх аман мэдээнд нэгэн ижил мэдээлсэн байна. Унь нь ханат гэрийн унинаас арай урт байсан ажээ. Гэрээ барихдаа унинуудын доод хэсгийг дээсээр холбож газарт байрлуулдаг байжээ. Энэ нь салхи шуурганд гэр тогтвортой байх учиртай ажээ. Ханагүй гэрт эсгий туурга байсангүй, зөвхөн хоёр эсгий дээвэр, эсгий өрх, ширмэл эсгий үүдтэй байжээ.



Гэрийн ханыг сунгасан байдал. Умарт монгол.

¹⁰ Christel Braae. Among herders of Inner Mongolia. The Haslund-Christensen collection at the National museum of Denmark. 2017. Aarhus University Press. p. 212. Монголын үндэсний музейн гэрэл зургийн архив. М. Амгалан. Баруун монголчуудын эдийн соёлын дурсгалт зүйлс. УБ. 2000. “Эдмон” хэвлэл.

Ханагүй гэрт ихэнх нутагт мал, хөрөнгө багатай, хөсөг унаа муу, хүн амын ядуу хэсэг нь аж төрж явсан байна. Уг гэр нь магадгүй ханатай гэр үүсэхийн өмнөх монгол гэрийн хэв маяг болох нь эргэлзээгүй болов уу. Судлаачдын мэдээнд ханагүй гэрийг зарим бүс нутагт монгол гэрийн “ах”, анхдагч гэр гэж төсөөлж явсан тухай мэдээлжээ. Үүнтэй холбоотой нэгэн өвөрмөц зан үйл бол зарим нутагт шинэ гэр бүл бологсодын гэрлэлтийн ёслолыг ханагүй гэрт анхлан тэмдэглэдэг заншилтай явсан ажээ.

Монгол гэрийн хоёрдахь хэв маяг бол **ханатай гэр** юм. XX зууны эхэн гэхэд Монголын хүн амын хамгийн олонх нь ханат монгол гэрт амьдарч байсан. Энэ загварын гэрийн хийц (construction) нь монгол гэрийн хөгжлийн хамгийн боловсронгуй хэв маяг юм. Монгол гэр хануудтай болсон нь том, жижиг янз бүрийн хэмжээтэй, тав тухтай орон гэрт аж төрөх бололцоог нүүдэлч-малчдад буй болгожээ.

Гэрийн ханыг зохион бүтээсэн арга нь ихэд сонирхолтойг судлаачид тэмдэглэдэг. Гэрийн ханыг урт нарийн моднуудыг хоёр үе сараалжлан давхарлаж хийх ба сараалжилсан давхар зөрлөг бүрийг тодорхой тооны давтамжтайгаар нэвт нүхэлж тус, тусад нь үдээрээр үдэж бэхлэдэг. Үдээрэн бэхэлгээ нь сараалжилсан ханын моднууд чөлөөтэй хөдөлж байх боломж олгодог байна. Зарим судлаач үүнийг “**нугасан холбоо**”-ны арга¹¹ гэж тэмдэглэжээ. Тухайлбал, 15 толгойтой 4 ханатай гэрт нийт **128** саваа мод, нэг хананд **32** нарийн мод ордог¹² ажээ. Монгол гэрийн ханын хийцийн хамгийн гол давуу тал нь хана бүр эвхэгддэг, тэлж томордогт оршино. Тухайлбал, 12 толгойтой 6 ханатай гэрийн нэг хана гэхэд гэр барихаас өмнөх эвхээтэй ханын өргөн **46 см**, өндөр нь **2,15 м**, гэр барих үед сунгаж тэлсэн ханын өргөн нь **3,2 м**, өндөр нь **1,4 м** болдог. Энэ нь ханын хэмжээ эвхээтэй байх үеэсээ бараг **7** дахин өргөсч томорч, эргэж **7** дахин багасч байна гэсэн үг юм. Өндөр нь **1,5** дахин намсаж байна. Мөн гэр барих үед ханануудыг ямар ч саадгүй дугуйруулж тэлэх боломжтой, энэ нь ханын мод бүрийг дунд хэсгээр нь бага зэрэг гадгаш бөгтөр болгож матдагтай холбоотой¹³ ажээ. Гэр барьж эхлэхдээ “**хана дугуйлах**” гэдэг “ажил” хийдэг, энэ нь ханануудыг хооронд нь угсарч тухайн гэрийн хэмжээгээр тэлж дугуйлан гэрээ барьдаг. “Хана дугуйлах” гэдгийн учир нь энэ юм. Ханын моднууд

¹¹ Б.Даажав. Монголын уран барилгын түүх. Гэр-монгол уран барилгын үндэс. УБ. 2006. 45-р тал.

¹² Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн. (Field reports in Mongolian ethnology). УБ. 2011. VIII боть. 34-р тал.

¹³ Б. Даажав. Монголын уран барилгын түүх. Гэр-монгол уран барилгын үндэс. УБ. 2006. 45-р тал.

дунд хэсгээрээ матаасгүй бол гэр барих боломжгүй ажээ. Зохион бүтээсэн эдгээр арга, шийдлүүд нь нүүдлийн амьдралд асар их ач холбогдолтой зүйл болсон байна.

Монгол гэрийн том, багын хэмжээ нь нэг гэрт орох ханын тоо, нэг хананд байх “**ханын толгой**”-нуудын тооноос хамаардаг. “Ханын толгой” гэдэг нь ханын дээд талаарх унь өлгөж тогтоох сараалжин холболтын төгсгөл дээд хэсгүүдийг хэлдэг. Ер нь гэрийн яс мод нь өөр хоорондоо хэмжээний хувьд нарийн зохицолтой, нэг нь нөгөөгөөс хамаарч томорч, жижгэрч байдаг.

Хөдөөгийн малчид нийтдээ том гэртэй байсангүй, ихэвчлэн **15** толгойтой **4** ханатай гэр, эсвэл **10-12** толгойтой **6** ханатай гэрт суух нь түгээмэл байсан. Эдгээр гэрүүдийн ханын тоо нь зөрөөтэй ч гэрүүдийн талбайн хэмжээ нь бараг адилхан ажээ. Зарим архитекторч -судлаач нар 1960-аад дунд үед Монголын умарт, төв, зүүн зүгийн бүс нутагт судалгаа явуулж уламжлалт монгол гэрүүдэд хэмжилт хийсэн¹⁴ байна. Судалгааны дүнгээс үзэхэд 4 ханатай гэрийн талбайн дундаж хэмжээ нь 18-22м²-ийн хооронд хэлбэлздэг аж. Дөрвөн ханатай гэр нь малчдын нүүж суухад хамгийн тохиромжтой гэр байсан бололтой. Ялангуяа тооно, уни, ханыг нь бургасаар хийсэн гэр ихэд хөнгөн байжээ.

Ханат гэрийн яс модноос хөгжлийн өвөрмөц “түүх”-ийг туулсан нь гэрийн “цонх” буюу тооно юм. Гэрийн тоононы хэв загварыг үндсэн 3 төрөлд хуваан ярьж болно. Эхнийх нь “**хэлхээ тооно**” юм. Энэ нэр томъёо нь унинуудыг хэлхэж тоононд нь бэхлэдэг аргатай холбоотой юм. Ийм загварын тооныг “сархинаг тооно”, “хуруутай тооно”, “боомол тооно”, “хүлээ тооно” гэхчлэн янз бүрээр нэрлэдэг. Хоёрдахь загвар нь “**сараалжин тооно**” юм. Ийм тооныг “цамхраа тооно”, “бөгтэй тооно”, “сам тооно” гэхчлэн ярьдаг. Тоононы гуравдахь загвар нь “**хорол тооно**” ажээ.

Эдгээр тоононоос хамгийн эртнийх нь эхний 2 загвар юм, Судалгааны материалаас үзэхэд “**хэлхээ тооно**” болон “**сараалжин тооно**” –той гэр Баруун монголоос Дорнод монгол хүртэлх бараг бүх нутагт тэмдэглэгджээ. Гэхдээ “хэлхээ тооног” гэрийг Монгол Алтайн нуруу, говь, тал хээрийн бүс нутагт суудаг айл өрхүүд арай түлхүү хэрэглэж байсан нь магадтай юм. Харин “сараалжин тооног” гэр баруун болон умарт монголчуудад өргөн дэлгэр тархсан байсан бололтой. Уг тоононы тархалтыг яг тодорхой хэлэх бүрэн судалгаа одоогоор алга.

Одоо монгол гэрийн тоононуудын өөр хоорондоо ялгагдах зарим ялгааны тухай ярья. Хэлхээ тооно буюу “сархниган тооно нь зохион бүтээлт (construction)-ийн хувьд бусад загварын тоононоос

¹⁴ Мөн тэнд. 125-126-р тал.

ихээхэн ялгаатай. Энэ тооно нь голоороо хоёр салдаг, тоононы хоёр тал хэсэг нь унинуудтайгаа үргэлж байдаг загвар юм. Унь, тооноыг хамтатгаж хийдэг хоёр арга уламжилж ирсэн. Нэгдэх нь унины толгой бүрийг нүхлэж дээсээр хэлхэж тоононы хүрээнд хүлж боодог, энэ аргатай холбогдож “**боомол тооно**”, “**хүлээ тооно**” гэх нэр томъёо гарсан байна. Баруун монголд ийм загварын тооноыг ихэвчлэн “**өөлд тооно**” гэж ярьдаг уламжлалтай. Тооно, унуудыг хамтатгаж хийдэг энэхүү эгэл арга нь монгол гэрийн тоононы хөгжлийн нэлээд түрүү үеийг гэрчлэх бөгөөд бидний мэдэхээр ХХ зууны дунд үе хүртэл Баруун монголд уламжилж байгаад зогссон¹⁵ байна.



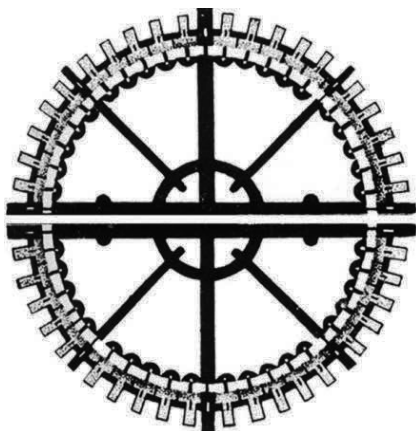
“Өөлд (боомол) “ тооно. Баруун монгол.

Тооно, унь нь хамт бүтээгдсэн тоононы илүү боловсронгуй, хөгжингүй загвар нь “**хуруутай тооно**” юм. Энэ загварын тоононы гол ялгаа нь унинуудын толгой бүрийг тоонд тогтоох “тоононы хуруу” хэмээх хийц (construction)-ийг шинээр зохион бүтээсэнд оршино. Хос, матмал бургасан давхар хүрээнд эргэн тойрон “тоононы хуруу”-нуудыг үдэж тогтоодог. Унины толгой, тоононы “хуруу” бүрийг нүхлэж хуруунуудын завсарт унуудыг байрлуулж унины толгой, тоононы хуруунуудыг хооронд нь дээсэн уяагаар хэлхэж тогтоодог. Унинууд нь дээш, доош чөлөөтэй хөдөлж байх ба энэ нь гэр барих үед унинуудыг ханын толгойд өлгөхөд ихэд тохиромжтой ажээ. Ийм гэрийг ганц хүн ч барих боломжтой хэмээх ажээ.

Тоононы хоёрдах загвар нь “**сараалжин тооно**” юм. Энэ тооно нь Монголын янз бүрийн бүс нутгуудад өөр, өөр нэрээр уламжилж ирснийг дээр хэлсэн, жишээ нь “сараалжин тооно”, “сам тооно” гэхчлэн ярьдаг. Энэ загвар нь тооно, унь хоёр нь үргэлж бус, саланга байдлаар зохион бүтээсэн тусгай загвар юм. Уг тооно нь ганц матмал дугариг хүрээтэй, хүрээнийхээ гадна талд унь бүрийн толгойг тогтоох

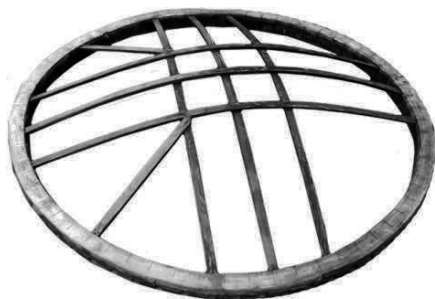
¹⁵ Монгол улсын угсаатны зүй. УБ. 2012. II боть. 66-р тал.

олон нүхнүүд ухаж гаргадаг, тоононы дугариг хүрээнд баруун зүүн тийш нь 3 нарийн савх мод, мөн урагш хойш нь 3 савх модоор солбицуулан холбож бэхэлдэг. Савх моднуудаар холбосон энэ хийцийг “сараалж”, “цамхраа”, “сам”, “бөг” хэмээн нэрлэдэг. Энэ тоононд мод бага хэмжээтэй ордог учраас ачихад хөнгөн, нүүдэл амьдралд ихэд зохицсон тооно байсан, одоо ч зарим бүс нутгуудад уламжилсаар байгаа.



Хуруутай тооно. Гар зураг.

Тоононы гуравдахь загвар нь “хоролтой тооно” юм. Энэ загвар нь хүн ам суурьшсан томоохон хүрээ хийдүүдийн төвд эхэлж гарсан бололтой. Үүсэн цаг хугацааны хувьд энэ загвар нь харьцангуй хожуу үед хамаарах юм. Зарим судлаачид тэмдэглэхдээ суурин газарт гэрийг хол тээвэрлэх хэрэгцээгүй болсон учир хөнгөн авсаар хуруутай тооно нь хорол хэлбэртэй, зүймэл, хүнд жинтэй тооно болж өөрчлөгдсөн, тоононы хэлбэрийг олох эрэл XVI зууныг хүртэл үргэлжилж хамгийн сонгомол хэлбэрийг олж орчин үетэй залгалсан¹⁶ хэмээн таамаглажээ.



“Сараалжин (цамхраа)” тооно.
Хөвсгөл аймаг. Улаан уул сум.

¹⁶ Б. Даажав. Монголын уран барилгын түүх. УБ. 2006. 34, 46-р тал.

Хорол тооно нь дээр хэлсэн хоёр загварын тоононуудыг сайжруулсан хувилбар юм. Ийм саналыг өмнөх зарим судлаачид дэвшүүлсэн¹⁷ байдаг. Хуруутай тоононы хоёр тал хэсгийг нэгтгэж мөн матмал бургасан хос давхар хүрээг “сараалжин тооно” шиг **матмал** ганц модон хүрээ болгон өөрчилсөн, хожим нь тоононы хүрээг хэд хэдэн **зүймэл** модоор хийх болжээ. Тоононы хүрээний гадна хэсэгт унь тогтоох углуурга-нүхнүүдийг ухаж хийх болсон байна. Мөн тоононы хойт, урд болон баруун, зүүн хэсгийг бөх бат хөндөл модоор солбицлуулан холбож бэхлэдэг болжээ. Солбицсон уулзвар буюу тоононы төв хэсэгт “**хүрд**” буюу “**хорол**” гэх жижиг дугариг хийц хийж тоононы гол хэсгийн хэлбэрийг өөрчилсөн байна. Энэ дугариг хийцтэй холбогдож шинэ нэр бүхий, шинэ загварын **хорол тооно** буй болжээ.



Хорол тооно. Улаанбаатар.
Нарангуул зах.

Бидний хээрийн судалгааны материалаас үзэхэд Баруун монголд лавтай 1950-иад оны дунд гэхэд хорол тооно анх дэлгэрч¹⁸ эхэлжээ. Хорол тоонотой гэр Монголын янз бүрийн нутагт өөр, өөр цаг үед түгж тархсан нь магадтай. XX зууны эхэн үе, магадгүй түүнээс ч цаашхи үед Монголын томоохон төв суурин газрууд, ялангуяа Нийслэл хүрээнд хорол тоонотой гэр анхлан дэлгэрсэн байж болох юм. Дани улсын судлаачдын 1922 онд Нийслэл хүрээболон

¹⁷ Монгол улсын угсаатны зүй. УБ. 2012. I боть. 170-р тал.

¹⁸ Ц.Аюуш. 2015 онд Увс, Ховд аймгийн дөрвөд сумдад явуулсан угсаатны зүйн хээрийн судалгааны тайлан. УБ. 2015. 93-р тал. Түүх, археологийн хүрээлэн. Түүхийн баримт, мэдээллийн төв.

түүний ойролцоох хөдөө нутагт авсан хоёр ч гэрэл зурган дээрх гэрүүд нь цөм хорол тооной¹⁹ байна. Өвөр монголчууд ч тухайн цаг үед хорол тоонотой гэрт суух болоод байжээ. 1920 хэдэн оноос 30-аад оны сүүлч үед Данийн судлаачдын Өвөр монголын Цахар, Сөнөдийн хошуунд авсан монгол гэрийн гэрэл зургуудын дунд хорол тоонотой гэр цөөнгүй байгаа²⁰ нь ажиглагдсан. Тиймээс хорол тооно анх гарсан, мөн цаашид Монгол болон Өвөр монголын олон нутаг хошуудад дэлгэрч тархсан үйл явц нь ХХ зуунаас өмнөх үед холбогдох бололтой.

Ханат монгол гэрийн модон хийц (construction)-ийн өөр нэг бүрэлдвэр хэсэг бол **багана**, гэрийн **хаалга** юм. Монгол гэрт ганц багана тулдаг, ацтай нарийн хусыг ашиглаж хийдэг байсан, харин Баруун монголын “өөлд тооно”-той гэрт 4 багана тулдаг заншилтай явжээ. Энэ нь бас бодит шалтгаантай. Баруун монголд Төв монголд шиг “хуруутай тооно” зохион бүтээж амжаагүй, унинуудаа тоононы гадуур ирмэгт боож хүлж тогтоож байсан. Энэ нь гэр маш хялбархан хазайж хэлтийх аюултай учраас олон багана тулдаг байсан ажээ.

Монгол гэрт эсгий үүд, модон хаалгыг хамтад нь ашиглаж байсан, тийм учраас “**давхар**” хаалгатай байсан гэж хэлж болох байх. Хаалганы гадна талд эсгий үүд зүүдэг, дотор талд нь гадгаш хааддаг хоёр далавч буюу хос модон самбартай хаалгатай байсан. Бас “**амгаа модон хаалга**” гэж байсан, энэ нь хос самбар хаалгагүй, зөвхөн дөрвөлжин модон хүрээнд хануудын төгсгөл хэсгийг хүлж, модон хүрээнийхээ гадуур эсгий үүдээ зүүдэг байжээ. Энэ бол давхар хаалгатай биш, зөвхөн дан эсгий үүдтэй байсан загвар юм.

Одоо гэрийн яс мод хийдэг байсан модны төрөл, технологийн талаар товч дурьдсуу. Гэрийн яс модыг хус, бургас, хар модоор хийж байсан. Говь, тал хээрийн бүс нутгийнхан ихэвчлэн тооныг хус, унь, ханыг бургасаар хийдэг, харин ой мод элбэгтэй Монголын умарт болон төвийн зарим нутагт тооно, унь, хана хийхдээ хар мод цуулж хийдэг арга нийтлэг байжээ.

Аль ч нутагт гэрийн тооно, унь, хана хийхдээ **матах** аргыг өргөн ашигладаг байжээ. Хусан болон хар модон тооныг ганц урт модоор матаж хийдэг. Урт модыг матаж дугуйруулах нь багагүй төвөгтэй ажил байжээ. Тийм учраас ганц урт модоор тооно хийх аргыг аажмаар өөрчилж хоёр, дөрөв, бүр түүнээс ч дээш тоотой мод залгаж, зүйж хийдэг болсон байна.

¹⁹ Christel Braae, *Among Herders of Inner Mongolia*, The Haslund-Christensen collection at the National museum of Denmark. Aarhus University Press. 2017, p. 54, 63.

²⁰ Мөн тэнд. p. 192, 206, 211, 2616.

Монгол гэр зөвхөн эсгий бүрээстэй байсан, эсгий туурга, эсгий дээвэр, эсгий өрх, эсгий хаяавч, эсгий тотго, эсгий үүдтэй байсан. Эсгий бүрээсийг сунаж хэв загвараа алдах, урагдаж муудахаас хамгаалж зах хөвөөгөөр нь эргэн тойрон “зээглэх” буюу томмол нарийн дээс барьж оёдог, эсгий бүрээснээс гэрийн **хаяавч, тотго, үүд** гурвыг гэрийн гадна талд нар, бороо чийгэнд удаан хугацаанд байдаг, олон дахин нээж, хаадаг зэрэг эдэлгээний онцлогыг нь харгалзаж ширмэлийн аргаар урладаг байжээ.

Монгол гэрт салхи шуурганаас хамгаалсан **20** гаруй уяа оосор байдаг гэж мэдээлж байна. Эдгээрээс зарим нь гэрийн гадна бүрээсийг салхи, шуурганд хийсэхээс хамгаалсан, зарим нь маш чухал, тухайлбал, гэрийн дотуур, гадуур бүслүүр, тоононы оосрууд, хануудыг нэгтгэж боосон уяа-оосор (ханы амны боодол)-ууд нь гэрийн модон хийц (construction)-үүдийг анх барьж босгосон байдалд нь хөдөлгөөнгүй хадгалж байдаг байна. Энэ талаар дээр товч хэлсэн байгаа.

Монгол гэрийн өөр бүлэг асуудал бол шинэ гэр буюу “**цагаан гэр**” барих ёслол, нүүдлийн үед гэрийн яс мод, эсгий бүрээс зэргийг ачлагын тоног болгож ашиглах, мөн гэр ачих унаа хөсгийн тоо болон гэр барих хугацаа, гэрийн дотоод тавилгын онцлог зэргийг хэлж болно.

Монголд хуучин уламжлалаар эцэг эх нь үр хүүхдээ 17-18 нас хүрэх үед гэрлүүлдэг. Хуримын өмнө шинэ гэр бүтээх бэлтгэл ажил хүргэн хүү болон бэрийн талд өрнөдөг. Хүү тал гэрийн мод, эсгий бүрээс, авдар тэргүүтийг бэлтгэнэ, охины тал голдуу гал тогооны хэрэглэл, шинэ гэрийн өрх, үүд, оосор бүч бэлтгэдэг²¹ заншилтай. Хуримаас өмнөхөн шинэ гэр барих ёслол болдог, нэг өдөрт багтааж бүтээдэг тогтсон заншилтай. Өглөөний нар мандах агшинд гэрээ барьж эхлэнэ. Шинэ гэр гэж тэр бүр ярьдаггүй, “**цагаан гэр**” гэж ярьдаг. “Цагаан гэр” барьсаны ёслолын үед ацтай баганад хонины чанасан сүүлний хэсгийг хатгаж шинэ гэрийн хаалганаас эхлэн гэрийн бүх эдлэлд хүргэж гэрийн магтаал хэлдэг заншилтай. Шинэ гэр барьж эцгийн гэрээс тусгаарлаж буй энэ үеийг “**гэр салгах**” хэмээн ярьдаг. Шинэ гэр хийж бүтээх нь монголчуудын хувьд эдийн засгийн утгаараа тийм ч хүндрэлтэй байгаагүй бололтой. Модгүй говь, тал хээрийн бүс нутгийг эс тооцвол ой модтой нутгийнхан тухайн нутгаасаа гэрийн модоо бэлтгэдэг, мөн гэрийн бүрээс, оосор бүчээ малынхаа ноосоор хийдэг, мөн гэр барих ёслолын үед ах дүү садан, ойр хөршийнхөн “**гэрийн сэлбэг**” гэж гэрийн бүрээсний эсгий, оосор уяа, эсгий бүрээс оёх утас зэргийг хандивладаг уламжлалтай байсан. Монголчууд тийм ч том гэртэй байгаагүй тухай бид дээр

²¹ Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн. (Field reports in Mongolian ethnology). УБ. 2011. I боть. 201-р тал. Монгол улсын угсаатны зүй. УБ. 2012. II боть. 311-р тал.

хэлсэн. Энэ нь ихэвчлэн нүүдлийн аж ахуйн сэдэлтэй боловч бас нийгмийн учир холбогдолтой байсан гэж үзэж болно. XX зууны эхэн үеийн өрх гэрийн мэдээгээр Монголд голдуу эхнэр, нөхөр үр хүүхдийн хамт амьдардаг дан өрхийн хэв маяг зонхилж²² байсан, насанд хүрсэн хүүхдүүд гэрлэж өрх тусгаарлах заншил өргөн дэлгэр байсан нь нэг гэрт тийм ч олон хүмүүс амьдарч байсангүй, тийм учраас том гэр төдийлөн шаардлагагүй байсан бололтой.

Монгол гэрийн нэг онцлог бол нүүдлийн үед гэрийн унь, хана, мөн гэрийн эсгий бүрээсийг бүхэлд нь ачих ачаа биш, харин тээврийн тоног хэрэглэл болгон ашигладагт оршино. Эсгий дээвэр, туургануудаар тэмээний бөх, цээж, хондлойг ороож хажуу талаас нь ханууд, мөн багцалж боосон унинуудаар хавчиж хүлдэг, ингэж ачаа ачихад бэлэн болгодог. Энэ нь ачааны хэмжээг хөнгөвчилж байгаа, мөн ачлагын унаа хөсгийн тоог цөөлж байгаа нүүдлийн амьдралаас ургаж гарсан шийдэл юм. Нэг өрх айл нүүхэд үхэр, тэмээ зэрэг ачлагын мал олон орж байсангүй. Баруун монголын зарим нутгийн эх сурвалжаар урин дулааны улиралд нэг айл ихэвчлэн 4-5 тэмээ ачаалдаг²³ байсан гэж судлаачид мэдээлжээ. Энэ бол Монгол даяар түгээмэл байсан үзэгдэл юм. Гэр ачаалж нүүхэд тийм ч урт хугацаа ордоггүй байна. 1977 онд Увс аймагт явуулсан судалгааны тэмдэглэлд хоёр эрэгтэй хүн нэг гэрийг 1,3 цагт амжиж ачиж байсан тухай дурьдсан²⁴ байна. Гэр барих нь бас л богино цагт багтдаг, уламжлалт монгол гэрийг 2-3 хүн 30-35 минутад барьж амждаг²⁵ ажээ.

Монгол гэрийн хөгжлийн хандлагыг ажиглахад гэрийн модны хийц загвар, хэмжээ, гоёл чимэглэл, бүрээсний төрөл, дотоод засал тавилга зэрэг нь ихээхэн өөрчлөгдсөн, одоо ч хувирч өөрчлөгдсөөр байгаа.

Эдүгээ монгол гэр нь хот суурин болон хөдөө нутагт орон гэрийн зориулалтаар ашиглахын зэрэгцээ томоохон хотуудад тансаг зоогийн газар, ялануяа Монгол ороны янз бүрийн бүс нутгуудад ажиллаж буй хэдэн зуун аялал зуучлалын баазууд нь гэр зочид буудлын байдлаар монгол гэрийн өргөн ашиглаж байна. Тэрчлэн гадаад орнуудад аялал жуулчлалын зориулалтаар монгол гэрийг ашиглах нь улам бүр нэмдсээр байна. Монголоос гадаад орнуудад жилд дундчаар 2000 орчим монгол гэр экспортод гаргадаг гэсэн мэдээ байна.

²² Монгол улсын угсаатны зүй. УБ. 2012. II боть. 80-р тал.

²³ Мөн тэнд . IV боть.11, 37-р тал.

²⁴ Мөн тэнд. 84-р тал.

²⁵ Б. Даажав. Монголын уран барилгын түүх. Гэр-монгол уран барилгын үндэс. УБ. 2006. 44-р тал.

Kırgız ve Moğol Göçebeliğinde Çadır

*İlhan Şahin**

The Tent in Kyrgyz and Mongol Nomadism

Summary

The tent is without a doubt the most important symbol and foremost value of nomadic civilization in the geography of Eurasia. The tent, which is known by special names such as “bozüy”, “ger”, “otağ” and “yurt” among the tribes that play an important role in shaping Eurasia, is not just a dwelling where life is carried on. It must also be accepted as being a system formed with all its parts by the traditional values and thinking that is passed from father to son. In the formation of this system there is certainly the understanding that the sky is a vast, endless tent, and it should be emphasized that this creates a strong world view that is expressed with symbols linked to this understanding. Naturally, the fact that the nomads live as one with nature, are free-thinking and flexible are significant factors. But given the time limits, with our paper we will not be able to delve into such important and deep philosophical subjects. Rather, we want to take a comparative look at the tent of the Mongols, the Kyrgyz and, in fact, the Anatolian nomads, and examine the tents’ shapes, basic parts, these parts’ special names and their functions. In this way we would like to look comparatively at the values of the peoples and communities that have shaped Eurasia over the course of history.

Keywords: Kyrgyz, Mongol, Tent, nomadism, , bozüy, ger,

Göçebeliğin kaynağı olan Avrasya’da göçebe halk ve toplulukların mesken ve mesken kültürünün tarihî süreç içinde bir oluşum ve gelişim gösterdiği ve bugünkü şeklini aldığı bir gerçektir. Bu halk ve topluluklar arasında Kırgız ve Moğollarda göçebeliğin asırlardan beri nesilden nesile aktarıldığının, âdeta genetik bir özellik gösterdiğinin ve göçebelikle ilgili kültür ve uygarlık değerlerinin önemli bir kısmının günümüze kadar muhafaza edildiğinin altını çizmek gerekir. Bu bakımdan burada Kırgızistan ve Moğolistan’da yerinde yaptığımız alan çalışmaları ışığında, Kırgızlarda “bozüy” ve Moğollarda “ger” adıyla bilinen çadırların tarihî gelişimi, yapısı ve her iki halkın kültürel değerlerinin oluşumunda ve sosyalleşmelerinde oynadıkları roller üzerinde mukayeseli olarak durmak istiyoruz. Göçebeliğin bu tip çadırları hem Kırgız ve Moğollarda hem de Avrasya göçebeliğinin önemli bir kesiminde “yurt” genel adıyla bilinmektedir¹.

* Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

¹ En eski yazılı Türk kaynaklarında kalıcı veya geçici olarak oturlan, yaşanılan yeri ifade eden “yurt” sözünün kökeni ile ilgili ileri sürülen fikirler, zamanla uğ-

Mağara içi ve kaya üstü tasvirler (petroglifler), Avrasya'da insanoğlunun kendisini dış tehlikelerden ve iklim şartlarından korumak için kullandığı ilk barınma yerlerinin ağaç kovukları, mağaralar ve kaya altı sığınaklar olduğunu gösteriyor. Bu barınaklardan çıkıldıkça, hayvan ve tabiatla bütünleşildikçe ve göçebeliliğin hayat tarzı oluşmaya başladıkça kolaylıkla dikilebilen, sökülebilen ve nakledilebilen çadır tipi konutlara ihtiyaç duyulduğu anlaşılıyor. Bu çadırların ortaya çıkışı ve tarihî gelişimi tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda ilk yazılı bilgileri veren Herodotus (MÖ 484-424), Asya'da göçebe halk olarak nitelediği İskitlerin çadır tipi meskenler kullandığını belirtmektedir². Bozüy tipi çadırların kökenini Sibiryadaki "çum" adlı çadır türüne dayandıranlar; Bronz dönemi kavimlerine ve İskitlere kadar götürülenler; arkeolojik ve yazılı kaynaklara göre Hunlardan çıktığını ileri sürenler ve Merkezî Asya'da Türk kökenli kavimler arasında oluşarak Moğol, Afganistan ve İran'daki göçebe kavimler arasında yayıldığını belirtenler vardır³. Keza Moğollarda da "ger" tipi çadırların ilk prototipinin "erüke" adıyla bilindiği ve bunların dikildiğinde yarısının toprak altında, yarısının ise toprak yüzeyinde kaldığı ileri sürülmektedir⁴.

Bu prototip çadırların muhtemelen günümüze kadar gelen ve Avrasya'daki halk ve topluluklar arasında *alaçık*, *alaçih*, *alacık*, *alayçık*, *alıcık*, *alaçuk* gibi adlarla bilinen çadır tipi olduğu söylenebilir (Resim: 1 ve 2). Uzun ağaç sırıkların ucunun çatılması veya birleştirilmesiyle basit ve sade bir şekilde duvarsız olarak oluşturulan bu tip çadırların üzeri muhtemelen önceleri çiy ve kamış gibi bitkiler, sonra hayvanların evcilleştirilmesine paralel olarak hayvan derileri ve daha sonraları yünden dokuma parçalarıyla örtülmüş olmalıdır. Bu tip çadırların iskeletini teşkil eden ağaç sırk-

radığı anlam genişlemesi ve çeşitlenmelerle ilgili olarak bk. Şükrü Haluk Akalın, "Kelimelerin Kökenine Yolculuk: Yurt", *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyaset Heyəti, Türkölogiya*, No 2, Bakı 2018, s. 36-45.

² Herodotos, *Herodot Tarihi*, (Çev. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, 4.23.

³ 'Bozüy' veya 'bozüy' tipi geleneksel mesken türleri ve bu türlerin kökeni ile ilgili geniş bilgi için bk. N. Haruzin, "İstoriâ Razvitiâ Žiliša u Kočevyh i Polukočevyh Türkskih i Mongol'skih Narodnostej Rossii", *Étnografičeskoe obozrenie*, I, Moskva 1896, s. 1- 53; M. T. Aytbaev, *İstoriko-Kulturnie Svyazi Kirgizskogo i Russkogo Narodov (Po Materialam Issık-Kul'skoy Oblasti Kirgizskoy SSR)*, Frunze 1957, s. 99-110; E. E. Kuzmina-V. A. Livşits, "Eşşe Raz o Proishojdenii Yurtı A. Mamitova", *Proşloe Sredney Azii (Arheologia Numizmatika i Epigrafika, Etnografya)*, red. V. A. Ranov, Duşanbe 1987, s. 243-250; A. Mamitova, "Vidi Traditsionnih Jiliş u Severnih Kirgizov v kontse XIX- v naçale XX Veka", *Etnosotsialnye i Etnokulturnye Protsessi v Sentralnoy Azii: İstoriya i Sovremennost, Materiali Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferensii, Posvyaşennoy Pamyati Uçenogo-Etnografa Kaken Mambetalievoy*, Bishkek 2010, s. 183.

⁴ Ganchimeg Altangerel, "Unpacking Cultural Heritage in Mongolia: The Image of the Mongolian Yurt (Ger)", *International Quarterly for Asian Studies*, 51 / 2020 1-2, s. 243-260

ların yaşanılan bölgedeki ağaç türlerine göre değişiklik göstermiş olabileceğini gözden uzak tutmamak gerekir. Bu çadırların ortaya çıkışında şüphesiz ekonomik bakımdan hayvancılıkla uğraşılmasının, yıl içerisinde tabiatın âzami ölçüde istifade edilebilmesi için döngüsel bir hayat yaşanmasının ve göçebeliliğin sosyal yapısının önemli bir rol oynadığının altını çizmek gerekir. Bugün bu çadırların daha ziyade fakir aileler ve çobanlar tarafından kullanılmasının yanı sıra hali vakti yerinde olanlar tarafından asıl çadırlarının yanında kiler olarak kullanıldığı da dikkati çekmektedir.

Avrasya’da iklimin çok sert ve coğrafyanın göçebeliliğe elverişli olması sebebiyle zamanla çadırın bir gelişim süreci geçirdiğini ve göçebeliliğin adeta rönesansı diyebileceğimiz daha muhafazalı ve korunaklı yeni mesken tipinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Tabii olarak bu gelişimde hayvanların evcilleştirilmesi ve çadırın üzerini kaplayacak koyun yününden keçenin imal edilmesinin de rolünü hesaba katmak gerekir. Bu gelişim sürecinde çadır, özellikle ağaçtan açılıp kapanabilen duvar/kanat kısımlarının yapılması ve bu kısımların uzun ağaç sırıklarla çatı kısmıyla birleştirilmesi sonucunda topak veya yuvarlak koni şeklini almaya başlamıştır. Bu şekil belki de gök kubbe anlayışının bir tezahürü olmalıdır. Göktürk yazıtlarında “eb” olarak yazılan “ev”in⁵, şekil olarak çadırı andırması⁶, ev ile çadır arasında bir ilişki olabileceğini düşündürmektedir. Bu gelişim sürecinde Kırgız toplumunda “bozüy” ve Moğol toplumunda “ger” olarak bilinen otantik çadır tipinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır (Resim: 3). Bu çadır tipinin en önemli özelliği duvarlı olmasıdır. Tabii olarak tarihî süreç içinde aynı devletlerin veya imparatorlukların çatısı altında yaşayan halk ve toplulukların ağızlarında ve lehçelerinde söz konusu çadır tipinin hem görünüm hem de şekline istinaden birbirine benzer veya yakın adlar taşımalarını Avrasya göçebeliliğinin ortak mirası olarak değerlendirmek gerekir. Bu gibi benzerlik veya yakınlıklar şüphesiz çadırın aksamını teşkil eden terimlerin mukayese edilmesiyle daha iyi anlaşılacaktır.

Kırgızlarda “bozüy” olarak bilinen çadırın iki kelimeden teşkil edildiği görülür: “boz” ve “üy”. “Boz”, renk olarak Türkçede farklı alanlarda birçok kavramla birlikte kullanılır. Renk ifadeli sözcüklerde “boz”, beyaza veya sarıya yakın anlamındadır⁷. Bozüyün üzerini örten keçenin renginden dolayı “boz” kelimesinin kullanıldığı anlaşılıyor. Üy ise Orhon yazıtlarında geçen *eb* “ev” sözcüğünün ses değişimine uğramış şeklidir (Şekil: 1). Böylece iki kelimenin birleşmesiyle “bozüy” sözcüğü ortaya çıkmıştır. Moğol çadırının adı olan “ger” ile ilgili kesin bir şey söylemek mümkün olama-

⁵ Talât Tekin, *Orhon Yazıtları*, Ankara 2010, sözlük-dizin, s. 136-137, bk. ‘eb’.

⁶ K. Ş. Tabaldiev, *Drevnie Pamyatniki Tyan-Şanya*, Bishkek 2011, s. 106.

⁷ Bu konudaki örnekler için bk. Nesrin Bayraktar, “Boz ve Kır Renk Adlarının Kavram, Anlam ve Biçim Boyutu Üzerine”, *International Journal of Central Asian Studies*, Volume 13 (2009), s. 101-121.

makla beraber tarihî kaynaklarda ve “Altay dillerinde” hem çadırın kolayca açılıp kapanan duvar kısmı hem de çadırın adı olan *karakü, kerekü, keregü, kereke, kerege* gibi sözcüklerle⁸ bir ilgisinin olacağı ilk anda akla geliyor.

Kırgızların bozüy ve Moğolların ger adını verdikleri çadır, her şeyden önce aile üyelerinin birlikte yaşadığı, dinlendiği, uyuduğu, yemek pişirdiği, yemek yediği ve misafirlerini ağırladıkları bir meskendir. Bu bağlamda aile üyelerinin birbiriyle çok yakın ilişkide buldukları ve sosyalleştikleri bir mekandır. Böylesine bir fonksiyonu olan bozüy ve gere uzaktan bakıldığında dikildikleri yerlerde doğa ile bütünleşmiş gibi gözükürler. Dikilme esnasında tabiatın tahrip edilmediğini belirtmek gerekir. İlk bakışta her iki çadırın arasında şekil ve görünüm bakımından bir farkın olmadığını söylemek mümkündür. Ancak her iki çadır dikkatlice gözlemlendiğinde şekil bakımından aralarında az da olsa bir farklılık göze çarpar. Kırgız bozüyelerinin Moğol gerlerine göre daha dik eğimli (Resim: 4); Moğol gerlerinin daha yayvan ve geniş olduğu dikkati çeker (Resim: 5, 6). Bunun sebebi Moğol göçebeliğinde step bölgelerinin daha yaygın olmasıdır. Bu bakımdan Moğol göçebeliğini yatay göç hareketine bağlı olarak kabul edebiliriz. Bu özelliği taşıyan bölgeler, çok daha fazla rüzgar alır. Bunun için gerler, rüzgardan etkilenmemesi, yıkılmaması ve çatının uçmaması için çok yüksek değil, daha yayvan ve geniş olarak dikilir. Halbuki Kırgız göçebeliği, yaşanan bölgenin yüksek ve hemen yükselen dağlara sahip olması sebebiyle dikey göç özelliği gösterir. Bu bakımdan Kırgız bozüyünün çatı kısmı yayvan değil, dikey biçimlidir.

Hem göçebe aileler hem de hayvanlar için suya olan ihtiyaçtan dolayı bozüy ve gerler daha çok pınar veya akarsu gibi su kaynaklarına yakın yerlere dikilirler. Bu durum su kaynaklarının olduğu yerlerde iskân merkezleri kurulmasıyla da paralellik gösterir. Çadırlar, yağmurdan ve selden etkilenmemesi için biraz yamaç yerlere dikilir. Nitekim 8-9 Ağustos 2017 tarihlerinde Moğolistan’ın Bulgan aймаğında (il) Orhon ilçesine (som) bağlı Delen yaylasındaki incelemelerimizde gerlerin Delen Pınarı olarak bilinen su kaynağına yakın yerlere dikildiği tespit edilmiştir. Aynı durum yerinde araştırmak üzere defalarca gittiğimiz ve en son 19 Ağustos 2018 tarihinde bulunduğumuz Kırgızistan’da Suusamır yaylasında Kökömeren adlı akarsuya yakın yerlere dikilen bozüylerde de gözlemlenmiştir.

Görünüm ve dikildikleri yer bakımından bu gibi özellikleri gösteren bozüy ve gerlerin iki kısımdan meydana geldiğini belirtmek gerekir. Bunlardan biri kayın ağacı ile sulak ve akarsu kıyılarında yetişen ağaçların dalından olan iskelet kısmı, diğeri ise bu iskeletin üzerini örten keçedir. Önce çadırın iskelet kısmı kurulur. Bu bağlamda çadırın dikileceği yerde orta bir nokta seçilir. Bu orta nokta esas alınarak çadırın genişliğine göre iple bir

⁸ Erol Öztürk, “Keregü, Keregüçi Hoca, Geregü”, *Kesit Akademi Dergisi/The Journal of Kesit Akademi Dergisi*, 6/25 (2020), 675-684.

daire çizilir. Seçilen yer üzerinde çadırın dengeli kurulması sağlanır. Kırgızlar bu işleme “teng boluu” derler. Böylece evin temelini sağlam olmasına benzer bir şekilde çadırın da sağlam ve dengeli kurulmasının ilk işlemi yapılmış olur. Bu durum göçebeliliğin tabiatın dengesi üzerine kurulduğunu gösterir. Bu daire çizildikten sonra sıra çizilen daire esas alınarak bozüy ve gerin ağaçtan olan aksamının yerleştirilmesine gelir.

Bozüy ve gerin en önemli kısmını bir evin direği gibi duvar kısmı teşkil eder. Duvar kısmına bozüyde “kerege”, gerde ise “hana” denir. Kerege ve hana, ırmak kenarları ve sulak yerlerde yetişen ve yetiştikleri yerlerin özelliğine göre muhtelif adlar alan ağaçlardan yapılır (Resim 7). Bu ağaçlar, Anadolu’da: ‘Ağaç yaşken eğilir’ atasözünde ifadesini bulduğu gibi henüz iki üç yıllıkken bahar veya yaz mevsiminde kesilir, budakları ve kabukları alınır, eğilerek istenilen şekle sokulur. Kerege ve hanalar, 4-12 arasında değişen kanatlardan oluşur. Her bir kanat yaklaşık 1,5-2 metre uzunluğunda sayıca 20-25 arasında değişen uzun çıtaların birbirine deriden iplerle çaprazlama bağlanmasıyla yapılır ve bir balık ağına benzer şekilde gözenekli bir hal alır. Bozüyde duvar kısmına kerege denilmesi, muhtemelen ağaçtan hususi olarak yapılan kanatların birbirine geçişken olması, gerilip açılması, deve at gibi hayvanlara yüklenirken kolayca kapanması özelliğinden ileri gelmelidir. Kerege ve hanalar, farklı kelimelerle ifade edilen sözcükler olmasına rağmen yapı olarak hemen hemen birbirinin aynısıdır. Bunların toprağa gelen uçları sivri olur ve adeta bir evin temeli gibi toprağa batırılır (Resim: 8). Çadırın genişliği, kerege ve hanayı teşkil eden kanatların sayısına göre bir değişim gösterir. Dört kanatlı kerege veya hana küçük; sekiz kanatlılar geniş, 12 kanatlılar ise çok daha geniş çadır olarak nitelenir. Bozüy ve gerin kerege ve hana kısmını bir kafese benzetmek mümkündür. Kerege veya hanaların sayısının azlığı veya çokluğu, ailelerin hem çekirdek veya geniş aile olup olmadıklarına hem de ekonomik durumlarına göre bir paralellik gösterir.

Bozüy ve gerin duvar kısmını oluşturduktan sonra sıra üst çatının oluşumuna gelir. Bunun için bozüyde “uuk” ve gerde “uni” denen 200 santimetreden uzun ve bir ucu eğimli sırtıklar kullanılır. Bu iki sözcüğün söyleniş bakımından birbirini çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Uuk ve unilerin sayısı, bozüy ve gerin kanat sayısına göre değişebilir. Sırtıkların düz ucu, yuvarlak çatı kubbesindeki kasnağın deliklerine geçirilir. Bozüyde bu kasnağa “tündük” ve gerde “toono” denir. Tündük ve toono, daha sert bir ağaç olan çam ağacından yapılır. Uuk ve uninin eğimli uçları ise kanatların birleşmesiyle bir bütünlük arzeden kerege ve hananın uçlarına bağlanırlar. Böylece bozüy ve gerin iskelet kısmının kurulması tamamlanmış olur.

Ses olarak birbirini çağrıştıran tündük ve toono, Kırgız ve Moğol toplumunda çadırın çatısı olarak kabul edilmekte ve bu bağlamda bir kutsiyet atfedilmektedir (Resim 9). Ayrıca tündük ve toono, bozüy ve gerde ha-

va akışını sağlamak gibi önemli bir fonksiyonu da yerine getirmektedir. Bu bakımdan bozüy ve gerde uyuyan insanlar, Türkçe tabirle deliksiz bir uyku uyduklarını ve kendilerini huzur içinde hissettiklerini söylemektedirler.

Bozüyde kapı genelde “eşik”, gerde ise “haalga” olarak adlandırılır. Kapının yönü, gün ışığından daha fazla faydalanmak için doğuya doğru olur. Eski Türklerde de kapının yönünün doğuya doğru çevrildiğini ve yakın zamana kadar Tuvalar ve Sayan Altay halkları arasında bu geleneğin devam ettiğini belirten Abramzon, bazen bölgenin coğrafi şartlarına ve bölgeye hakim olan rüzgarların yönlerine bağlı olarak söz konusu geleneğin her zaman muhafaza edilemediğinin altını çizer⁹. Bozüyde Türkiye Türkçesinde “eşik” denen kapının alt giriş kısmına “bosogo”, gerde ise “bosog” denir. Burada da bosogo ve bosog sözcüklerinin birbirini çağrıştırdığı dikkati çeker. Bosogo ve bosog, bir memleketin sınırı gibi bozüyün ve gerin sınırı olarak kabul edilir. Dışarıdan birisi geldiği zaman, bosogo ve bosogun üzerine basmadan ve atlayarak geçmesi gerekir. Eğer basarak girerse bozüyün ve gerin sahibinin rakibi ve hatta düşmanı olarak görülür.

Bozüy ve gerin iskelet kısmı bu şekilde kurulduktan sonra iskeletlerin üzerine kamyış türü bir bitki olan ‘çiy’ konur. Çiyin üzeri ise koyun yününden yapılan keçe ile örtülür. Kerege kısmının üzerini örten keçeye Kırgızlarda “tuurduk”; hananın üzerini örten keçeye Moğollarda “tuurga” denir. Bozüyde uukların üzerini örten keçeye ‘üzük’ ve ‘tündük’ün üzerini örten keçeye ‘tündük cabuu’ denirken gerlerde toononun üzerini örten keçeye “deevrrin tuurga” denir. Keçe örtülerin her birinin köşesinde ‘boo’ adı verilen ipler bulunur ve bunlar kerege ile uuklara sıkıca bağlanır. Böylece bozüyün kurulması tamamlanmış olur.

Kırgızlarda “tuurduk”, Moğollarda ise “tuurga” denen ve ses bakımından birbirini çağrıştıran sözcüklerle ilgili olarak Asya’nın en batı uç noktası Anadolu’da Balıkesir bölgesinde yaşayan Yağcı Bedir Yörükleri’nde hem çadırın üzerini örten keçe hem de çadır “turluk” adıyla bilinir. Şekil ve aksam bakımından bozüy ve ger tipi çadırın özelliğini gösteren “turluk” sözcüğünün şüphesiz “tuurduk” ve “tuurga” ile ilişkisi vardır¹⁰. Hatta Osmanlı arşivlerinde vefat eden bazı kimselerin mallarıyla ilgili kayıtları içine alan tereke defterlerinde “turluk” ile ilgili kayıtlara rastlandığını da belirtmek gerekir¹¹. Bunun yanında Anadolu’daki bazı Yörük gruplarında topak ev, derim ev gibi adlarla bilinen çadırlar da bozüy ve ger tipi çadırlardır.

⁹ S. M. Abramzon, *Kırgız i ih etnogenetiçeskiye i istoriko-kul'turnıye svyazi*, Frunze 1990. s. 127.

¹⁰ Bu sözcüklere dair bk. İlhan Şahin, *Nomads and Nomadism: New Approaches in Kyrgyz and Ottoman Nomadic Society*, Tokyo 2013, s. 113-123.

¹¹ Nitekim 18. yüzyılda Manisa bölgesinde güçlü bir âyan ailesi olan Karaosmanoğullarından Hacı Hüseyin Ağa’nın (öl. 1816) tereke defterinde (Yuzo Nagata, *Tarihte Âyanlar Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997, s. 213) ve 1850

Kış mevsiminin çok sert geçtiği Avrasya'nın bozkırında "yurt" genel adıyla da bilinen bozüy ve ger tipi çadırların üzerini örten ve koyun yününden yapılan keçenin en önemli özelliği hem yazın serin ve kışın sıcak tutması hem de suyu ve yağmuru içine çekmemesidir. Bu bağlamda çadır üzerindeki keçenin çok katmanlı bir yapısı vardır. Bu katmanlı yapının matematiksel bir modelleme yöntemi ile ısı yalıtımında anahtar bir rol oynadığı anlaşılmaktadır¹². Bu durum keçe yapımında Avrasya göçebeliğinin nesilden nesile aktarılan önemli bir bilgi birikimine ve deneyimine sahip olduğunu göstermektedir. Her keçe katmanının kış aylarındaki kalınlığı 20 ilâ 30 mm arasında değişmektedir. Bozüy veya gerde zeminin ortasında yanan ocaktan kaybedilen ısıyı en aza indirmek için keçenin en fazla sekiz katmanlı olması gerekmektedir. Böylece bu tip çadırlar, -50 dereceye kadar zorlu bir ortamda bile olumlu bir şekilde kullanılma özelliği göstermekte ve çok katmanlı yapısı ısı yalıtımında önemli bir rol oynamaktadır¹³.

Bozüy ve gere girilince sağ tarafta hanımlara, sol tarafta ise erkeklerle ait eşya ve malzemelerin yer aldığı dikkati çeker. Bu eşyalar arasında Kırgız toplumunda kırmızı yapımında kullanılan ve saba veya çanaç olarak bilinen deri tulum, hanım tarafında yer alırken (Resim: 10) Moğollarda erkek tarafında yer alır. Bu muhtemelen sürekli deri içinde döğme ve vurma ile yapılan kırmızın, Moğollarda daha çok erkekler tarafından yapıldığının bir işareti olmalıdır. Bu durum tarihi kaynaklardaki bilgilerle de örtüşmektedir.

Bozüyde "oçok", gerde "zuukh" olarak bilinen ocak kısmı, tam ortada yer alır. Ocağın fonksiyonu şüphesiz ısınmayı ve yemek pişirmeyi sağlamaktır. Ancak bunun daha da ötesinde ocak kutsal bir kısım olarak düşünülür. Bu bağlamda Moğollar ve Kırgızlar ocağa tükürmez ve ocağın kendilerini ve evlerini kötülüklerden arındırdığına, temizlediğine ve tazelediğine inanırlar. Ayrıca ocağın tütmesi, ailenin devamlılığı için de önemli bir göstergedir. Bununla ilgili Kırgızlarda "tütün bulatuu" ifadesi kullanılır.

Verilen bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Kırgız ve Moğol toplumlarında mesken olarak kullanılan bozüy ve gerin hem görünüm hem yapı hem de aksamındaki terim adları ve fonksiyonları bakımından hemen hemen aynı özellikleri gösterdiği dikkati çeker. Bunun sebebini her iki toplumun da tarihî süreç içinde aynı tarih ve coğrafyayı paylaşmalarında, aynı imparatorlukların şemsiyesi altında bulunmalarında, kültür ve uygarlık değerlerini müşterek yaratmalarında ve birbirleriyle etkileşim halinde olmalarında

tarihinde Yağcı Bedir Yörükleri'nden Arslanoğlu Musa bin Molla Mehmed'in te-rekesinde turluk adlı çadırları vardı (Hikari Egawa-İlhan Şahin, *Bir Yörük Grubu ve Hayat Tarzı: Yağcı Bedir Yörükleri*, İstanbul 2007, s. 105-106).

¹² Hong-Yan Liu , Zhi-Min Li, Frank K. Ko, "A Fractional Model for Heat Transfer in Mongolian Yurt", *Thermal Science*, Year 2017, Vol. 21, No. 4, s. 1861-1866

¹³ Bk. a.g.m.

rında aramak lazımdır. Bu metot ve sistem dahilinde yapılacak araştırmaların Avrasya göçebeliği üzerinde yapılacak mukayeseli çalışmaların önemini ortaya koymak ve bilinmeyen noktaları bilinen noktalarla kıyaslamak bakımından önemli olduğu aşikâr gözükmektedir.

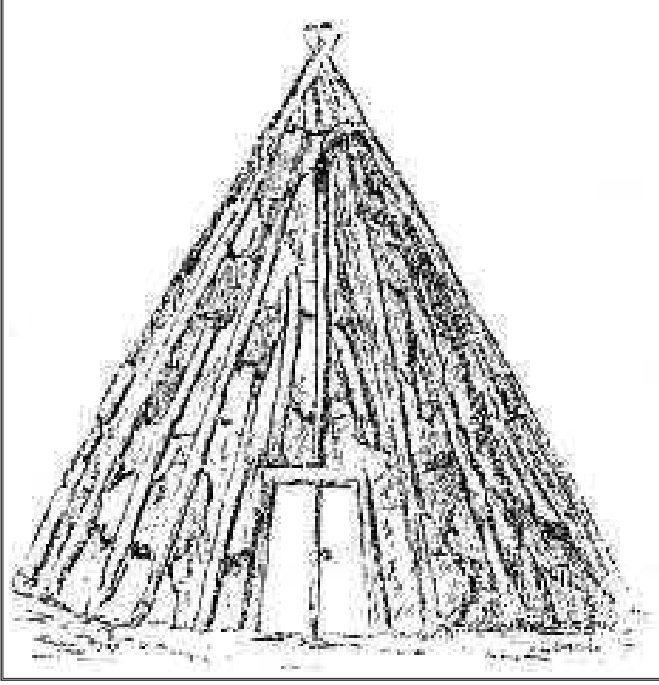
Kaynakça

- Abramzon, S. M., *Kirgizy i ih etnogenetiçeskiye i istoriko-kul'turniye svyazi*, Frunze 1990.
- Altangerel, Ganchimeg “Unpacking Cultural Heritage in Mongolia: The Image of the Mongolian Yurt (Ger)”, *International Quarterly for Asian Studies*, 51 / 2020 1–2, s. 243–260.
- Aytbaev, M. T., *İstoriko-Kulturnie Svyazi Kirgizskogo i Russkogo Narodov (Po Materialam İssık-Kulskoy Oblasti Kirgizskoy SSR)*, Frunze 1957, s. 99-110.
- Bayraktar, Nesrin, “Boz ve Kır Renk Adlarının Kavram, Anlam ve Biçim Boyutu Üzerine”, *International Journal of Central Asian Studies*, Volume 13 (2009), s. 101-121.
- Egawa, Hikari-İlhan Şahin, *Bir Yörük Grubu ve Hayat Tarzı: Yağcı Bedir Yörükleri*, İstanbul 2007.
- Haruzin, N., “İstoriâ Razvitiâ Žiliša u Kočevyh i Polukočevyh Tûrkskih i Mongol'skih Narodnostej Rossii”, *Étnografičeskoie obozrenie*, I, Moskva 1896, s. 1- 53.
- Kuzmina, E. E. -V.A. Livşits, “Eşşe Raz o Proishojdenii Yurtı A. Mamitova”, *Proşloe Sredney Azii (Arheologia Numizmatika i Epigrafika, Etnografya)*, red. V. A. Ranov, Duşanbe 1987, s. 243-250.
- Liu, Hong-Yan, Zhi-Min Li, Frank K. Ko, “A Fractional Model for Heat Transfer in Mongolian Yurt”, *Thermal Science*, Year 2017, Vol. 21, No. 4, s. 1861-1866.
- Mamytova A., “Vidi Traditsionnih Jiliş u Severnih Kirgizov v kontse XIX- v naçale XX Veka”, *Etnosotsialniye i Etnokulturniye Protsessi v Sentralnoy Azii: İstoriya i Sovremennost, Materialı Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferensii, Posvyaşennoy Pamyati Uçenogo-Etnografa Kaken Mambetalievoy*, Bishkek 2010, s. 183.
- Nagata, Yuzo, *Tarihte Âyânlar Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997.
- Öztürk, Erol “Keregü, Keregüçi Hoca, Geregü”, *Kesit Akademi Dergisi/The Journal of Kesit Akademi Dergisi*, 6/25 (2020), 675-684.
- Şahin, İlhan, *Nomads and Nomadism: New Approaches in Kyrgyz and Ottoman Nomadic Society*, Tokyo 2013.
- Tabaldiev, K. Ş. *Drevnie Pamyatniki Tyan-Şanya*, Bishkek 2011, s. 106.
- Tekin, Talât, *Orhon Yazıtları*, Ankara 2010, sözlük-dizin, s. 136-137, bk. ‘eb’.

Yerinde Alan Çalışması

2002 yılından beri Kırgızistan’da Suusamır ve Sonköl yaylalarında aralıklarla devam eden ve 6-10 Ağustos 2017 tarihlerinde Moğolistan’ın Bulgan aймаğında Orhon ilçesinde (som) Delen ve Buren Bust yaylalarında yapılan araştırmalar.

Resimler ve Şekiller



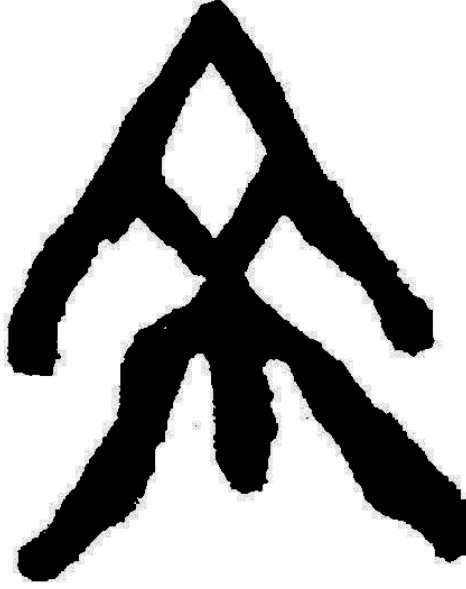
Resim: 1 Saha (Yakut) Türklerinin Alaçık tipi çadırları (F. Kirişçiöğlü, “Saha/Yakut Türklerinin Geleneksel Meskenleri”, *Altay Toplulukları: Mesken ve Mesken Kültürü*, editörler: İlhan Şahin ve diğ., İstanbul 2019, s. 105)



Resim: 2 Saha (Yakut) Türklerinin Alaçık tipi çadırları (F. Kirişçiöğlü, a.g.m., s. 108)



Resim 3: Ger adıyla bilinen Moğol çadırının temsili olarak gelişim süreci
(Foto: İlhan Şahin, Ulaanbaatar, Moğolistan)



Şekil 1: Orhon Yazıtlarında “eb/ev” kelimesinin Köktürk harfleri ile yazımı



Resim 4: Kırgız bozүйү, Suusamır yaylası, Kırgızistan (Foto: İlhan Şahin, 19 Haziran 2005)



Resim 5: Moğol geri, Orhon kazası, Delen yaylası, Moğolistan
(Foto: İlhan Şahin, 8 Ağustos 2017)



Resim 6: Moğol geri, Orhon kazası, Delen yaylası, Moğolistan
(Foto: İlhan Şahin, 8 Ağustos 2017)



Resim 7: Kırgızistan'da Suusamır yalasında Kökõ-Meren adlı akarsu kenarında kerege yapımında kullanılan ağaç dallar (Foto: İlhan Şahin, 19 Haziran 2005)



Resim 8: Kırgız bozüyünde kerege ve eşigin (kapının) kurulmuş hali, Suusamır yaylası, Kırgızistan (Foto: İlhan Şahin, 19 Haziran 2005)



Resim 9: Kırgız bozүйünde tündükün görünümü, Suusamır yaylası, Kırgızistan
(Foto: İlhan Şahin, 17 Temmuz 2005)



Resim 9: Bozүйde kırmızı yapımında kullanılan "saba", Suusamır yaylası Kırgızistan
(Foto: İlhan Şahin, 19 Haziran 2005)

Altay-Turkic Traces Among the Tuareg Tribe of North Africa

*Jack Snowden**

Summary

The origins of the Tuareg peoples of North Africa remain a subject of controversy among tribe members themselves, as well as among outside observers. A Turk named Sami Çölgeçen, who was exiled to Fezzan in southwestern Libya by Sultan Abdülhamid II in 1903, lived with the Tuaregs for five years before he dramatically escaped across the Sahara Desert with Tuareg assistance in 1908 and returned to Istanbul via Liverpool, England. In Çölgeçen's view, the Tuaregs may have originally come from Central Asia, in a way similar, but geographically reverse, to how today's Native Americans are linked to southern Siberia's Altay region. In 1933 Çölgeçen related his observations about the Tuaregs' possible Turkic connections in a paper entitled "From Asia's Tibet Desert to Africa's Sahara". For example, in his thesis he quotes a Tuareg chief named Kınna, who insisted that the Tuaregs are Turks, having come to North Africa through Spain and Egypt many centuries ago. Based on his own personal knowledge of Turks and Turkic peoples, Çölgeçen compared the customs and habits of the Tuaregs with those of Altay peoples, in terms of their common bonds vis-a-vis social structure, hierarchy, marriage, war-fighting, wells, graves, and numerous other categories. Çölgeçen, for example, noted that "Tuaregs believe in fortune-telling and there are those among them who read the "kürek" (shoulder blade) bone of sheep, as do the Turks." He submits, as well, that the Tuareg alphabet resembles ancient Göktürk and Hittite writings and that Tuareg dances and music have much in common with both their Turkic and Native American counterparts. With regard to more recent ties between the Turk and the Tuaregs, in the 14th century, in response to a request from some tribes, Ottoman Sultan Yıldırım Bayezid is said to have sent his son Yunus, whose mother was an African concubine, to Agades in today's Niger to rule and the current Sultan of Agades, İbrahim Oumarou, claims to be a direct descendant. In this paper, we will present Çölgeçen's findings so that experts deeply familiar with Altay-Turkic peoples can assess their validity vis-a-vis any genuine connectivity between the Tuaregs and Turks.

Keywords: Tuareg, Çölgeçen, Altay customs, Native Americans.

Long after Sami Çölgeçen (Photo 1) left Fezzan and wrote about the Tuaregs, the science of DNA emerged as a tool for tracking and identifying peoples and their origins. A DNA study from 2009 entitled "First Genetic Insight into Libyan Tuaregs: A Maternal Perspective", conducted by a joint

* Independent researcher, Istanbul, Turkey.

Libyan-Italian team, focused on the same Fezzan Tuaregs with whom Çölgeçen spent so much time. The study reached no conclusive judgements, summarizing the findings as follows: “Our results clearly show low genetic diversity in the sample, possibly due to genetic drift and founder effect associated with the separation of Libyan Tuaregs from an ancestral population. Furthermore, the maternal genetic pool of the Libyan Tuaregs is characterized by a major “European” component shared with the Berbers that could be traced to the Iberian Peninsula, as well as a minor ‘south Saharan’ contribution possibly linked to both Eastern African and Near Eastern populations.” (Figure 1).

So in light of the continuing uncertainty about the Tuaregs’ origins, Çölgeçen’s idea (Photo: 1) that they had a Central Asian-Turkic link (Figure: 2), while still a very remote possibility, cannot be totally dismissed and the referenced DNA study even includes some tantalizing shreds of support for it. In any case, modern science aside, experts in Central Asia and Turkic culture may find additional supporting evidence in Çölgeçen’s observations to sustain interest in his theory (Figure: 3).

Note: Presented below are portions of Sami Çölgeçen’s writings on the Tuaregs, with emphasis on links to the Turks. Some portions have been rendered in both English and Turkish in order to allow Turkish speakers to more readily absorb and comment on Çölgeçen’s ideas.

The Tuareg Homeland

The Tevariks (herinafter ‘Tuaregs’)

From Asia’s Tibet Desert to Africa’s Sahara

//Originally an appendix to the book “How I Crossed the Great Sahara Desert” by Sami Çölgeçen//

Sami (Çölgeçen) Bey wrote this series of articles about the communal structure, lifestyles, customs and traditions of the Tuaregs (Tuaregs), with whom he lived and came to know during his 5 years of exile in Fezzan, Libya: *Muhit* newspaper, no: 51, January 1933, pages 20-24; no: 52, February 1933, pages 8-9, 36, 43-45; no: 53, March 1933, pages 12-15, pages 12-15; no: 54, April 1933, pages 9-11, 48.

Sami Bey, who was the first Turk to cross the Great Sahara Desert, has been kind enough to present to *Muhit* the first portion of his study, based on strong evidence, about the tribes who are called Tuaregs and who came from Asia in ancient times via Egypt. **//Tevarik denilen ve Asya’dan çok eski bir zamanda Mısır yoluyla geçtiklerine kuvvetli deliller olan kabileler hakkındaki //We have no doubt that these remarkable writings will be read by *Muhit*’s readers with great pleasure and delight.**

There is no such study in our language and, in fact, studies of this accuracy and depth are hard to find in the travel and geography literature of

any nation. Over the course of seven years in exile in Fezzan he became close with the Tuaregs and was able to research all of their lifestyles, morals and customs. A Tuareg chief even kidnapped him once.

The Tuaregs

When one goes to the edges of the Great Sahara Desert in the north of Africa, one encounters people who are well-built, with a heroic attitude, handsome features, white-skinned and loud-voiced. The surrounding tribes fear these warriors, the Tuaregs.

Tuareg is the plural of Tarkî and the name was given to them by the Arabs because when the Arabs first occupied north Africa they encountered the “Tarka” tribe and over time this name was applied to all the Tuaregs. But the Tuaregs call themselves “Îmohag”, their language “Tamahag” and their writings “Tifinag”. They comprise a great many tribes that have spread to the north, east and south of the Great Sahara Desert.

Each tribe has a different name and the four classes of each are:

1. ‘Asiller’ (Royals)
2. ‘Reyaya’ (Common people)
3. ‘Murabit’ (Ascetics/Scribes)
4. ‘Esirler’ (Slaves/Prisoners)

Political and Administrative Organization

The Tuaregs are administered in the feudal way of olden times, but never in a capricious or oppressive manner. It is sort of democratic. Each tribe has a chief and these chiefs are called “Amgar” for the North Tuaregs and “Amarar” for the South Tuaregs. The chief does not direct the affairs of tribe members by himself. Rather, the elders of the tribe convene in an assembly called “Mirad”, the head of which is the tribe’s chief, of course. This method is valid for all the free tribes. There is an overall chief for matters that affect all the tribes, such as war declarations, battle readiness, famines and large-scale calamities. This chief is called “Amenokal”, which means sultan or commander. The election of the “Amenokal” is made with the participation of all the chiefs of the free men and commoners. For many years, according to custom, the chief commander comes from the “Eymenen” tribe in the north and the “Kel-Komret” tribe in the south, which is a member of the famous Al-at family line.

This chieftanship is not inherited but the main clan is paramount. The mother of the elected chief must be from a noble family and the chief has the right to resign but may also be removed by the “collective assembly”. The overall chief’s symbol is a drum and the chief may be a woman – there have been some famous overall chiefs who have been women. In the event that a woman is elected, then her regency is given to her son or to her brother, but not to her husband.

The overall chief cannot use this title for his or her own affairs. It is only used for letters and contacts with foreigners. These overall chiefs are like the chiefs of other tribes. In other words, they have no other privileges. When the Tuaregs explain the overall chief to foreigners they say that he or she is “the chief of such and such tribe and has the drum symbol.” This means that this chief is the top commander of the Tuaregs.

Family Life of the Tuaregs

The Tuaregs take women and have the right of divorce, but only if the woman has had relations with another man. The children, though, belong to the woman. They say that “the father may be unknown, but the mother never is!” A father cannot have any real relation to a child, he can only feed, raise and educate the child. Nor can a father have the child’s inheritance. The closest relative for a child is his or her mother’s sister, followed by his or her mother’s brother. A child whose mother is a royal is a royal, even if his or her father was a slave. A child whose mother was a concubine is a slave, even if his or her father was a royal.

//Tevariklerde Aile Hayatı

Tarkiler bir kadın alır. Boşama hakkı vardır. Bu da, ancak kadının başka bir erkek ile teması (ilişki) halinde yukua gelir. Çocuk kadına tâbidir. Batın çocuğu tutar. Kendileri böyle söylerler: “Baba meçhul olabilir; fakat, ana asla!” Babasının, çocuğa hakiki hiçbir alakası olamaz. O yalnız besler ve büyütür. Talim (eğitim) ve terbiyesine dikkat eder, o kadar. Oğlunun mirasını yemez. Çocuğa en yakın teyzesi ve sonra dayısıdır. Anası asil olan bir çocuğun, babası köle olsa o çocuk asildir. Anası halayık (cariye) olan bir çocuğun babası asil de olsa o çocuk esirdir.//

The royals give great importance to girls. A male who wants a girl applies with a letter written to the ‘mubit’ (ascetic/scribe) of the tribe and the ‘mubit’ shows the letter to the girl before showing it to her mother. The boy and girl meet each other, chat and if they agree the girl writes her acceptance to the ‘mubit’, who then broaches the matter with the girl’s mother and tries to get the mother’s approval. In any case, once the girl and the ‘mubit’ approve the matter is settled. There is, though, a ceremony regarding asking the mother, in that the boy writes a letter to the girl but the mother retains it. The other women carry the bride to her husband’s tent or shack, which is in the desert and far from the tribe in an out of the way place. As the bride goes the women sing songs, while the Tuaregs ride their camels and fire their guns. At least five camels are given to girls as their trousseau, but usually the number is seven. The groom sends the bride chests, casks, shirts, cloth material, olive oil, perfume called ‘zebet’, aloe tree wood, gum and dirty pink, among other gifts. As for the girl, she sends the groom pots, pillows, rugs, earthenware jugs and a tent made of sheep skins. The following day the bride’s family arranges a feast and invites the groom’s family. A camel and a sheep are sacrificed, with a thigh of the

camel and of the sheep cooked separately. If the girl is a virgin these thighs are not eaten but sent instead to the groom's home. If the girl is not a virgin all of the meat, including the thighs, is eaten and the crushed bones sent to the girl's family.

Marriage Ways

The Tuaregs make small hills two hundred steps apart and place rocks the weight of a sheep next to each small hill. When a man marries he must absolutely pass a test, as follows: a few of the elders of the tribe come together and along with the women, girls and men of the tribe, they arrive at the small hills. The rock, called "şibirma", is lifted by the groom over his head with two hands. He climbs the opposite small hill, then returns to the first hill and drops the rock. He does this three times. If his hands don't shake and he is able to carry the rocks at the same speed, then the boy has earned the right to marry. The groom's mother is congratulated but she remains in her tent. Those who bring her the happy news bring a gift, such as an embroidered sheepskin bag. The right to marry is earned by carrying the rock three times and the meaning of this is that the boy can excite the girl and tame her. In this way the Tuaregs preserve their clans, strengths and race and produce robust children.

When male children of the free men are 16-17 years old, the oldest slave in the family puts the boy on a camel and takes him to a secluded well, known only to the slave. This well may be as far as 20-30 days distant from the village. The boy is left by himself at the well with the following items: a cover, a bag of dates, two cartridges and gunpowder, a bow and arrow, some salt, a knife, a flintstone, rope and a sheepskin bucket. The child must reckon with nature by himself for weeks on end, hunting wild oxen, deer, rabbits and sheep. Each animal he kills he skins, salts and leaves in the sun, drying the skins, as well. Once the dates are gone, he lives on the hunted meat. As the old slave leaves he tells the boy "let me see whether you can be a man. Don't sleep by the well, but nearby. However many animals you hunt, your honor will be proportionately increased. Let's see if you are worthy of your mother." One day the old slave and some members of the tribe return, load the skins and meat onto their camels and return to the tribe. When the tribe sees the child return they celebrate his homecoming based on the number of animals he has killed. The 'murbit' write poems and applaud the youth, who distributes the meat to family members. The skins are given to his sisters as presents. If he has no sisters, then the skins are given instead to the daughter of his maternal aunt. The girls soften the skins, tan them, paint them and embroider them in order to make a dowry tent.

After this test, the youth can participate in battles. The first thing the Tuaregs teach is that "other tribes were created to nourish the Tuaregs."

Consequently, any Tuareg can without hesitation go to the side of another and eat with them. The Tuaregs who are brought up this way see other people as very weak and small. That is why they are so brave, because they don't consider other tribes to be their equals, thinking them more as slaves than humans.

While I was in exile in Fezzan, I had a friend named Tekakam, who was a Tevarik chief. The Gendarmerie commander was a black captain named Reyhan Ağa. He told me not to consort with Tekakam but I told him to tell that to Tekakam, not to me. One day while sitting with Tekakam, a Gendarmerie sergeant came by and reminded me of the captain's warning. Tekakam responded to this by saying "Get out of here and tell that slave I am a Tuareg and take orders from no one. Shall I cut off his head here in the city or in the desert?"

War

For the Tuaregs war and plundering are great opportunities for both booty and sport. All of their songs relate to wars, with love intermixed. The greatest honor for a Tevarik is to die in battle. A Tuareg who dies in his bed is almost considered a criminal. Martyrs are not mourned but rather celebrated by their families and poets write poems about them.

Over the course of history, recorded and unrecorded, the Tuaregs have crossed the Great Sahara Desert to raid the south and brought back slaves and concubines for the occupiers of the north – the Cartagenians, Greeks, Romans, Arabs and Turks. The citified Berbers acted as middlemen in these transactions between the Tuaregs and the occupiers in the north at various times in history. This is very reminiscent of the Turks of Turkistan who, until half a century ago, would raid Iranian villages around Horasan, round up the men and women and have them sold as slaves and concubines in the market at Buhara. The Iranians of Horasan still speak with fear about these Turkish raids.

//Gazve

Tevarikler için gazve (savaş, yağma) bir düğündür. Bu, kendileri için hem bir servet membaı (kaynağı) ve hem de spordur. Bütün türküleri gazve üzerinedir. Aşk ile gazve hep bir türkü içinde söylenir. Tevarikler için gazvede ölmek en büyük şereftir. Yatağında ölen Tarki adeta suçlu bir insan gibidir. Gazvede ölenlere ağlamazlar. Aileler şenlik yapar, şairler bunlar hakkında şiir yazarlar.

Tevarikler, tarihin kaydetmediği çok eski bir zamanda Büyük Çöl'ü aşarak cenuba akınlar yapmışlar ve oradan daima şimaldaki müstevilere (istilacılara), Kartajalılara, Yunanlılara, Romanlılara, Araplara ve Türklere siyahi köle vehalayık taşımışlar ve bunları, kendilerinden ayrılıp da şimalde yerleşen (şehirli olan) Berberler vasıtasıyla satmışlardır. Bu halleri, tıpkı Türkistandaki Türklere benziyor. Daha yarım asır evveline kadar, Türkmenler Horasan ci-

varındaki Acem (İran) köylerini basar, köle ve halayık diye dişi ve erkekler toplar, Buhara pazarında sattırurlardı.//

Wells

There are artesian wells in the places Tuaregs have lived since ancient times. The wells begin on the mountain slopes and follow a straight line, with each well 20-30 meters distant from another. The wells are linked by a tunnel and, because of the sloping ground, the first well runs into the second and so on, resulting in a water flow like that of a stream. I have seen these wells myself in Turkistan, Horasan, Tehran, Tebriz, Van, Kerkuk and Erbil. I learned that there are such wells in Afghanistan, too. The practical engineers who have figured them out are all Turks. In Nişabur I saw water brought in from afar and the water turned mills, irrigated land and, in some places, was drinkable. The tops of some of these wells are left open to take advantage of air pressure to make the water flow.

//Kuyular

Tevariklerin eskiden oturdukları yerlerde artezyen kuyuları vardır. Bunlar, dağın eteğinden başlayarak doğru bir çizgi (hatt-ı müstakim) üzerine – birbirinden yirmi-otuz metre mesafede – açılan kuyulardır. Bu kuyular birbirine tünel ile bağlıdır. Yerin eğriliğinden istifade ederek ilk kuyunun suyu-(nun) ikinciye ve ikincinin suyu(nun) üçüncüye ve üçüncününki(nin) diğerine akıtılmasıyla vücuda getirilen bu tünelli kuyuların en sonucusunda, su bir decik gibi akmaktadır. Bu kuyuları kendim gezdim; teknil (tüm) Türkistan’da, Horasan’da, Tahran’da, Tebriz’de, Van’da, Kerkük’te, Erbil’de de gördüm; Afganistan’da da bulunduğunu öğrendim. Bunları hesap eden pratik su mühendisleri hep Türklerdir. Nişabur’da, pek uzak mesafeden suyun getirildiğini gördüm. Bu suretle akıtılan sular değirmen çevirmekte, toprağı sulamakta, hatta bazı yerlerde içilmektedir. Bu kuyuların bazılarının üzerleri açık bırakılarak suyun akıtılmasında, havanın tazyikinden (basıncından) da istifade edilmektedir.//

In north Africa, the ruins of these tunnels are seen in Bengazi, Tunus and Morocco. They are encountered, as well, in Zelle, Hun (in Sökne district) and various parts of Fezzan, particularly around the village of Cerma in Vadi-i Garbî, where the “Garamant”, an ancient branch of the Tuaregs, lived. The places where these wells went are now covered with sand. There is no doubt that the Tuaregs’ settlements in Fezzan are below these sand hills, since this is where to water flowed to. These well are quite deep, some of them more than 100 meters. In the same way that the water penetrated and carved out rock, so too are there walls that have been built by the flow. On these walls there are Tifinah writings. These days the Arabs there use the wells as simple water wells. The water is always there and never runs out. The Arabs call them *fikarat*, which has a meaning similar to ‘backbone’. The Turks of Iran and Van call them “kanat” or “geriz”. The Tuaregs are very knowledgeable about well-digging and wall-

building. The don't fear going deep into the Great Sahara, where they have dug numerous wells in the vast expanse of the desert, finding a place to live for themselves and preserving their independence. This is how they penetrated into the south. M.E.F. Gantier was amazed when he saw the wells at Tuvat, saying "in the entire world, wells like this are found only in Asia Minor (Anatolia)" (*La Conquete du Sahara*, page 206, Librarie Armand Colin, Paris). He added that these wells in Tuvat take up a 2,000 kilometer area.

//Araplar bunlara fikirat demekte, bel kemiğine benzetmektedirler. İran ve Van'daki Türkler de "kanat" veya "geriz" diyorlar. Tevarikler, kuyu kazmak ve duvar örmek sanatına vâkıf oldukları cihetle, Büyük Çöl'e girmekten korkmamışlar ve çölün binlerce kilometre murabbaındaki (kilometrekarelik) sahasında hesapsız kuyular kazarak, kendilerine tabii bir sığınacak yer bulmuşlar, istiklallerini muhafaza etmişlerdir. İşte böylelikle cenuba da da inmişlerdir. M.E.F. Gantier, Tuvat'ta gördüğü bu kuyulardan hayretle bahsederken "Bunun emsaline bütün dünyada ancak Küçük Asya'da (Anadolu) tesadüf edilir." diyor. Tuvat'ta bu kuyuların ikibin kilometrelik bir sahayı işgal ettiklerinden bahsediyor.//

The Name of the Tuaregs – Historical Information

The Tamahous of the 12th line of the Pharoahs who lived in the year 1000 B.C., are mentioned. There are four types depicted in the pictures carved into the Pharoahs' stones. In the middle are the swarthy people (Egyptians), on the right the yellowish people (Arabs), in the back the blacks, and on the left the blue-eyed (whites) wearing leather clothes and fur caps (*La Foret Vierge et la Sahara*, Par E. Desor, pages 99, 147). These whites are called Tamahous. The Tuaregs call themselves Temahag or Temachek. There is a striking resemblance between these words. Despite the fact that the pronunciation of each of the separate Tevarik tribes is different, their dictionary and writing is the same.

According to Herodot, the Berbers and the Tuaregs are from the same family, both being members of the Libiyens and their forebears being the Tamahous. Since it can be seen that these wells are found in Amond, Barka, Libi, Fezzan, all of north Africa and on the fringes of the Great Sahara Desert, and that they all completely resemble each other, having been made by the same people, there can be no doubt that the wells were made by members of the Tamahous. These wells are the same as those that are found in the Turkic world. Some of the Tuaregs say that they came from Asia. Kınna, a dear friend of mine in Fezzan, who is the chief of the Tinilküm tribe and who once kidnapped me, told me that the Tuaregs are Turks, with some of them having come from the north, from Spain, and others coming to Africa through Egypt. In fact, he used to tell me that they had created a great government in their time and that their history books, written on skins, were called "Kefedere".

Dr. A. Richer reported that another ascetic/scribe echoed these words of Shaikh Kinnı in a book he wrote in the south for Cortier in 1901 about the Tevarik. Dr. Richer stated that the Tevarik came from Asia Minor to Syria and from there to Africa (*Revue du Monde Musulman*, page 143. 1918.) Captain Clapperton quoted some portions of a hand-written work entitled *Enfake'l-Meysour fi-Tariki Belade't-Takrou*, written by Mehmed Bello, the Sultan of the Houssas in inner Africa, and the section about the Tevarik is given as follows:

“These Tuaregs are from the same race as the Berbers. They spread to Africa in the invasion period. The Berbers are from the Ham family. They claim that a portion of them are from the Yafes line and the other portion is from the line of Ye'cüc Me'cüc, who was imprisoned by Alexander the Great. However, in those time there was a tribe of theirs in Kırvan and they mixed with the Turks and Tatars there.”

//aynı insanlar tarafından yapıldığına şüphe bırakmıyor ve bu kıuyular Türk diyarlarından görülenlerin aynıdır. Tevariklerin bazıları kendilerinin Asya'dan geldiklerini söylemektedir. Fizan'da pek aziz dostum olan ve beni kaçıran, Tinilküm kabilesi reisi murabıt Kinnı, Tevariklerin Türk olduklarını, bir kısmının şimalden, İspanya'dan ve diğerlerinin Mısır'dan Afrika'ya geldiklerini söylerdi. Hatta kendilerinin vaktiyle büyük hükümetler kurduklarının ve deri üzerine yazılı olan tarih kitaplarının “Kefedere” olduğunu anlatırdı.

Şeh Kinnı'nın bu sözlerini diğer bir murabıt, tâ cenupta, 1901'de Cortier için Tevarikler hakkında yazdığı bir kitapta bildirdiğini ve kendilerinin Küçük Asya'dan Suriye'ye ve oradan Afrika'ya geçtiklerini Dr. A. Richer bildirmektedir. Capitain Clapperton'un Afrika içlerinde Houssaların sultanı olan Mehmed Bello'nun telif ettiği Enfake'l-Meysour fi-Tariki Belade't-Takrou namındaki el yazması eserden iktibas ettiği parçalarda, Tevariklere ait kısımda şu satırlara tesadüf edilmektedir: “Bu Tevarikler Berberlerle aynı ırktandırlar. İstila devrinde Afrika'ya yayılmışlardır. Berberler Ham neslindedir. Bir kısmı ise kendilerinin Yafes, diğer bir kısmı da Büyük İskender tarafından hapsedilen Ye'cüc Me'cüc nesillerinden olduklarını iddia ederler. Fakat, daha o zamanlar, bunlardan bir kabile Kırvan'da bulunuyordu. Bunlar orada oturm Türkler ve Tatarlarla birleştiler.”//

Aspects in Common with Turks

The Tuaregs make fine locks, which open with pressure. Even if a stranger has the key, he would have great difficulty opening this lock. The Turks have locks like this that open with pressure. The Tuaregs are also very dedicated to their camels. They tie the slowest one at the front of their convoys, whereas the Turks tie a donkey to the front of their camel lines. The Arabs, on the other hand, leave their camels free and untethered.

Tuaregs boil meat in water, eat the meat and drink the water. They don't know what bread is. The Başkurts and Kyrgyz are similar – the

Başkurts who came to our consulate in Meshed could not eat our bread so I boiled some meat in water and offered it to them.

Tuaregs fill their pouches with camel milk, add corn and dates, minus the pits, and hang the bags on their spare camels for their journey. As this mixture bounces around during the trip, a tasty “boza” results and the Tevarik drink it both as food and for enjoyment. They drink it around noon after it has cooled from steaming in the pouch and it induces a fine sleep under the burning sun. Sometimes they add aromatic plants to this boza. The Kyrgyz also have a boza, which they call “kımız”, but instead of using camel milk they use “kısırak” (mare’s milk). Tuaregs do not eat wheat and if they are given it they change it for corn, which they crush between two rocks. They then boil the crushed corn in water, pour it into a bowl and eat it with milk that they put on top of it. The Kyrgyz also love this corn.

Tuaregs have a great capacity to bear thirst and hunger. If they cannot find food or water they take blood from the hind feet of their camels and suck this blood. In the event that this cannot be done, they kill the camel, drink the water in its stomach and eat its meat. The American traveler Schiller wrote that the Kyrgyz, too, can bear two days without water and a few days of hunger (Türkistan Seyahatnamesi, Basiret Matbaası, 1294 (1878), pages 51, 92). I had written previously that a bride brings her groom a tent. The Kyrgyz do this, as well.

The Tuaregs know where to dig a well. In fact, they even say before hand at what depth water will appear. This is something unique to them and enables them to claim the land around the wells they dig. The Kyrgyz, though, are similiar in this respect.

//Türklerle müşterek cihetler

Tevarikler çok sanath kilit yaparlar. Bu kilitler tazyik ile açılır. Aynı zamanda hünerlidir, anahtar ele geçse bile bir yabancı için kilidi açmak güçtür. Böyle, tazyik ile açılan kilitler Türklerde de vardır.

Tevarikler develeri birbirine bağlarlar. En öne de yavaş yürüyen zayıf bir deveyi bağlarlar. Türkler de develeri birbirine bağlarlar ve öne bir eşek korlar. Araplar develeri serbest ve başları boş olarak bırakırlar.

Tevarikler eti suda kaynatır, etini yer, suyunu içer, ekmek nedir bilmez.

Başkırt ve Kırgızlar da böyledir. Meşhet’te, şehbenderhaneye (konso-losluğa) gelen Başkırtlar bizim yemeğimizi yiyemezlerdi. Kendilerine suda et kaynatırıp ikram ederdim. Tevarikler tulumlara deve sütü doldurur, içine darı ve çekirdekleri çıkarılmış hurma döker, yedek hecinin üzerine asar, yola çıkar, çalkana çalkana bu nefis bir boza olur. Tevarik bunu hem keyif ve hem de gıda makamında içer.

Tulumda tebahhur (buharlaştırma) dolayısıyla soğuyan bu bozadan öğle sıcağında bir çorba tası içer, hem serinler, hem de yarı keyif bir halde başına ichramını sararak kızgın güneşin altında âlâ (güzel) bir uyku çeker.

Bazen da içerisinde kokulu otlar ilave eder. Kırgızlarda da kımız denilen bu boza vardır. Onlar, devel sütü yerine kısırak sütü ile yaparlar. Tevarikler buğday yemezler, ellerine buğday geçerse başa baş olarak darı ile tebdil ederler. Bu darıyı iki taş arasında ezerler. Bunu suda kaynatıp bir kaba döker ve üzerine süt ilave edip yerler. Kırgızlar da darıyı severler.

Tevarikler susuzluk ve açlığa çok tahammül ederler. Su ve yiyecek bulamazlarsa devenin arka ayaklarından hacamat ederek (kan alarak), çıkan kanı emerler. Bu da olmazsa deveyi öldürürler, hem karnındaki suyu içer ve hem de etini çiy çiy yerler.

Kırgızların da iki gün susuzluğa ve birkaç gün açlığa tahammül ettiklerini Amerikalı seyyah Şiller yazmaktadır. Gelinin güveye bir çadır götürdüğünü yazmıştım. Kırgızlarda da böyledir.

Tevarikler kıyı açılacak yeri çok iyi bilirler. Hatta kaç arşında su çıkacağına bile evvelden söylerler. Bu, kendilerine has bir ilimdir. Böyle suyu bulan kabile, o civardaki araziye kendi malı addeder, Kırgızlarda da hemen hemen böyledir.//

Lifestyle of the Tuaregs

Tuaregs make a boza they call “keşeri”, made with only water and corn. We Turks have the same thing. //Tevarikler, “keşeri” denilen bir boza da yaparlar. Bu, yalnız su ve darı iledir. Bizde olduğu gibi.//

Sources

Çölgeçen, Sami, “Sahra-yı Kebir’i Nasıl Geçtim” (How I Crossed the Great Sahara Desert); prepared by Ömer Hakan Özalp, İstanbul 2013.

Annals of Human Genetics (2009), First Genetic Insight into Libyan Tuaregs: A Maternal Perspective Claudio Ottoni 1, Cristina Mart’inez-Labarga1, Eva-Liis Loogvali 2, Erwan Pennarun 2, Alessandro Achilli 3, Flavio De Angelis1, Emiliano Trucchi 1, Irene Contini1, Gianfranco Biondi 4 and Olga Rickards 1* 1Department of Biology, University of Rome Tor Vergata, Via della Ricerca Scientifica 1, 00173 Rome, Italy 2 Department of Evolutionary Biology, University of Tartu, and Estonian Biocentre, 23 Riia Street 51010 Tartu, Estonia 3 Dipartimento di Biologia Cellulare e Ambientale, Università di Perugia, Via Elce di Sotto, 06123 Perugia, Italy 4 Dipartimento di Scienze Ambientali, Università dell’Aquila, Via Vetoio s.n.c., 67100 Coppito di L’Aquila, Italy.

Figures and Photo

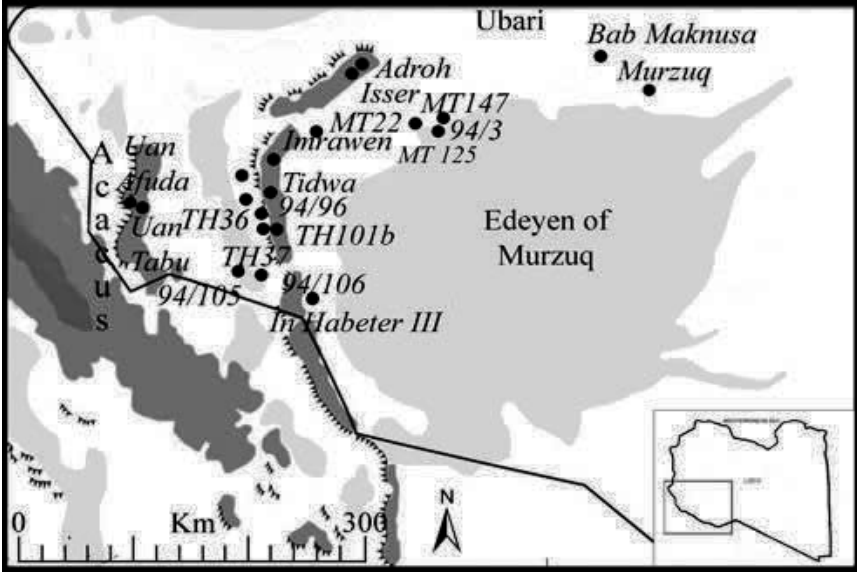


Figure: 1

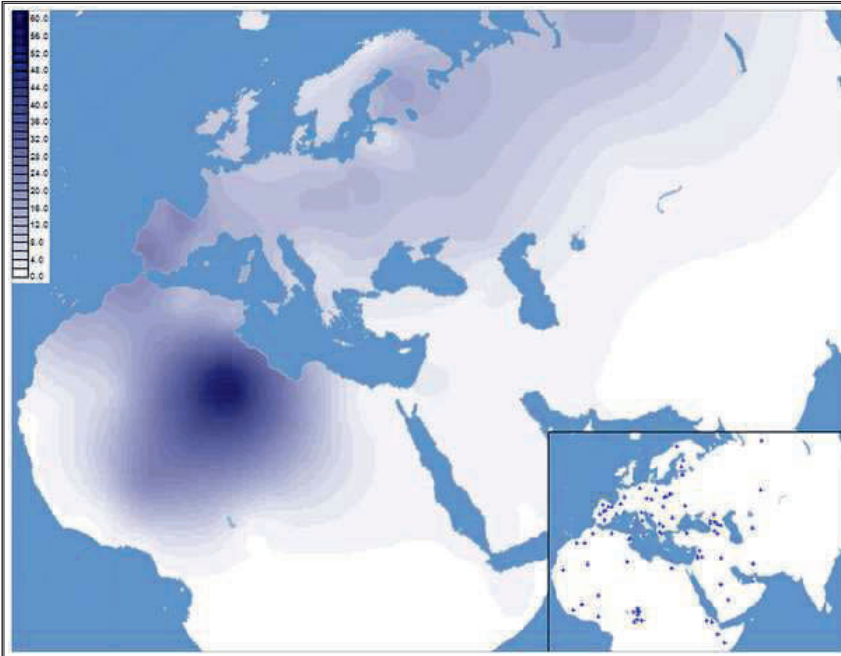


Figure 2: Spatial frequency distribution (%) of haplogroup H1 in western Eurasia and North Africa.



Figure 3: Afrika-Tuareg Bayrağı ve Asya-Al Targana Festival Tamgası (Emblem from the Buryat-Mongolian Festival Altargana, left, and a Tuareg flag, right)

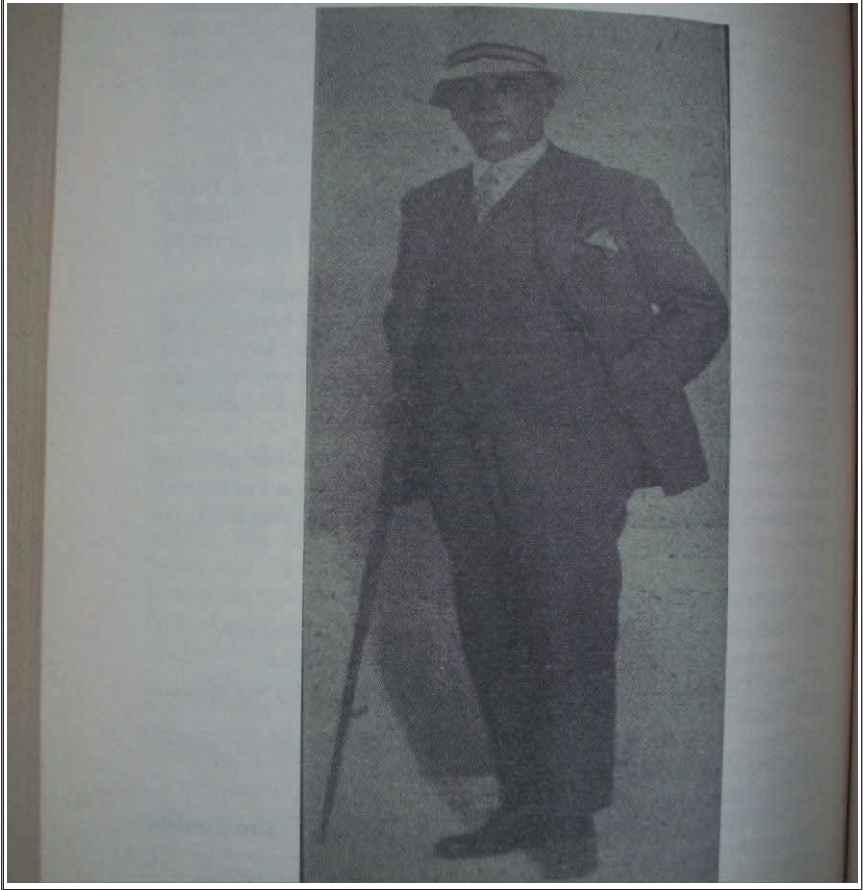


Photo 1: Sami Çölgeçen in 1927

A Study on the Relationship Between Urban Residents and Livestock: Ger Areas in Ulaanbaatar

*Yuko Matsumiya**

Summary

Ulaanbaatar, the capital city of Mongolia, has experienced a significant escalation in both population and urban function since democratization in 1990. The number of people living in urban areas has been increasing. This study examines the various relationships between urban and nomadic life, focusing especially on the relationships between Ulaanbaatar's residents and local livestock. This study was based on interview surveys carried out in *ger* areas in 2017. Some people directly raised livestock in urban areas and their lives were constrained somewhat from the presence of livestock. On the other hand, livestock can provide crucial support to their livelihood. Others indirectly engaged in the practice by receiving dairy products and meat from relatives living in nomadic areas. Like these, the living space of people has been moving to urban areas but the rural-urban relationship is gradually merging. However, these circumstances only describe a small part of life in Ulaanbaatar. So, the relationship between urban and nomadic area will be getting weak in the future.

Keywords: Mongolia, Ulaanbaatar, ger, nomadic area, livestock

1. Introduction

Mongolia is a unique country in which pastoralism is still the main subsistence method. This is rare throughout the world. However, most of the Mongolian population is concentrated in urban areas, especially in Ulaanbaatar, which became the nation's capital after the country transitioned from the socialist system in 1990.

Ulaanbaatar's population surged from approximately 560,000 in 1990 to around 1.3 million in 2017 (almost half the total national population). In short, Mongolia's urban population¹ has generally been increasing.

* Meiji University, Tokyo, Japan.

¹ Mongolia consists of 21 aimag (states). These aimag consist of soum (districts). Central aimag and soum are settlement areas with government offices, schools, hospitals, cultural facilities, and gas stations. Mongolian statistic data refer to "urban area" as it applies to Ulaanbaatar, while provincial cities (Darkhan and Erdenet) are central areas of the aimag and soum. In this article, "urban area" and "city" refer to Ulaanbaatar, while "countryside settlement area" refers to other settlement areas. "Nomadic area" refers to areas that are inhabited, but which are not permanent settlements.

However, industrial development has not kept pace with this increase. Ulaanbaatar is thus a representative example of over-urbanization. The city population has continually expanded, especially in ger areas.

Central Ulaanbaatar is comprised of apartments and other high-rise buildings, while the suburbs are expanding throughout ger areas (Figure 1, Figure 2 and Figure 3). Ger is a Mongolian word meaning “yurt” in Turkish or “pao” in Chinese. It describes a nomadic-style circular domed tent that is fabricated by stretching animal skins and felt over a wooden frame. Ger dwelling residents may eventually build permanent houses called “bai-shin,” which are constructed from wood, mud, and cement. Residents then surround these structures with wooden fences. Land enclosed within the fence perimeter is referred to as “kha-shaa.” Such living environments typically lack water, sewage, and heating systems. As of 2017, more than half of all Ulaanbaatar city residents lived in ger areas².

A variety of previous studies have concluded that ger areas urban problems require attention. For instance, rapid city expansion has caused economic instability, critical levels of air pollution, and increased disaster vulnerability. However, ger areas are directly created through the living practices of residents. In this context, some research has clarified that ger areas are typically formed as urban residential locations.

The purpose of this study was to examine the various relationships between urban and nomadic life. When shifting from nomadic to urban areas, people desist from some elements of “nomadic life.” Examples of this include the relationships between Ulaanbaatar’s residents and local livestock. This study was based on interview surveys that focused on individual migration and intra-urban migrations involving residents of ger areas. Results clarified how and why residents settled in ger areas. This article places special focus on the “relationship with livestock.”

2. Interview and Survey Results

This study conducted a 2017 interview survey in five ger areas. A total of 66 survey respondents participated. These individuals were primarily from the central, middle, and suburban areas (Figure 4).

(1) Respondent demographics

Respondents were first divided according to their places of birth, as follows: “nomads” were persons who subsisted through a nomadic lifestyle before migration. Three participants were placed into this category. Persons “born into a nomad family” were those with parents who subsisted through

² For more details on ger areas, please refer to Matsumiya (2017). Matsumiya, Y. 2017. Expansion and Internal Changes of Ger Areas in Ulaanbaatar, Mongolia, with an Analysis Using Aerial Photography. *Geographical Review of Japan Series B* 90: 26-37.

a nomadic lifestyle, but who did not engage in such practices themselves or had only engaged in them with family member before migration. A total of sixteen participants were placed into this category. Persons who “lived in a countryside settlement area (soum)” were those who did not subsist through or live in an area necessitating a nomadic lifestyle before migration. A total of thirty participants were placed into this group. Persons “born in Ulaanbaatar” were those with parents or grandparents who were migrants. A total of seventeen participants were placed into this category.

Because of the characteristics of ger housing and concerns over *zud*³, ger areas have been recognized as migration destinations for nomadic inhabitants seeking other opportunities. However, ger areas contain a variety of residents. Nearly one-quarter of all survey respondents were born in Ulaanbaatar. Most surveyed inhabitants “lived in a countryside settlement area” before migration. Many of these people and their parents moved from nomadic areas to countryside settlement areas due to a socialist state policy that promoted worker relocation. Ger areas residents are not only nomadic migrants. Many were also raised in Ulaanbaatar or a nearby settlement area.

The socialist policy desired that many pastoral nomads relocate to work in settlement areas. Thus, settlement area populations have significantly increased. Migration to Ulaanbaatar is not only limited to those directly moving from nomadic areas, but also those from countryside settlement areas.

(2) Persons raising livestock in their own *kha-shaa*

This study examined the type of persons seeking relocation to Ulaanbaatar in addition to their relationship with livestock. Two surveyed respondents raised cows in their own *kha-shaa*, while six respondents had previously done so. These respondents had engaged in pastoral subsistence practices prior to migration or had become engaged through local circumstances. The following section details the previous life circumstances of these individuals.

(i) Mr. N; lives at ④ in Figure 4

Participant Mr. N was born in 1972 in a nomadic area. His parents were nomads. He enrolled in elementary school at 8 years of age but dropped out at 10 to support his parents. He married in 2000 and continued living nomadic life. In 2005, he migrated with his family because of seek to

³ *Dzud* is cold season disaster due to a dry, cold climate (Shinoda and Morinaga 2005). From 1998 to 2000, *dzud* repeatedly occurred to cause great damage to nomads. Many livestock, including sheep, died. Nomads who lost livestock moved to Ulaanbaatar in search of jobs. Shinoda, M. and Morinaga, Y. 2005. Developing a combined drought-*dzud* early warning system in Mongolia. *Geographical Review of Japan* 78: 928-950 (JE).

work opportunities in Ulaanbaatar. Prior to migration, Mr. N sold some cows, sheep and goats and left others to his brother, but he eventually migrated with 10 cows. He said that he could use the cows to supplement his livelihood by selling milk and other dairy products. When Mr. N migrated, his cousin aided him in securing a large Kha-shaa in a suburban area to enclose cows. He chose to buy it and lives in still. He then worked on a construction site and as a security guard. However, this situation was difficult for him. Because of working place was far from his residence and he needed to take care of his children because of his wife died. In 2016, Mr. N began working at a store nearer to his home. He now raises his cows in his spare time. Some of milk add to income by sale, he and his family drink other milk and homemade yogurt.

(ii) Mrs. O; lives at④in Figure 4

Participant Mrs. O was born in 1959 in a nomadic area. Her parents raised livestock, but Mrs. O attended technical school in Ulaanbaatar. Mrs. O was thus categorized as a person who was “born into a nomad family.” She began working in a food factory after graduation. She subsequently gained employment at a store in the soumcenter. However, Mrs. O lost her job due to a transition from the socialist system during the 1990s. She then started to work in a nomadic environment with her family. Mrs. O’s mother had left livestock at a relative’s house that she was able to obtain. She had never engaged in nomadic life prior to this, and had doubts about the lifestyle after watching her parents during childhood. In 2001, Mrs. O migrated to Ulaanbaatar with her family so that her first child could attend university. At that time, she brought 60 sheep and goats, 8 cows, and 2 horses. A friend introduced her to a place of residence in a suburban area (her present residence). Mrs. O did not have a plan to find work after migration, but began raising livestock to sell milk and other dairy products. She raised livestock until 2007. Mrs. O also began to work at a kho-roo (the tail end of the administrative organization in Ulaanbaatar) office in 2006. At that time, her husband began working as a security guard. Mrs. O sold livestock in small increments to pay for her children’s school expenses. She indicated that these sales enabled five of her children to graduate from university. As of 2017, Mrs. O only had one cow that she raised in her spare time with the help of her son. She said that she drank fresh milk daily.

(iii) Mrs. U; lives at④in Figure 4

Participant Mrs. U was born in 1972 in a countryside settlement area. Her parents worked at a factory. After graduating from school, she helped with the housework. She married in 1993. In 2002, Mrs. U migrated to Ulaanbaatar with her family to find work. Right after migration, her family lived in her brother’s kha-shaa. Mrs. U worked with her husband as

driver and conductor at a microbus until 2013. Mrs. U and her husband have not had regular jobs since then. In 2007, her mother-in-law migrated with 20 sheep and 10 cows. Her family thus needed to relocate to a residence appropriate for livestock. Her friend introduced her to a place of residence in a suburban area. Her family began using the sheep for food. Mrs. U, her children, and her mother-in-law raised cows, but sold them in 2009. Mrs. U said that she raised livestock to sell milk and yogurt. However, the cows were sold after the number of residents near her kha-shaa increased. The animals were susceptible to dog attacks, which prevented grazing.

Other respondents who migrated with livestock engaged in pastoral life because of retirement or job loss as a result of regime shift (this was Mrs. O's situation). However, many returned to the city. Some raised livestock inkha-shaa after their parents migrated, but this often becomes difficult because old age, the need for money, or resident increases. One person built a bai-shin after selling cows.

These examples reveal two characteristics. First, migrating with livestock influences one's place of residence. Residential places that are appropriate for raising livestock are located in suburban areas far from the city center (① or ④ in Figure4). Livestock require large kha-shaa and grazing spaces. Thus, persons who raise cows or have experience doing so tend to live in suburban areas. Second, livestock can crucially support livelihood. Mr. N and Mrs. U were able to gain income by selling milk, while Mrs. O similarly raised money for large school expenses.

(3) Various perspectives

We next paid attention to employment and means of livelihood. Many male residents were engaged in the informal sector. Many other residents engaged in a variety of different livelihood practices. For example, some contributed to the family income by driving unlicensed taxis during their spare time. Some changed jobs according to the season. Others grew vegetables in their own kha-shaa. Raising livestock was also a way of contributing to the overall income.

We also examined how residents obtained their own meat and dairy products. Many raised livestock to obtain their own dairy products. Some left their livestock to relatives before migrating. They then obtained their products from those locations. For example, relatives would bring products when visiting Ulaanbaatar by packing them in their luggage. A total of 28 respondents said they received products from nomadic areas. Some said they do not buy meat and dairy products in Ulaanbaatar. However, there was a limited number of persons who had these experiences. Most were "nomads," "born into a nomad family," or "lived in a countryside settlement area." Thus, persons who were "born in Ulaanbaatar" were unlikely to have

such experiences. Some of those who were “nomads” or “born into a nomad family” also bought sheep to butcher in their own kha-shaa for food. However, persons that were “born in Ulaanbaatar” were unlikely to do so, and many rarely ate dairy products.

3. Discussion

This study examined the various relationships between Ulaanbaatar’s residents according to urban life and nomadic area characteristics. Some directly raised livestock in urban areas, while others indirectly engaged in the practice by receiving food from relatives. However, these circumstances only describe a small part of life in Ulaanbaatar. Few individuals raised livestock in kha-shaa, and not many had engaged in nomadic life before migration or were born into nomadic families. This also led to new phase. In the spring of 2018, a new law prohibited residents from raising livestock in Ulaanbaatar. Mr. N and Mrs. O said that they left their cows with nomadic relatives. No livestock are currently seen grazing in ger areas. Mrs. O said that she no longer drinks fresh Mongolian milk and tea on a daily basis.

In the future, the population born into settlement areas or Ulaanbaatar itself will increase. Thus, the number of people raising livestock or those who will have relationships with persons in nomadic areas will decrease. In other words, the relationship between urban and nomadic residents may fade.

It is thus necessary to continue monitoring the various relationships between urban and nomadic areas by using this study as a starting point.

Figures

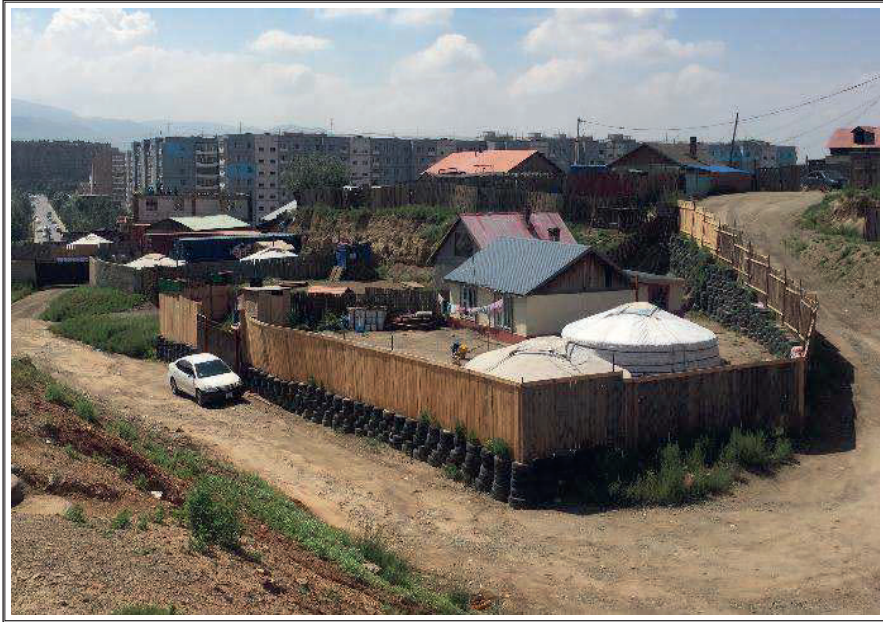


Figure 1. Ger and bai-shinin kha-shaa (Taken by author in August, 2018)

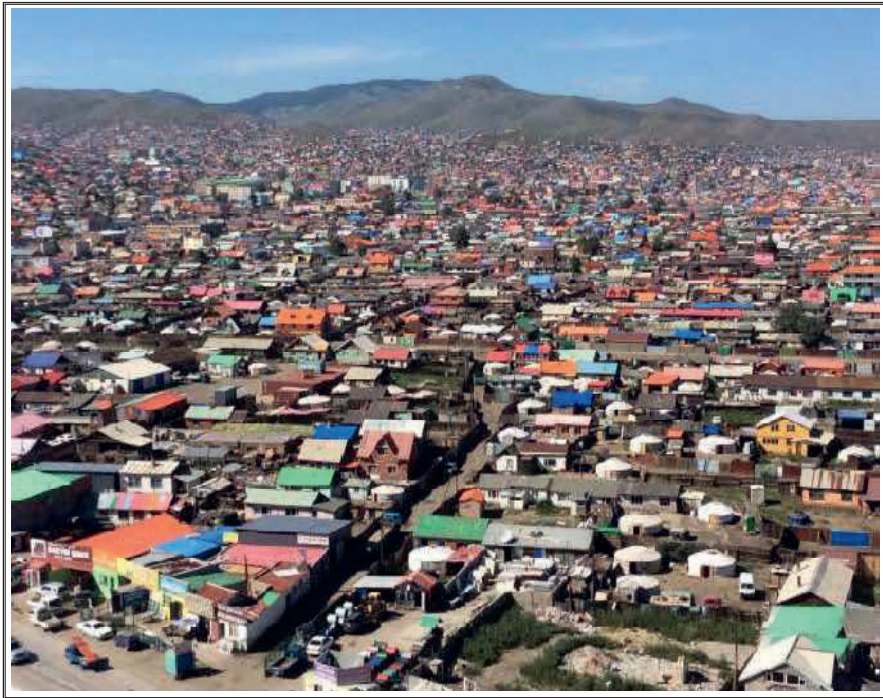


Figure 2. Ger areas at central area (Taken by author in August, 2015)



Figure 3. Ger areas at suburban area (Taken by author in August, 2017)

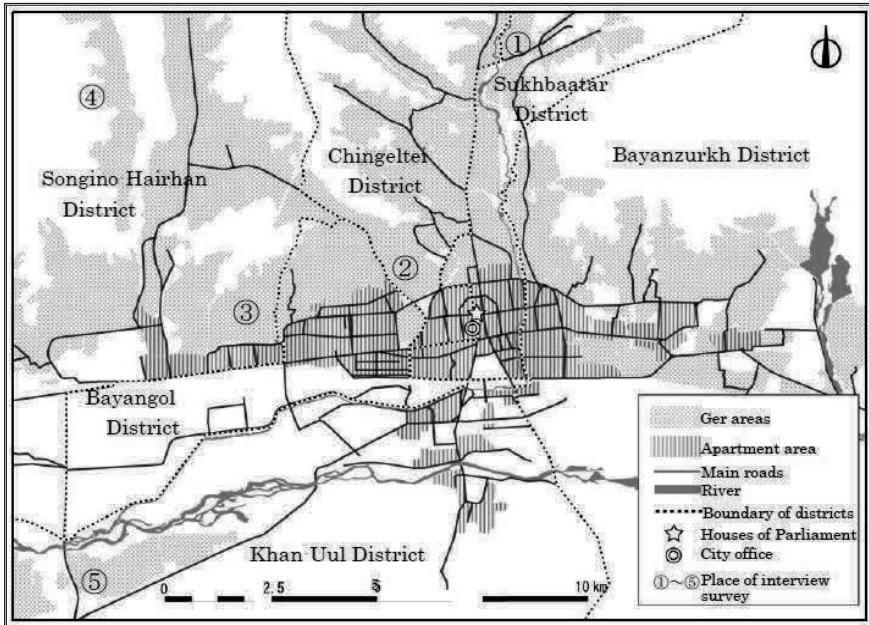


Figure 4. Study area. Source: Created by author based on administrative documents of Ulaanbaatar and Google Earth

How Nomadic Livelihood Has Changed in Mongolia: Socialist Industrialization and its Influence on Pastoral Land Use

*Takahiro Tomita**

Summary

The purpose of this paper is to reveal how pastoral development under the socialist regime influenced the relationship between land, livestock, and people in Mongolia by focusing on both the legal system related to, and the actual situation of, pastoral land use. After collectivization in the late 1950s, a range of seasonal movements declined within districts or sub-districts, which were territories that corresponded to pastoral cooperatives (*negdel*). Pastoral cooperatives encouraged herders to move more frequently to use limited resources efficiently. They tried to cope with the risks of environmental change and anthropogenic influences, mainly by sedentarizing; for example, by introducing reproductive management, winter shelters, and fodder use. This characteristic of pastoral development in socialist Mongolia was certainly common in the former Soviet Union and other socialist countries, but it was different in that ties between the pastoral and agricultural sectors were not as strong as in Kazakhstan and Inner Mongolia. In other words, Mongolia struggled with modernization through rediscovering, redefining, and reusing traditional pastoral systems.

Keywords: Nomadic livelihood, Mongolia, Soviet Union, Kazakhstan, modernization.

I. Introduction

In Mongolia, following democratization in the early 1990s, international organizations and donor countries have supported the establishment of a legal system of land tenure and have provided various aid programs to support environmental preservation and development. However, anthropologists and historians have been critical of the fact that pastoral land use policies and discussions on them ignore the historical background of how the present situation has emerged in Mongolia. This paper focuses on the situation during the socialist era, which greatly impacted not only individuals but also the whole society, and whose effects can still be seen in the present day.

The former Soviet Union and other socialist countries include pastoral societies such as the Kazakh, Kyrgyz, and Mongol. In these societies,

* Assistant Professor Dr., Ritsumeikan Global Innovation Research Organization, Ritsumeikan University, Kyoto, Japan.

the traditional ways of life were transformed, accompanied by the socialist modernization of agriculture¹. While it is agreed that the pastoral development policy during the socialist era (especially in the collective period) had a significant effect on Mongolia's pastoral system, an evaluation of those socialist policies has yet to be carried out, and perceptions differ among researchers². How did the socialist development change former pastoral land use? And what are the main characteristics of the pastoral system that were established in this way?

The purpose of this presentation is to reveal how pastoral development under the socialist regime influenced the relationship between land, livestock, and people in Mongolia by focusing on both the legal system related to and the actual situation of pastoral land use. In other words, this study is based on laws and regulations, and on field data derived from interviews and observations on the research area.

II. The modern transformation of pastoral land use

1. Under the Qing dynasty (Manchu rule), 1691–1911

Before discussing the socialist changes, it is necessary to understand the pre-revolutionary relationship between the social system and land use. Northern and western Mongolia submitted to the authority of the Manchu in 1691. They divided the present territory of Mongolia into first 34 and later into some 100 military-administrative units called *khoshuun* [Bawden 1968: 81]. From 1789, princes and their subjects alike were forbidden from leaving their native *khoshuun* except under special circumstances like climatic disaster [Fernandez-Gimenez 1999: 321]. However, the details and style of pastoral land use differed from region to region [ibid: 326]. In some *khoshuun*, seasonal grazing areas and migratory routes were controlled by the head lama or prince³. In other *khoshuun*, most people (other

¹ In Kazakhstan (especially in the northern region), the relative weight of agriculture shifted from pastoral production to grain production through forced collectivization between 1929 and 1933, and farmland reclamation and an influx of agricultural immigration after the middle 1950s (Olcott 1987; Nobe 2002). Accordingly, pastoralism also changed from traditional ways of life to animal industry which heavily depended on winter shelters and fodder (Konagaya and Watanabe 2012). On the other hand, in some regions of the central and southern parts of Kazakhstan, livestock raising based on seasonal migration was maintained (Watanabe 2012).

² There is a point of view that the socialist development, in particular agricultural collectivization, broke through the doldrums of hundreds of years of pastoral production and labor relationships (Onuki 2000), although others also suggest that collectivization did not contribute to economic development because it led to a decline in people's work motivation and pastoral production (Futaki 1993).

³ A. D. Simkov, who conducted fieldwork in *Erdene Bandidaagiin Khotgiin Khoshuun* (the territory of the *Lamiin Gegen*, the second wealthiest lama in Mongolia) in 1935, reported that about 70 percent of households in the *gegen's khshuun* took part

than serfs controlled by nobles and monasteries) were free to move within the rest of their *khoshuun* as they wished.

2. Socialist era, 1921-1991

In 1924, after three years of people's revolution, the Mongolian People's Republic (MPR) was founded as the second socialist country in the world after the Soviet Union. In this paper, the socialist era refers to the 71 years between the people's revolution of 1921 and the collapse of the socialist regimes of 1991. Although there are several turning points regarding pastoral land use during the socialist era, I will focus on two major points.

In the first, from the late 1920s to the beginning of the 1930s, the governing and economic powers of feudal authorities, such as nobles and monasteries, were dissolved and reorganized into an administrative system suitable for a modern state. In 1931, the former *khoshuun* were divided and new districts (*sum*) were established, which remain the basic administrative units today. However, the reform of the local administrative organization continued after that over the years; the territory and population of the *sum* had not been settled. Several provinces (*aimag*), such as Bulgan, Bayankhongor, and Gobi Altay, had not been established as of 1934.

The second point concerns the establishment of pastoral cooperatives (*negdel*) and state farms (*sangiin aj akhui*), and the territory of districts was designed to correspond to these collectives in the late 1950s (figure 1). While pastoral cooperatives (equivalent to the *kolkhoz*) engaged mainly in pastoral production, state farms (equivalent to the *sovkhoz*) engaged in grain and vegetable production and stock farming, which is heavily dependent on fodder and corrals. Now, let me turn to the main point of this paper. Our discussion of the relationship between land, livestock, and people during the socialist era begins by examining the law and the registration of land.

II. Pastoral development and laws and regulations related to land

1. Law on pastoral land and its use

The constitution of the Mongolian People's Republic was established in 1924, and revised in 1940 and 1960. The 1960 MPR constitution, which was established in response to full collectivization, forbade land ownership except by the state, pursuant to prior provisions, and added a new clause stating that "land occupied by pastoral cooperatives shall be allocated to them for permanent use free of charge" (Article 12).

Furthermore, in 1971, the law on land use in the MPR was established. It stipulated that "land deemed suitable for agricultural needs should

in the grazing of monastery herds. The monastery controlled the seasonal migration and formation of herds through monastery's appointment of the leader of each herding group (Fernandez-Gimenez 1999: 326).

first of all be granted to state farms and pastoral cooperatives” (Article 7) and “personal subsidiary husbandry of collective members, workers, and employee is conditionally permitted on the land of these organizations” (Article 18).

2. Pastoral cooperative model charter

We now focus on the revision of the pastoral cooperative model charter which established standard policies for pastoral cooperatives in order to grasp the relationship between animal husbandry and land use over 30 years, until the dismantlement of the cooperatives that accompanied the privatization of 1991. The model charter was established in 1955, and, as far as I know, amended in 1959, 1967, 1973, and 1980.

During the collectivization of the late 1950s (mentioned above), the territories of pastoral cooperatives and those of sub-organizational units called *brigad* were made to correspond to those of districts (*sum*) and sub-districts (*bag*) in order to promote the integration of the administrative and economic system. The 1967 second model charter presented a basic framework of pastoral production during the collective period (figure 2). Specifically, herders engaged in raising livestock and other activities under the hierarchical organization, which had now been organized in the following order: pastoral cooperative, *brigad*, and herding group (*suur*). All pastoral products produced on pastoral land were gathered and processed in the center of districts or sub-districts, and then transported to Ulaanbaatar and other countries.

3. Provisions related to pastoral land use and management

The 1967 second model charter stipulated that each pastoral cooperative should use the land it occupied as effectively as possible (Article 14). Here, the hierarchical organization, especially in *brigad*, had held responsibility for natural resource management. However, we need to realize that the true meaning of the term “effective land use” was how to most effectively fatten up public livestock (Article 18). Maximizing pastoral production through promoting the effective use of land and its natural resources was the top priority for pastoral cooperatives.

On the other hand, although the 1973 third model charter had maintained the principle of *brigad*-based land use and management, “effective” land use meant not only increasing pastoral production as before but also preserving the environment for sustainable development (Article 11).⁴

⁴ In Article 11, new clauses dealing with issues such as boosting soil fertility, preservation and restoration of land, construction of irrigation facilities, utilization of unused land, and prevention of illegal land use were added to the existing regulations of the division of the territory of pastoral cooperatives and the organization of herding brigades according to the primary use of the land.

In the early 1970s, at almost the same time as the third model charter was established, natural resource and environmental laws were established one after another⁵. There is little doubt that the revision or establishment of laws was conducted under the influence of Soviet land legislation. In fact, many articles of the third model charter were similar to the Soviet Union's Kolkhoz model charter established in 1969. However, it was during this period that the issue of soil degradation caused by the large-scale development of farmland since the 1950s and illegal land use raised public interest in appropriate land use and management in Mongolia. Therefore, it is not sufficient to consider the revision of the model charter as just copying the Soviet land legislation. In the following section, we examine the impact of the rapid industrialization of pastoral production on pastoral land use in local society.

III. Pastoral management and changing land use

1. Production, distribution, and consumption of pastoral products: focusing on dairy products

National procurement of meat (live animals), fur, leather, milk, etc. started in the early 1940s. In particular, although dairy products in general had usually been used by the families who produced them prior to the socialist period, among dairy products, butter (which is called *tsutsugii tos* or *maslo*, terms borrowed from Russian) began to be produced commercially at that time. With assistance from the Soviet Union and other socialist countries, Mongolia built modern dairy-processing factories with storage and processing facilities, while establishing dairy-producing organizations to support manufacturing -thus forming an organized butter-production network spanning the entire country [Damdinsuren 2014: 76]. However, after that, the importance of dairy products as exports waned somewhat compared to meat and fur; after peaking at the end of the 1950s, the volume of production gradually declined (by the 1970s, volumes had decreased to slightly less than half those of the peak period).

On the other hand, Mongolia faced a new issue: the feeding of urban populations which had dramatically increased in tandem with improvements to infrastructure and industrial development in cities since the end of the Second World War. At the same time, dairy products were in the spotlight again. Mechanized dairy farms were established on state farms near Ulaanbaatar and secondary cities from the mid-1960s onward in order to supply milk to those cities. From the early 1970s, with government assistance, pastoral cooperatives began consistently carrying out cattle breeding and milking, as well as collecting milk and processing, thereby stimulating an overall recovery in butter production for urban consumers.

⁵ Law on Land Use (1971), Forestry Law, Water Law (1972), Law on Hunting (1973).

As we see, it is clear that pastoral cooperatives switched from meat-centered pastoral production to a policy centered on meat and dairy products from the early 1970s. However, it was feared that the excessive use of milk was having harmful effects on livestock reproduction as excessive milking arrested the growth of calves and enervated cows. Therefore, pastoral cooperatives had to create a production system that enabled an increase in both the number of cattle and the volumes of dairy products. Pastoral cooperatives built up a comprehensive organization capable of handling all activities required -including producing, collecting, and processing -and addressed dilemmas such as that mentioned above through adopting appropriate measures: the use of winter shelters and corrals, fodder supply, and the artificial insemination of cattle.

2. Land use and management during collective period

Of course, these changes in the production, distribution, and consumption of pastoral products significantly influenced pastoral land use in local society. To illustrate this, we examine land use patterns and their characteristics in Orkhon district, Bulgan province, in the north of Mongolia. The research methodology employs a combination of content analysis of land use plan, which was drawn up in 1984, of the 1st and 3rd *brigad* of the Choibalsan pastoral cooperative in Orkhon district combined with interviews with former members of this pastoral cooperative (figure 3). The pastoral cooperative would organize herds according to factors such as species, sex, and age, and allot them to each herding group, which consisted of one or more households. Furthermore, the land within each *brigad* was divided seasonally according to vegetation, terrain, and so on. Each herding group was supposed to raise public livestock in a certain way and in particular areas seasonally mandated by the *brigad* to which they belonged. Such a way of land use and management was also based on the model charter after the second amendment.

Annual pastoral land use clearly distinguished two periods: (a) from winter to spring, the season of giving birth and raising young, (b) from summer to autumn, the season of fattening up livestock and producing dairy products. During the severe winter and spring months, herders decreased the frequency and radius of their movements and almost always settled at specific campsites equipped with winter shelters and fodder. On the other hand, during the summer and autumn months when vegetation was growing, herders frequently moved from one site to another in order to fatten their livestock sufficiently to survive the harsh cold weather⁶.

⁶ Apart from seasonal migration, short-term, long-distance moves were called *Otor*. *Otor* were conducted not only for the purpose of fattening up livestock but also to cope with drought and harsh, cold weather.

The seasonal pattern of land use as described above is a theoretical model. In reality, herders needed to respond flexibly to conditions of vegetation and sudden changes in climate. Nonetheless, it is clear that pastoral land use during the collective period had different characteristics from that of the traditional nomadic pastoralism that preceded it. After the “one district, one collective” campaign of the late 1950s, a relatively independent and complete system of pastoral land use was established in each *brigad* by dividing the land within it according to vegetation or terrain and combining these land plots. In the case of Orkhon district, the pastoral land use pattern had been planned for the purpose of increasing pastoral production and organizing the production and distribution of pastoral products.

3. Land issues and responses to them

Although this intensive system of pastoral land use in each herding *brigad* was continuously improved after collectivization, in parts of Orkhon district the pastoral activity over years caused serious damage to pastoral land. For example, in the 1st and 3rd *brigad*, land degradation was caused by overgrazing in summer and autumn, even though the period from summer to autumn is good season for vegetation (figure 4). This was because herding groups containing cows and calves were kept near the center of the district and sub-district for long periods in order to supply factories and consumers with dairy products. Pastoral cooperatives seem to have had plans, such as the utilization of unused land, the introduction of rotation grazing systems, and the preservation of vegetation but it was difficult for them to put these plans into practice in the few years before they were privatized.

It is worth noting that the intensive system of pastoral land use established after the collectivization of agriculture had a negative influence on the environment. This is all the more ironic given that pastoral cooperatives were tasked with creating a system that not only enabled an increase in pastoral production but also preserved the land and its natural resources.

IV. Conclusions

In Mongolia, urban populations increased markedly in tandem with improvements to infrastructure and the industrial development of cities from the end of the Second World War. As the stable supply of food and industrial materials to urban areas became an important issue, the Mongolian government promoted the collectivization of agriculture in the late 1950s. As a result, in local society, pastoral production was conducted based on the pastoral cooperative, but it was in fact planned by each *brigad*, which was the equivalent of a sub-district. How did the relationship between animal husbandry and land use change over the 30 years until the dismantlement of the cooperatives that accompanied the privatization of

1991? There were obvious changes in laws and regulations on pastoral land use after the early 1970s. In reference to the pastoral cooperative model charter, the effective use of land and its natural resources was broadly stipulated, including the preservation of the environment in the 1973 third model charter, whereas in the 1969 second model charter it just meant increasing pastoral production.

During the same period, pastoral production policy in local society switched from meat-centered to an approach centered on meat and dairy products. In the surge in demand for food (as well as industrial materials) that accompanied urbanization and industrialization, pastoral cooperatives encouraged herders to move more frequently to use limited resources efficiently by dividing the land within each *brigad* seasonally according to vegetation and terrain and allotting them to herding groups depending on specific features of their own herds. They tried to cope with the risks of environmental change and anthropogenic influences, mainly by sedentarizing: for example, by introducing reproductive management, winter shelters, and fodder use. However, in the case of Orkhon district, the pastoral land use pattern focused exclusively on increasing pastoral production and organizing the production and distribution of pastoral products, especially dairy products, but it appears that insufficient consideration was given to the effects on the environment. As a result, pastoral activity caused some environmental destruction, such as overgrazing near the center of the district and sub-district, as described above.

These characteristics of pastoral development in socialist Mongolia were certainly common to the former Soviet Union and other socialist countries, but it was different in that ties between the pastoral and agricultural sectors were not as strong as in Kazakhstan and Inner Mongolia. One reason behind this was the fact that Chinese and Russians had emigrated to those areas and had started farming in the nineteenth century. Another reason was that pastoral production had been the center of the industry in Mongolia during the socialist period, unlike Kazakhstan, which conducted large-scale development of farmland and construction of irrigation facilities as a food production center of the Soviet Union. In that sense, Mongolia struggled with modernization through rediscovering, redefining, and reusing traditional pastoral systems.

References

- Bawden, C. R. 1968. *The Modern History of Mongolia*, Weidenfeld and Nicolson.
- Butler, W. E. 1982. *The Mongolian Legal System: Contemporary Legislation and Documentation*, Martinus Nijhoff Publishers.
- Damdinsuren, L. 2014. *Suu, Tsagaan Ideenii Shinjlekh Ukhaan, Tekhnologiin Tailal (Science and Technology for Milk and Dairy Products)*, Monkhiin Useg. (in Mongolian)

- Fernandez-Gimenez, Maria E. 1999 Sustaining the Steppes: a Geographical History of Pastoral Land Use in Mongolia. *The Geographical Review*, 89 (3): 315-342.
- Futaki, Hiroshi. 1993. "Nougyou no Kihonkouzou to Kaikaku (Basic Structure and Reform of Agriculture)," in Aoki, N (ed.), *Henkakuka no Mongorukoku Keizai (Mongolian Economy under the Transition)*, Institute of Developing Economies Kenkyu Sosho 438. (in Japanese)
- Konagaya, Y. and Watanabe, M. 2012. "Chouou Yurasia no Shakaishugitekikindaika (Socialist Modernization in Central Eurasia)," In Kubota, J and Watanabe, M (eds.), *Chouou Yurasia Kankyoushi (Environmental History of Central Eurasia)* 3, Rinsen Shoten. (in Japanese)
- Nobe, Kouichi. 2002. *CIS Nougyoukaikaku Kenkyuujo setsu (Research on Agrarian Reform in CIS)*, Noubunkyo. (in Japanese)
- Olcott, M. B. 1987. *The Kazakhs*, Hoover institution press.
- Onuki, Masao. 2000 (1985). *Yuboku Shakai no Gendai (Pastoral Society of Modern Mongolia)*, Aoki Shoten. (in Japanese)
- Shinjilekh Ukhaan Akademi. 1979. *Mongol Ard Ulshin Ugsaatni Sudral Khelnii Shinjilelin Atlas (Ethnological and Linguistic Map of MNP)*. (in Mongolian)
- Watanabe, Mitsuko. 2012. Kazahustankyouwakoku Arumatwushu niokeru Noubokugyouhensen no Ichijirei (A Case Study of the Historical Changes of Agriculture and Pasture in Almaty Region, Republic of Kazakhstan)," *Sabakukenkyu*, 21(1): 17-23. (in Japanese)

Figures

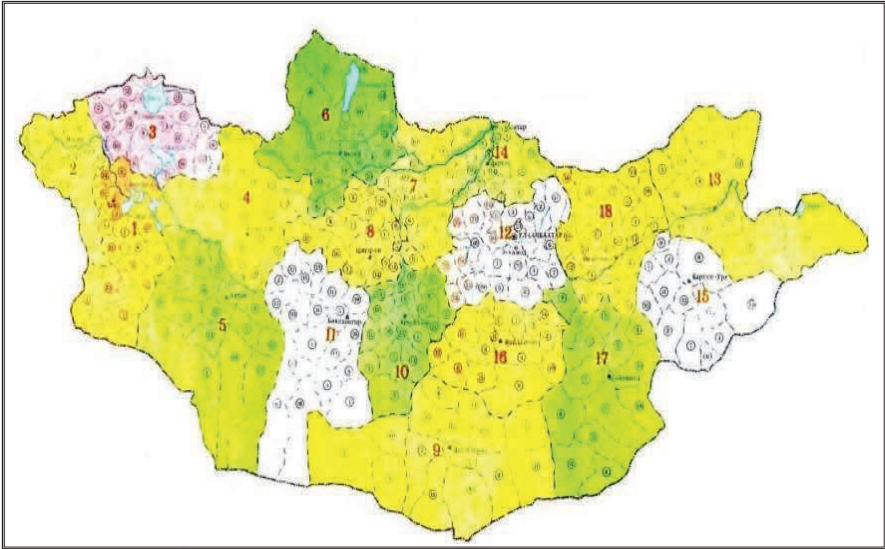


Figure 1: Administrative division of Mongolia in 1979 (Shinjlekh Ukhaan Akademi 1979)

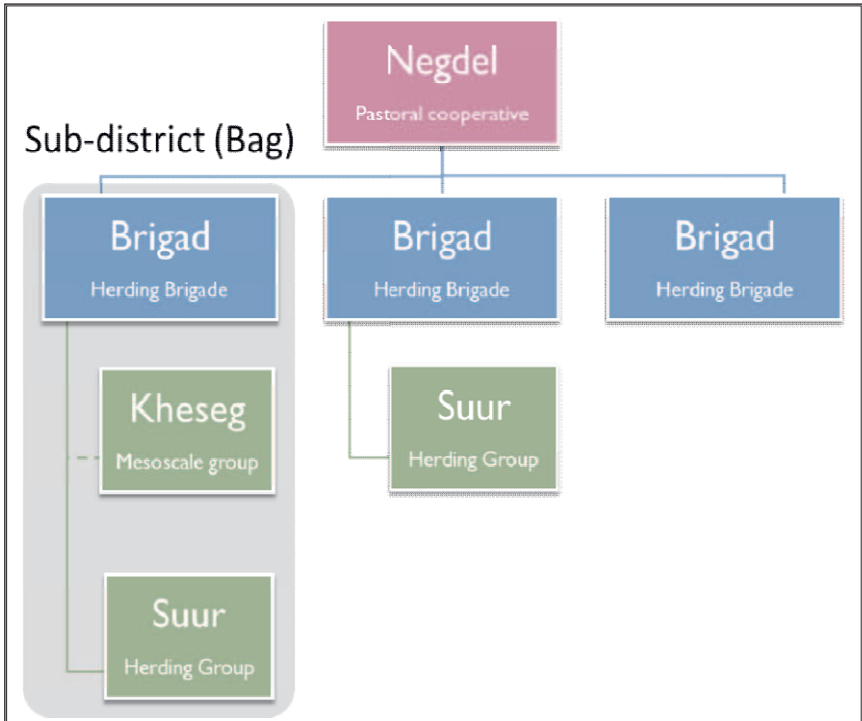


Figure 2: The Organization of pastoral cooperatives

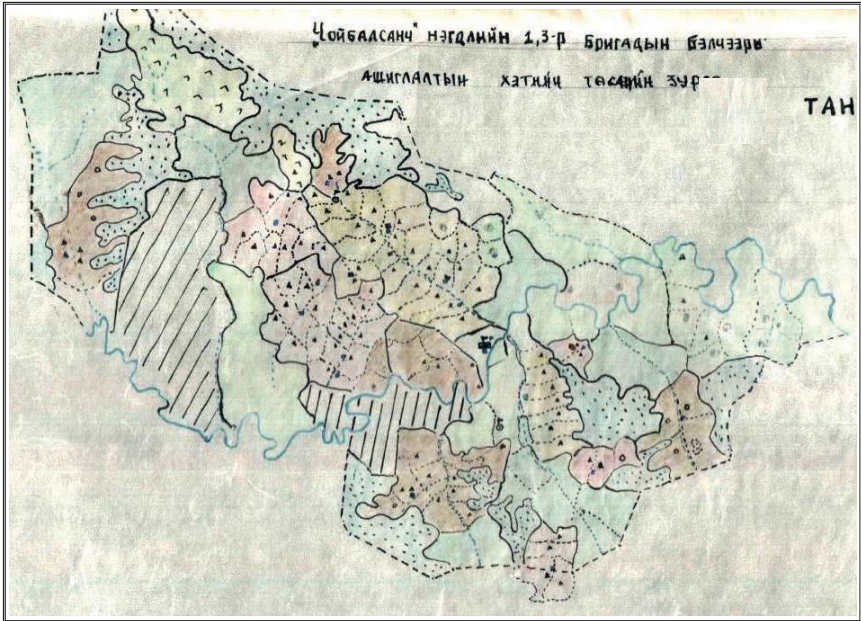


Figure 3: Land use plan of the 1st and 3rd brigades of the *Choibarsanch* pastoral cooperative (1984)

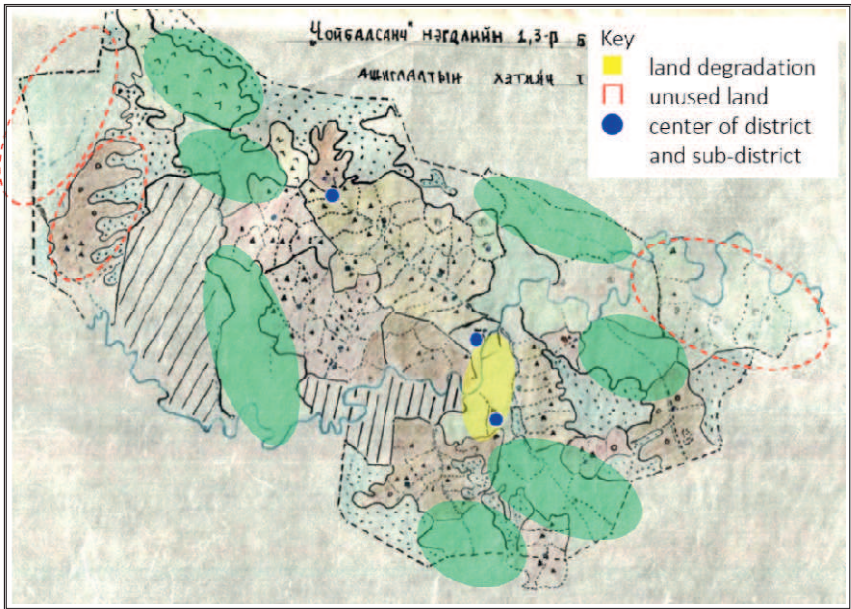


Figure 4: Land issues and responses to them

Монгол-Солонгосын хоорондох Миграцийн нийгэмд үзүүлэх нөлөө

*Цэнд-Аюуш Батцэрэн**

Social Impact of Migration between Mongolia and Korean (Migration Trends of the Future: Mongolia and Korea)

Battseren Tsend-Ayush

Summary

In a globalizing world, cross-border population migration is on the rise, with both positive and negative consequences. Population migration has a significant impact on a country's economic, political, and demographic development. Population migration, on the one hand, seems to be a necessary phenomenon, but on the other hand, it creates acute problems that are difficult to solve.

Who are the participants in the migration? The International Labor Organization officially classifies the subjects of international migration as follows.

- Migrants for permanent residence in the area
- Migrants working for a fixed period of time as agreed with the host country
- Professionals, educators,
- Illegal migrants.

In 1990, Mongolia became a democracy, expanding social, political, and economic relations with the rest of the world. This not only gave Mongolians ample opportunity to learn from the scientific, technical, and cultural developments of the world's leading developing countries, but also opened the door to open communication with the international community. Since then, the number of people moving out of Mongolia and into Mongolia has been increasing year by year. One of the countries that Mongolians are interested in visiting is South Korea. This is due to several reasons. For example:

- Very developed country, food security is guaranteed.
- Attracts the youth of other countries because it can promote its culture in developed countries, arts and sports.
- A country with highly developed domestic industry.
- A peaceful and beautiful country, and a highly developed country.
- For the people living there, the law is strict and the law is obeyed.

It is also a major incentive to travel from Mongolia to Korea, where it is possible to earn part-time tuition and living expenses if you go to university, and to save money for those who are going to work due to exchange rate differences. In

* ШУТИС, Бизнесийн Удирдлага, Хүмүүнлэгийн Сургууль, Хүмүүнлэгийн ухааны тэнхимийн дэд профессор. Улаанбаатар, Монгол.

order to determine the trends in the migration process from Mongolia to the Republic of Korea, a study was conducted using case studies, factor analysis, and the SWOT analysis methods on the travel process of citizens of the two countries. The researcher also tried to explain some of the social consequences of internal and external migration in Mongolia.

Keywords: Travelers, residents, citizenship, marriage, immigration, training

Даяаршиж буй дэлхий ертөнцөд хүн амын хил дамнасан шилжих хөдөлгөөн улам бүр өсөн нэмэгдэж эерэг ба сөрөг үр дагаврыг дагуулсаар байна. Хүн амын шилжих хөдөлгөөн нь улс орны эдийн засаг, улс төр, хүн ам зүйн хөгжилд онцгой нөлөө үзүүлдэг. Хүн амын шилжих хөдөлгөөн нь нэг талаас зайлшгүй ашигтай үзэгдэл мэт боловч нөгөө талаас шийдвэрлэхэд хүндрэлтэй хурц асуудлыг үүсгэж байдаг.

Шилжих хөдөлгөөнд оролцогсод гэж хэн бэ? Олон улсын хөдөлмөрийн байгууллага олон улсын шилжих хөдөлгөөний субъектийг албан ёсоор дараах байдлаар ангилсан байдаг.

- Тухайн нутаг дэвсгэрт байнга оршин суухаар шилжигчид
- Хүлээн авагч улстай харилцан тохиролцсон, тодорхой хугацаагаар ажиллах шилжигчид
- Мэргэжилтнүүд, боловсрол эзэмшигчид,
- Хууль бус шилжигчид.

1990 онд Монгол ардчилсан орон болсон нь дэлхийн улс орнуудтай нийгэм, улс төр, эдийн засгийн харилцах харилцааг тэлсэн үйл явдал байлаа. Энэ нь Монголчуудад дэлхийд хөгжлөөрөө тэргүүлэгч гадны улс орнуудын шинжлэх ухаан, техник, соёлын хөгжлөөс суралцах өргөн бололцоог олгож өгсөн төдийгүй олон улстай нээлттэй харилцах үүд хаалгыг нээсэн билээ. Энэ цагаас эхлэн Монголоос гадагш болон гаднаас Монгол руу чиглэсэн иргэдийн тоо хэмжээ жил ирэх тусам нэмэгдсээр байна. Монголчуудын хувьд зорчих сонирхолтой улс орнуудын нэг нь зүй ёсоор БНСУ болж байна. Энэ нь дараахи хэд хэдэн шалтгаантай холбоотой юм. Тухайлбал:

- Маш хөгжилтэй орон, хүнс хоолны эрүүл баталгаатай байдлыг хангасан.
- Өндөр хөгжилтэй орон, урлаг, спорт зэргээр өөрийн соёлыг таниулж чаддаг учраас бусад улс орны залуучуудыг байлдан дагуулж байдаг.
- Дотоодын аж үйлдвэр дээд зэргээр хөгжсөн, их хурдацтай хөгжиж байгаа улс.
- Амгалан тайван сайхан улс, бас өндөр хөгжилтэй улс.
- Амьдарч буй хүмүүсийн хувьд хууль нь хатуу, хуулиа биелүүлдэг улс¹.

Мөн их, дээд сургуульд сурсан тохиолдолд цагийн ажил хийж сургалтын төлбөр, амжиргааны өртөгөө олох боломжтой, хөдөлмөр эрхлэхээр явж буй хүмүүсийн хувьд мөнгөний ханшны зөрүүнээс

¹ Д. Сайнбилэгт (МУИС). Миграцийн сэдэл, хүчин зүйл, чиг хандлага. УБ. “Миграци ба түүх, даяарчлал” Олон улсын бага хурлын эмхэтгэл. 2011.

үүдэн мөнгөний хуримтлал бий болгох боломжтой гэсэн үздэг Монголоос Солонгос руу чиглэх гол хөшүүргэ болж байна.

а. Зорчих хөдөлгөөний оролт, гаралт

Монголоос БНСУ-руу зорчсон иргэдийн тоо: Монголоос гадаад улс руу 2016 оны эхний есөн сард 1,657,792 иргэн зорчсон ба иргэдийн хамгийн их зорчсон улсуудын эрэмблэн үзвэл БНХАУ, ОХУ, гуравдугаарт БНСУ буюу 53,627(2016 оны эхний 9 сар) иргэдээр орж байна.

Монгол улсын хилээр нэвтэрсэн БНСУ-ын иргэд: Монгол улсын хилээр нэвтэрсэн гадаад иргэдийн тоогоор улс орнуудыг эрэмблэн үзвэл БНХАУ, ОХУ, гуравдугаарт мөн БНСУ орж байна.

Хүснэгт 1. Монгол улсын хилээр нэвтэрсэн гадаадын иргэн /харьяалах улсаар/:

Д/д	Харьяалах улс	2015	2016
1	БНСУ	98,231	118,897
2	БНХАУ	431,430	371,118
3	ОХУ	147,157	175,429

б. Оршин суугаа иргэд

БНСУ-д оршин суугаа Монгол иргэд: БНСУ-д суугаа Монгол иргэд 2015 онд 30527 иргэд, 2016 оны эхний 7 сарын байдлаар 35,091² байна. БНСУ-д суугаа бүртгэлтэй иргэдийн тоо 2011-2013 онд бага зэрэг буурах хандлагатай байсан боловч 2014 оноос дахин өссөн.

Монголд суугаа БНСУ-ын иргэд: 2016 оны байдлаар Монголд суугаа гадаадын иргэд 25339, үүнээс БНСУ-ын иргэд 2691³ буюу 2015 оны мөн үеийнхээс 4,7 хувиар буурсан байна. Харин цагаачлан оршин суугаа БНСУ-ын иргэдийн тоо 33 болж бага зэрэг /2015 онд 26 иргэн/ нэмэгдсэн байна.

в. Иргэншил авсан иргэд

БНСУ-аас иргэншил авсан Монгол иргэд: БНСУ-аас иргэншил авсан болон дахин иргэншил сэргээсэн Монгол иргэдийн тоог 2012-2015 оны байдлаар авч үзвэл огцом өсөлт, бууралт төдийлөн гараагүй байна.

Хүснэгт 2. БНСУ-ын иргэншил авсан, сэргээгдсэн Монгол иргэд

Он/хүйс	2011	2012	2013	2014	2015
Эмэгтэй	158	106	112	120	101
Эрэгтэй	17	4	11	13	10
Бүгд	175	110	123	133	111

² 출입국.외국인정책통계월보.2016.07.http://www.immigration.go.kr/doc_html/attach/imm/f2016//20160830263386_1_1.hwp.files/Sections1.html

³ Гадаадын Иргэн Харьяатын Газар(ГИХГ)-статистик эмхэтгэл /2001-2016 он/. 45х.

Иргэншил авах болон сэргээлэх нь ихэвчлэн гэр болох буюу гэрлэлт⁴ ийн асуудалтай холбоотой байдаг. 2015 оны байдлаар БНСУ-ын 151, 608 иргэн гадны иргэдтэй гэр бүл болсноос 2384 нь Монголын иргэд байна.

Солонгос иргэнтэй гэр бүл болсон байдлыг БНСУ-ын цагаачлалын албаны мэдээллээс авч үзэхэд Хятад 38,8%, Вьетнам 26,9%, Япон 8,5%, Филиппин 7,5%, Камбоджа 3%, Тайланд 1,9%, Монгол 1,6%, бусад 11,8% гэрлэсэн байна.

График 1. БНСУ-ын иргэдтэй гэр бүл болсон гадаад иргэдийг харьяалаалаар нь үзвэл:

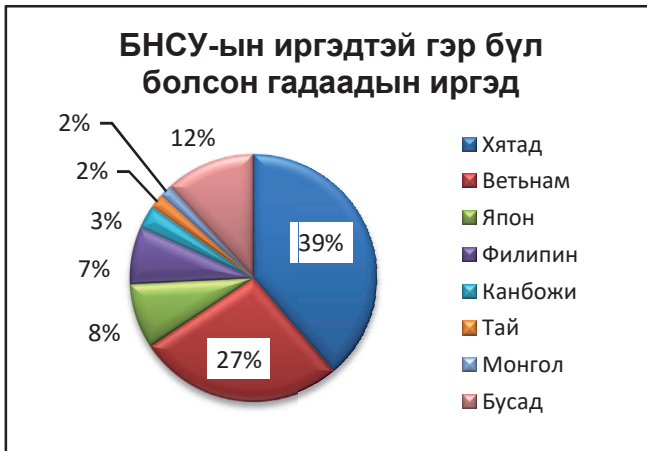


График 2. БНСУ-ын иргэдтэй гэр бүл болсон Монгол иргэдийг хүйсийн ангилан үзвэл:

2015 онд 2,384 иргэд Солонгос иргэдтэй гэр бүл болсноос 104 эрэгтэй, 2280 эмэгтэй⁵ байна.

2016 оны байдлаар Монгол улсын иргэний харьяаллаа сэргээн тогтоолгосон 10 иргэн байгаагийн 5 нь БНСУ-аас байна.

г. БНСУ-д суралцагчдын тоо: БНСУ-д суралцаж буй Монголчуудын тоо жил ирэх тусам нэмэгдэх хандлагатай байна.

Хүснэгт 3. БНСУ-д суралцаж буй Монгол иргэдийн тоо

№	БНСУ-д суралцаж буй Монгол оюутнууд	2015 он	2016 оны эхний 09 сарын байдлаар
1	Их дээд сургуульд сурч буй оюутнууд (D-4 визтэй)	2310	2917
2	Солонгос хэлний сургалтанд сурч буй оюутнууд (D-2 визтэй)	2537	2897

⁴ 출입국·외국인정책통계연보. Korea Immigration Service. Statistics 2015,

⁵ 출입국·외국인정책통계월보.2016.07.

2016 оны байдлаар МУ-д БНСУ-ын 173 иргэн албан хэргээр, 2496⁶ иргэн хувийн хэргээр оршин сууж байсан байна. Оршин суугаа иргэдийн визний ангилал төдийлөн тодорхой байсангүй.

д. Хөдөлмөр эрхлэлт

БНСУ-д хөдөлмөр эрхэлж буй Монгол иргэд:

Гэрээгээр хөдөлмөр эрхлэхээр ирж байгаа иргэдийн тоо буурсан мэдээлэл бий.

Тухайлбал, 2011 онд БНСУ-д хөдөлмөр эрхлэхээр бүртгүүлж байсан иргэдийн тоо 9000-д хүрч жилдээ 5000-6000 иргэн ирдэг байсан. 2012 онд 6000 иргэн бүртгүүлж, тэднээс 2000 гаруй нь БНСУ-д гэрээгээр ажиллахаар бирж дээр бүртгэгдсэн тоо бий.

Хоёр улсын Засгийн газар хоорондын гэрээний дагуу 8000 орчим монгол иргэн хөдөлмөр эрхэлдэг.

БНСУ-аас Монголд хөдөлмөр эрхэлж буй иргэд:

БНСУ-аас манай улсад суугаа Онц бөгөөд Бүрэн Эрхт Элчин сайд У Сун манай орны 3,000 иргэн Монголд ажиллаж, амьдарч байна хэмээн 2017 оны 10 сард ярилцлага⁷ өгсөн байна.

е. БНСУ-д оршин буй хууль бус иргэд:

БНСУ-д хууль бусаар оршин суугаа Монгол иргэд:

Монголчууд БНСУ-д хууль бусаар амьдрах иргэдийн тоо сүүлийн жилд өсөх хандлагатай байна. БНСУ-аас Монголд суугаа Элчин сайдын зөвлөх И Жэ Юү БНСУ-ын ЭСЯ-д виз мэдүүлж, материал бүрдүүлэн өгч буй монголчуудын тоо ч жилээс жилд өссөөр 2012-2014 онд жилд 33, 000 орчим хүн виз мэдүүлж байсан бол 2015 онд 55, 000, 2016 онд 67,000⁸ болсон.



⁶ ГИХГ – статистик эмхэтгэл /2001-2016 он/.15х.

⁷ <http://updown.mn/25920.html>. 2017-10-02 09:56. У СУН: Хараар амьдрах иргэдийн тоо буурвал визгүй зорчих боломжийг ярилцана.

⁸ Мөн тэнд.

БНСУ-ын ЭСЯ-наас виз авч, тус улсад зорчигчдын цөөнгүй нь хууль бусаар “харлан” үлдэж байна. 2016 оны 11-р сард виз авсан хүмүүсээс 211, 12-р сард 213, 2017 оны 1-р сард 221 хүн хууль бусаар оршин суухаар үлджээ. Гадаадын бусад улс орнуудтай харьцуулахад хүн ам цөөтэй Монгол Улс хууль бус оршин суугчдынхаа тоогоор БНСУ-д тэргүүлж байгааг Элчин сайдын зөвлөх онцгойлон⁹ сануулжээ.

Хүснэгт 4. БНСУ-д оршин буй хууль бус цагаач Монгол иргэд¹⁰

Он	2011	2012	2013	2014	2015
Иргэдийн тоо	167,780	177,854	183,106	208,778	214,168

Жич: БНСУ-д хууль бусаар оршин суудаг 8000 орчим монгол иргэн байгаа гэсэн тоо байдаг.

Монголоос албадан гаргасн БНСУ-ын иргэд:

2016 онд Монгол улсаас албадан гаргасан гадаадын 450 иргэнээс, БНСУ-ын 211 иргэн буюу албадан гаргасан гадаад иргэдийн тоогоор БНХАУ, БНСВУ-ын дараа БНСУ орж байна.

Хүснэгт 5. Монголоос албадан гаргасан гадны иргэдийн тоо /2011-2015 он/¹¹.

Д/д	Улсын нэр	2011	2012	2013	2014	2015	2016	Нийт
1	БНСВУ	8	9	28	27	30	54	269
2	БНСУ	25	29	39	29	10	15	211
3	БНХАУ	818	1711	1567	1879	525	275	13972

ДУГНЭЛТ

Монгол иргэд БНСУ руу суралцах, хөдөлмөр эрхлэх, аялах, эмчилгээ үйлчилгээ зорилгоор явж байгаа бол Монголд ирж буй БНСУ-ын иргэдийн хувьд бизнес эрхлэх, аялах, сайн дурын үйл ажиллагаа явуулах зэрэг шалтгаанаар зоричих их байна. Дээрхи тоо, баримт, материалаас харахад хоёр орны иргэдийн харилцан зорчигчдын тоо, хэмжээ буурах бус, харин ихсэж буй хандлага ажиглагдаж байна.

Ялангуяа суралцах, хөдөлмөр эрхлэхээр явах хүсэлтэй Монгол иргэдийн тоо эрс нэмэгдэх хандлага ажиглагдаж байна. Энэ нийгэм хийгээд хувь дараахи эераг болон сөрөг талуудыг дагуулж байна. Тухайлбал: Хөдөлмөр эрхлэхтэй холбоотой.

Эерэг тал:

- Солонгосоос Монгол руу урсах мөнгөний урсгал ихсэнэ.

⁹ <http://updown.mn/27761.html>. 2017 оны 3 сарын 18. Цөөхөн монголчууд Солонгост харлагсдынхаа тоогоор тэргүүлэв.

¹⁰ 출입국. 외국인정책통계월보. 2016.07.

¹¹ ГИХГ – статистик эмхэтгэл /2001-2016 он/.15х.

- Хөдөлмөр эрхлэгч иргэдийн гэр бүлийн санхүүгийн чадавхи сайжирна.

- Хөдөлмөр эрхлэгчид ажлын туршлага, мэдлэг нэмэгдэнэ.

- Эх орондоо ирээд сурсан мэргэжлээрээ ажиллах боломжтой.

Сөрөг тал:

- Хөдөлмөр эрхлэлтээс гадна хэрэглэж сураагүй хоол хүнснээс болж эрүүл мэндийн байдалд сөргөөр нөлөөлөх нь бий.

- Гэр бүлийн салалтын нэг шалтгаан.

- Хүүхдэд эцэг, эхийн хайр, халамж анхаарал суларна.

Өндөр хөгжилтэй улс оронд сурах, хөдөлмөрлөх нь улс орны ирээдүйд томоохон хөрөнгө оруулалт болох эерэг тал олон. Гэвч БНСУ-д хууль бус амьдрах иргэдийн асуудлыг хоёр орны хүрээнд авч үзэх нэн шаардлагатай байна. Хууль бусаар амьдрах иргэдийн эрх зөрчигдөх, эрүүл мэнд, аюулгүй байдал, гэмт хэрэгт холбогдох, гэмт хэрэг хийх олон сөрөг үр дагаврын үндэс суурь болдог. Сүүлийн жилүүдэд гадаадын улс орнуудад Монгол иргэдийн талаарх сөрөг хандлага ихсэх болсныг төр засгийн зүгээс анхаарахад илүүдэхгүй юм.

Ашигласан эх сурвалж

1. Гадаад шилжих хөдөлгөөний нөхцөл байдлын тоон болон чанарын судалгаа хийх ажлын удирдамж. 2016.2.29. Хөдөлмөр, Нийгмийн Хамгаалалын сайт: <http://www.khun.gov.mn/index.php/mn/newnews/2469-gadadshiljihhudshuhajlinzar.html>
2. Гадаадын Иргэн Харьяатын Газар. Oct 6, 2016. <http://www.shuurhai.mn/127314>
3. ГИХГ – статистик эмхэтгэл /2001-2016 он/.
4. Ц. Батцэрэн. Монголия: влияние трансграничной трудовой миграции на воспитание детей. Восток на Востоке, в России и на Западе: трансграничные миграции и диаспоры. Ред Сергей Панарин.-СПб.: Нестор-История, Санкт-Петербург, Россия.2016./ ISBN 978-5-4469-0883-7. 35-46 p.
5. Ц. Батцэрэн. Шилжих хөдөлгөөн ба тавиул хүүхэд. “Мигарци: Хотын соёл” ОУ-ын эмхэтгэл. УБ. 86-89х
6. Статистикийн хороо “Хүн ам, орон сууцны тооллого” 2010 он
7. Г.Итгэл. Гадаадад ажиллаж, амьдарч буй 150 мянган Монгол иргэн Үндсэн хуулиар олгогдсон сонгох эрхээ эдэлж чадахгүйд хүрснийг эсэргүүцэж, тэдний төлөөл мэдээлэл хийлээ. 2016-05-26 12:13:51 - Улс төр. <http://www.medee.mn/main.php?eid=78633>
8. 출입국·외국인정책통계연보. Korea Immigration Service. Statistics 2015,
9. 출입국·외국인정책통계월보.2016.07.
10. <http://updown.mn/25920.html>. 2017-10-02 09:56. У С: Хараар амьдрах иргэдийн тоо буурвал визгүй зорчих боломжийг ярилцана.

11. <http://updown.mn/27761.html>. 2017 оны 3 сарын 18. Цөөхөн монголчууд Солонгост харлагсдынхаа тоогоор тэргүүлэв

Көчмөндөрдүн отурукташуусу жана шаарларда кыргыз калкынын калыптануусу

*Айнагул Джоошбекова**

The Transition of Nomads to Settled Life and the Formation of the Kyrgyz Population in the Cities

Aynagül Zhooshebekova

Summary

In the traditional Kyrgyz community, the clan system, which is based on nomadism, animal breeding and patriarchy, dominates all aspects of the lives of the Kyrgyz people. Housing, clothing, food varieties, belongings and transportation vehicles must be transported long distances seasonally. The reasons why the Kyrgyz have not assumed settled life are the long-distance migrations and seasonal economic activities. After the Kyrgyz joined with Russia, a sizeable portion of them began living in settled areas and the emergence of new cities opened the way to significant changes in Kyrgyzstan's economic life. The formation of an urban population also changed the people's ethnic composition.

The October Revolution had a profound effect on the formation of an urban population in Kyrgyzstan. After the Revolution, the number of cities and urban population both increased. The shape and appearance of cities changed, too.

In this paper, the three phases of the urban formation, development period and population dynamics in the aftermath of the October Revolution have been examined.

Keywords: October Revolution, urbanization process, urban population

Кыргыздардын салттуу коомундагы чарбачылыктын үстөмдүк кылып турган укладынын мүнөзү – көчмөн малчылык, тиричиликтин патриархалдык-уруулук жагдайы кыргыздардын жашоо-турмушунун бардык чөйрөлөрүнө таасир этип турган. Материалдык маданиятындагы турак-жайы, кийим-кечесинин тиби, тамак-ашынын жана эмеректеринин мүнөзү, транспорт каражаттарынын баары – алыскы аралыктарга көчүп-конуп жүрүү зарылдыгы, бир жерге бекем отурукташпагандыгы, чарбалык ишмердүүлүгүнүн сезондук мүнөздө болушу менен аныкталган.

Кыргыз салттуу коомундагы негизги патриархалдык-уруулук түзүлүштүн негизин урук түзгөн. Уруктун ичинде өз-ара жардам аб-

* И. Арабаев атындагы КМУнун ТСУББФнин “Кыргызстан тарыхы жана этнология” кафедрасынын башчысы, т.и.д., профессордун м.а.

дан күчтүү болгон. Жут учурунда урукка абдан кыйын күн түшөн. Кыргыздын негизги байлыгы мал болгондуктан “Байдын байлыгы – бир жуттук” деп айтылып калган. Табигый кырсыктар, жут учурунда байлар кедей туугандарына жардам берип, таштаган эмес.

Россияга кошулгандан кийин кыргыздардын бир бөлүгүнүн отурукташуусу, жаңы шаарлардын пайда болушу менен Кыргызстандын чарбалык турмушунда чоң өзгөрүүлөр болду. Шаар калкынын калыптануусу, анын этностук курамын да өзгөрттү. Буга Россия империясына каратылгандан кийинки орус, украин, татар жучушчуларынын миграциясы таасир этти [1].

XIX кылымдын аягы – XX кылымдын башында кыргыз коомунда эң эле жарды, малы жоктор гана жатакта калган. Жер иштетип аштык айдашкан. Ушул чөйрөдөгү кыргыздар шаарлардын алгачкы кыргыз жумушчулары болушкан. Кийин шаар тургундарына айланышкан.

Кыргызстандын шаар калкынын калыптанышына Октябрь революциясынын таасири абдан чоң. Азыркы Кыргызстанда Бишкек жана Ош шаарларынан башка шаарлар калкынын саны боюнча кичи же орто шаарлар болуп эсептелет [2]. Орто шаарлар жалпы шаарлардын 62%ын түзөт жана аларда шаар калкынын 38%ы жашайт [3].

Шаарлардын көбү соода жолдоруна жакын, ыңгайлуу жерлерде жайгашкандыктан, соода борбору катары өнүксө, кээ бири өнөр жай ишканаларынын калыптанышы менен байланыштуу өнүккөн, шаарлардын кээ бири айылдарды ПГТларга кошуунун натыйжасында пайда болгон.

Республиканын Чүй, Жалал-Абад, Ош, Ысык-Көл облустары жагымдуу климаттык шарттары, мыкты транспорттук байланыштары аркылуу республиканын башка аймактарына салыштырмалуу урбанизацияланган аймактарга кирет.

1917-жылдагы Улуу Октябрь революциясынан кийин шаар жана айыл калкынын санында олуттуу өзгөрүүлөр болду.

Шаар калкынын санынын Совет мезгилиндеги өзгөрүүсү [4].

Калк	1926	1939	1959	1979	1989
Жалпы (миң адам)	1001,7	1458,2	2065,8	3529,0	4290,5
%	100	100	100	100	100
шаар	122,3	270,0	696,2	1366,3	1640,9
%	12,2	18,5	33,7	38,7	38,2
айыл	879,4	1188,1	1369,6	2162,7	2649,7
%	87,4	81,5	66,3	61,3	61,8

Кыргызстандын түштүгүндө Фергана өрөөнүнүн дыйканчылык зоналарында байыртадан калыптанган шаарлар менен катар тоо-кен

өнөр жай ишканалары бар жерлерде калктуу пункттар пайда боло баштаган.

Бул аймакта шаар турмушунун жандануусу XVIII кылымдын аягы – XIX кылымдын башында Кокон хандыгынын бийлигинин жайылышы жана Орто Азиянын Россия менен соода байланыштарынын күчөшү менен байланыштуу [5].

Октябрь революциясынын алдында айыл-кыштактарда феодалдык-патриархалдык мамилелердин бузулушу, шаар менен айылдын ортосундагы товар-акча рынок мамилелеринин пайда болушу менен бирге шаарлардагы кыргыздардын саны өскөн. Жети-Суу облусунун Пишпек, Пржевальск, Верный уезддеринде өнөр жайында иштеген жумушчулардын саны 1914-жылы 2011ди түзсө, анын 513ү кыргыздар болгон [6]. Бул жумушчулардын көпчүлүгү Верный уездине туура келген (алардын катарына казактар да кошулуп эсептелип кеткен).

Фергана өрөөнү боюнча кыш чыгаруу жана пахтадан май чыгаруучу ишканаларда иштеген (тоо кен ишканаларын эске албаганда) 16 эле кыргыз жумушчу болгон [7].

Шаарлардын жана алардын калкынын саны Октябрь революциясынан кийинки индустриалаштыруу жылдары абдан өскөн. Шаарлардын сырткы көрүнүшү, түспөлү жакшырган. Мисалы, Жалал-Абад шаары Октябрь революциясынан кийин Кыргызстандын түштүгүндөгү өнөр жай борборуна айланды. Бул жерде пахта таза-лоочу, витамин-консервалык, сүт, кыш заводдору курулган. Кыргыз жумушчулары иштеген эмерек фабрикасы жана башка ишканалар курулган. Жалал-Абад шаары машина курууда XX кылымдын 70-жылдары республиканын ички дүң продукциясынын көлөмү боюнча Токмок жана Балыкчы шаарларына караганда 2-3 эсе алдыда турган. Жалал-Абаддагы жаңгак токойлору жыгач иштетүү ишканаларынын негизги сырьесун берип турган. Шаардын айланасындагы дыйканчылык райондору жеңил өнөр жай, текстиль ишканалары үчүн бай сырьёго ээ. Жалал-Абаддагы чоң ишканалардын бири – пахта таза-лоочу завод. Ал 1945-жылы курулган. Завод жылына 20 тонна пахта иштеп чыгарат [8]. Бул шаар өнөр жай ишканалардын гана борбору эмес, курорттук борбор катары өнүккөнгө да мүмкүнчүлүгү бар.

Каракол шаары Кыргызстандын түндүгүндө жайгашкан эски шаарлардын бири. Ал 1869-жылы капитан Каульбарс тарабынан негизделген. Кыска убакытта эле шаар Батыш Кытай менен Фергананын ортосундагы ички жана тышкы сооданын борборуна айланды [9]. 1889-жылы шаар Пржевальск деп аталды. 1917-жылга чейин бул чек арадагы кичинекей шаар болгон. Советтик мезгилде ири завод, фабрикалар курулган. Шаардын калкын кыргыз, дунган, өзбек жана татарлар түзүшөт.

Дагы бир алыскы моноэтностук аймакта жайгашкан шаар – Нарын шаары. 1832-1833-жылдары кокондуктар тарабынан Нарында бир нече чеп курулган. Ошолордун бири Куртка чеби, кийин Нарын шаары өсүп чыккан. 1863-жылы чепти капитан Проценко А.П. баштаган орус отряды ээлеп алган. Ал кеткенден кийин 1867-жылга чейин чепте кокондуктар турган. Ошол жылы эле стратегиялык жактан маанилүү чеп Нарын курулган. Орус гарнизону Бишкек-Нарын-Торугарт-Чыгыш Түркстан соода жолундагы манилүү көпүрөнү кайтарып турган (1868-жылы курулган) [10]. Статистикалык маалыматтар боюнча Нарында 1903-жылы кыргыздар 7% (64), орустар 45% (391), өзбектер 27% (230), дунган, татар жана уйгурлар 21% (185) түзгөн [11]. Нарын бажысы аркылуу жылына 5 миң адам өтүп турган.

Нарындын катаал климаттык шарттары, ири өндүрүштүк борборлордон алыс жайгашуусу, транспорттук байланыштын начарлыгы шаардын өнүгүшүнө өзүнүн таасирин тийгизип турган. Жергиликтүү керектөөлөрдү эске алуу менен жергиликтүү мал чарбачылыгынын сырьелорун иштетүүчү ишканалар түзүлдү. Нарын шаары да советтик мезгилде абдан өнүктү. Калкты маданий-тиричилик жактан тейлөө жакшырды.

Кыргызстандын түштүгүндө совет бийлиги алгач жарыяланган шаарлардын бири – Кызыл-Кыя. XIX кылымдын аягында 1898-жылы Жинжиган (Кызыл-Кыяга жакын жерде) Шотт деген ишкер көмүрдү өндүрүүнү баштаган. 1903-жылы Жал капчыгайында Фосс, 1906-жылы Жал айылында Ракитин деген капиталисттер көмүр кенин өндүрүүчү ишканаларды ачышкан [12]. Көмүр өндүргөн жумушчулардын этностук курамы ар түрдүү болчу: кыргыз, өзбек, орус, тажик жана уйгурлар. Орустар дайыма иштеген, калгандары сезону менен иштешкен. Кызыл-Кыя алгачкы кыргыз шахтер-жумушчуларынын чоң отряды пайда болгон шаар. Көмүр шахталарынан башка шаарда курулуш материалдарын өндүрүү, тамак-аш өндүрүшү ж.б. ишканалары шаардын социалдык-экономикалык өнүгүүсүнө чоң түрткү берет. Шаарда эркектерге жумуш көп, аялдарга жумуш жок. Ошондуктан 900 аял күнүнө 3 саат коротуп, Өзбекстандын Фергана шаарынын текстиль комбинатында иштешет. Жумушчу күчүн рационалдуу пайдалануу үчүн шаарда тамак-аш жана текстиль багытындагы жаңы ишканалар жумушчу күчүн пайдалануудагы диспропорцияны жоймок.

Шаарлардын калкынын санынын динамикасы шаарлардын өнүгүү этаптары менен байланыштуу.

Шаар калкынын интенсивдүү өнүгүүсүнүн биринчи этабы 1939-1959-жылдарга туура келет. Бул жылдар аралыгында Жалал-Абаддын калкы 1,3 эсеге, Караколдун калкы – 1,5 эсеге, Нарындын калкы – 3 эсеге өскөн. Бул жылдары шаарларда курулуш иштери көп

болгон жана жумушчулардын көпчүлүгү курулушта иштеген. Алардын көбү сырттан келген орус ж.б. этностор болгон. Негизинен, билими орто жана төмөн физикалык эмгек кесибиндеги элдер талап кылынгандыктан, келгендердин көпчүлүгүнүн билим деңгээли орто жана башталгыч болгон.

Экинчи этапта (1959-1979-жж.) курулуш менен кошо ишке кирген ишканалардын саны өскөн. Ишканаларга орто жана жогорку квалификациядагы кадрлар башында сырттан келсе, кийинчерээк ички эмгек ресурстары менен толукталган. Буга республикада ЖОЖ-дордун, айрыкча политехникалык институттун ачылышы, жаш кадрлардын даярдалышы мүмкүндүк берген.

Үчүнчү этапта (1979-1989-жж.) шаар калкынын өсүшү шаарлардын тейлөө чөйрөсүн кеңейтүүнү талап кылган. Бул учурда урбанизация экстенсивдүү түрдөн интенсивдүү түргө өткөн.

Курамы боюнча шаарлардын калкы полиэтникалык (Нарын жана Өзгөн шаарын эске албаганда). Нарын шаарында калктын 91%ын кыргыздар түзсө, Өзгөндө 80%ын өзбектер түзөт. 1959-жылы кыргыздардын калктын арасындагы үлүшү Жалал-Абадда – 7%, Токмокто - 8,2%, Караколдо - 10,2%, Нарында - 72%, Кызыл-Кыяда – 14% болсо, 1989-жылы ушул эле шаарларда кыргыздардын үлүшү калктын 21%, 18%, 36%, 91%, 39%ын түзүп, орус ж.б. этностордун үлүшү кыскарган [13].

Кыргызстандын шаарларынын калкынын калыптанышынын негизги өзгөчөлүгү болуп анын көп этностуулугу эсептелет. Бул Кыргызстандын жана кыргыздардын тарыхый өнүгүүсү менен тыгыз байланыштуу. XIX кылымдын экинчи жарымында Кыргызстандын шаарларында өндүрүш ишканаларынын пайда болушу менен шаарлар өзүнө башка этностогу жумушчуларды тарта баштаган. Ошондуктан алгачкы мезгилде шаар калкынын көпчүлүгүн орус, украин, немец, татар жана өзбектер түзүшкөн. Өндүрүштүн кеңейиши менен кыргыздар да өнөр жай ишканаларына тартылып, шаар маданиятына аралаша баштаган. Шаарда кыргыздар башка этностор менен карым-катышта болуп, алардын маданиятынан көп жаңы нерселерди үйрөнүү менен бирге өз каада-салттары аркылуу алардын күндөлүк турмуш-тиричилигине да таасир этишкен.

Шилтемелер

1. Павленко В.Ф., Рязанцев С.Н. Киргизская ССР. Москва: 1956, 111-б.
2. Хорев Б.С. Проблемы городов. Москва: 1975, 25-б.
3. Фомина Л.Н. Формирование и развитие городских, сельских населений Киргизской ССР. Фрунзе: 1978,7-б.
4. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. по Киргизской ССР. Фрунзе: 1990, 54.

5. Плоских В.М. Очерки земельных отношений в Южной Киргизии накануне вхождения в состав России. Фрунзе: 1965, 175-б.
6. Абрамзон С.М. Прошлое и настоящее киргизских шахтеров Кызыл-Кия // Советская этнография: 1954, №4, 58-б.
7. Абрамзон С.М. Прошлое и настоящее киргизских шахтеров Кызыл-Кия // Советская этнография: 1954, №4, 59-б.
8. Ресурсы Кыргызстана. Бишкек: 1992, 5-б.
9. Гужин Г.С. Город Пржевальск. Фрунзе: 1986, 162-б.
10. Чормонов Б.Ш., Гужин Г.С. Город Нарын. Бишкек: 1973, 6-б.
11. Акмат уулу О., Жанузаков Ж., Жумагулова Б. Нарын-125. Нарын: 1993, 7-б.
12. Абрамзон С.М. Прошлое и настоящее киргизских шахтеров Кызыл-Кия // Советская этнография: 1954, №4, 57-б.
13. Сводный том с некоторыми итогами послевоенных переписей населения. Бишкек: 1992, 9-б.

The Social, Socio-Psychological and Communicative Effects of Smartphones on Pre-school Children and the Values, Beliefs and Attitudes that Change in Accordance with This Case

*Rüçhan Gökdağ**

Summary

The mobile phone with its motion, colour, sound and interactivity features is a highly attractive technology for a child whose exploration and learning curiosity is at a high level. As a matter of fact, the use of mobile phones has fallen to the age of 2-3-year old children. Parents do not know what the impact of this phenomenon might be on a child's values, beliefs and attitudes. In fact, experts do not say much about its possible effects.

The reason for this study is to investigate the striking resemblance between an aggression on a puppy dog and a computer game named "blue whale". Could the Internet have a responsibility in the cutting of four legs of a puppy? Children learn value-related beliefs and attitudes that are also effective in leading people to violence through his/her development process. Child and mobile phone interaction is extremely intense in the family environment and peer relations where social values are acquired. Could the overuse of the mobile phone have a negative impact on children's values, beliefs and attitudes?

Whether mobile phones are influential with regard to children's values, beliefs and attitudes or not will be examined under the light of the principles of Kohlberg's theory of moral development, Piaget's developmental learning theory, and Bandura's Observational learning theory.

Keywords: Mobile phone, aggressive behaviour, blue whale, moral development, developmental learning, observational learning.

Introduction

The parents who want to deal with the mischievousness of young children, to prevent them from getting in their ways, or to chat freely usually give their children a cell phone as the first thing that comes to their minds. Parents are very pleased to give their children their first phone lesson when their children somehow have access to a cell phone. It is very common to witness that parents spend time with their phones instead of their children and they are also pleased with what a two-year-old child can do on the phone.

* Assoc. Prof. Dr., Anadolu University, Eskişehir, Turkey.

The children's curiosity of discovering and learning increases the attractiveness of the mobile phone for them. Movement, the colour, sound and interaction features of the smartphones when touched or shifted and the definite changes displayed on the screen put smartphones in the centre of interaction among all kinds of human interaction. Today, new generations start to play with phone and tablet without even tackling the shoe-binding business and even without saying some basic necessities, rather than playing with a ball or toy.

Children who begin to walk are more addicted to smartphones as their ages progress. However, parents do not know how phone addiction affects their children. The information contained and provided in the media does not work beyond confusing people's minds regarding smartphones and their harms. In fact, the field experts do not know much; what they say in this regard does not go beyond some predictions and assumptions for future

Problem

In this study; what the consequences of intensive phone use by pre-school children can have in the future are investigated under the light of the Bandura's social learning theory, Piaget's developmental learning theory and Kohlberg's moral development theory.

The main reason for the study to deal with the subject with regards to learning and moral theories are the increasing inhuman cruelty to animals, the increase in the child kidnapping events observed in the visual and written media in Turkey and games and videos on mobile phones. The "Blue Whale" game circulating on the internet is closely related to a violent event that has recently taken place in Turkey

The reason for investigating pre-school children in the study is that today's children are starting to interact with the games on their mobile phone while they are still at the sitting and crawling stage in their lives. It cannot be said that the games children play on the phone will not have any influence on their psychological worlds, their socialization, and their moral development and moral values. Then we have to look for the key in the place where we may find differently from what Nasreddin Hodja did. I will try to find a solution to this problem by examining the underwater section of the ice mountain to search for the needed solution.

The reason for considering the problem under the light of learning theories is that mankind learns all the feelings, attitudes and behaviours that they will use when they are adults; through interactions with their environment in their development process. While these interactions are experienced by parents, siblings, other relatives, teachers and friends, a super mobile phone has been added to them and its effect on children has risen to the top. Therefore, mobile phones have important influences in shaping

children's emotional world such as values, beliefs and attitudes as individuals as well as being important learning and teaching tools in the shaping of children's emotional world

If I repeat again; the problem of this study is that; the increasing violence on animals and the kidnapping events in Turkey and the role of intensive telephone use among pre-school children may affect the children's learning such behaviours will be investigated under the light of Bandura's social learning theory, Piaget's developmental learning theory and Kohlberg's moral development theory.

The author of this study is a psychologist and a communication professional. She had her undergraduate and postgraduate degrees in the fields of educational psychology, developmental psychology and forensic psychology. In order to write the article, the author first scanned the necessary and available resources in the literature and then she discussed the issue with a neurologist and an educator within the framework given above. Therefore, the opinions in the findings of the article reflect the opinions of the author together with the outcomes of the discussions in the study.

On the following pages, information about how prevalent smartphones are given first. The necessary information is given about "Blue Whale" game and then the figures regarding child abduction and violence to animals in Turkey are shared. Finally, according to the theories mentioned above, the development of learning and morality and the share of the smartphones is examined.

Literature Review

The widespread use of today's smartphones, which combine the features of the phone and the internet, has a 10-year history (Ertuğrul, 2018). The large, touch-screen and scrollable screen on these phones; the content richness, the ease of use, etc. have rapidly made them widespread all over the world. As an important result of these advantages; the use of smartphone has begun to expand rapidly towards the age of infancy. The questions that mobile phones arise in users' minds about their effects on people are more than the answers that they provided.

According to the 2018 findings of "We Are Social"; One-third of the world's population (7, 6 billion) owns a mobile phone (5 billion). Half of these phones are smartphones. According to the same report, the number of social media users exceeded 3 billion; The number of people who have access to social media via mobile phone is approaching 3 billion (Digital In 2018).

According to the latest data from the Global Web Index; the average internet user spends about 6 hours a day using the Internet-enabled devices and services. This is about three-tenths of the time that they are awake (Digital in 2018).

The figures regarding Turkey are as follows; mobile phone usage rates are above the world average. According to the Digital in 2017 Global Overview prepared by we are Social together with HootSuite, the number of mobile phone users in Turkey is 71 million (approximately 88% of the population). More than half of the population (42 million) is connected to social media by mobile. 95% of device owners use the mobile devices in Turkey and 75% of them use smartphones (Digital in 2007, Global Overview). In a study conducted by research company Dscout; a typical mobile phone user was found to touch the phone 2.617 times each day. This figure is for average users. Excessive telephone users, i.e. those with a 10% share among the smartphone users, have more than 5,400 contacts per day (Naftulin, 2016).

The ideal age for children to have their own phone is 11, according to their parents. However, 25% of all four children under six have a smartphone. According to the findings of the same study, eight out of 10 families do not intervene in children's use of the phone (Agency report, 2018). According to the data obtained in the UK, "70% of children between the ages of 11 and 12 use mobile phones; this ratio is close to 90% in children aged 14 years " (Charles, 2015).

Kabali et al. (2015) conducted a survey on 350 children aged between 6 months to 4 years from low-income families living in cities to investigate their mobile media use. According to the research findings, half of those aged four-year-old have their own television, and four-thirds of them have their own mobile devices. In the study; the majority of children use mobile devices before they are at one year; 70% of the parents were found to have given these devices as they are doing housework, 65% were found to have given phones to their children to calm the children down, and 29% were found to have given these devices for helping them sleep.

There is no convincing evidence that mobile phones adversely affect adult health. On the other hand, there are studies and expert opinions suggesting that phones have effects on child's brain; but it is not yet clear whether these findings are influential on children or not, and in what direction. Below are some of the research findings and assumptions regarding the effects that children may have because of their mobile phone habits and the direct effects it may have on children.

Effects of Mobile Phones

Experts note that children may be more vulnerable to high-level radio energy because their nervous systems have not yet completed the development and their skull bones are thin (Artur, 2004). In the researches on how radiation in radio frequencies is absorbed in child and adult brains; it has been found that absorption is 80% higher in children (Mendoza, Zimmerman and Christakis, 2007).

Temporal and frontal brain lobes are the regions that have an effect on advanced cognitive functions. These lobes, which have not yet completed their developments even in the teenage years are the nearest organs to human ears when talking on the phone (Charles, 2015). Researchers claim that a 50-minute call leads to a local increase of 7% in brain activity, but there is no evidence that this increase is harmful

The University of California conducted a research at the Centre of Memory and Aging to show how the Internet changed humans. Two groups were used for the experiment: The first group of computer users, who are very knowledgeable about this technology and the second group consisted of the people who had very little technology experience and did not know how to use computers. A brain scan of both groups was performed as they were reading a book and it was found that the groups showed similar brain functions. The technical group, however, was found to have extensive brain activity in the left frontal region of the brain known as the dorsolateral prefrontal cortex; the inexperienced group's activities in this area were so small and there was almost no activity.

In the study; inexperienced group after a few days of computer training; showed the same brain functions as those with good computer knowledge. The interest in technology and playing with a screen has re-organized the minds. Interest in computers was found to have weakened the brain circuits that control the traditional learning methods. These circuits usually provide functions for reading, writing and focusing.

The reason for the fear of smartphones is that the radiation emitted by phones could affect the brain. However, this radiation theory has not been proven; many professionals are claiming that the mobile phone is not radiating enough radiation to give us harm.

Dr Jenny Radesky from the Boston Medical Centre.; there is no interaction between the parents and the child, and smartphones and handheld devices have become barriers among children and parents. However, according to Radesky, the number one source of power for children in overcoming difficulties in life is the relationship that they established with their parents. At the same time, this relationship is an important source for children's ability to develop speech and cognitive and social skills and control their emotions (Friedman, 2015).

Actually mobile phones; as Radesky noted, are barriers not only between parents and children but also between children and their friends. The reason for this is, besides the attractiveness of the phone; that there are many situations especially in cities that make it difficult for children and young people to come together. Therefore, it is better to say that children's friends could not fill in the gap but smartphones did. This phenomenon which is the use of smartphones and tablets taking the place of friends have

not come up with an answer to the question if smartphones have negative effects on free games and peer learning and problem-solving skills learned through communication with peers and the ability to develop social interaction. There are only claims in this regard and smartphones and internet negatively affect people's communication skills and emotional development. Children's trust in electronic devices for communication would weaken relationship skills and lead them to being insensitive to other's emotions (Charles, 2015).

Researchers also suggest that using a smartphone or tablet to distract or calm a child may harm the child's self-regulation skills, internal control mechanisms and social-emotional development.

"These devices can take the place of practical activities that are important in the development of sensor-motor (sensorimotor) and visual-motor skills," Radesky says. These skills provide the learning and application of mathematics and science. Those who oppose this view claim that children can play with various building blocks and that can be more helpful in the development of math skills than interactive electronic means. It is even argued that children under the age of three using interactive telephones or tablets may harm their ability to develop the skills needed for mathematics and science. However, there are those who claim that such devices are useful in achieving early literacy skills and in providing better academic participation for autistic children.

There is a great deal of evidence suggesting that 30 months old children can learn from television and videos as much as they can from the interaction with people. However, researchers note that there is not enough research on interactive applications on mobile devices investigating if they give similar results or not. As a result, experts working in the field and making research do not talk about it precisely. There are more questions to be answered than already answered. Studies seem to contradict each other, but similar studies continue on how technology can be useful in other ways rather than their harm in Turkey.

Now; this study, which was inspired by the game "blue whale" will give a short information about the inspired game and focus on its relationship to atrocities applied to a dog in Turkey.

Blue Whale Game

The creator of this game, spreading among young people and causing numerous suicides around the world, was sentenced to 3 years in prison in Russia. 142 youth suicides in Turkey are said to be associated with the Blue Whale (Suicide game ..., 2017). The victims of this game that began in Russia in 2015 consisted of young people under the age of 18, often characterized as "easier to direct."

According to the story of a 22-year-old Indian who survived with the help of his brother's call to police, "The Blue Whale is not an application that is downloaded to the phone, but those who participate through a link to the game are playing with the help of a director guiding the participants. The game consists of 50 stages and completed in 50 days. The director in the game assign duties at every stage of the game and demand the duties to be completed by 02:00 after the midnight. The Indian teenager said, "This is literally a virtual death trap ... A very painful experience. After I joined the game, I stopped talking to the people and I was closeted. I could succeed to get out of the game whenever I tried. "At every stage of the game, participants are asked to perform 50 most violent instructions, including cutting the arms and legs unless they are not deep.

This photo was taken in Turkey (Photo 1). The puppy dog was found among the bushes with the legs cut and it could not be rescued despite all the medical interventions. In the Blue Whale game, it is desirable to cut the arms and legs so that they are not deep. When the victim is someone else, the legs may not half cut. This association can be found to be too strained. However, an act of cutting off the legs of a puppy dog by an influencer of a game sending hundreds of young to death may well turn out to be an attempt to cut a dog and its legs. Anyway, some photos showing how cruel "people" in Turkey could be to animals are given below (Photo: 2).

Another serious problem regarding Turkey is the high number of kidnapped children each year. Although the figures seem to contradict each other; many children are declared missing every year in Turkey. According to the figures for the years between 2008-2011 released by Turkey Statistical Institute regarding the missing children is more than 27 thousand. About 6 thousand of these children could be found. According to the same source, the lost child applicant between 2008 and 2012 is 40 thousand 220; how many of these missing children could be found has not been confirmed yet (30 thousand in Turkey ..., 2016).

The number of declared missing children in 2008 according to the data from the police department; It increased by about 12 per cent in 2012 and reached 12.500 (30 thousand in Turkey ..., 2016). The number of missing children notices in Turkey is increasing from one year to another.

How can the two photos be explained above? What moral rule or value can be used by people to make such inhuman torment to animals? Why would anyone miss 2-3 years old, 5-6 years old or older? Some of the kidnapped children are raped and killed. Many of them are unknown. The problem has made Turkey's agenda so busy recently that a new bill was introduced to the parliament to increase the penalties for such crimes.

The above-presented issues regarding animals and children can be considered from different perspectives. Phil Arkow, coordinator of the Na-

tional Link Coalition, working on linking all the violent issues such as violence against animals, domestic violence, violence among people, child abuse, and old abuse, has made the following evaluations (Phil Arkow with ..., 2015).

We are in the process of understanding the psychological dimensions of violence against animals. A specific disorder is not defined, but the animal is one of the indicators of the grinding "Conduct Disorder" situation. New research shows that violence against animals, abuse, domestic violence, child abuse and elder abuse are interrelated. If a person is exploiting animals, it is likely that they will violate their partners and children.

The victims in all types of violence are so close that the attacker can easily reach them and hurt. Violence is mainly concerned with the need of the attacker for gentleness and control. The man hits the woman and uses the pet to intimidate and control the woman. Gang leaders or some adults may need to harm animals because they want to show his power. They can kill the animal as they fear. Children who witness these events think that such behaviours are normal. Children grow up and repeat this cycle. Arkow explains the causes of violence as follows (with Phil Arkow ..., 2015).

"... the person wants to satisfy the feeling of control or the power in mind. S/he catches satisfaction with weak people, violence against animals and nature. This often happens when you cannot calm down your strength and find no response. We call it ego satisfaction. The person is temporarily relaxed when he can satisfy his/her ego. S/he takes pleasure when s/he takes the persecution and watch it in the camera. If the mother and father participate in such behaviours, the child will see it as an approved behaviour."

According to Arkow, sharing images of tormented animals on the social media is a way of drawing attention, because they want to show their strengths and controls to their friends ... They also get rid of their troubles when they feel depressed and torture forcefully. Because, for some people, the way to deal with a trauma is to make live the same other defenceless creature (with Phil Arkow, ..., 2015).

Professor Dr Nevzat Tarhan (2015) suggests that if children are prone to situations like starting a fire and torture, they can be suggested that they are suicidal, that empathy has not developed, and that they have not regretted after their mistakes. Tarhan responds to the questions regarding if these attacks, to some living creatures (animals, young children and elders) that are unable to protect themselves, can be seen as a simple violence as follows:

According to the researches conducted in the field, children learn violence through modelling. The primary examples of teaching children the

violence are vivid models. Television and cartoons are the second plan. ... If there is a lack of empathy, one of the earliest manifestations of this is the suffering of nature. If children have a tendency to violence against animals, he will violently apply violence in the same way when they grow up.

Torture and child abduction are the problems of the whole world and are increasing steadily. Such that; The Department of Forensic Psychology at New York State University has developed a "moral dishonesty scale" to measure the causes of violence (Tarhan, 2015). There are 2400 LINKs (National Link Coalition) organizations in 50 US states and 41 foreign countries. They publish free and monthly online newspapers. Members are those working in the fields of animal welfare, domestic violence, ageing, human and veterinary medicine, law enforcement, prosecution and academia. In the LINK site ([http://animaltherapy.net/animal-abuse-human-violence/bibliography/.](http://animaltherapy.net/animal-abuse-human-violence/bibliography/)) there are more than 1000 books and articles. There is also a graduate program in forensic veterinary medicine at the University of Florida.

In the case of violence against animals and children, the above explanations can be summarized as follows.

The person wants to satisfy the feeling of control or power in mind. S/he catches satisfaction with weak people, violence against animals and nature.

It is not a violent, defined disorder; but it is one of the signs of "animal disruption" "Conduct Disorder.

If a person is exploiting animals, it is likely that s/he will violate the partner and the child. Violence against animals, abuse, domestic violence, child abuse and elderly abuse are interrelated.

They are prone to suicide, have no sense of empathy and do not regret after the mistake that they make.

Victims in all types of violence are so close that the attacker can easily reach, and give them harm

It is a way of drawing attention to share the images of torture on weak animals and children in social media because they want to show their powers and controls to their friends.

Lawrence Kohlberg's Moral Development Theory

Morality is the process of creating a system of principles and values that enable the individual to distinguish between the right and wrong (Moral Development, no date). Morality, which is often used in the same sense as the concepts of goodness and truth is all of the societally accepted rules regulating people's behaviours. Behavioural principles are adapted for people to live in safety, happiness and peace. Those who follow these principles are moral, those who do not comply are called immoral. Just as there are valid moral codes in interpersonal relationships; there are also some moral rules regulating the relationships between individual and society, individual and state, individual and nature, individual and animals. I

mean; by morality, we are talking about the ethics of a profession, business ethics, commerce ethics, educational ethics, marital morals, scientific ethics, political ethics. The same viewpoint is true for the relationships between adult and child or elderly, human and animal, and human and nature relations.

The development of moral reasoning is one of the most important changes in childhood and adolescence. Lawrence Kohlberg (1979) classifies moral development into three as follows;

Pre-tradition level
 Traditional level and
 After the tradition

From the point of view of this study, only the "pre-tradition level" will be dealt with here. In the pre-tradition period, the child judges whether a behaviour is right or wrong;

The size of the situation that arises as a result of the behaviour and

He gives depending on the punishment or reward given to the behaviour. With this regard, right behaviour is the one helping others and making them pleased.

Children obey rules; not because they are right, but because they do not want to be punished. They are aware of the needs of other people, but their priority is to meet their own needs and desires. The basic psychosocial dynamics that are effective in the moral development process are inheritance and environment, family, peer and friend environment, education, religion and mass media.

Jean Piaget's Developmental Learning Theory

Jean Piaget is the first psychologist to systematically examine cognitive development (McLeod, 2018). He says that they are born with a mental structure (genetically transmitted and developed) that will be based on all the learning and knowledge acquisition of children. What provides the cognitive development of the child is the reorganization of mental processes based on biological maturation and interaction with the environment. Piaget describes this rearrangement with the concept of "schema".

Schemes can be thought of as 'index cards' filed in the brain. It is the corresponding scheme on the front that tells how the individual will be in response to a warning. The schemes are learned things ... by living, observing, reading, hearing. What Piaget calls the process of mental development depending on the increasing experience of the individual is the increase in the number and complexity of existing schemas. Therefore, the schemes are mental representations connected with the people, objects, events, situations in the world we live in. We use these representations both to understand the situations and to react to them. The hypothetical

assumption keeps these mental representations in our memory, and we use them from memory when necessary

Albert Bandura's Observational Learning Theory

This theory developed by Bandura teaches people their own experience as well as those around. Learning in this way is also called 'learning by model' or 'by observation'. Social learning theorists argue that people observe the behaviours of people around them and using these observations they draw conclusions when necessary. Observed behaviours are encoded into the memory of the individual and used remembering when necessary (Erden and Akman, 1998).

Learning through observation and the transfer of learning into practice takes place at four stages related to one another. Burger, (2006) sums up these stages as:

- Attention,
- Reminiscence,
- Implementation and
- Expecting a prize

Evaluation

The effects of mobile phones on children; in this chapter,

The National Link Coalition's coordinator, Phil Arkow's assessments of aggression towards animals, children and the elderly,

- Kohlberg's moral development theory,
- Piaget's theory of developmental learning,
- Bandura's observational learning theory

Findings of the interviewer's interviews with the experts will be combined and integrated to reach some conclusions.

The first issue that the researcher spoke with the experts he considered the issue together was; Professor Dr. Nevzat Tarhan's "children learn violence through modelling and the most primary examples that teach children about violence are living models".

An expert said, "Parents tripled; mother, father, television, and television's influence on children is more than the first two". It would not be an exaggeration to add the mobile phone as the third to this trio, and mobile phones offer more than what TV can. When children are watching TV, they are passive, but they take cell phones in their hands; touching it, sliding it, stopping it over and over again For that reason, I think it is more attractive to children and more effective. Because children can experience the interaction with the phone without interruption, much more than his interaction with their parent. Especially in families where both parents work; it is inevitable that children are more likely to be on the phone than with their parents. Hence the telephone; for children, it will not be an

exaggeration to say that it is more interesting and attractive for children to be with the mobile phone than the parents.

One of the participants in the interviews said that they could make children do anything they wanted when they gave them a mobile phone, and he went on: "I have a 2-year-old grandson. It is a punishment to feed him. But ours have found an easy way for it; there are videos on the mobile phone; they find a video and put it in front of him, and when he is watching the video, they can feed him at ease. When the mother approaches the spoon to the mouth and says "open", the child automatically opens his mouth; It seems like hypnosis. When he has a phone in his hand; he is automatically turning into 2 years old. When you speak to him loud, the child is not hearing you ...

In the socialization of children; peer relations are as important as the family environment. Children can learn the kind of help related behaviours through their interactions with their peers such as helping, sharing, searching for, self-control, solving problems etc. However, especially in cities, the physical conditions are not enough for peers to gather. The terms such as neighbourhood friendships, school friends have begun to disappear. Even if peers come together, there are no free spaces to play. So they either go to the cinema in their gathering or sit down and play with their tablet/ phone or go to the internet cafes. Therefore, the phone has become an important part of the child world at the game age.

In the context mentioned above; we are confronted with a culture that is very different from the past but stronger than ever. The phone, which entered the child's life at so early ages and gained such a ground, will continue to gain different dimensions at future ages. Even so, friend relationships will continue through phone, tablet or computer. Relationships that start and continue at two or three years of age can be seen as the experiences that lead to the formation of Piaget's cognitive schemas in the developmental learning theory. The question is that; can the theory of developmental learning help in understanding the doubts and worries regarding mobile phones?

The video or games and the implicit messages being watched will have a significant share in the development of the diagrams and schemes of the children regarding the events and people who use the continuous and excessive phone. These messages are reflected by the people and human-goods associations in the conflict and solution scenes created to develop the narrative described. Games and videos on mobile phones are prepared according to the developmental stages of children and learning principles. In other words; games and videos are produced in accordance with the learning principles such as "from simple to complex", "from unknown to known" and "from close to far". This feature enhances the degree of their

watching and effectiveness. What is critical here is that the schemes developed in children with the influence of video games are not compatible with the social and universal values.

A mobile phone may also be effective in the development of aggressive behaviours in the child, depending on the frequency and duration of phone use and individual differences. Aggression is an unusual behaviour that hurts others. An important reason for the phone-based aggression of children is the parents themselves. Because they give a phone to their children's hands when they do not want the child to disturb them and when they do not like to play with them. The child does not want to give a phone when the parent wants to take it; he is crying, he is screaming, he is throwing himself on the ground and kicking himself.

The second reason why children are aggressive is the games the children play on the phone or the videos they watch. If we relate Bandura's observational theory of learning to the mobile phone using habit; the findings are as follows. Children watch some videos repeatedly. Because there are characters or scenes they like. This watching is the first step of learning by observing. If a favourable behaviour is not so effective to thrill children's bits, it will be erased from their memories when several weeks pass. On the other hand, when the remembered behaviour is found in the application environment, the persistence in the mind may be maintained.

Children will exhibit a behaviour they have seen and remember on his mobile phone if they have the skills and conditions to make it happen. Therefore, children will never have the chance to practice some learned aggressive behaviours because the conditions of the application will not be available or to be too far for children. The attacker, as Phil Alkow points out; will be able to act when the victim is in close proximity and when the victim is weak.

The last stage of learning by observing according to Bandura is the expectation for a positive response to the aggression. The prize is the desire to see what will happen to him and to learn what he will do by trying the learner aggressive behaviour. If the model is seen as a hero and is praised; the child thinks that he will also be praised when he does the same. Child; if someone of his own age can have something he wants by punching or pushing down someone else, is likely to imitate that behaviour. One of the ways in which Bandura's rewarding behaviour is reflected in his aggressive behaviour is that the child tends to imitate what he has done for the sake of society, not for his own sake. The punishment for the bad behaviour is the prize in this case.

Final Word

As cited from Kozak by Şengün (No Date); Francis Fukuyama says, "Without moral progress, gains on the technical side could be used for bad

purposes, which could lead to a worsening of humanity". If technology is not used for the protection and development of the individual and the family, technology will bring destruction to nature and the living things. Because technological developments provide opportunities; especially to children, the elderly and the animals. In general, it has the capacity to be harmful to the entire community. Every innovation in communication and information technology is rapidly becoming widespread all over the world no matter people poor or not. However, the countries that are not sufficiently developed are not able to use the culture brought by the new technologies positively. This is normal because in poor countries; that culture does not have the relevant understanding, economic power, political will, physical conditions to benefit from it appropriately. Much worse, the experienced acculturation makes it more difficult for them to save their own cultural values and they undergo a serious deterioration. A typical example of this can be Turkey: As reported by Temel (2009); "child pornography" is written Google Trends on the internet, Turkey ranks at the top of world rankings. When we look at this fact locally, internet publications on child pornography and sexual abuse are mostly observed in Southeast and Eastern Anatolia regions. Undoubtedly, the examination of the dynamics under these reasons is a separate research topic.

According to Socrates, "there are no bad people, no one knowingly does evil things, and bad people are ill beings rather than bad people" (Izveren, 1980). So it is better to remove the evil conditions for the evil events rather than to remove the bad people. To ask the families to take responsibility for the effects of violent productions on the children through media and to supervise their children is closely similar to the understanding "Tie the stones and release the dogs".

References

1. Agency report (2018). <https://www.independent.co.uk/life-style/ gadgets-and-tech/children-smartphone-ideal-age-social-media-snapchat-youtube-a8294701.html> (Access Date: 01.06. 2018).
2. (Moral Development, no date) (https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/351/mod_resource/content/2/4_hafta-Ahlak_Gelisimi.pdf)
3. Burger J. M. (2006). *Kişilik. Çeviren: Erguvan Sarıoğlu, İ.D. İstanbul: Kaknüs Yayınları*
4. Chand, S. (No date). The Ethical View of an Individual Is Formed By the Contribution Mostly Of the Following Factors. <http://www.yourarticlelibrary.com/management/the-ethical-view-of-an-individual-is-formed-by-the-contribution-mostly-of-the-following-factors/3467>(Access Date: 10.06.2018).
5. Charles, A. (2015). The UK launches largest study of mobile phone effects on children's <https://www.theguardian.com/technology/2014/may/20/uk-launches-largest-study-of-mobile-phone-effects-on-childrens-brains> (Access Date: 16.06.2018).

6. (Digital in 2007, Global Overview). (<https://someyo.com/internet-ve-sosyal-medya-kullanici-istatistikleri-2017>). (Access Date: 20.05.2018).
7. (Digital In 2018). Digitel in 2018: World's Internet Users Pass the 4 Billion Mark. (<https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018> (Access Date: 20.05.2018).
8. Erden, M. & Akman, Y. (1998). Gelişim-Öğrenme-Öğretme, Eğitim Psikolojisi. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
9. Ertuğrul, S. (2018). Akıllı telefon tarihi. Available at: <https://mediatrend.mediamarkt.com.tr/akilli-telefon-tarihi/>. (Access Date: 01.05.2018)
10. Friedman, S. (2015). You, Your Mobile Device and Your Child. <http://worklife.wharton.upenn.edu/2015/10/4247/> (Access Date: 15.06.2018).
11. Hilda K. Kabali, Matilde M. Irigoyen, Rosemary Nunez-Davis, Jennifer G. Budacki, Sweta H. Mohanty, Kristin P. Leister, Robert L. Bonner Jr. (2015). Exposure and Use of Mobile Media Devices by Young Children. <http://pediatrics.aappublications.org/content/136/6/1044.long> (Access Date: 27.06.2018).
12. İntihar oyunu... (2017). İntihar oyunu Mavi Balina'dan kurtulanlar anlatıyor. <https://www.bbc.com/turkce/41281200> (Access Date: 05.07.2018).
13. İzveren, A. (1980). Sosyal Ahlak. Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi.
14. McLeod, S. (2018). Jean Piaget's Theory of Cognitive Development. <https://www.simplypsychology.org/piaget.html> (Access Date: 27.06.2018).
15. Mendoza, J. A.; Zimmerman, F.J. & Christakis, D.A. (2007). Television viewing, computer use, obesity, and adiposity in US preschool children. <https://ijbnpa.biomedcentral.com/articles/10.1186/1479-5868-4-44> (Access Date: 12.07.2018).
16. Naftulin, J. (2016). Here's how many times we touch our phones every day. <http://www.businessinsider.com/dscout-research-people-touch-cell-phones-2617-times-a-day-2016-> (Access Date: 22.05.2018).
17. Phil Arkow (2015). Phil Arkow ile Aile İçi Şiddet ve Hayvan İstismarı Üzerine. <https://bipolarpsi.com/2015/05/23/philarkowsiddet/> (Access Date: 03.06.2018).
18. Şengün, M. (No Date). Ahlak Gelişiminin Psiko-sosyal dinamikleri. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/188517> (Access Date: 25.06.2018).
19. Şengün, M. (No Date). Ahlak Gelişiminin Psiko-sosyal dinamikleri. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/188517> (Access Date: 30.07.2018). (Cited from Kozak, İ.E. (1999). İnsan, Toplum, İktisat. Adapazarı: Değişim Yayınları, s. 225).
20. Şengün, M. (No Date). Ahlak Gelişiminin Psiko-sosyal dinamikleri. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/188517> (Access Date: 27.05.2017).
21. Tarhan, N. Hayvana Şiddetin Psikolojisi. <https://www.nevzattarhan.com/hayvana-siddetin-psikolojisi.html> (Access Date: 25.06.2018).
22. Temel, D. (2009). "Teknolojik Ürünlerin Kullanımının Fatklı Toplumlardaki Etik Değerler Üzerine Etkisi". Mantık, Matematik ve Felsefe VII. Ulusal Sempozyumu. (8-11 Eylül 2009, Foça/İzmir). İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, No:129.
23. Türkiyede 30 bin (2016). Türkiye'de 30 bine yakın çocuk kayıp, arkasında böbrek mafyası var!"<http://t24.com.tr/haber/turkiyede-30-bine-yakin-cocuk-kayip-arkasinda-bobrek-mafyasi-var,336771> (Access Date: 14.06.2018). <http://animaltherapy.net/animal-abuse-human-violence/bibliography/>.

Photos

Photo: 1



Photo: 2

İnanç-Ritüeller

Древние представления о картине мира в мифологических рассказах бурят

*Бадма-Ханда Цыбикова**

Ancient Ideas About the Picture of the World in the Buryats' Mythological Stories

Badma-Handa Chybikova

Summary

In oral stories based on mythology, an archaic picture of the world that has a special link between real and miraculous is embodied. Buryat mythology about the origin of the Moon and the Sun; the origin of people (including a description of how God created them); ancient people's beliefs about some animal and bird features, certain animal worship, etc. reflects an experience of ancient people to learn the real world and their attempt to explain the riddles of the universe. Some aspects of the traditional Buryat sacred sphere (beliefs, rites, prohibitions, revered cults, etc.) and specificity of mythological consciousness of tribal society members are most vividly and colorfully reflected in such mythological stories.

Keywords: Buryats; mythological picture of the world; ancient views; beliefs; rituals; cults

Согласно мифологическим воззрениям бурят, как и других тюрко-монгольских народов, все мироздание разделено на три составляющих: верхний, средний и нижний. В верхнем мире обитают небожители-тэнгрии, нижний мир подчинен влиянию Эрлик-хана (правителя царства мертвых). Средний мир населен людьми, кроме того, в нем присутствуют, согласно древним архаическим представлениям бурят, духи-хозяева местностей; различные существа и сущности, которые могут навредить человеку (*ада, боохолдой, ороолон, шүдхэр*).

У бурят живы древние традиции почитания окружающего мира. Бытуют представления о том, что каждое живое существо, будь это животное или растение, имеет душу. С незапамятных времен детей с малых лет воспитывали в духе почтительного, бережного отношения к местной флоре и фауне. Внушали, что лес-тайга, трава-растения, цветы-листья без исключения имеют свою жизнь, свою душу, являясь

* к. филол. наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН), Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, Российская Федерация.

неделимой, составной частью всей окружающей природы. Поэтому запрещалось ломать, коверкать, портить, губить деревья, растения, ветки, кустарники. Если поступить по отношению к ним варварски, то они чувствуют причиненную боль, более того, помимо того, что они перестанут расти, цвести, плодоносить, могут “нанести” ответный вред человеку, у которого руки, ноги станут немощными, ослабнет зрение, ухудшится слух. Так, по рассказам Эрдэни, невоспитанный сын одного богатого человека, собирая черемуху, безжалостно ломает ветки, топчет их ногами. Несмотря на увещевания матери о том, что обидится хозяин лесной зелени, и надо его задобрить, попросив прощения брызганием молоком и навесив на деревья лоскутки ткани, парень сел на коня и ускакал, сказав, какие еще могут быть хозяева у деревьев. Далеко не умчался, упал с коня, сломал руку, ногу и навсегда остался неполноценным человеком (Полевые записи экспедиции 2018 г. в Хулун-Буирский аймак Эвенкийского хошуна Автономного района Внутренняя Монголия КНР (далее: АРВМ КНР, 2018), информатор: Сэбээнэй Нордобой Эрдэни, 1950 г.р.).

Согласно мифологическим воззрениям бурят, природные объекты окружающего внешнего мира, в сущности, так же, как человек, имеют своих ангелов-хранителей, хозяев. Особые меры предосторожности необходимо соблюдать по отношению к возвышенностям местного рельефа – горам, горкам, холмам, преимущественно там, где сооружены обо (*обоо*). «На вершинах скалистых гор сооружались из камней и обломков деревьев пирамид-возвышения, где каждое лето проводились обряды обо – поклонение духам местности. Народ верил, если хорошо помолиться хозяевам гор и скал, имеющим большую силу, то они могут охранять их в мирной жизни, одаривать достатком и благополучием, своевременно проливать дожди. Поэтому с середины июня до половины июля продолжались подобные ритуалы» [1, 260]. Проезжая мимо, надо делать подношения сладостями, мелкими монетами. Запрещалось переворачивать, переставлять, ворошить любые объекты, находящиеся на нем, не наносить вред растущей флоре, ломая ветки, топча без разбору зеленый покров; и фауне, уничтожая насекомых, жучков, червячков, чтобы не нарушить установившуюся экосистему горного рельефа. Находясь там, нельзя кричать, ругаться, загрязнять, оставляя мусор, осколки стекла, железа, справляя нужду. Категорически воспрещалась в таких местах охота на зверей и животных, считалось, что они являются стадами/ собственностью хозяина этих почитаемых мест или же один из зверей/животных и есть сам властитель.

Кроме того, бурятами издревле поддерживаются традиционные установки почтительного и бережного отношения к водным объектам – морям, озерам, рекам, ручейкам, особенно к истокам, где они берут

свое начало, лечебным источникам. Их значимость и сущность они приравнивают к такой же ценности, как собственная жизнь человека. Поэтому существовали строгие запреты, указывающие на недопустимость загрязнения воды: нельзя в водоемах стираться, промывать после забоя внутренности животных, плеваться, мочиться; бросать острые предметы, осколки стекла, окровавленные вещи; не допустить попадания капель крови, скопления на берегу/около водных объектов мусора, грязи. Нарушение их влекло угрозу не только здоровью, но и жизни нарушителя этих неписаных правил. Существует твердое мнение, что человеку, совершившему непозволительные действия, обидевшийся хозяин водной стихии Лус/Лусад мог в наказание “послать” беды, напасти, несчастья, которые будут преследовать в течение его жизни, затем его детей и потомков, более того, ему не избежать мучений еще и в аду, куда он попадет в наказание за содеянное. Поэтому предки считали воду величайшей драгоценностью “*уһан эрдэни*”.

По убеждению древних людей, природа, горы-скалы, деревья-растения, реки-озера – это живая субстанция, имеющая своего хозяина, имеющая душу, которую человек должен уважать, почитать, относиться предельно бережно, не загрязняя, не оскверняя, не уничтожая естество и ее первозданность. В мифологическом рассказе, записанном у информатора в Эвенкийском хошуне АРВМ КНР в 2018 году, говорится, что Черный Лус (*Хара Лус*) является хозяином земной поверхности – покровителем горного рельефа, растительного мира. Животный мир/дикие звери на земле находятся под защитой Белого Луса (*Сагаан Лус*). Весь водный мир и его обитатели относятся к территории и собственности Синего Лус (*Хүхэ Лус*). Если не совершать негативных деяний во взаимоотношении с окружающим миром, то эти хозяева-покровители всегда будут благосклонны в повседневной деятельности человека и даруют добычу, способствуют удаче в крупных начинаниях, значимых событиях. В противном случае, как далее повествуется в рассказе, наступает расплата за отступление от норм и варварское отношение к природе. Эта кара довольно суровая, за безнравственное поведение она преследует человека в течение всей жизни, за его греховные поступки в полной мере могли пострадать члены его семьи, его потомки. При этом, никакими, как утверждает наш информатор, подаяниями, мольбами нельзя было откупиться. Недуг человека, которого постигла расплата, плохо излечивается, практически не поддается никаким методам лечения – ни лекарственные средства, ни массажные и мануальные способы воздействия не имеют должного эффекта. Чтобы не вызвать гнев Лусад хана и избежать тяжелого возмездия, необходимо, прежде всего, проявлять уважительно-почтительное отношение к окружающему миру, защищать всех живых существ на этой земле, заботиться и приумно-

жать природное богатство. И надлежит каждому человеку соблюдать элементарные, несложные правила поведения. К примеру, рекомендуется совершить обряд испрошения, адресованный хозяевам местности, на получение/добывание нужных материалов (камень, глину, дерево) для бытовых нужд: при строительстве дома, перекочевке на новое место, рытье колодца и т.д. Для этого делают подношение молоком, зёрнами, разжигают благовонные травы, навешивают разноцветные лоскутки и излагают свою просьбу. Собравшись на охоту, проделывают то же самое, прося добычу для пропитания семьи, при этом, воспрещалось истреблять зверей более, чем тебе необходимо. Особый запрет был на лов рыбы, змея. Ни в коем случае нельзя разрушать птичьи гнезда, разбивать отложенные яйца. Нельзя было срубить одиноко растущее в степи дерево, не нарушать стройный ряд деревьев, растущих на значительном расстоянии от леса. Порицалось оставление на священных местах костыля, нижнего белья, под предлогом, что они, дескать, в этих местах излечились от своего недуга.

Кроме того, при подношении молоком, первинками белой пищи, пятью видами зерновых культур, сладостями, фруктами для умилоствления духов, хозяев местности предписывается произносить ритуальные слова: “Священный хан, великая ханша Лус, я, Сэбэн, сын Жэгмэд, из рода сагаангуд, года мыши, преподношу вам почетные первинки еды и чая, прошу вас в своих молитвах присматривать за моим очагом и моими детьми, оберегая, защищая, поддерживая и поднимая их” (“*Хан ехэ хайрхан, хатан ехэ Луснеэ, сагаангууд угай Жэгмэдэй Сэбээн, хулганаа жэлтэйби, эдээ сайнгаа дээжэ үргээжэ байнабээ, гал гуламта, үри хүүгэдымни абаралдаа багтаажса, хайралжа, хамгаалжа, тэдхэжэ, үргээжэ байгыта*”) (Полевые исследования в Эвенкийском хошуне АРВМ КНР, информатор: Сэбээнэй Нордобой Эрдэни, 1950 г.р.). Суть их заключается в том, что называется объект, кому обращается, затем четко должно быть обозначено, кто он такой (имя свое, год рождения) и после этого излагается просьба. Тогда он будет милостив и сполна одарит своим благодеянием.

В наши дни бурятами проводятся многие исконные обряды, основанные на анимистических представлениях. В их религиозной обрядности наблюдается синкретизм всех традиционных верований: дошаманских, шаманистских и буддийских.

В приведенных устных рассказах мифологического характера, таким образом, содержатся древние представления, имеющие «глубинные специфические связи с древнейшим бытом, религиозными верованиями и обрядами, историей этноса, они являются ценным источником для изучения духовной жизни бурятского общества» [2, 95].

Список литературы:

1. Линховоин, Л. Лодон багшын дэбтэрhээ (Из записей учителя Лодона) / Л. Линховоин. – Улаан-Үдэ хото: Буряад-Монгол Ном хэблэл, 2014. – 464 х.
2. Цыбикова Б-Х.Б. Несказочная проза из фондов Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. – Санкт-Петербург–Улан-Батор, 2017. – С. 94-95.

Power Phenomenon in the Religious History of the Mongolian People*

*Liubov L. Abaeva***

Summary

The paper focuses on the evolution of the process of adaptation to the Buddhist phenomena by the Mongolians through various ages. The research methods of mine are based mainly on the fieldwork in the Buddhist regions in Buryatia, Kalmykia, Tyva (Russian Federation), republic of Mongolia (Mongol Uls) and Inner Mongolia of the People's Republic of China. It includes all the Mongols (Khamag Mongol). The results of my research are: in the processes of the adoption and adaptation of the Buddhist theories and practices among the different clans and tribes of the Mongolians, there exist very many identical features. Every scholar is aware of it. But still there are some differences. (There will be presentation).

No doubt, the ethnical identity and cultural competency of the Mongolians in the context of their nomadic lifestyle, with all the complexity of the systems of worldview, knowledge, imaginations, skills, traditions, along with valuable and spiritual orientations, nowadays lay on the phenomena of Buddhist civilization. In the modern time, it is true that they are considered to be classical and canonical followers of the Buddhist theories and practices. Nevertheless, in their Buddhist rituals there still exist their previous religious rituals, such as the cult of Heaven, the cult of mountains, the cult of alone trees and water reservoirs. Besides, I argue that some of the Tibetans, and as well the Mongolians, thanks to the Great Silk Way, had adopted the Buddhist Culture with all its theories and practices long before the official chronological data.

Keywords: Buddhist theories and practices, Tibetan and Mongolian people, identity, ethnical consciousness, evolution, reincarnation, social processes.

The article focuses on the phenomenon of Power in the historical, political and social spheres of the nomadic lifestyle of the Mongolian people. The research methods of mine are based mainly on the fieldwork in

* The research was carried out within the state assignment of FASO Russia in the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (IMBTS SB RAS), Ulan-Ude, Russia. Project XII.191.1.3 "Comprehensive study on the religious, philosophical, historical, cultural, and sociopolitical aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia, Central Asian and East Asian countries", № AAAA-A17-117021310263-7.

** Professor, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Republic of Buryatia, Russian Federation.

the traditional Mongolian regions in Buryatia, Kalmykia, Tyva (Russian Federation), republic of Mongolia (Mongol Uls) and Inner Mongolia of the People's Republic of China. Practically it includes all the Mongols (mong. - Khamag Mongol). The concepts "people and state", "army and state", "ethnos and state" includes in itself not only the political economic and social essences, but also concern with the religious imaginations of all the Mongolians. The religious Culture of the Mongolian people includes many various aspects but here we'll pay our attention to the sacralization of the Power phenomenon in the context of Ever Blue Heaven (mong. – Huh Munkh Tenger).

The cult of Ever Blue Heaven (Sky) with the worshipping the Earth as Motherland appeared in the traditional worldview of the Mongolians from time immemorial. Later on it was concerned with the unique religious tradition of the Mongolian people which was named as "The cult of Ever Blue Heaven" and "Tenngrizm" (according to the Mongolian name of the Heaven - Tennger) and became in some historical events the national and state religious system among main Mongolian tribes who ruled the Great Mongolian Empire. Mongolian academician Sh. Bira underlines that the phenomenon of Power among all the Mongolians is closely connected with the cosmically phenomenon of Ever Blue Heaven. Power was inspired by the Heaven. Historically in political Culture of the Mongolians, it was the Heaven which socialized the Power. Chingis khan himself was announced to be the Sun of the Heaven. The unit "Power-Tennger" had played an important role in the political history in the context of the nomadic civilization of the Mongolian people. The tradition of the legitimization of the Power with the phenomenon of the Heaven also existed in the Chinese political and social traditions. Our fieldwork in the above mentioned territories opened once more, that the relicts of the religious system named "Tenngrizm" still exist in the traditional worldview of the Mongolians.

Direct acquaintance of the Mongolian people with Buddhism on numerous written sources including according to contents of the "Secret history of the Mongols" has taken place in the period of the historical campaigns of Genghis Khan when under his jurisdiction the people subdued by him - Uighurs, Tanguts, throwing, in that both number and Khan – the Chinese who during this period were already professing Buddhism. During this period, the period of the highest blossoming of the Mongolian Empire, leaders of patrimonial, breeding and military associations of the Mongolian society are khans of the uluses – especially didn't select the Buddhist theory and practice though many of them were familiar with these or those schools of Buddhism which has come from Tibet. During an era of addition of the Great Mongolian Empire in a traditional picture of the world of the Mongolian people and their outlook archaic, shaman and Tengrianic representations and cults generally dominated,

feelings and concepts of a debt and honor reflecting representations about heroic including need of suppression of enemies, submission and protection weak, establishments of the confidential relations with the equal rival dominated.

As is well-known at court of Genghis Khan permanently there were Taoist, Confucian, Muslim, Catholic, Nestorian and Manichean missionaries suggesting accepting the religious traditions, to both Genghis Khan, and his environment. At that time also shamanic religious practice and rituals enjoyed wide popularity. The second wave of distribution of the Buddhism among the Mongolian people, according to the first version, is dated by the XVIth century, when the gained Strength and Power become popular in Tibet, Buddhist Gelug-pa school, has begun the triumphal procession along the Great Steppe. Time was rather favorable for theocratic aspirations of Tibet as in the Mongolian Empire internal wars for the uniform power between Genghis Khan's descendants have already begun. This historical period was optimum for mass distribution of Buddhism among the Mongolian met ethnic community.

Tsзонkhapa subsequently was born in the same time in the north of Tibet in the Province of Amdo (1357-1419). Tsзонkhapa is considered the founder of the Buddhist Gelug-pa school created on the basis of numerous traditions of Buddhist schools of Tibet, but, mainly on the basis of the theory and practices of Kadampa. At the beginning of the XVth century he has founded the monastery Galdan which has become subsequently very popular. Tsзонkhapa was the author of numerous Buddhist treatises, sutras and compositions, one of which is well-known and popular in the Mongolian world "Lam-rimchen-po" - "The big management to stages of a way of awakening". Tsзонkhapa reorganized a way of life of monasteries and monkhood, having announced celibacy, creates harmonious hierarchy, reforms cult and ceremonial systems, founds Buddhist faculties and schools at monasteries.

Wide circulation of the Gelug-pa school in other parts of Central Asia, including the northern suburb – modern Buryatia, was promoted by support of the Mongolian khans. And thanks to which it has gradually reached a dominant position in Tibet, having pushed aside on a background other schools of Tibetan Buddhism, and in Mongolia became the dominating faith. In the second half of the XVIth century the largest and influential governors of Mongolia – Halkhassian Abatay-khan and Chakharian Legden-khan and also Oyratian princes have almost at the same time accepted Buddhism of the Gelug-pa school and began to extend actively it among the citizens. In the last quarter of the XVIth century - the first half of the XVIIth century the tradition Gelug-pa quickly extends among all Mongolian people including the Buryats which entered various state asso-

ciations of Mongols conflicting among themselves. The big role in distribution of the Buddhist tradition Gelug-pa was played also Altan-khan Tumetian and Setsen-khan Ordossian who actively interfered with fight of various schools of Tibetan Buddhism in advantage Gelug-pa. In the 70th years of the XVIth century Altan-khan (1543-1582) conquers Tibet, and in 1576 on his initiative near the Lake Koko Nor the big diet of various childbirth and tribes of the Inner and External Mongolia to which the Supreme theocratic and secular head of the central Tibet Sodnom – Chzhamso (later proclaimed by the Mongols as Dalai Lama has been invited (mong. -a lama of the Ocean (Wisdom) and declared the Supreme spiritual and secular governor of Tibet. On this diet Buddhism of the Gelug-pa school has been officially proclaimed the State religion of all the Mongols. [Abaeva 2008:43]

Historically it has so developed that relationship between Secular and Spiritual representatives of the Mongol sphere was codified and regulated by the Code, which was called as “two laws”, or “two principles of the power” in the vector of which the main idea codified primary spiritual positions of the Buddhist leader over the secular governor, leaving the state political functions for the secular governor. This doctrine has developed during Hubilay-khan (1260-1294). According to his doctrine, the religious spiritual leader and the secular governor of the Tibetan and Mongolian ethnic communities quite organically divided spheres of the activity. [Bira 1964: 19] “Declaration of Buddhism as the State religion of the Mongolian state has caused big changes in ideology of Nomads. Though the center of the Mongolian Empire was located in China, the official ideology has been borrowed ancient Indian religion”, - the Mongolian academician Sh. Bira writes. So, for example, the Mongolian Hubilaykhan has been recognized as new adherents of Ashoka’s reincarnation. [Bira 2013: 81].

Hubilay-khan from the earliest age sympathized with the theory and practice of Zen Buddhism and was practically his adherent. But, having headed the Empire of the Yuan dynasty, for political reasons and meaning the Chinese roots of Zen Buddhism, refuses the views, having stopped the choice on the Buddhist theory and practice of Tibet, considering that Tibetan form of Buddhism owing to the ethno cultural specifics and community with prebuddhistic realities of the Tibetan and Mongolian ethnoses in social sense will be clear and accepted by representatives of traditional Mongolian religious culture. At the same time, he gave important value to the fact that Buddhism in Tibet combined the State and Religion. In 1260, having decided to make Buddhism as a religion of all the Empire, he announces it in the known “Pearl decree” [Zhamsran L.]. The same year he invites Pagba lama – the head of the Tibetan school of Sakya, having awarded with the title ‘the National teacher’. It is considered that at court

of Hubilay-khan, Pagba lama taught elements of the Buddhist theory and practice to the Mongolian nobility. For the purpose of the best advance of the ideas of the Buddhism, square writing which graphic basis was founded on the Tibetan syllabic letter has been created. And though during this period Buddhist Culture hasn't gone beyond her adherents - the Mongols leading settled life in the capital of the Empire - Beijing, Buddhism gets the powerful patron in the person of Hubilay-khan.

After falling of the Yuan dynasty the dominating position of the Sakya school gradually was leveled. "The square letter" wasn't widely adopted. Choydshi-Odser, one of national lama's teachers has edited the Mongolian writing created on the basis of the Uighur writing, having adapted it to the translations of the Buddhist texts from Sanskrit and Tibetan languages. [Abaeva L. L.; G. Sukhbaatar; L. Chulunbaatar; Ts. Shagdarsuren].

When Buddhism has begun to be associated strongly as traditional institute of statehood, ideas of mercy to all live, and even to vegetation were fixed in mentality of the Mongolian people, the cult, or "learnings" develops ("erdem"), knowledge was estimated as the prime target of human life. In the year of 1588 Abatay-khan in the valley of the Orkhon River, practically on the place of a Hans rate in Karakorum, has built the first stone stationary Buddhist monastery Erdene-Tszu, (in the tradition of Sakya) which was the center not only of the religious life of Mongolian nomads, but also the Center of their socio-political activity. After that he goes to Tibet to an audience to the Dalai Lama with numerous gifts in the form of 100 white hadaks (some kind of sacred scarf), 100 white horses, a gold mandala, 100 yellow hadaks, 100 yellow and dun geldings, and precious turn into stone herd of variegated horses, silk fabrics. In reply he brings to Halkha Vadzhradkhara's statue and a promise of the Tibetan lamas to appear in Halkha - "I can't go to the present time, and later I will come". According to the legend, it was the fifteenth reincarnations-khubilgan of Chzhebzun-Dambahutukhta. [Pozdneev 1896: 486-487].

It should be noted that in the tradition of the Gelug-pa school, as well as in other Buddhist traditions, in understanding of the classical Buddhism, along with monastic culture, the culture of the practicing Buddhist laymen, reading mantras, commission of gifts in temples and the holy sites, manner of shrines around, meditative and ritual practices throughout a long time there was an Institute of reincarnations (tib. - tulku; mong. -khubilgan) – the embodiments of the big teachers, practitioners capable to operate process of the regeneration. The Buddhist community (Sangkha) in the monasteries of Tibet and Mongolia, as a rule, consisted of novices-pupils (huvaracs) and monks in the degree Getsul and Geelong. Hambo lama – the prior was at the head of the monastery. At big

monastery temple complexes there were always monks – hubilgans or hutukhta recognized and esteemed as the Boddhisatvas’ embodiments or the living once great scientists of lamas. The institute of the Dalai lamas as the direct ongoing line of regenerations was formed and has finally developed in Tibet in 1391. Till 1959 Dalai Lamas reckoned as carriers of a title of the Tsar - the governor of Tibet with the center in Lhasa, at the same time, being considered also as the highest spiritual hierarch of the country. Dalai Lamas were considered and considered as still terrestrial embodiment of the Bbodkhisatva Avalokiteshvara. In Buddha’s doctrine and the subsequent comments to them the set of philosophical and soteriological justifications of the existence of last and future life of a individual which in general come down to four logical arguments is fixed: “each object and the phenomenon is preceded by an object and the phenomenon of the same type; each object and the phenomenon is preceded by the substantial reason; in the past the mind already had knowledge of objects and the phenomena; in the past the mind already had an experience of interaction with objects and the phenomena”. [Kalsangbagsha 2012:5]. In the history of distribution of Buddhism among the Mongolian met ethnic community the phenomenon of the Institute of hubilgans is also fixed – declarations of the spiritual and secular persons as reincarnations of the Buddhist historical character, who had big knowledge and sanctity recognition for high Buddhist monks to be an emanation (the terrestrial embodiment) or an avatara (transformation) of Buddhas, Boddhisatvas and other deities of a Buddhist pantheon. In Mongolia hubilgans also some representatives of temporal power having not only the political power, but also actively influencing a religious situation in the country were proclaimed. They, as a rule, awarded a “hutukht” title while the title “gegen” was appropriated to ecclesiastics (mong. – brightened up). However, already to the middle of the XVIIth century the “hutukhta” title was also considered as the highest title and for persons of a ministry.

In 1650 Dalai Lama the Y-th has proclaimed the son of Tushetu khan - Gombo-Dorzhi (the grandson of Abatay khan), one of the powerful princes of Halkha - the hutukhta title Dzhebzun-Damba which has become in the history of the Buddhism in Mongolia as the first khubilgan of the famous erudite Buddhist monk Taranatka, in the history of the Buddhism in Mongolia known as Under-Gegen, subsequently-the large Buddhist figure, the preacher, the sculptor. This fact testifies to the actual political and religious union between the influential Mongolian khan and Buddhist school of tradition Gelug-pa. Setsen-khan was suggested to remove from the title “Gegen Setsen-Khan” the word “Gegen” in due time and to appropriate him to the newborn son of Tushetu-khan. [Pozdnev 1898: c.488].

“In Mongolia of that time the doctrine of the strong imperial power had from the very beginning not abstract and philosophical, but especially practical value. The tradition has developed to read out the ancestors of the Mongolian khans of tsars of ancient India and Tibet from the XVI-th century under the influence of this concept. Therefore, during Qsin dominion, idea of Mongols of itself as about a part of the Indo-Tibetan cultural community strengthened idea of feature of Mongolia from China in cultural and political development”, - E. I. Lishtovanny writes. [Lishtovanny 2007: 17]. Features of relationship of two socio-political parties were based on prebuddhistic religious traditions of the Mongolian people. Buddhism, oddly enough, not only has made aggressive Mongolian khans adherents of the Buddhist theory and practice, but also promoted conceptual establishment of the theocratic power in Mongolia.

Khubilgans in the Mongolian world represented a specific ethno religious phenomenon of a social organism, one of the unique and diverse manifestations of functioning of this multicomplex, but nevertheless religious institute. The first khubilgan Chzhebzun-Dambahutukhta was born in Halkha-Mongolia in 1635, i.e. 50 years later after official declaration Buddhism as the dominating religious culture in the Northern parts of the former Mongolian Empire and erection Khalkhassian Abatay by the khan of the stationary Buddhist monastery Erdene-Tszu. On the basis of annalistic, documentary data and some legendary oral legends, A. Pozdneev claims that in the religious views of the Mongolian people and their tradition to genealogical explanations, regenerations of Dzhebzun-Dambahutukhta begin since Buddha Shakyamuni. Four of his emanations are fixed in India as one of pupils of Buddha, in the monastery Nalanda and two Provinces of Rombasha and Tszarintay. The subsequent his avatars appear in Tibet: to the Provinces of Zan, Bging, Tsan-ni-tszan, Hla-bi-ray-tsam, Hla-lun-rasal, the monastery Baldan-Breybun, Nari. The twelfth emanation of Dzhebzun-Damba of a hutukhta appears in India in the province the Sinhalese during Dalai Lama Gedun-Dub again. The fourteenth regeneration is fixed in India and, at last, the fifteenth again - in 1573 – again in Tibet where he studies in Zhuo-nang monastery in times of Lobsan-Choychzhi-Zhalsan. In 1603 year he accepted a vow of Geelong from Tszamyang-Gunga – Zhamso, in 1608 in 35 years wrote the shastra of “Chzhagar-choy-chzhun” commenting on emergence and initial stages of Buddhism in India, in 1615 founded the Buddhist monastery Dagdan-puntsugling in the Tibetan province of Zang, appeared in Mongolia where founded several Buddhist monasteries under the auspices of the Chinese Bogdokhan. Died in the territory of Mongolia. [Pozdneev 1896: 484-485]. Such is a history of fifteen regenerations of Taranatkha in a legendary image Chzhebzun-Damba-khutukhta before emergence of his regeneration in Mongolia. It is natural that these regenerations fix only a birth phe-

nomenon in the form of a human image on the earth whereas a chronological framework of these phenomena allows to assume that intermediate phenomena of regenerations, according to the Buddhist theory and practice, occurred in various parts of the Universe and other worlds.

At all completeness and activity of all regenerations of Chzhebzun-Dambahutukhta, his hubilgans directly participated also in social and political life of the Mongolian society of that period. So, for example, for elimination of permanent rebellious Zhungarian disorders for Chzhungariya's separation from China, the imperial yard Chzhebzun-Damba allocated a hutukhta in 1757 with a title of "The benefactor of the animated beings". Rather interestingly here to note that else at the emperor Kangxi, the first khubilgan Chzhebzun-Damba-hutukhta has received a title of "The Educator of Belief" [Pozdneev 1898: c.522]. The second reincarnation of Chzhebzun-Damba-hutukhta's already becomes "The Educator of Belief, the benefactor of the animated beings". Since the outstanding religious figure, the sculptor and the painter Zanabadzar (1635-1723) who is considered the first regeneration of Taranatkha – the Tibetan scientist and the religious leader (1575-1634), the author of many Buddhist compositions, including the known "History of the Buddhism in India". "He [Taranatkha] was one of the last representatives of school of the Buddhism in Tibet which was called a dzhonangpa (according to the name of the monastery founded in the 13-th century.). At this school Yogachara views developed mainly. Into the XVIIth century all the monasteries of school have passed to a gelugpa" - V.P. Androsov writes. [Androsov 2000: page 168].

Bogdo-gegen Dzhebtszun-Dambahutukhta in nine embodiments of Taranatkha was considered as the Supreme hierarch of Buddhists of Mongolia, Buryatia, Kalmykia and Tyva nearly for 400 years. The Mongolian, Buryatian and Tuvinian Buddhists esteem traditionally historical Supreme lama – Bogdo-Gegen Dzhebtszun-Damba-hutukhta. In the eighth regeneration he was considered and was the last great khan of Mongolia and within a short period of time operated the country. After his death in 1924, after establishment of socialist lifestyle in Mongolia and declarations Mongolia as the Mongolian people's republic it was undesirable to look for his new regenerations. The VIIIth Bogdo-Gegen Dzhebtszun-Damba-hutukhta had four palaces in the capital of the country: Sharav-pelzheelin (Green palace), Gungaa-dezhedlin (White palace), Dechin-galav (The yellow palace), Haystayn Lavrin (Хүрээ) – the Saffron-yellow palace. So far from them only two have remained: Green (in it now Bogdo-gegen's Museum) and Saffron-yellow. In the history of Mongolia there were eight Supreme hierarches, khubilgans of Taranatkha's having high the "hutukhta" title Dzhebtszun-Damba who exercised control theocratic and secular (actually) of Mongolia. However, at the time of board of the XIIIth Dzhebtszun-Dambahutukhta (1870-1924) there were well-known

revolutionary events in political life of Mongolia. First, Mongolia always wanted to be free from Manchurian dominion, and all the 20-th century the territory of the Great Steppe was shaken from various political crises and revolts in fight for independence. Secondly, the acute political crisis in 1921 has developed into an armed revolt which has ended with coming to power of the Mongolian people's revolutionary party. In the country active antireligious promotion has begun. Monasteries were closed, monks suffered persecution and repressions, the Institute of Khubilgan has been cancelled and continuity of the line of Khubilgan, apparently, has been interrupted. The highest lamas and monks immigrated to Tibet.

However, Bogdo-gegen- IX, nevertheless, in 1934 has been revealed in Tibet at the age of 4 years according to a Buddhist Canon and according to tradition Gelug-pashcool. After the long break connected with repressive stocks MNRP in relation to Buddhist clergy in general and suppression of religious "feeble efforts" in particular, Bogdo-gegenthe IX-th for short time nevertheless has been recognized as the theocratic leader of Mongolia and the Mongolian people. As well as his previous regenerations, he has played an important role in cultural and religious development of the country. Now allthe Mongolian people esteem him as the third Supreme Buddhist hierarch after Dalai Lama and Panchen Lama. So, for example, in the former historical residence of Dzhebzun-Dambahutukhta, -today's museum Bogdo-khan's, - on February 12, 2016 in Ulaanbaatar the exhibition of a Buddhist sculpture and Bogdo-gegen's iconography of the First-Zanabazar has opened (1635 – 1723). He was called still "The high Saint" (Өндөргэгээн). The exhibition was dated for the 380 anniversary since the birth of Zanabazar. Due to this date, earlier in April in Budapest, and in May in Ulaanbaatar the international conferences have taken place. Bogdo-gegen Dzhebtszun-Dambahutukhta lived the last years in Dharamsala (in northern India), having a great number of the Mongolian, Buryatian, Kalmykian and Tuvanian pupils. Before leaving he has returned to Mongolia.

Literature: (in Russian)

- Абаева Л. Л. Полевые материалы авторов Монгольской Народной республикев 1985.
- Абаева Л. Л. История формирования этноконфессиональной ситуации в Бурятии. – С. 43 //Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. – М., Издательская фирма "Восточная литература" РАН. – 2008. – 318с..
- Андросов В. П. - Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктиринальные понятия. – Издательство "Вестком". – 2000.- 196с.
- Бира Шагдарын. – Актуальные вопросы исследования истории Монгольского государства. – Издательство БГУ. – Улан-Удэ. – 2013. – 99с.

- Жамсран Л.- Монголын туухийн дээж бичиг. – Улаанбаатар. – 1992. – х.99-100.
- Калсанг багша.- Тибетские ламы-перерожденцы. - История и современность. – Издательство “Республиканская типография”. – Улан-Удэ. – 2012. –
- Лиштованный Е. И. - 2007. - От Великой Империи до демократии. Очерки политической истории Монголии. - Иркутск: Издательство Иркутского Университета, 198с.
- Позднеев А. – Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 г.г. – Том I. – С.-Петербург. – Типография Императорской Академии наук, 1896. – 696с.
- Сухбаатар Г. О существовании собственной письменности у хуннов. – Шинжлэх ухааны Академийн мэдээ, 1967, № 2. С. 262-269.
- Сухбаатар Г. - Киданы эртний бичгийн тухай. - (Известия о раннем письме у киданей). – Монголын судлаа, 1969. С. 213-217.
- Чулуунбаатар Л., автор. канд. дисс. “Письменность монгольских народов и ее культурно-историческое значение”. – Улан-Удэ, 2000. 26 с.
- Шагдарсүрэн Ц, Монголчуудын үсэг бичигийн товчоон – Улан-Баатар, 2001, с. 277.

Literature in Transliteration

- Abaeva L. L. Polevye materialy avtora v Mongol'skoy Narodnoy respublike v 1985.
- Androsov V. P. - Slovar' indo-tibetskogo i rossiyskogo buddizma: glavnye imena, osnovnye terminy i doktrinal'nye ponyatiya. – Izdatel'stvo “Vestkom”. – 2000.-196s.
- Bira Shagdarын. – Aktual'nye voprosy issledovaniya istorii Mongol'skogo gosudarstva. – Izdatel'stvo BГУ. – Ulan-Ude. – 2013. – 99s.
- Zhamsran L.- Mongolyn tuukhiyn deezh bichig. – Ulaanbaatar. – 1992. – kh.99-100.
- Kalsang bagsha.- Tibe tskie lamy-pererozhdentsy. - Istoriya i sovremennost'. – Izdatel'stvo “Respublikanskaya tipografiya”. – Ulan-Ude. – 2012. – 95s.
- Lishtovanny Ye. I. - 2007. - Ot Velikoy Imperii do demokratii. Ocherki politicheskoy istorii Mongolii. - Irkutsk: Izdatel'stvo Irkutskogo Universiteta, 198s.
- Pozdneeв A. – Mongoliya i mongoly. Rezul'taty poezdki v Mongoliyu, ispolnennoy v 1892-1893 g.g. – Tom I. – S.-Peterburg. – Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1896. – 696s.
- Sukhbaatar G. O sushchestvovanii sobstvennoy pis'mennosti u khunnov. – Shinzhlekh ukha.

Literature in Translation:

- Abayeva L. L. Field materials of the author in the Mongolian People's republic in 1985
- Abayeva L. L. History of formation of an ethnoconfessional situation in Buryatia. – Page 43//Religion in the history and culture of the mongoloyazychny people

- of Russia. – M, RAS East Literature Book-publishing firm. – 2008. – 318 pages.
- Androsov V. P - Dictionary of the Indo-Tibetan and Russian Buddhism: main names, main terms and doktirinalny concepts. – Vestkom publishing house. – 2000.-196 pages.
- Bira Shagdaryn. – Topical issues of a research of history of the Mongolian state. – BГУ publishing house. – Ulan-Ude. – 2013. – 99 pages.
- Chuluunbaatar L., author. edging. yew. “Writing of the Mongolian people and its cultural and historical value”. – Ulan-Ude, 2000. 26 pages.
- Lishtovanny E. I. - 2007. - From the Great Empire to democracy. Sketches of political history of Mongolia. - Irkutsk: Publishing house of the Irkutsk University, 198 pages.
- Pozdnev A. – Mongolia and Mongols. Results of the trip to Mongolia performed in 1892-1893 – Tomi. – St.-Petersburg. – Printing house of Imperial Academy of Sciences, 1896. – 696 pages.
- Shagdarsuren of C, Mongolchuudyn seg bichigiin tovchoon – Ulan-Baatar, 2001, with.277
- Sukhbaatar G – Kidany Ertniya bichgiin tukhai. - (News of the early letter at kidany). – Mongolyn a sudla, 1969. Page 213-217.
- Sukhbaatar G. About existence of own writing at hunn. – Shinzhlekh of an ukhaanaAkademiymэдээ, 1967, No. 2. Page 262-269.
- Zhamsran L. - Mongolyn tuukhiin deej bichig. – Ulaanbaatar. – 1992. – x. 99-100.
- Калсанг bagsha. - Tibetskiye of a lama-pererozhdentsy. - History and present. – Republican Printing House publishing house. – Ulan-Ude. – 2012. – 95 pages.

Buddhist Rites in Modern Life of Lay People-Buryat

*Darima Zhamsueva**

Summary

Based on field study materials, the author examines the specifics of Buryat religious rites. Religious needs of the population are considered national traditions of the Buryats. The cult system of the temple complexes of Buryat lamaseries is considered. Specificities of religious rituals are analyzed. Religious needs are considered as national traditions of the Buryats. The results of archival and field research of the author are used. By their historical typology everyday externals of religion are heterogeneous and may be divided into two groups: 1) traditional Buryat religious customs transformed by Lamaism along the Tibetan matrices of centuries-long assimilation of ancient beliefs of Central Asian peoples; 2) Buddhist cults brought into Buryatia not from Tibet and Mongolia. Observations show that the religious activity of the believers tends to increase. The Buddhists or Buryatia to this or that extent contact with the events and influences of the foreign Buddhist world and visit the teachings of the Dalai Lama. However, the determining factor in the relations between the Traditional Buddhist Sangha of Russia and the believers is not so much the activity of the official Buddhist clergy, but the need of the population to meet their daily needs in accordance with the ideas and beliefs of the population.

Keywords: Religion, rite, tradition, beliefs, cult specialization and temple rituals of Buryat lamaseries, religious traditions.

In the recent decades radical changes took place in the social, economic and religious life of the Buryat people. Many old things associated with the socialist past irreversibly sank into oblivion, while other phenomena, including those of religious character continue to exist in a new form having lost their original social and epistemological foundations.

Observations conducted in various districts of ethnic Buryatia exposed certain tendencies of decay and conservation of religious beliefs and showed that the ritual stereotypes are better preserved than the religion as a system of book and church theology. Particularly resilient are both pure and transformed Shamanistic rites and those Buddhist rites, which were more closely connected with the folk traditions and used to serve economic and everyday needs and concerns of the worshippers. In other words the

* Assoc. Prof. Dr., Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation.

phenomena closely connected with everyday life continue to exist. Our field study poll results display an unequivocal view of the character and level of religiousness as well as prevalence of this or that Buddhist everyday rites. The intensity of modern religious phenomena is to a large extent explained by historical factors, such as remoteness and degree of implantation of Buddhism into the life and consciousness of the population, level of development of Buddhist temples (*datsans*) and their propaganda activities in their respective parishes, number of clergy and availability of the corresponding “cadres.” In the parishes of ethnic Buryatia a higher degree of conservation of Buddhist rites is observed in Khorinsk and Aga Buddhist temples. A higher degree of religious knowledge and erudition in the field of popular Buddhist religious literature is observed in the Tibetan centers of Ulan-Ude and in the Ivolga Buddhist temple.

By their historical typology everyday externals of religion are heterogeneous and may be divided into two groups: 1) traditional Buryat religious customs transformed by Lamaism along the Tibetan matrices of centuries-long assimilation of ancient beliefs of Central Asian peoples; 2) Buddhist cults brought in Buryatia not from Tibet and Mongolia.

At present the rites of the first group are most persistent. Among the rites of the second group visiting of a Buddhist temple (*datsan*) dictated by daily household interests and a need of economic, material and family happiness as well as good social status. Among them there are also funeral rite, one-day (seldom three-day) *maani*, pre-wedding forecast named “*abaral*,” *Sagan Dara-ekhe* and *Nogon Dara-ekhesangarils* for longevity, happiness in life and health of people and, especially, children. Visiting *datsans* during great Buddhist holidays (*khural*) remains a steady tradition. Besides, some individual rites can be added to this list. Among them are “*zhelorulkha*” or blessing of a life and a home, “*menge*” – a rite for happiness, health, success in life and business, overcoming of real and supernatural obstacles. Finally, addressing lamas in Buddhist temples with personal requests and fulfilling of their recommendations of this or that rite, special-order prayer service, reading of this or that prayer or ceremonies and so on are important aspects of ritual activity. In general one third of the interviewed population (300 persons in rural areas and 279 urban dwellers) rarely visit Buddhist temples, 70 per cent regularly visit Buddhist temples and the rest answered “sometimes.” The most active visitors of Buddhist temples are retired persons (about 40 per cent), while 20-30 per cent are representatives of intelligentsia and the rest are workers and white collars. Study of the motivation shows that the elderly go to Buddhist temples to satisfy their religious needs, such as “praying,” “everyday needs,” “personal needs,” “for comfort of the soul.” There are also other motives for visiting Buddhist temples. Within the cultural traditionalism, which is interpreted as adhesion to national traditions a need of

communication is satisfied. The spectacular and aesthetic side of great temple holidays and the atmosphere of the holiday spirit also attract people to Buddhist temples. Other visitors of Buddhist temples of young and average ages are either believers or belong to the “undetermined” part. The bulk of this congregation come to the temples to meet their daily needs and get consultations concerning personal affairs or are driven by a desire to get acquainted with historical forms of national culture.

Many worshippers interpret visits to a Buddhist temple as observation of Buryat national traditions.

This explanation is found in all answers of the demographic and social-professional groups of the population to the questions concerning their attitude to *Sagaalgaan*, *obo*, funeral rite and visiting of a Buddhist temple. Not just traditional Buryat religious rites still prevailing somewhere in their various historical forms, such as pre-shamanistic, shamanistic and transformed by the influence of Lamaism are related to national customs. Some rites that came with Buddhism from beyond, i.e. customs of other Asian peoples are also considered a part of national tradition. In other words, sometimes all religious rites regardless of their origin are interpreted as national Buryat customs.

The ethno-psychological motivation of the externals of religion is a multi-faceted phenomenon, whose socio-historical origins and worldview contents require scrupulous study. From the viewpoint of contemporary religiousness of the population ambiguous tendencies may be seen here. On the one hand there is a certain loss of religious motivation and the behavior retaining only the external semblance of the religious character. Those believers who do not hide their faith usually clearly point at the religious motives of visiting a Buddhist temple and performing religious rites. People who do not know the doctrinal statement and the dogmatic meaning of the rites, but who express a certain need in them under the influence of their social environment often cannot refer to their beliefs. It is more customary for them to indicate a cause disassociated from the religious faith. At the same time such motivation displays identification of national culture with religion and of national traditions with religious rites. This identification may be conscious or unconscious, but in either case the ethno-psychological side of religious phenomena is one of the reasons of their stability.

Over the recent years a number of scientific publications wrapping up scientific discussions about socio-historical nature of religious rites and their place in the society appeared. First and foremost, it was determined that the rites express the need of the society in the ritual arrangement of the most important events in the life of the society and social groups.

Social and psychological needs in the rites exist independently from religion and the term “rite” is not synonymic to “religious rite”. The char-

acteristic feature of the latter is the belief in the real existence of supernatural forces and the possibility of bilateral relations between them and the people.

The connection between the everyday externals of religion and national psychology and national feelings is rooted in history. In clannish society family and clan communities were the basis of social organization of ethnic groups and the external acts of worship arranged the social, economic and family foundations of life in these communities. At the initial stages of history of Buddhism in Buryatia the Buddhist temple externals of religion and shamanistic everyday externals of religion existed in parallel. Buddhism was able to penetrate into the people's daily routine, customs and consciousness of the people only in the process of transformation of everyday rites along the Lamaist tradition and adaptation of popular forms of Buddhist teaching and ritual to the local socioeconomic and everyday life conditions. Lamaism had to adapt to national traditions of the Buryats, use folklore to popularize the teaching and art for the artistic arrangement of the Buddhist temples and the *datsan* cult, as well as folk musical melodies for background music during the great Buddhist religious holidays.

The rites at the "obo" worship places used to end with the "naira", or mass entertainment shows including wrestling, horse riding and archery competitions. The Lamaist church included this tradition into its externals of religion: the lamas participated in these "nairas" blessing the wrestlers and decorating the winners and losers.

The traditional Buryat rites are varied by their nature. The main purpose of such calendar rites as the popular "Sagaalgaan" and "obo" is caring about the benevolent environmental conditions for economic activity and general well-being of the community, which reflects the real practical content. The religious in them is in the illusory hopes for the assistance from the gods. Among all peoples of the world these calendar rites have freed themselves from the religious elements over time and turned into non-religious secular customs. In the Buryat customs this process was set, but not entirely crystallized, in the evolution of the annual "Sagaalgaan," whose main content cannot be limited to religion, since secular festivities prevail in this holiday. Even the religious New Year Buddhist holiday failed to push out and replace the popular folk holiday. In the calendar rite of summer sacrifices at the "obo" worship places the religious and secular parts exist in parallel. This ritual did not lose its religious content. Therefore, it gradually vanishes from the contemporary everyday life.

In this way, those rites, in which the religion did not play the main role, have over time lost their religious components and continue to function as holiday arrangements of the main events of real life.

The Buddhist funeral rite is filled with the belief in the immortal existence of a soul and its reincarnations in new life cycles. It is also connected with the beliefs in malicious spirits of the dead and magic preventive actions. A certain part of the population, regardless of their educational level and presence or absence of religious faith, considers this rite a national custom. In our view, such explanation can be interpreted as emotional superstition or even as an everyday public ritual.

The distinctness of religious traditions in the cultural practices of modern Buryats lies in the renovationist simplification of the cult in the Buddhist temples and a general deflation of Buddhist beliefs among the laymen and their amalgamation with Shamanistic beliefs and rites. The main form of the religious cult, apart from a general worship service with prayers in a Buddhist temple, is bringing to pass of the daily requests of the believers, reading of the special-order prayer services and performing of domestic rites at home.

Observations show that the religious activity of the believers tends to increase. The construction of the Rinpoche-center and the Ivolga Buddhist Temple go on a large scale, incomes of datsans and clergy rise and worship places for collective worshipping in the districts of Buryatia are either restored or built. Independent "commercial" temples with their funds and lama stuff are created. The Buddhists or Buryatia to this or that extent contact with the events and influences of the foreign Buddhist world and visit the teachings of the Dalai Lama. However, the determining factor in the relations between the Traditional Buddhist Sangha of Russia and the believers is not so much the activity of the official Buddhist clergy, but the need of the population to meet their daily needs in accordance with the ideas and beliefs of the population

Kırgız Geleneklerinde “Alazlama” Ayini

*Gülzura Cumakunova**

The Ritual of “Alazlama” in Kyrgyz Tradition

Summary

The Muslim Kyrgyz, the people living in the most remote part of the Turkic world in the Tenir-Too (God Mountains) stretching along the Chinese border as a natural Turkic wall, differ from other Turkic people, preserving the ancient form of their beliefs. As well as carefully following the five pillars of Islamic religion such as declaration of faith, prayer, fasting, zakat and pilgrimage, Kyrgyz are also known for harmoniously maintaining many elements of Shamanism and Tengriism more than other Turkic Muslim nations.

The ritual “alazlama” is an example of the wood and fire cults of Turks who believe that the Juniper tree has the power to expel bad spirits with its beautiful fragrance through the fumigation process, and to protect them from physical and mental diseases. This paper will describe the situations in which this ritual is used in Kyrgyz belief and its adaptation according to Islamic religious doctrine.

Keywords: Ritual “alazlama”, Kyrgyz, shamanism, Tengriism, traditions, beliefs.

Giriş

Türk dünyasının en uç kısmında, Çin sınırında, doğal Türk seti olarak uzanan Tanrı Dağları’nda yaşayan Kırgızlar, en eski inanç sistemini yoğun şekilde yaşatmaları ile diğer Türk boylarından ayrılırlar. Tanınmış halk bilimcisi Abdülkadir İnan, Kırgızların İslam dininin şahadet, namaz, oruç, zekat, haç gibi temel şartlarını titizlikle yerine getirmekle beraber, yemin, evlenme, miras, defin töreni, nevruz ayinleri gibi konularda eski Şamanizm, Göktanrıcılık âdetlerinden kurtulamadıklarını belirtiyor¹.

Alazlama ayini, ardıç ağacının tütsüleme yoluyla yaydığı güzel kokuların kötü ruhları kovduğuna; bedenle beraber ruhun, kalbin, niyetlerin temizlendiğine inanılan, Türklerin ağaç ve ateş kültlerinin en eski örneklerindedir. Ayinin aynı zamanda atalar kültürüne de hitap ederek onlarla iletişime geçme ve ruhlarını besleme gibi farklı görevi de bulunmaktadır.

Benzer anlamlarıyla alazlama ayini, dünya inanç tarihinde birçok dinin de temelinde yeri olan umumi bir hadisedir. Örneğin, eski Mısır’da kö-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

¹ A. İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, *Makaleler ve İncelemeler*, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987-1991, s. 474.

tü kokuları gidermek ve şeytanları kovmak amacı ile yapılan tütsünün, güzel kokunun tanrısal bir nitelik taşıması nedeniyle tanrıların varlığına işaret edeceğine ve gönüllerini hoşnut edeceğine inanılırdı. Eski Çin’de de dinî şenliklerde ve alaylarda ataların ve ev tanrılarının ruhlarını yüceltmek amacını taşıyan tütsü yakma geleneği bilinir. Japonya’da ise alazlama, Şinto ayinleri (MÖ 7. yüzyıl sonrası) sırasında kamileri besleme parçası olarak yaşatılır². Japonya’nın yerel dini olarak bilinen Şin-to (Tanrılar yolu) ayinine Ural-Altay halklarına ait animist kökenli Şamanizm öğretisinin Japon adalarındaki uzantısı olarak bakan bir görüş mevcuttur. Sempozyumun açılış konuşmasını yapan Japonyalı Profesör Sayın Hikari Egava da bu görüşü doğruladı.

XI. asır Türklerinin cin çarpması gibi durumlarda *kovuç* adı verilen bir merasimi uyguladıklarından Kaşgarlı Mahmud “Divanü Lugat-it Türk”-te söz etmektedir. Anlatıldığına göre hastanın yüzüne su serpilir, üzerlik veya od ağacı ile tütsü yapılırmış³. Kırgızlarda da yakın zamanlara kadar aynı eylem, *kuuçu* adı verilen şaman tarafından yerine getirilirmiş. Halkta bu yeteneği insanlar kendi istekleri veya çabaları sayesinde edinemeyecekleri, uzun süren hastalıklar, kalıtsal veya başka sebepler sonucu ancak sahip olunacağı görüşü hakimdir. Bunun için “seçilmiş” insanlar kendilerine atfedilmiş olan bu görevi yerine getirmeye mecbur olurlar. Kırgız geleneğinde “seçilmişler” sırasında gerçek Manasçılar, evliyalar, divaneler, emci, domcu, kuuçu, tabıp adları ile bilinen halk şifagerleri yer alırlar⁴.

Alazlama ayininin Türk ve Moğol halklarındaki anlamlarından ve yapılaş amaçlarından yola çıkarak onunla eski Türk inancının atalar kültü, ağaç kültü ve ateş kültü gibi birkaç türünün yerine getirildiğine şahit oluyoruz. Kült, yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı ve onlara tapma eylemleri anlamına gelmektedir. Bu saygı ve tapma eylemleri dualar etme, kurban adama ve dinsel ayinler yapma şeklinde gerçekleşir.

Alazlama ayininde ateş kültü

Ateş kültü ritüelleri, insan ruhunu ve bedenini ateşle arındırma, temizleme amacıyla gerçekleştirilir. *Alaz* sözcüğü *al* kökünden türemiştir. Genelde “kırmızı” anlamını taşıyan *al* sözcüğünün *ateş*, *alev* gibi sözcüklerle semantik ve köksel bağlantısı olduğu aşikardır. Kavramın geçmişi Türk ve Altay mitolojisinde Ateş Tanrısı olarak bilinen Al ya da Alas Han’a dayanır. Alaz Han, evdeki ocağın ve ateşin, ayrıca evcil hayvanların da koruyucusu olarak bilinir. Türk evinde ocak ve ateş kutsaldır ve ona her

² *Anabritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, C. 30. İstanbul, 1994, s. 374.

³ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay, I, Ankara 1992: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 163.

⁴ G. Aytpayeva-E. Molčanova, “Kyrgyzchylyk: Searching Between Spirituality and Science”, *Mazar Worshipping in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas*, Bişkek 2007, s. 398.

zaman saygı duyulması icap eder. Aksi takdirde Alas Han'ın kızarak yangın çıkaracağından korkulur. Alazlama ayininin duaları hangi ritüele konu olduğuna göre değişir; ancak genelde Alaz Han'a hitap edildiği ve ondan yardım istendiği için Alaz! Alaz! kelimeleriyle başlar.

Kırgızlarda ateş kültü menşeli alazlamalar, en yoğun olarak nevruz kutlamalarında görülür. Ateşle alazlama yapmakla ya da üzerinden atlamakla insanlar, dünyanın başlangıç öğelerinden biri saydıkları ateşin yaratıcı olduğu kadar yok edici gücüne de inandıklarını, o yüzden dünyanın yenilediği ve yeni yıla ayak basıldığı bu günde ateşin kendilerini fizikî ve ruhî kötülüklerden, hastalıklardan arındırmasını, güç, kuvvet ve ilham vermesini isterler.

Bayram günleri büyük ateşler yakılır ve insanlar ateş üzerinden atlarlar. Hatta eskiden küçük hayvanları bile ateşten atlamaya zorladıkları bilinir. Al ya da kızıl rengin Türk inancı ve mitolojisinde sağlığın, enerjinin ve gücün sembolü olarak özel yeri vardır. Ardıç ağacının dalları tütürülerek yapılan ayinle evin odaları gezilir ve ardıcın hoş kokusu bütün mekanları doldurur. Ayin sırasında söylenen dua herkesçe bilinen Nevruz özel duasıdır. Dua şöyle söylenir:

Alas, alas
Ar balaadan kalas
Eski cıl ketti, cañı cıl keldi
Aydan aman, cıldan esen çıgalı,
Alas, alas...
 “Alaz, alaz
 Her beladan halas.
 Eski yıl gitti, yeni yıl geldi
 Aydan sağlam, yıldan esen çikalım.
 Alaz, Alaz...”

Alazlama sırasında renklere verilen önem de dikkate değerdir. Türklerin eskiden beri süregelen inançlarına göre her rengin özel anlamı vardır. Sarı renk hastalığın, kırmızı renk sağlığın, canlılığın ve kanın simgesidir. Eski Kırgız anlayışına göre insanlara hayatın simgesi olan kırmızı renk ateşle verilir. Nevruz dualarında geçen

Senin kızıl nurun maga kelsin,
Menin sarı oorum saga ketsin...
 “Senin kırmızı rengin bana gelsin
 Benim sarı ağrım sana geçsin...”

ifadeleri, alazlama ile ateşin hastalıklar yerine sağlık, canlılık getirmesi dileğinden ileri gelir.

Türklerin eskiden beri ateşin temizleyici gücüne inanma örneklerine biz Göktürk geleneklerinden de rastlıyoruz. Örneğin, Bizans İmparatoru II. Justin (565-578) tarafından 568 yılında Göktürk kağanı İstemi Kağan'a

gönderilen elçilerin raporunda elçi Zemarkhos'ı ve yanında getirdiği eşyalarını ancak ateşten geçirdikten sonra kağana götürdüklerinden söz edilir. Zamanında Cengiz Han'a gelen elçilerin de önce ateşten atlatılarak ruhlarını ve bedenlerini "temizledikleri", ancak ondan sonra saraya alındıkları Seyyah William of Rubruck'un (1220-1293) seyahatnamesinde de belirtilmektedir⁵.

Alazlama ayininde ağaç kültü

Alazlamanın koruyucu özelliği çocuğu ilk beşiğe yatırma ayinlerinde de görülür. Kırgızlarda genelde ardıç ağacından yapılan beşiğe çocuğu yatırmadan önce bu şerefe nail olan kadın, dualar eşliğinde beşiği ardıçla alazlar. Aynı âdetin XI. yüzyıl Türklerinde *ısrık* adı ile yapıldığından Kaşgarlı Mahmud söz eder. *ısrık*, çocukları kötü ruh ve nazar olaylarına karşı efsunlama sırasında yapılır ve çocuğun yüzüne doğru tütsü yapılarak "ısrık, ısrık" sözcükleri tekrarlanır⁶. Kırgızlarda *ısrık* bugün de aynı şekilde uygulanmaktadır. Alazlamanın bir diğer adı olan *ısrık*, genelde salgın hastalıklardan koruma ve tedavi amaçlı yapılır.

Alazlama malzemesi olarak Kırgızlarda genelde ardıç ağacı kullanılır. Kırgızca adı *arça* olan ardıç ağacı, kutsal ağaç türlerinden sayılır. Ardıçla alazlama, yeni eve taşınıldığında, salgın hastalıklar sırasında yapılır. Ayrıca tek bitmiş ardıç ağacına *mazar* denilir ve kutsal yer olarak ziyaret edilir. Kumaş parçaları bağlanarak dilek tutulur. Bazı araştırmacılar Anadolu yörelerinde de çocuğu olmayan kadınların tek bitmiş ardıç ağacının altından geçerek çocuk isteme âdetlerinden bahsediler.

Alazlamada atalar kültü

Atalar kültürünün temelini soyun veya ailenin ölen atalarının ruhunun kalan fertlere iyiliklerinin ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı oluşturuyor. İnsanlar günlük hayattaki bazı beklentilerinin karşılanması ve aile huzuru için atalar ruhuna adaklar adar, dualar ederler.

Alazlama ayini, Kırgızlarda evlilik âdetlerinden biri olarak da yaşatılmaktadır. Gelinin geldiği gün gelin odası ve yatağı alazlanır. Ayrıca yeni gelen gelin, o evin atalarının ruhuna adayarak ocaktaki ateşe yağ döker. Dökülen yağdan yükselen dumanla ölümlere aş yedirilmiş ve evin yeni ferdi olan gelin o eve resmen kabul edilmiş sayılır. Bu merasime "otko kiyirme" (ateşe sokma) denir. Kayın baba evinden sonra sırasıyla bütün akrabalar gelini evlerine çağırarak yeni gelin için "otko kiyirme" âdetini yerine geti-

⁵ William of Rubruck, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253-1255*, translation: Peter Jackson, London 1990. Eser, Flaman seyyahı William of Rubruck'un 1253'te Fransız Haçlı Kralı IX. Louis nin Moğol hükümdarları Batu ve Möngke'ye yazdığı mektubu ulaştırmak için Karakorum'daki "çadır kentine" gittiği seyahati anlatıyor.

⁶ Kaşgarlı Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 99.

rirler. Bu âdet yapılmadan gelin o evlere kesinlikle gidemez. Günümüzde “otko kıyırma” ritüeli tam olarak yerine getirilmese de, aynı ad altında yeni gelini ağırlama, akraba evlerini tanıtmaya geleneği olarak sürdürülmektedir.

Kırgızların bugünkü günlük toplumsal ilişkileri içerisinde ateş kültürünün yaşatıldığı geleneklerin hala önemli yeri olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Kırgız geleneğinde ocak kutsaldır. Ocağın sönmesi soyun tükenmesi anlamına gelir. Kırgız destanlarında sık sık rastlanan *Öçkön otum tamuzdîñ, ölgön canım tirgizdîñ* deyiimi “Sönmekte olan ocağımı tekrar yandırdın, ölmekte olan canımı dirilttin.” anlamına gelir. Burada *ot* “ateş” dirilik ve yaşam anlamıyla örtüşür. Kırgızcada *tütin bulatuuçu* tabiri “ailenin veya sülalenin ocağının tütmesini sağlayıcı” anlamına gelir. Burada erkek çocuklarına ateş yakma ve söndürmeden devam ettirme görevi verildiği gibi kızların veya annelerin ocağı koruyucu görevinden de söz edilir. Anadolu’da da *odsuz, ocaksız* tabirinin hem yoksulluğu, hem de “yuvasız, ailesiz” anlamını içerdiği bilinmektedir.

Ocak ile soyun sonsuzluğunun özdeşleşmesi, eskiden Türklerde *ot tegin* “ateşin oğlu”, “ocağın prensi” unvanlarının yaşatılmasında da görülür. Cengiz Han devletinde de *otçigin* şeklinde görünen bu unvan, ailenin küçük çocuğuna yönelik kullanılır. Eski âdetlere göre, her evlenen oğul, aile ocağından ateş olarak kendi ocağını tüttürürmüş, ailenin en küçük erkek çocuğu ise baba ocağını devam ettirmekle görevlendirilir ve evin sahibi de o olurmuş. Kırgız aile yapısının değişmez kuralı olan bu gelenek halen sürdürülmektedir. Küçük çocuğun hakkı olan baba evi mirasına diğer çocukların talip olma hakkı yoktur. Böylece, çocuklar arasında miras kavgalarına da yer kalmaz.

Evler uzun süre boş kaldığında, yeni eve taşındığında yahut da salgın hastalıklar boy gösterdiğinde yapılan alazlamaların hepsi Kırgız toplumunun onun temizleyici, kötü ruhlardan arındırıcı etkisine inanmasının günümüzde de ne kadar güçlü şekilde muhafaza edildiğinin bir göstergesidir. Türkler arasında *alazlama, tütsü yapma, düüt yapma, ısıruk, ıştama, yüzerik* gibi adlarla bilinen bu merasim, günümüzde çeşitli dinî inançlara sahip Türklerin eski dünya anlayışlarından kalan ortak mirasıdır.

Sonuç

Türkleri ayakta tutan, birleştirici kuvveti olan gelenekler ve âdetler, kültürün vazgeçilmez unsurları, kimi zaman bir ayin, kimi zaman bir bayram geleneği, kimi zaman da bir destan satırı, atasözü olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan Türk ailesinin ortak yönlerini tespit etmek ve geçmişine ışık tutacak her vakaya sarılmak ve sahip çıkmak gerekir. Türk dünya anlayışının şu veya bu şekilde uzun süre korunmasının asıl sebebi, onun bünyesine yerleştirilmiş olan Türklerin eski dünya anlayışını ve doğayla kenetlenmiş felsefesini içermiş olmasındandır.

Kaynaklar

- Anabritannica Genel Kültür Ansiklopedisi. C. 30. İstanbul, 1994, s. 374.
- Anohin A. V. (1924). Materialı po şamanstvu u altaytsev, sobrannıye vo vremya puteşestviy po Altayu v 1910-1912 gg. po poruçeniyu Russkogo Komiteta dlya izuçeniya Sredney i Vostočnoy Azii.//Publikatsii Muzeya Antropologii i Etnografii AN Rossii. T.IV, Vıp. 2.
- Aytpayeva G., Molčanova E. (2007). “Kyrgyzchylık: Searching Between Spirituality and Science”. *Mazar Worshiping in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas*. Bişkek: Aygine izildöö borboru.
- Banarlı N. S. (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, İstanbul, s. 69.
- Cumakunova G. (1997). “Nooruz Bayramı: Doğa ile İnsanın Bütünlüğünün Simgesi”, *AKM Bilge Dergisi*, sayı 12 Bahar, 5-8.
- Cumakunova G. (1996). “Manas Destanındaki Batıl İnançlar”, *1995 Dünya Hoşgörü-Manas-Abay yılı III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri ve Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildirileri*, İstanbul. 49-52.
- Cumakunova G. (1999). “Kırgızların Nevruz Kutlamalarında Eski Türk İnançlarının İzleri”. *Türk Dünyasında Nevruz III. Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 75-81.
- Cumakunova G. (2016). “Traces of Old Kyrgyz Believes in the Epic of Manas”. *Proceedings of the 1st International Conference on the Role of Religions in the Turkic Culture* held on September 9-11, 2015 in Budapest. s. 335-342.
- İnan, A., “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”. *Makaleler ve İncelemeler*, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987-1991.
- Kaşgarlı Mahmud. (1992). *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*. çev. Besim Atalay. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kırbaşev K. (1999), “Nevruz ve Yılname”. *Türk Dünyasında Nevruz III. Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. Ankara, s. 220.
- Nadirova A. (1999). “Nevruz’un Sembolü Olan Bitkiler”. *Türk Dünyasında Nevruz. III. Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. Ankara, s. 233.
- William of Rubruck, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253-1255*, translation: Peter Jackson, London 1990.

About the Signs of the Steppe Power

*Alibek Kazhgaly-uly Malayev**

Summary

The key issue of the presentation will be the unwrapping of the ideology attributed to the inhabitants of the Great Steppe and the phenomenon of the horseman with a hunting bird on the hand. Ideological interpretation of the horseman is directly related to the key message of the Scythian art, where we will get the answer to the question of the role and meaning of the wild bird in the signs of the supreme power.

In 2004, I participated in a scientific conference in Hungary, where I took the floor with areport dedicated to the interpretation of the crown of Stephen I of Hungary (also known as King Saint Stephen). However, the whole Kazakh delegation was taken to the excursion to Lake Balaton. Having been left alone, I kindly requested to take a few pictures during the presentation of one shy Mongol, Bayar by name, who I got acquainted with during the conference. Later, when I arrived in Kazakhstan, I knew that it had been that Bayar Dovdoyn who was in charge of the Mongol and Turkish Archeological expedition, who had found the famous golden crown of Bilge Khagan.

Thus, my report will be dedicated to the memory of Bayar Davdoyn and the crown found by him, particularly, to the answer to the question: why is the central element of Bilge Khagan's crown an embossed image of a bird (Photo 1).

Keywords: Step power, horseman, Bayar Dovdoyn, Bilge Khagan.

The key issue of presentation will be unwrapping of the ideology accustomed to the inhabitants of the Great Steppe the phenomena of the horseman with a hunting bird on the hand. Ideology interpretation of the horseman is directly related to thekey message of the Scythian art, where we will get the answer to the question of a role and meaning of thewild bird in the signs of the supreme power.

In ancient times the stranger's eye perceived the horseman and his horse in a syncretic manner as a whole. The ancient vision of Centaurus where a man and his horse run into one pattern – one of the consequences of such a vision (Photo 2).

The horsemen in a modern city are mainly seen in the form of monuments on the pedestals. In order to break the usual vision and see the iron frame of ideology behind it, our eyesight should become a sharp as a

* PhD, Kazakhstan Director Institute of Human's Perspectives, Astana, Kazakhstan.

blade of the Turkic sword to have enough effort to split imaginatively the turned-into-stone image into the component parts (Photo 3).

The tale about the Musicians of Bremen will help to split the unity into parts. In my childhood mindlessness of wood robbers made me cheerful and at the same time impressed who turned their backs in panic when they saw the human pyramid of a donkey, cat, dog and rooster rushing into their home. After a while and deepening into the wilds of comparative mythology I came to conclusion that the robbers turning back from the musicians of Bremen were not so silly. Moreover, taking a closer look at them, they were quite sensible guys who preferred to run away when understood who they had a deal with (Photo 4).

They had a deal with a griffin. Since building the vertical pyramid when the dog jumped onto the donkey's back, the cat climbed the dog's back, and the rooster flied on the cat's back, the musicians of Bremen projected the overtaking horror of griffin – the provider of the will of supreme forces.

The eagle and rooster equally have wings, a sharp nib and claws that enable them fly, peck and tighten a bag in claws. Truly, due to some circumstances the rooster had to change specialization, he lost the ability to fly but preserved proud temper and sharp hooks. However, his wild fellows fly no worse than others (Photo 5).

By the way, I will note that nomads virtually did not cultivate poultry, and they treated both roosters and hens as wild birds. Following the comparison of a dunghill hen and wild eagle that is handled by the nomads as well as the settled domesticate the hen together with the general coinciding moments, it should be highlighted the difference, exactly, the distinction of the goals.

The settled domesticate the hen for household to have it lay eggs, give feather and highly digestible meat, the nomads handle the wild eagle for hunting and barbarian entertainment (Photo 6).

The settled farmer and nomadic hunter have different goals, and respectively different ideology. The one feeds a dog in order to protect the house and the owner, the other trains that dog to fight with the wolves. The one has peace and calm on his mind, and the other has riot and war. The well-bred farmer is reasonable and great in the results of relentless work; trampling the growing corn the spontaneous destroyer, the nomad is the slave of own passion and ungovernable will.

But as a rule, the careless dunghill hen is an easy target for a flying in the sky kite. The dependent people as a rule estimate the happened to them or others from the point of victim's view. And only few of them are able to let indulgence to evaluate the happening from the bird's eye panorama.

The bird is a key to a puzzle. In case with the musicians of Bremen a role of the decoding key is undertaken by the rooster, crowning the pyramid made by the vagarious artists. The mixed company from Bremen – the street people who have no permanent place of living, wandering from place to place in search of lodging for the night and feeding, as gypsies or nomads wandering on the boundless steppe in search of grassland (Photo 7).

If to compare the figure of the horseman with a hunting bird in the hand with the pyramid built by the musicians of Bremen, we will see that a hoofed animal, a donkey, corresponds to the bottom layer, the role of which the hoofed animal, a horse, plays. The middle layer in the pyramid is occupied by the dog and cat. There are the ambivalent creatures, the dog and cat, in the Scythian art. In the scene of tearing into pieces the hoofed animal (deer, elk, horse or wild sheep) by the wild animal which is the keynote of the Scythian art, the wild animal can be equally presented both by the dog (wolf) and the cat (panther, tiger, lion). For example, according to some Ukrainian legends, the she-wolf gives the birth to the wolf cubs only once in the life, but that she-wolf which gave the birth to the wolf cubs five times, turns into the lynx.

Finally the rooster which has a nib and wings finalizes the pyramid projecting the image of the heavens' apostle – griffon (Photo 8).

It could be summarized as from the equation with one unknown that the horseman corresponds to the middle layer in the pyramid of the Bremenn musicians occupied by the dog and cat. In other words, the Scythian horseman represented himself as the wild animal (lion, panther, tiger, wolf). This image received the required completion, if there was a hunting eagle on his hand: then the horseman assimilated himself with a striking with scare griffon. That horror for the settled Europe was presented in the image of Attila's Scourge of God.

So, is it worth surprising the fears of the wood robbers if the image of death itself rushes in their lodge.

Closeness to the death of the Bremen musicians is especially underlined in the fairy tale of the Grimm brothers. All the animals completed own time: the donkey became useless for the work, the dog was no loner strong to go hunting, the cat had teeth blunted, and the rooster had time to live up until Sunday. All together the separate qualities of the animals were able to strike with scare those who was accustomed to terrify others (Photo 9).

So we were back to the image of the horseman. The nature of the horseman representing himself as a cruel griffon will be ideally explained by the horseman (For this reason, I will cite the extract from *The Secret History of the Mongols*) during the one episode of the Mongols' fight with the Naimans, Dayan asked Jamugu: "Who are those chasing our warriors

as wolves when they chase after the herd of sheep till the sheep house?” Jamuga responded: “These are four dogs of my Temujin fed by the human meat; he tied them to the iron chain, these dogs have copper foreheads, carven teeth, awl-shaped tongues, iron hearts. They have scimitars instead of the horse whips. They drink dew, ride by the wind, raven the human meat in the fights. And now they are unchained, they are wet with saliva, he is happy. These four dogs are Jebe, Kubilay, Jelme and Subedey. Then Dayan asked Jamuga again: Who is behind as a starving kite rushing ahead? Jamuga answered: This is my Temujin dressed from top to toe into the iron armour; he flew here as a starving kite. Do you see him? You have told before that only the mongol will appear, no hoof and skin will be left from him as from the sheep. Now look” (Hara Davan, 1992, p. 63) (Photo 10).

Actually the complete description of the griffon is presented in front of us that was spread over the whole army. There are all the necessary elements of the myth creature in the description that is called Italakaz (Dog-Fancy-Goose) by the Kazakhs and Kan-Kerde by the Altay (Photo 11).

It should be mentioned that those and other images having nay relation to this symbol decorate the flags and emblems of some newly founded Turkic states. For instance, this griffon on the emblem of the Republic of Gorny Altay or the winged lion on the emblem of the Republic of Tatarstan, the golden eagle on the flag of independent Kazakhstan. It is appropriate to recall the emblem of Germany as we started mentioning the German town Bremen settled by the descendants of the wild barbarians under the gun of which the Holy Rome Empire fell.

An iconic image of griffons tearing the wild sheep into pieces on the felted sellar cover from the first Pazyryk kurgan and the imperil headwear from Ordos divided into three layers. should be taken as a standard pattern В качестве эталонных моделей возьмем the top of the headwear is decorated by the images of four wolves tearing four sheep into pieces. There is a sculpture image of the wild bird encrusted with kallait at the top. The bottom part is composed of three golden strips. The end of the middle is completed with the image of the wolf located above the figures of the hoofed animals – the wild sheep and horse at the lower layer.

The vertical hierarchy of the horseman with a hunting bird on the hand, as we see, is fully coincides with the hierarchy of the standard patterns, and as well as with the military hierarchy.

Genghis Khan’s army corresponds to the bottom layer – the layer of the horse. Four military leaders – Jebe, Kubilay, Jelme and Subedey – correspond to the middle layer – the layer of the horseman. The pyramid is completed with the supreme commander assimilated with the wild bird.

The bird has a specific role. The bird is the image of the thought. It can fly and watch the world from the bird’s eye panorama. This means that

the commander must have a strategic thinking, he should be subject to the diachronic plan of survey – the view from the bird’s eye panorama. In order to drive the masses of people going to the death he should be free enough and suspended from the entire maneuver participation (Photo 12).

All the governors of all the nomadic states and empires reflected own insignias (the signs of power) the wild bird, that made their image stronger, especially the myth similarity with the griffon.

The Turkic-Seldjuks had the supreme titles of the emperors and were derived from the names of the wild birds – Baigu, Togrul, Chagry and etc.

Therefore, it is clear the appearance of the images of the wild birds on the insignias of the emperors of the other non-nomadic states. The fashion on hunting with a hunting bird that flooded into the imperial houses, the specific status of the wild bird in the diplomatic protocol (as a present), or the appearance of the extremely important official positions as falconer, etc. Up to date, when the rich Arabs export saker falcons from our countries in order to post own photo with the bird in the hand into the Instagram (Photo 13).

We, descendants and successors of the horse-iron civilization, should know and remember who to imitate and who to look like.

Thus, behind the horseman with a hunting bird on the hand I see the scary shadow of the griffon. I would like to have the symbol coming out of the shadow to the light of the clear day that should appear on the Turkic flags of the future millenniums.

Photographs



Photo 1: The Crown of Bilge Khagan



Photo 2: Lapit fighting with Centaurus. Parthenon, around 447-433 B.C.



Photo 3: The Musicians of Bremen



Photo 4: The Musicians of Bremen. A horseman with a hunting bird

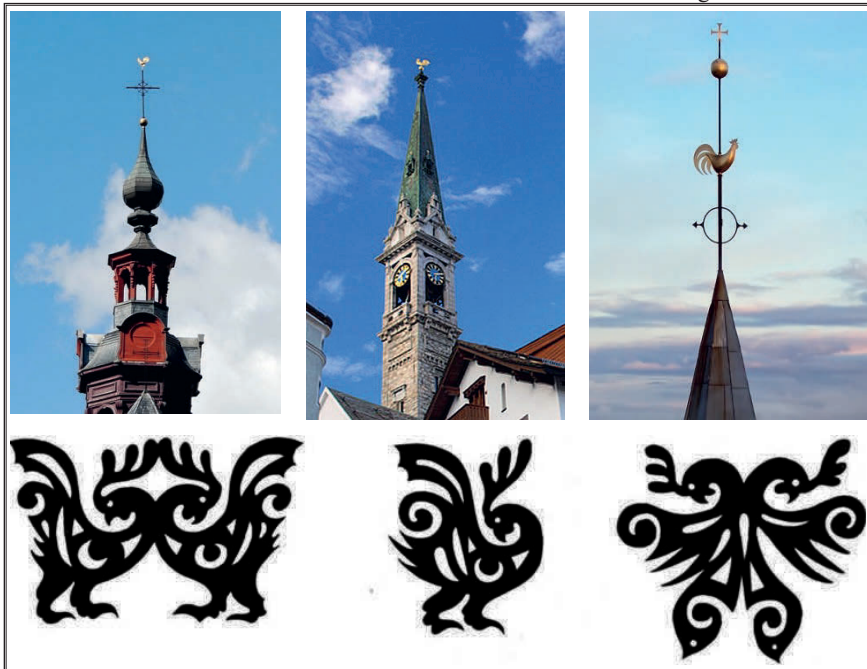


Photo 5: The temple pins with cockerels, Ghent, Belgium; St. Moritz, Switzerland, Narva, Estonia. Roosters from the first Pazyryk kurgans



Photo 6: The scene of the wild sheep's tearing into pieces by the Aquilidae griffin on the sellar cover from the first Pazyryk kurgan VI-V B.C.



Photo 7: The golden crown from Ordos. The age of warring empires (475 -221 B.C.). The horsemen with hunting birds.



Photo 8: The top of the crown from Ordos. The horsy aigrette with the scene of tearing from the Siberian Collection of Peter I



Photo 9: The Golden Crown with the eagle from Ordos



Photo 10: The Head of Kul Tigin Monument.
The eagles on the flag of Kazakhstan and emblem of Germany

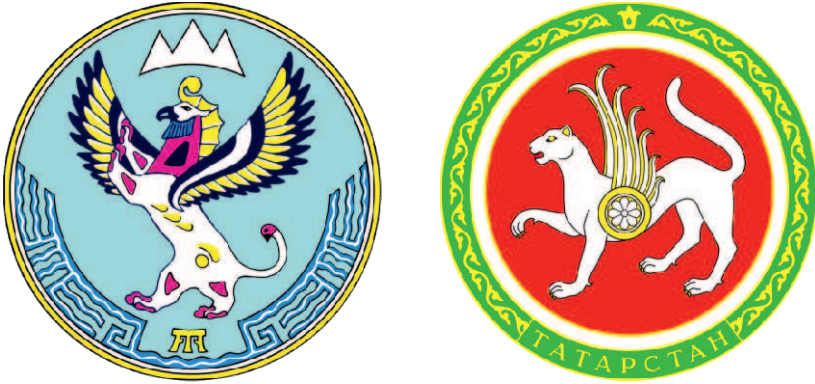


Photo 11: The emblems of the Republics of Altay and Tatarstan



Photo 12: Two-headed bird with saustica from the group Nestorian crosses. North-West China, the age of the mongol Yuan dynasty (1271-1368). Two-headed eagle from Stara Zagora. The first Bulgarian empire, X-XI century national Arheological Museum of Sophia. Two-headed Seljuk eagle. Head and tail of the coin of the Golden Horde Khan Tokty.



Photo 13: Bilge Khagan's Diadem

Türk Kültüründe “Dokuz” Sayısı ve “Dokuzlama” Geleneği

*Üçler Bulduk**

The Number “Nine” and the Tradition of “Nine” in Turkish Culture

Summary

Ongons, Tamgas, colors and numbers have a special place and importance in the Turkic Culture. In the Steppe, many subjects that can not be or are not expressed through scripts are told through those imageries. Those imageries and symbols might appear to be primitive and simple for those who don't know much about nomadic culture of the Steppe. However, those symbols actually attest to the existence of very advanced faith, social life and political organization. Apart from being just an ordinary number, the number Nine (Tr. “dokuz”) carries deep and different meanings for Turks. Above all, it is the holy number for Turks. That holiness probably stems from “The Skies” having 9 layers and Tengri (God) residing in the ninth and the highest layer in the Turkic cosmogony. That holiness status of the number nine has gradually shifted to the number seven (Tr. “yedi”) with the influence of Buddhism, Manicheism and Islam. The Göktürk Era can be seen as the beginning of that transformation more distinctly. Nevertheless, it can be seen that the importance of the number nine in the mindset of empire, which lives on in “kut” (litteraly meaning that right to govern given by God) in Turkic faith, have not changed that much. It is clear that the sovereignty insignias of the rulers who received “kut” are correlated with the number nine. There are many imageries used about the number Nine in the Turkic state and sovereignty concept, and not just in the Pre-Islamic Era, but also in the Islamic Era. Moreover, it can be seen that there is a tradition called “Dokuzlama” born in the Islamic era which is mentioned in the stories of Dede Korkut. “Dokuzlama” is also mentioned as “Dokuzât” in some other Islamic sources and its meaning is ‘gift’. However, “Dokuzlama” cannot be merely described as ‘gift’. In our study we will discourse about the deep meanings behind the number Nine (“dokuz”) as an imagery and the tradition of “dokuzlama”.

Keywords: Turkic culture, ongons, tamgas, symbols, the number of nine.

Bozkır coğrafyasında, hayvancı-çoban kültürde yazı ile ifade edilemeyen veya edilemeyen pek çok husus damgalar, ongunlar, sayı veya renkler ile anlatılır. Bozkır göçer kültürünü bilmeyenler için, bu gibi imge veya semboller ilk bakışta ilkel ve basit olarak görülebilir. Ancak bu imgeler aslında oldukça gelişmiş bir inanç, sosyal hayat ve siyasal teşkilatlanmanın

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

varlığına delalet eder. Değişen coğrafya, inanç ve kültür çevrelerine göre bazı sayıların daha öne çıktığı veya daha az kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Bazı sayılar salt matematik rakamları olarak işlev görürken bazı sayılar ise farklı değerleri ifade etmekte veya çağrıştırmaktadır. Elbette bu hususiyet sadece Türklere mahsus değildir ve dünyanın pek çok yerinde ve toplumlarında benzer şekilde hemen her sayıya belirli anlamlar yüklenmektedir. Temelinde daha ziyade arkaik dönemlerin ve inançların izi olan tılsımlı ve gizemli sayılarla ilgili inanışlar günümüze kadar da varlığını devam ettirmektedir¹.

Türk kültüründe, inancında ve mitolojisinde de bazı rakamların sıklıkla kullanıldığını biliyoruz. Üç, yedi, dokuz, on yedi gibi tek sayıların dışında dört, altı, sekiz, on iki, kırk gibi çift sayıların veya bazı sayıların katlarının da belirli anlamları sembolize ettikleri görülür². Özellikle 3, 7, 9 ve 40 sayılarının taşıdığı tılsımlar ve kullanıldığı yerler başka başkadır. Bu sayıların büyümlü ve gizli bir gücünün bulunduğu ve buna bağlı olarak uğur ya da uğursuzluk getirdiğine inanılır³. Dokuz sayısı ile ilgili olarak da sayısız örnekler bulunmaktadır; Dokuz Oğuz veya Tatar'da görülen kavim adları; dokuz ata ve dokuz soy veya onları temsil eden dokuz dal/ağaç şecereler, şamanların arkalarına dokuz masum kız ve erkek çocuğu aldıkları ayinler, üç veya dokuz adet kurban sunmalar; göğün ve yerin dokuz kat olması, dokuz kat hediye/pişkeş verilmesi bunlardan bazılarıdır⁴. A. Schimmel dokuz sayısı için "Sâmi ve sonraki Yahudi-Hıristiyan dünyasında çok önemli bir yer işgal etmez. Dahası Hint-Germen ve Orta Asya (Türk-Moğol) gelenekleriyle bağlantılıdır ve daha çok dünyanın kuzey kısmındaki uygarlıklara özgü gibidir." der ve dokuz sayısını "büyütülmüş kutsal" olarak üç sayının katı olarak değerlendirir⁵. Gerçekte de Türklerde ve Moğollarda dokuz, "kutsal" bir sayı olarak görülüp kainat ve insanın yaratılışı ile ilişkilendirilir. Dolayısıyla bu kutsiyet, Türk kozmogonisinde göklerin dokuz kattan ibaret olması ve dokuzuncu katta tanrının bulunması inancı ile ilgilidir⁶.

¹ Hemen her sayıya farklı toplum, inanç ve kültürlerde ne anlamlar yüklendiğine dair örnekler için bkz. A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, (çev. M. Kümüşoğlu), Kabcacı Yayınları, 1998.

² Farklı Türk halk topluluklarının hikaye ve efsanelerinde geçen sayı sembolizmlerini B. Durbilmez'in araştırmalarında görebiliriz (B. Durbilmez, "Kırım Türk Halk Anlatımlarında Sayı Simgeçiliği", *Milli Folklor*, 2007, Yıl 19, sayı 76, s. 177-190).

³ O. Ş. Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul 1973, s. CCCIV-V.

⁴ A. Schimmel, *a.g.e.*, s. 83; O. Ş. Gökyay, *a.g.e.*, aynı yer; F.Ünyay Açıköz, "Türk Kültüründe Dokuzlama ve Dokuz Kat Pişkeş Üzerine Bir Belge", *17. Türk Tarih Kongresi (15-17 Eylül 2014)*, *Bildiriler Kitabı*, II/I, Ankara 2018, s.223-232

⁵ A. Schimmel, *a.g.e.*, s.177.

⁶ Dokuz sayısının kutsiyeti doğrudan doğruya Eski Türk inancı ile ilişkilendirilmiştir bkz. T. Gülensoy, "Türklerde Dokuz Sayısı", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, IV, Ankara 1976, s.111-120.

Pek çok Türkolog, Türklerin kozmogonisinde 9 yanında 7 rakamını da haklı olarak telaffuz eder. Örneğin J. P. Roux, Türklerin tarihlerinin başından itibaren yedi veya dokuz gezegenli bir gök bilimince/haritasına dayanan kozmik bir sisteme sahip olduklarını ve gökyüzünün tanrılaştırılması (Tengri) sonucunda 7 ve 9 sayılarının kutsal ve sembolik hale geldiğini yazar. Ancak O, Türklerin kültüründe 7'nin daha sık ve 9'dan daha önce görüldüğünü iddia eder. Bu iddiasına gerekçe olarak da evrensel olarak yedi gezegenin varlığını herkesin kabul ettiğini ancak medeniyetin en ilkel aşamasında muhtemelen Merkür ve Satürn'ü saymayan Türklerin derin bir bilgiye sahip olmadıkları için 9 sayısına nadiren ulaştıklarını, bunun zihnin sonraki bir adımı olduğunu ileri sürer⁷. Roux, bu düşüncesine Uno Harva'yı dayanak yapar. Finli araştırmacı “*Lebed Tatarlarında olduğu gibi Altay Tatarları da göğü “yedi kat” düşünmüş olsa gerektir. Zira “dokuz katlı gökyüzü” düşüncesi daha sonraki zamanlarda ortaya çıkmış gibi görünmektedir.*” der⁸. Dokuz kat gök tasavvurunun, Hint ve Pers etkisiyle Finlilerde Ortaçağlarda görüldüğü örneğini öne çıkaran U. Harva⁹, Türklerin de dahil edildiği kuzey kavimlerinin dokuz sembolizminden sonradan etkilendiği tezlerini belki de bu örneğe dayanarak ileri sürmektedir.

Saha, Altay gibi kuzey Türk mitolojilerinde, Budizm, Maniheizm ve hatta Orta Doğu'nun semavi dinlerinin etkisiyle yaratılış destanlarına değişik hikaye, kişi ve sayı sembolleri girmiştir. Kuzey Türk destan örneklerinde de yedi ve dokuz rakamlarını yan yana görebilmekteyiz. Örneğin Altay mitolojisinde karanlıklar/yer altı dünyasının sahibi Erlik'in de çeşitli mitolojik varyantlarda bir rivayete göre yedi ve bir başka rivayete göre demir başlı dokuz kara oğlu ve isimleri verilmeyen dokuz kızı vardır. Ülgen'in de yine kendisi gibi göklerde yaşayan 7 oğlu ve 9 kızı olduğu söylenir. Ülgen'in kızları aynı zamanda esin perileridir ve Ülgen'in kızlarını temsilen yapılan tözler, Şaman'ın manyak adı verilen elbisesine iliştilmektedir¹⁰. Radloff tarafından derlenen bir Altay-Şor masalından B. Ögel şöyle bahseder; “*Tanrılar Panteonu’ efsanede kendisini çok ilginç bir şekilde gösterir. Altay Şamanizminde daha ziyade gökte yaşayan yaratıcı ‘Yedi Kудay’, yani ‘Yedi Hüda’, yedi Tanrı çok önemlidir. Burada (Şor destanında) ise Altın Dağ’da yaşayan ‘Dokuz Tanrı’ karşımıza çıkmaktadır. Dokuz Tanrı prensibi elbette ki daha orijinal ve eski Türk dinine daha yaraşan bir sistemdir.*”¹¹ Ögel'e göre Batı Türklerinde gök 7 katlıdır, Doğu Türklerinde ise 9 katlıdır. Çok önceleri hepsinde do-

⁷ Roux Jean-Paul, “Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs non musulmans”, *Revue de l'histoire des religions*, tome 168, no 1, 1965, s. 50-53.

⁸ Uno Harva, *Altay Panteonu, Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, (trc. Ö. Suveren), İstanbul 2015, s. 39.

⁹ Uno Harva, *a.g.e.*, s. 42.

¹⁰ A. Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, çevr. Z. Karadavut, J. Mayermanova, Konya 2006 s. 6-16.

¹¹ B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, Ankara 1989, s.319.

kuz katlı iken, bu ayrılık Doğu ve Batı Sibirya Şamanizmi arasında da çıkmıştır. O'na göre yedi sayısı belki de İran ve Önasya tesirleriyle girmiştir¹². Dolayısıyla biz de 9 sembolizminin Türk mitolojisine sonradan girdiği görüşüne itibar etmiyoruz. Aksine 7 sayısının Maniheizm, Budizm ve Ortadoğu dinleri marifetiyle 9 sayısının yerini almaya başladığını düşünüyoruz. Hatta İslamiyetin etkisiyle dokuz sayısının kutsiyetinin yedi (7) sayısı ile yer değiştirmeye başladığı da söylenebilir. Göktürk dönemi bu dönüşümün daha belirgin izlenebildiği bir sürecin başlangıcını oluşturur. Türklerin İslamiyeti kabulüyle birlikte altı ve yedi sayıları önem kazanmıştır. Bahaeddin Ögel bu tesbitini Topkapı Sarayı'ndaki Oğuzname parçasıyla Dede Korkut'u karşılaştırırken yapar. Alp Oruz Bey'e alkış Topkapı nüshasında;

*Doksan deriden kırk olsa, topuğun örtmeyen
Dokuz deriden şeb külah olsa, tülüğün (saçını) örtmeyen
Doksan koyun dovgalık, on koyun öğünlük yetmeyen
Dokuz yaşar cüngü (?) silküp atan, kynağında göğde tutan...
Afrasiyab oğlu Alp-Oruz Beğ
Dede Korkut'ta ise;
Altmış ögeç derisinden kırk eylese topukların örtmeyen
Altı ögeç derisinden külah etse kulakların örtmeyen
Kolu budu harança baldırları ince
Kazan Bey'in dayısı At ağızlu Oruz Koca... şeklinde geçmektedir¹³.*

Göktürklerden Osmanlılara 7 ile özdeşleşen simgeselliğin 9 sayısının yerini almaya başladığına dair örnekler oldukça fazladır. Bu simgeler her halükarda Tanrı ile özdeşleşmiştir. Anohin'in tesbit ettiği rivayete göre Ülgen iyilik eden bir varlıktır. Ay ve güneşin ötesinde, yıldızların üstünde yaşar. Onun huzuruna giden yolda yedi, bazı rivayetlere göre dokuz engel (*puudak*) vardır. Ülgenin huzuruna giden bu yol ancak erkek şamanlara, ayin yaptıkları zaman açıktır. Bu engelleri ancak şaman aşabilir. Ülgen'e ulaşmayı engelleyen puudaklardan biri de *Demir Kazık/Altın Kazık* denilen Kutup Yıldızı'dır. Erkek şaman bile ancak beşinci engel olan Demir Kazık (altın kazık=kutup yıldızı) yıldızına kadar ulaşabilir ve oradan geri döner¹⁴. Ne zaman ki göklerden sonra yer ve insan oğlu yaratılır, Erlik/ Körmös/ Şeytan Tanrıya özenip ona şirk koşmaya başlar. Tanrı bir anlamda onu ve ona kanaanları yeraltındaki katlara ve maddi göklere mahkum eder. Ülgen, kendi göklerine çekilerek Erlik'le uğraşma işini kendi gücünden verdiği Mangdaşire'ye bırakır. Yerin ve göğün muhafızlığını Mangdaşire üstlenir. Aynı şekilde, Tanrının hizmetinde olan Yapkara, Maytere veya Şal-Yime de kötülöklere, karanlığa karşı insanları koruma vazifesini yerine getirmeye çalışırlar¹⁵. Altay mitolojisinde gök katlarının puudak/engel olarak anlatılır

¹² B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, Ankara 1995, s. 163.

¹³ B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, s. 47.

¹⁴ A. Anohin, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁵ A. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1986³, s.14-1.

ması bu olayla ilişkilidir. Göklerdeki dokuzuncu katın tam ortası, orta dünya veya 5. kata kadar olan gökler maddi/geçici dünyayı, dokuzuncu gök ise ebedi/kalıcı hayatı temsil etmektedir¹⁶. Tanrı bir anlamda mitolojik hikayelerde Mangdaşire veya Yapkara gibi temsilcilerine verdiği vazife gibi Türk kağanına dünyayı ve insanları koruyup kollama görevini vermiştir. Dolayısıyla kağan devlet yönetme yetki ve gücünü yani “kut”u Tanrıdan almış, dünyada onun temsilcisi sıfatını kazanmıştır. Bu nedenle olsa gerek Hun hükümdarı Mete kendisini “Gök tarafından tahta çıkarılan Hsiung-nu (Hun)’ların büyük Şanyü’sü” olarak tanımlar¹⁷.

Göktürklerle ilgili olarak Tang yıllığında “tahta çıkmak” sözü *teng chiu-wu* imleriyle ifade edilmiştir. “Çıkmak dokuz beş” şeklinde anlaşılacak olan ve anlamsız gibi gözükken deyim İsenbike Togan, Çin klasiklerinden *i-ching* (Book of Changes)’de gösterilen rumuzla ilişkilendirir ve orada “dokuz ve beş”in uçan bir ejderha şeklinde göklere ulaşan hükümdarı simgelediğini belirtir¹⁸. Buradan asıl geçiş yapmak istediğimiz husus dinî telakkilerle devlet gelenekleri arasındaki ilişkiyi kurabilmektir. Kısacası dokuz sayısı hem Tanrı’ya hem de hükümdara ait değerleri ifade etmektedir. Hükümdarlık veya hakimiyet alametleri veya hakimiyeti tesis vasıtaları bu sebeple umumiyetle “dokuz” sayısı ile ilişkilidir. İslam öncesinde olsun İslamî dönemde olsun hükümdarlar “ilahî” bir kaynağa yaslanır ve onu temsil ederler. Tanrı-hükümdar ilişkisi gibi hükümdar-vezir ilişkisinde de “temsiliyet/vekalet” esas geçerli olmalıdır. Hükümdar adına dünya/devlet işlerini aygucu veya vezir üslenir. Bu nedenle olsa gerek, örneğin Selçuklu çağında sultanlar, “Alaeddin, İzzeddin” gibi din ile ilişkili ünvanlar alırlarken vezirler ise “Nizamülmülk, Nasrüddevle” gibi devletle alakalı ünvanlar kullanırlardı. Belki de bu nedenle hükümdarlar Tanrının kutsal sayısı olan dokuz ile bağlı sembollerle anılırken vezirler maddi dünyayı sembolize eden 5 sayısı ile ilgili sembollere sahip olmuşlardır¹⁹.

¹⁶ Oğuz boy teşkilatında hakimiyet/kut hakkı sonsuzluğu, yaradani temsil eden “Gök”teki Ay, Yıldız ve Güneş’ten isimlerini alan büyük oğul durumundaki Bozoklardadır. “Yer” ile ilişkili adlar alan, metbû, küçük oğul durumundaki Üç-okların en küçüğü Deniz Han, ortancası Dağ Han, en büyüğü ise Gök Han’dır. Buradaki “Gök” dünyevi olan maddi göktür. Bkz. Ü. Bulduk, “Oğuznamelere Göre Üçok-Bozok veya İç-Oğuz Dış-Oğuz Meselesi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/3 Ankara 1997, s. 109-116.

¹⁷ *Han Hanedanlığı Tarihi-Hsiung-nu (Hun) Monografisi* (haz. A. Onat, S. Orsoy, K. Ercilasun, Ankara 2004 s. 13).

¹⁸ İ. Togan, G. Kara, C. Baysal, *Çin Kaynaklarında Türkler, Eski Tang Tarihi* (Chiu T’ang- Shu), TTK Yayınları, Ankara 2006, s. 140.

¹⁹ Bir Tatar atasözünde “Bişmet (yani kaftan) giyen beşi bilse, tun (kürk) giyen dokuzu bilir” derken muhtemelen 9 ve 5 sayıları hükümdar ve vezir kıyafetleriyle eşleştirilmektedir. Bkz. Çetin Zaripova, “Tatar Halk Destanlarında Hediye Çeşitleri”, *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 25 (2009) s.191; “

Hükümdarlık alametlerinden olan “tuğ” için Kaşgarlı Mahmud’un verdiği bilgiler bu görüşü destekler niteliktedir. Kaşgarlı Mahmud “tuğ” için şöyle bir açıklama yapar; “*Tuğ: Sancak. Tokuz Tuğlug Han (Dokuz tuğlu han veya hakan). Her ne kadar vilayeti çok, payesi yüksek olursa olsun, tuğ dokuzdan artık/fazla olamaz. Çünkü dokuz sayısıyla uğurlanırlar. Bu tuğlar turuncu renkte ipekten veya kumaştan yapılır. Bunu da uğurlu sayarlar*”.²⁰ Aslında tuğun kotos veya at kılından yapıldığını biliyoruz. İslam öncesinde de İslamî dönemde de hâkimiyet alameti olarak yaygın biçimde kullanılmıştır. Osmanlıların tuğları baş tarafında bir yıldızlı top ile Selçuklulardaki gibi üzerinde gümüş hilal bulunan bir sıruk ve topun alt kısmına takılmış uzun ve boyalı at kıllarından müteşekkildi. Top güneşi, hilal ayı, at kılları da güneşin ışıklarını temsil ediyordu²¹. Umumiyetle hükümdarlar *dokuz tuğ*, sadrazamlar ise *beş tuğ* sahibi idiler. Bu açıdan baktığımızda Eski Tang-shu’da geçen dokuz-beş imgesi, İslamî dönemde de sürdürülen dokuz tuğlu hükümdar-beş tuğlu vezir sembolü ile ilişkilendirilebilir. Maytere’nin veya şamanın bulunabileceği göğün 5. katı, devletin dünyevi işlerini yürüten 5 tuğlu vezir ile; Ülgen/Kuday’ın oturduğu göğün dokuzuncu katı ise 9 tuğlu dinin koruyucusu hükümdar birlikte düşünüldüğünde, “anlamsız” görünen Çince imler bir mana ifade eder hale gelebilmektedir. Osmanlılarda zaman içerisinde padişahların 7 hatta 5 tuğ veya vezirlerin 3 tuğ sahibi oldukları dönemler de vardır ki bu daha çok devlet anlayışında, gücündeki değişimler ve dini hayattaki tercihlerle de ilgilidir.

Kadim devirlerden 20. yüzyılın başlarına kadar tahta çıkma, hanlığa yükselme seremonisi devam etmiştir. Nasıl ki Altay-Sibirya şamanları göğe yükselmeden önce yapılan ritüelle ak bir keçeye çıkarılır, şamanın dokuz çırağının tuttuğu keçe dokuz defa döndürülürse²²; kağan olacak kişi de aynı şekilde keçe üstünde dokuz defa döndürülürdü. Örneğin Göktürklerde han olacak kişiyi topluluğun en yüksek rütbelileri keçe üstünde taşıyarak güneş yönünde dokuz defa döndürürlerdi. Her dönüşte bütün tebaa onun önünde eğilirdi²³. Tahta çıkma töreninin hemen aynısı kağanın eşi için de yapılırdı. 822 tarihli bir Çin kaydına göre Uygur kağanına eş olarak gönderilen konçuy bir tahtirevana bindirilir, sonra dokuz kabile Uygurlarının başvezirleri kısımlara ayrılıp tahtirevanı tutarak güneşin dönüş yönüne göre dokuz defa dönerler²⁴. Bu âdet yakın zamanlara kadar Türkistan’da sürdürülmüştür.

²⁰ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it- Türk* (çevr. B. Atalay), III, Ankara 2006⁵, s. 127; Kaşgarlı Mahmud, tuğ’un diğer anlamlarından biri olarak kös, davul, növbet der ki bunlar da hakimiyet alametlerine girer.

²¹ İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1984², s. 262.

²² B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s. 609.

²³ Liu Mai Tsai, *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, (çevr. E. Kayaoğlu, D. Banoğlu), Selenge Yayınları, 2006, s. 20-21.

²⁴ Tsai Wen-Shen, *Lı Te-Yü’nün Mektuplarına Göre Uygurlar (840-900)*, Doktora Çalışması, Taipei 1967, s. 8-9.

Kırgız, Kazak, Hokand ve Buhara hanlarına tatbik edilen tahta çıkma törenine “ak kizizge salmak”, “han kötermek” gibi adlar verilmekteydi.

Tanrı’ya veya hükümdara tazim için yapılan diğer bir rituel de “dokuz kez diz çökmek” idi. Temuçin (Cengiz Han) daha genç iken Merkitlerin bir baskını esnasında Burhan Haldun dağına çıkmış ve bu dağın yardımıyla düşmanlarından kurtulmuş olduğunu şöyle anlatmıştır: “*Burhan Haldun tepesine çıktım. Haldun Burhan’ın yardımıyla bir kırlangıcın hayatı gibi hayatım kurtuldu... Burhan Haldun’a her sabah tapınmalıyım, bunu neslim ve neslimin nesli böyle bilsin. Temuçin bu sözlerle kuşağını boynuna ve külahını koluna asarak güneşe karşı döndü ve eliyle göğsüne vurarak güneşe karşı dokuz kez diz çöküp tövbe ve istiğfar etti.*”²⁵ Ögedey Han tahta çıkarken ağabeyi Çağatay elinden tuttu, dört yönü gösteren dört şilte üzerine oturttu. Han, en küçük kardeşi Toluy’dan kadehi aldıktan sonra, orada bulunanlardan herkes, dokuz defa diz çöktüler²⁶.

Bozkır yaşantısını, âdetlerini ve meşruiyetini, Türklerin İslamiyeti benimsemeye ve kaderlerini daha batıda aramaya başlamalarıyla birlikte Tatar ve Moğol unsurlar devam ettirdi. Bozkır kültürünün ve geleneklerinin önemli bir kısmını devraldıkları için aslında Türklere ait olan pek çok özellik onlara mâl edilerek açıklanmaya başladı. Cengiz dönemi bu açıdan bir dönüm noktası oldu; hakimiyetin sembolü ve tesisi vasıtası olarak İslam kaynaklarında “*Dokuzat*” veya “*Dokuzlama*” adı verilen geleneğin Moğol, Tatar veya Çağatay âdeti olarak tanımlanması bu tesbite en iyi örneklerden bir tanesidir. Zirâ “dokuz” sözü bile hâs Türkçedir.

Dokuz, bey ya da hükümdarın hâkimiyeti tesis ve güçlendirme vasıtası olarak pay talep etmesi, pişkeş, tartuk, belek gibi adlar altında hediye alması veya vermesi anlamında da kullanılmıştır. Hükümdara sunulacak pişkeş ve hediyeler her cinsten dokuz dokuz düzenlendiği için buna *dokuz* veya *dokuzlama* denilmiştir. Ülkesini kaybetme endişesindeki Tangut, Cengiz Han’ı karşılayarak ona dokuzar adet altın Buda heykeli, altın ve gümüşten tabak ve kaseler, erkek ve kız çocuk, beygir ve deve yine dokuz sayısını tamamlamak suretiyle başka birçok hediye alıp gelmişti. Marko Polo da “dokuzlama”nın Tatarların bir âdeti olduğunu ve büyük hana armağanların dokuzun katlarıyla sunulduğunu söyler. Ali Şir Nevai’nin Sedd-i İskenderi’inde de dokuzlama geleneğinin Çağatayca bir örneği sunulur²⁷:

*Kilib koydular başıga tac-ı zer
Libas-ı zer üstige zerrin kemer
Yana üç tokuz devlet emirganıga
Ton u cübbe birle anın yanıga
yine ondan;*

²⁵ Ahmet Temir, *Moğolların Gizli Tarihi*, I, Ankara 1995, s. 41.

²⁶ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, s. 755.

²⁷ O. Ş. Gökyay, *Dedem Korkudum Kitabı*, s. CCXXVI.

*Meta' anda her pay ki eşya kilip
Tokuz tokuz andın müheyya kilip*

Dede Korkut'ta, Kazılık Koca Oğlu Beg Yegenek hikayesinde hisarı düşmandan alan baba ve oğul “kuşun ala kanını, kumaşın arusunu, kızın gökçeğini, dokuzlama çargab çuha Bayındır Han'a pencik çıkardılar. Bakisin gazilere bahş ettiler”²⁸ diye yazar. Dede Korkut'ta geçen dokuzlama geleneği daha ziyade, “bey payı” olarak açıklanmıştır, ancak hem metinden hem de vereceğimiz diğer örneklerden anlaşılacağı gibi dokuzlama, bir bedel olarak ödenilmesi istenen pişkeş hükmündedir, hükümdara ödenmesi zorunludur. Bu geleneğin Osmanlı Devleti döneminde de yaşatıldığı görülmektedir. Nitekim Selanikî “Vilayet-i Eflak ve Boğdan voyvodaları Divanı Âliye gelüb, kanûn-ı kadîm üzere dokuz kat pişkeşlerin çeküp vesâir vergilerin verip...” şeklinde birkaç kez dokuzlama örneği verir²⁹.

Dokuzlama örnekleri İslam kaynaklarında, özellikle Memlûk tarihçilerinin eserlerinde de yer almaktadır. Timur'un Azerbaycan ve Suriye seferlerinden bahseden müellifler dokuzlama geleneğini ayrıntılarıyla naklederler. Makrizi, Timur'un Dımaşk/Şam'ı kuşatma hadisesinden bahsederken şöyle der: “Timur sulh yapmak için kendisine âkil bir adam gönderilmesini istedi. Kendisine gönderilen kadî'ül-kudat Takîyüddin İbrahim bin Muhammed bin Müflih el-Hanbelî'yi sulh için ikna etti...Timur'un elçisi surun altına yanaştı ve “dokuzat” istedi. Bu Timur'un bir âdetiydi. Bir şehri sulh yoluyla aldığı zaman oranın halkından yiyecek, içecek ve hayvandan dokuz çeşit isterdi. Buna dokuzat derlerdi. Çünkü onların dilinde dokuz (tis'a) demektir. Bunun üzerine kadî'ül-kudat kadılardan, fakihlerden, tüccarlardan bunları istedi. Onlar da hediyeleri topladılar, Babü'n-nasr kapısına yöneldiler, tâ ki Timur'a iletsinler...Kale naibi şehri yakmakla tehdit ederek onlara engel oldu. ...dokuzatı surların üzerinden geçirdiler”³⁰. Aynı olay İbni Tagrıberdi'de özetle şöyle yazar: “Kadî'yi ikna eden Timur, Dımaşk naibi Südun'a kızmamış olsaydım buraya gelmezdim. Amaç hasıl olunca geri döneceğim. Ancak benim âdetime göre dokuzat almam lazım. Her şehri sulh yoluyla aldığı zaman yiyecek, içecek, hayvan, elbise, tuhaftiyeden dokuz tane verilmesi lazım. Buna dokuzat derler. Arapçada 9 (tis'a) demek Türkçe dokuz demektir. Bu, günümüze kadar gelen, Tatar hü-

²⁸ O. Ş. Gökyay, *Dedem Korkut'un Kitabı*, s. 104.

²⁹ A. Nezili, “Turan, Bir Pişkeş Defteri İçin”, *OTAM*, 13 (2002), s. 65. Dokuzlama ve Pişkeş örneklerine dair belgeler için ayrıca bkz. F.Ünyay Açıkgöz, a.g.m. “ekler”. Burada pişkeşler tutulurken özellikle elbise ve kumaş nevinden hediyelerin sayısı dokuzun katları olarak 3 dokuz, 4 dokuz şeklinde yazılmıştır.

³⁰ Makrizi, *Kitab es-Sülûk li-Marifeti Düvel el-Mülûk*, C. 6, Beyrut 1997, s. 50-51. Ayrıca bkz. M. Şamil Yüksel, “Bir Memlûk Kaynağında Timur İle İlgili Kayıtlar”, *Prof. Dr. Kazım Yaşar Kopruman'a Armağan*, (ed. S. Yalçın), Ankara 2003, s. 725 vd.

kümdarlarının âdetidir”³¹. Hemen hemen aynı bilgilerin yine bir Memlûk tarihçisi olan İbn İyas’ta da geçtiği görülür. Burada Kadü’l-Kudat Takıyüddin’in elçilik edip Timur’la görüşmesi onun Türkçe ve Farsça bilmesine bağlanır³².

Dokuzât/Dokuzlama geleneğinin tâbi-metbû ilişkisini belirleyen bir hakimiyet sembolü olduğuna dair son örnek yine Timur dönemine aittir. Makrizi’nin başka bir eserinde verilen bilgi özetle şöyledir: “İbrahim Şeyh Derbendî Şirvan memleketinin başında bulunuyordu, tâ ki Timur Irakü’l-Acem’e gelene kadar. Kadısı Eba Yezid’e danışarak Timur’a karşı ne yapması gerektiğini sorduğunda kadı dağlara çekilmesini istedi. Ancak halkını terketmeyi istemeyen Derbendî Timur’un yanına gitmeye karar verdi... Timur’a layık olan eşyaları topladı, onun adına hutbe okutup sikke bastırdı. Kıymetli hediyelerle Timur’un huzuruna çıktı. Çağatayların âdeti üzere bir şey takdim ettiklerinde her şeyden dokuz çeşit götürürlerdi ki buna ‘dokuzat’ derlerdi. İbrahim Derbendî bunları hazırladı. Ancak memluk/köle 8 tane idi. Timur, niye köle sayısının 8 olduğunu sorunca Derbendî hemen atılarak dokuzuncu kölenin kendisi olduğunu söyledi. Bu Timur’un hoşuna gitti. Hilatler vererek hakim olduğu bölgeyi yine ona bıraktı.”³³

XIX. yüzyıl sonunda dahi dokuzlama geleneğinin Türkistan’da devam ettirildiğini belirtmiş idik, ancak bu kez dokuzlama alınmamakta aksine verilmektedir. Çünkü artık Türkistan Çarlık Rusya’sının işgali altındadır. Vambery, dokuz hediyein Türk-Tatar ulus geleneğinde olduğunu hatırlatarak Buhara emiri Muzafferiddin’den imparatoriçeye getirilen eşyaya eşlik ederek dokuzlama/pişkeşi tek tek sıralar³⁴:

1- göz dolduracak nitelikte bir elmas yüzük 2- Hanımefendi için değerli taş işlemeli bir şapka; 3- Türkistan’dan henüz gelmiş olan at için turkuvaz renklerle işlenmiş gümüş ekipman setleri, 4- Kaşmir çizgili 3 adet semeri bulunan siyah at postu; 5- 3 adet gri kuzu yününden ‘şali’ olarak anılan çizgili Buhara semeri; 6- iki adet Kaşmir giysi; 7- bir adet muhteşem ince ve zarif kaşmir; 8- yöresel üretim olan 18 parça ipek; 9- yarı yünlü ve yarı ipek malzemedan üretilmiş “Attres” adıyla anılan 18 parçalık giysi.

Kaynakça

Açıköz, F. Ünyay, “Türk Kültüründe Dokuzlama ve Dokuz Kat Pişkeş Üzerine Bir Belge”, 17. Türk Tarih Kongresi (15-17 Eylül 2014), Bildiriler Kitabı, II/I, Ankara 2018, s. 223-232

³¹ İbn Tagrıberdi, *En- Nücümü’z-Zahire fi Mülûki Mısır ve’l- Kahire*, Beyrut 1992, s. 190-192.

³² İbn İyâs, *Bedâi’iz-Zuhûr fi Vekâi’id-Duhûr*, I/2, Kahire 1403/1983, s.610-611.

³³ Makrizi, *Durer el-Feride fi Terâcüm el-Ayan el- Muride*, I, Beyrut 2002, s. 128-129.

³⁴ A.Vambery, *History of Bokhara, From the Earliest Period Down to the Present*, London 1873, s. 417.

- Anohin, A., *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (çevr. Z. Karadavut, J. Mayermanova), Konya 2006.
- Bulduk, Ü., “Oğuznamelere Göre Üçok-Bozok veya İç-Oğuz-Dış-Oğuz Meselesi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, I/3 Ankara 1997, s. 109-116.
- Durbilmez, B., “Kırım Türk Halk Anlatımlarında Sayı Simgeçiliği”, *Milli Folklor*, Yıl 19, sayı 76, 2007, s. 177-190.
- Eski Tang Tarihi (Chiu T'ang- Shu) Çin Kaynaklarında Türkler*, (haz. İ.Togan, G. Kara, C. Baysal), TTK Yayınları, Ankara 2006.
- Gökay, O. Şaik, *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul 1973.
- Gülensoy, T., “Türklerde Dokuz Sayısı”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, IV, Ankara 1976, s. 111-120
- Han Hanedanlığı Tarihi-Hsiung-nu (Hun) Monografisi* (haz. A. Onat, S. Orsoy, K. Ercilasun), Ankara 2004
- Harva, U., *Altay Panteonu, Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, (trc. Ö. Suveren), İstanbul 2015
- Ibn İyâs, *Bedâi'iz-Zuhûr fi Vekâi'id-Duhûr*, I/2, Kahire 1403/1983
- İbn Tagrıberdi, *En- Nücümü'z- Zahire fi Mülûkı Mısr ve'l-Kahire*, Beyrut 1992.
- İnan, A., *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1986³.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk*, (çevr. B. Atalay), III, Ankara 2006⁵.
- Liu Mai Tsai, *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, (çevr. E. Kayaoglu, D. Banoğlu), Selenge Yayınları, 2006
- Makrizi, *Durer el-Feride fi Terâcüm el-Ayan el- Muride*, I, Beyrut 2002
- Makrizi, *Kitab es-Sülûk li-Marifeti Düvel el- Mülûk*, VI, Beyrut 1997
- Ögel, B., *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s. 609
- Ögel, B., *Türk Mitolojisi*, I, Ankara 1989, II, Ankara 1995.
- Roux, J. Paul, “Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs non musulmans”, *Revue de l'histoire des religions*, tome 168, no 1, 1965, s. 29-53
- Schimmel, A., *Sayıların Gizemi*, (çevr. M. Kümüşoğlu), Kabcacı Yayınları, 1998.
- Temir, A., *Moğolların Gizli Tarihi*, I, Ankara 1995
- Tsai Wen-Shen, *Lı Te-Yü'nün Mektuplarına Göre Uygurlar (840-900)*, Taipei 1967
- Turan, A. Nezihi, “Bir Pişkeş Defteri İçin”, *OTAM*, 13 (2002), s. 59-74
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1984², s.262.
- Vambery, A., *History of Bokhara, From the Earliest Period Down to the Present*, London 1873
- Yüksel, M. Şamil, “Bir Memluk Kaynağında Timur İle İlgili Kayıtlar”, *Prof.Dr. Kazım Yaşar Kopruman'a Armağan*, (ed. S. Yalçın), Ankara 2003, s.704-735.
- Zaripova, Çetin, “Tatar Halk Destanlarında hediye Çeşitleri”, *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 25 (2009), s.183-193

Монголчуудын аяганы соёл, хэрэглээ

Чойжил Оюунгэрэл - Цэрэнхүү Эрдэнэзаяа***

Mongolian Culture of a Cup and its Usage

Oyungerel Chojil - Erdenezaya Tserenkhuu

Summary

Language is a tool for recording and preserving all the material and intellectual things that have been created by all human beings or any nation from ancient times to the present. It also is used for inheriting these things from generation to generation. Therefore, it is essential to study a mother language as a national reflection of cultural expressions and facts.

Mongolians have developed rich rituals and customs related to respecting and inheriting the esteemed-traditions in the culture and usage of “cup”. It is reflected in the vocabulary of the mother tongue. Thus, there were formed many names, phrases, conjunctions, and idioms in “cup”. However, as these have been in use up to the present, some of them have become narrower.

In today’s globalized world, every country is actively discussing isolation, and the study of a language as a cultural expression and a means of inheritance, including the study of cultural traditions derived from the lives of its people, is the tangible and intangible cultural heritage of a country. It is significant to preserve the heritage.

In our article, we describe the culture and the use of a “cup” items of nomadic Mongolians from ancient times, as a result of the general concept of “vessel”, linking types and naming in historical periods, with respect to customs, habits, morals and rituals.

The study attempted to compare the naming, types, and traditions of a little bowl, which was intended to be used as a bowl for edibles and drinkables, or a “cup” with the support from dictionaries.

In today’s society, we could say that the technological advancement has erased Mongolian phrases that originated from the traditional mindset, such as “pour water”, which has meaning of “to pour the rain water”. But not only that, it is also important to inform about other phrases, e.g., “Cup of eye”, “Cup of kidney”.

Keywords: Mongolians, rituals, customs, cup, cup of eye, cup of kidney.

* Доктор, Шинжлэх Ухаан Технологийн Их Сургууль, Улаанбаатар, Монгол Улс.

** Доктор, Шинжлэх Ухаан Технологийн Их Сургууль, Улаанбаатар, Монгол Улс.

Аливаа ард түмний амьдралын хэв маяг түүхэн цаг хугацааны явцад хэвшин тогтож хэлэндээ загварчлагдан шингэж, хэл энэхүү ёс заншил, амьдралын хэв маяг, сэтгэлгээний онцлогийг илэрхийлэх хэрэгсэл болдог. “Хүнээс ангид соёл соёлоос ангид хүн гэж байх боломжгүй учраас соёл бол хүн төрөлхтний оршихуйн нэг үндэс, оршихуйн нэг арга нь болдог гэж хэлж болох юм” /Ж. Баянсан “Соёл, хэл, үндэстний сэтгэлгээ”. 11х/

Соёл гэхийг олон янзаар тодорхойлдог ч хэлшинжлэлийн талаас “хүний цогцлоон бүтээсэн оюуны болон эд өлөгийн хамаатай бүхнийг багтаан” хамгийн өргөн утгаар үздэг. Байгаль дэлхий соёл гэсэн хоёр л орчинд хүн оршин байдаг. Орчин үеийн хэл шинжлэлд хэлийг харилцах, танин мэдэхийн хэрэглүүр гэхийн зэрэгцээ соёлын нэг хэлбэр, соёл хадгалж, тээж илэрхийлж байдаг хэрэглүүр талаас эрчимтэй судлах болсон. /Г.Томтогтох “ Хэлшинжлэлийн удиртгал”. 35х/

Иймээс бид өгүүлэлдээнүүдэлчин монголчуудын эрт дээр үеэс уламжилж ирсэн “аяга” хэмээх эд зүйлийн соёл, хэрэглээг тодруулахдаа “сав” гэсэн ерөнхий ухагдахуунаас улбаалан, төрөл зүйл, нэрлэлтийг түүхэн цаг үетэй нь холбон, ёс заншил зан үйлийн талаас нь сонирхон судаллаа.

Монголчуудын ертөнцийг үзэх үзэлд бидний орчин тойрныг сав хийгээд шимийн ертөнц хэмээн нэрлэдэг. “Сав ертөнц” гэдэг нь хүн биднийг агуулж, тэтгэж тэжээж байдаг газар дэлхий, сансар огторгуй, тэдгээрийн бүрдэл байдаг бол “шимийн ертөнц” гэдэг нь хүн түүнчлэн амьд амьтан бүгдийг хэлнэ. /Ш.Чоймаа “Монгол ёс заншил, уламжлалт ухаанаа заан сургагч нарт тус дэм”. 129х/

Дээрх “Сав ертөнц”-ийн агуулгад багтах эдийн соёлын илэрхийлэл болсон аяганы хийц, төрөл зүйл, аягатай холбоотой бусад эд зүйлс /гэр, уут, алчуур.../, зан үйл, хэрэглээ хийгээд дээдлэх, цээрлэх ёс хэрхэн илэрч буйг жишээгээр харууллаа. Түүнчлэн монгол хэлний “аяга”-тай холбоотой үг хэллэг, хэлц үг, хоршоо үгийг түүвэрлэн утгыг тайлбарлав. Энэ нь өнөө үеийнхний үгийн санг баяжуулж, монголоор сэтгэж, монгол хэлээр ярьж, монгол соёл уламжлалаа танин мэдэх ач тустай төдийгүй монгол хүн гэдгээрээ бахархахүзлийг төлөвшүүлэх ач холбогдолтой.

Үндсэн хэсэг

1. Монголчуудын “аяга”-ны тухай ойлголт

Монгол хэлний тайлбар толь бичгүүдэд “аяга”-ыг дараах байдлаар тайлбарласан байна. Үүнд:

О. Сүхбаатар “Монгол хэлний харь үгийн толь”-д: **Аяга**-уй. .ајаq, мо.б. ауау-а; Идэх уухад хэрэглэх, шавар, шаазан, мод зэргээр

хийсэн сав; аягалах (аяганд хийх), аягач (урьд цагт хаад ноёдод аяга барих гэрийн зарц). /29х/

Я. Цэвэл “Монгол хэлний товч тайлбар толь”-д: **Аяга**-идэх уухад идээ ундаан хийж ам тулгаж хэрэглэх сав; аяга шаазан, модон аяга, мөнгөн аяга, аяганы алчуур, аяганы гэр, аяганы уут, **аяганы хийц**(цай уухдаа аяганд хийх идэх идээний зүйл), аяганы амсар зуух. **Аягалах** аяганд хийх, *хоол аягалав*. /60х/

И.Дамбажав “Оюун билгийн мэлмийг нээгч аялгуу сайхан монгол үгийн дээж” I ботид: **Аяга I** (нэр) 1. Идээ ундаа хийж, идэж уухад хэрэглэх бяцхан цомбогор сав: модон аяга, мөнгөн аяга; аяганы хариу өдөртөө, агтны хариу жилдээ сэц. 2. Шингэн, үйрмэг юмыг хэмжих нэгж: аяга будаа авъя. /149х/

1. “Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь”-д: **Аяга1**. Идээ ундаа хийж, идэж уухад зориулсан зүйл: **алтан аяга** (а. Алтаар хийсэн аяга, б. Алтадсан аяга), **мөнгөн аяга** (а. Мөнгөөр хийсэн аяга, б. Мөнгөлсөн аяга), гавал аяга, завьяа аяга, мандал аяга, модон аяга, сэнжтэй аяга, шаазан аяга, шилэн аяга.

2. Шингэн, үйрмэг зүйлийг хэмжих нэгж: **аяга будаа** (нэг аяга дүүрэн будаа) **аяга цай** (нэг аяганд хийсэн цайны хэмжээ), аяга будаандаа атга шороо хийх, аяга хоолоо хагасалалцаж ам цайгаа хуваалцах

3. шилжсэн-Бага сага

4. Нүдний ухархай-Том алаг нүд нь аяганаасаа бүлтрээд гарах гэж байгаа юм шиг харагдана. С.Лочин. Сэтгэлийн өнгө/178х/

2. Аяганы төрөл зүйл, нэрлэлт

Монголчууд аягаа алт, мөнгө, зэс, гууль тэргүүт металл, үндэс ур тэргүүт модоор хийж хэрэглэдэг нэн эртний уламжлал нь анхандаа чамирхаж, тансаглахаасаа илүү хүний эрүүл мэндэд ашигтай тустайг нь бодолцсон, аж сэтгэлгээ буюу амин сэтгэлгээ/ прагматизм/-ний гэрч баримт нь үйл-эдийн соёлын илэрхийлэл нь болж байна гэж үзүүштэй байна.

Саяхан болтол заавал лам хувраг, бадарчин даяанч, аянчин жинчин гэлтгүй, монгол хүн аягаа биедээ авч явдаг байсан нь өөрийн биеийн болон өрөөл бусдын ариун цэврийг эрхэмлэн хүндэтгэж байсан, дээд зэргийн соёл, соёл иргэншилт аж төрөх ёсны гэрч байсан гэж үзэж байна. /Ж. Баянсан “Соёл, хэл, үндэстний сэтгэлгээ” 55-58х/

Монголчууд аягаа эд материал, хэлбэр хэмжээ, ур хийц, зориулалтаар нь ялган нэрлэж,хэрэглэсээр иржээ. Тухайлбал:

Эд материал

Алтан аяга - Алтаар хийсэн аяга, Алтадсан аяга

Мөнгөн аяга - Мөнгөөр хийсэн аяга, Мөнгөлсөн аяга

Зэс аяга - Зэсээр хийсэн аяга, Зэсээр өнгөлсөн аяга
Гуулин аяга - Гуулиар хийсэн аяга, Гуулиар өнгөлсөн аяга
Гавал аяга–Хүний гавлаар хийсэн аяга
Модон аяга– Модоор ухаж хийсэн аяга
Хаш аяга– Хаш чулуугаар хийсэн аяга
Манан аяга– Мана чулуугаар хийсэн аяга
Шаазан аяга– Шаврыг шатааж хийсэн аяга
Шилэн аяга– Элсийг хайлуулж тунгалаг болгон хийсэн аяга
Хуванцар аяга– Хуванцараар хийсэн аяга

Хэлбэр хэмжээ

Бага гарын аяга– жижиг
Дунд гарын аяга– дунд
Их гарын аяга– том
Сэнжтэй аяга– Бариултай аяга

Ур хийц

Дарьганга хийц
Ноён Сэврэй уулын хийц
Батноров хийц
Далайчойнхор вангийн хийц
Нарийн хийц
Энгийн хийц
Шинэ хийц

Зориулалт

Завьяа аяга – Тахилд цай хийж тавих гуулин аяга
Мандал аяга – Тахилд идээ хийж тавих том аяга
Бадар аяга– Тойдын дусал гуйх нэг зүйл модон аяга
Аавын аяга– Өрхийн тэргүүний аяга
Хул– Айраг уух том аяга
Хундага– Сархад уух бяцхан жүнз
Тагш– Өдөр тутмын хэрэглээний жижиг модон аяга

Ямар төрлийн идээ зоогийг, ямар аяга тавагт, ямар янзаар хийж, ямар зан үйлийн үед ямар хүнд, ямар дэг журмаар барих тэргүүтэн нь тусгай зан үйлтэй байдаг.

3. Аягатай холбоотой зан үйл, ёс заншил

Монголчууд “аяга”-ны соёл, хэрэглээндээ дээдлэх, цээрлэх ёсыг эрхэмлэн тэдгээртэй холбоотой арвин баялаг зан үйл, ёс заншлыг бий болгосон нь эх хэлний үгийн санд тусаж, аяганы олон зүйл нэрлэлт, холбоо үг, хоршоо үг, хэлц хэллэг байгаа нь өнөөдрийг хүртэл хэрэглэгдсээр ирсэн ч зарим нэг нь явцуу хэрэглээтэй болжээ.

Дээдлэх зан үйл, ёс заншил

- *Аягагүй бол амгүйтэй адил.*/Хүн болгон өөр өөрийн аягатай бөгөөд өөрийнхөө аягаар л хоол идэж цай уудаг. Алс хол явбал аягаа заавал биедээ авч явдаг. Аягандаа тохирсон уут, гэр, алчууртай байна/

- Бурханаа дээдлэн *тахилын аягыг* өдөр бүр шинэ идээ умдаагаар дүүргэнэ.

- *Гэрийн эзний аяганд идээ умдааны дээжийг хийнэ.*
- *Аяганд цай, хоолыг дүүргэн, хоёр гардан барьдаг. /Хүндэтгэж буйн илрэл/*
- *Амьд явсан хүн алтан аяганаас ус ууна. /Алтыг 9 эрдэнийн дээд гэж үздэг/*
- *Мөнгөн аяга бол хамгийн хүндтэй бэлэг. /Мөнгөн аягыг удам дамжуулан дээдэлдэг. Баяр ёслол, хурим найраар болон хүндтэй хүнд хадган дээр мөнгөн аягатай сүү барьж ерөөдөг/*
- *Зэс, гуулин аяга. /Зэс, гуулин аягыг дотрын өвчинд сайн хэмээн өргөн хэрэглэдэг/*
- *Хүүхэд санаандгүй аяга хагалбалзагнадаггүй. /Сайны бэлгэдэл гэж үздэг/*
- *Хоол идсэн, тараг уусан аягаа долоодог. /Эрүүл мэндийн ач тустай/*

Цээрлэх зан үйл, ёс заншил

- *Монголчууд хүний аяганд идэж уудаггүй. /Бусдын аягыг хэрэглэхийг цээрлэнэ/*
- *Зочинд сэтэрхий аяганд хоол цай хийж өгөх, хоосон аяга өгөхийг цээрлэдэг. /Заавал цай, хоол аягалж өгдөг/*
- *Цай хоолыг дундуур аягалдаггүй./Дүүрэн аягалдаг/*
- *Аягатай хоол цайгаа өгөхдөө өрөөсөн болон солгой гараараа өгөхийг цээрлэдэг. /Зөв гараараа буюу хоёр гардан барина/*
- *Аягаа хөмөрч тавьдаггүй. /Дээш харсан сав гэж бэлгэшээдэг/*
- *Аягандаа хоол үлдээдэггүй./Буянаа барна гэнэ/*
- *Аягыг зориуд хагалахыг цээрлэнэ. /Муу юм тохиолдоно гэдэг/*
- *Аягалж өгсөн цай хоолыг амсалгүй тавьдаггүй./Чөтгөр амсана хэмээдэг/*
- *Аяган дээгүүр алхахыг цээрлэдэг. /Идээ умдааны сав/*
- *Цай, айраг уусны дараа аягаа долоодоггүй.*
- *Аягатай цай идээ барихдаа амсрыг нь хуруугаараа дарахыг цээрлэнэ. /Эрүүл ахуйн соёл/*
- *Аяга шаазанг харшуулан дуугаргахыг цээрлэнэ. /Муу ёр хэмээнэ/*
- *Аяганы шавхрууг гэр дотроос цацахыг цээрлэнэ. /Буянаа барна хэмээнэ/*
- *Аяганд халбага зэргийг дүржорхихыг цээрлэнэ. /Муу ёр хэмээнэ/*

- Зочинд цай аягалахдаа асгаж цутгахыг цээрлэнэ. /Анхиагүй салан хэмээдэг/

4. Аяганы олон зүйл нэрлэлт, холбоо үг, хоршоо үг, хэлц хэллэг

Нэрлэлт. жүнз, хундага, тагш, аяга, хул, шаазан, таваг, дийз, завьяа, мандал, гавал, бадар, сэнжтэй, алтан, мөнгөн, зэс, гуулин, мана, хаш, модон, үндсэн, шилэн, хуванцар, бага гарын, дунд гарын, их гарын аяга, аягач, нүдний аяга, бөөрний аяга, аяга цай, аяга будаа, аягын чинээ...

Холбоо үг. аяганы алчуур, аяганы гэр, аяганы уут, аяганы шургуулга, аяганы хийц, аяганы амсар, аяга авч өгөх, ус аягалах, бороо аягалах, хоол цай аягалах...

Хоршоо үг. аяга жүнз, аяга пял, аяга сав, аяга савх, аяга суулга, аяга таваг, аяга шанага, аяга тагш, аяга шаазан, аяга халбага, аяга маяга...

Хэлц хэллэг. аяга ёроолдох, аягаа хонхойлох, аяганы зүлгүүр, амны зугаа болох, аяганы тоогоор, аяганы амсар зуух, аяганы амсар зуулгах, аягатай цайгаа даахгүй, алтан аяганаас ус уух, орох орон оочих аягагүй, аягатай цай руугаа шороо цацах, амьд явбал алтан аяганаас ус ууна, аяга нь хагарч тогоо нь цоорсон, аяга цай уух зуур арав хувилах, аягагүй бол амгүй, аяга шанага боловч хар хуртай, айл гэр боловч тар туртай, аяганы алчуур архины зууш, аягаа голохоор аашаа гол, аягагүй хүн алгандаа алгаа хайрлавал малгайдаа, аяга гэж дийз айраг гэж ус, аяга шанага хагардаг ажил хийгчид (маргадаг) хэлэлцдэг, аяганы хариу шанага агтны хариу битүү\нууц\, аяганы хариу өдөртөө агтны хариу жилдээ, аяганы алгаас адууны алаг дээр... гэх мэт олныг дурдаж болно.

Эрдэмтэн Ж. Баянсан “Соёл, хэл, үндэстний сэтгэлгээ” бүтээлдээ зарим хэлц хэллэгийн утгыг тайлбарлахдаа:

...“Аяганы алгаас адууны алаг дээр” хэллэгийн “аяганы алаг” гэдэг нь “хүнийг ялгаварлаж харилцах” гэсэн санааны ёгт нэрлэлт юм. Ингэхлээр энд хэрэглэгдсэн “аяга” нь аяга сав, аяга халбага гэх мэт эдлэл хэрэглэлийг нэрлэсэн шууд утгаараа биш, аяганы хэмжээ, доторх юмных нь чанар чансааг харилцахуйн болзмол тэмдэг-дохио болгож илэрхийлсэнд л хэргийн гол учир оршиж байгаа билээ.

Ингэхлээр “аяга”, “сав” гэдэг үгээр илрэх монгол соёлын хамсмал утгыг тодруулах шаардлагатай юм. /Ядахдаа/ Аяганы амсар зуулгах, зуулгасангүй гэдэг хэллэг байдаг нь: “сүйд майд болж, хөл алдаж, хүндэтгэн дээдэлж, цайлж дайлдаггүй юм аа гэхэд ядахдаа бэлэн зэлэн, бүлэн зэлэн ч гэсэн ямар нэг унд цай амсуулах, амсуулахгүй байна”, “Энэ бол хүнийг тоохгүй, эс ойшоосон

сэтгэлийнх нь илрэл юм”. Ингэхлээр “Ийм зан ааш гаргасанд би дургүйцэж байна” гэж харилцааны бүхэл бүтэн нөхцөл байдлыг тодорхойлсныг тэмдэглэх хэрэгтэй юм.

Нөгөөтээгүүр, үүнтэй утга санаа холбогдох “Аягагүй бол амгүй” /-тэй адил/ гэсэн зүйрлэл бий. Үүнийг бүр өргөн агуулгатай болгож, ерөнхийлсөн утгатай зүйрлэл нь “Сааль бэлдэхээр сав бэлд” юм. Энэ хэллэгт зүйлийн нэр болох “аяга”-ыг төрлийн нэр “сав”-аар өргөтгөж, “хоол унд” гэсэн утга санааг ууж идэх эрхтнээр нь төлөөлүүлсэн / “амгүй” гэдэг нь хоол унд хэдий бэлэн зэлэн байвч аягагүй л бол идэж уух аргагүй гэсэн утгатай/ “ам” гэдэг нэрлэлтийг “сааль” гэдэг ерөнхий зүйлийн нэрээр тус тус утга өргөтгөсөн нь сонирхолтой асуудал юм.

Төрлөөр өргөтгөсөн энэ нэрлэлтээ дахин хурааж, хоёрхон үгээр бүтсэн “сав сааль” гэсэн хоршоо нэрлэлт үүсгэчихсэн байдаг.

Бас “Аяганы хариу өдөртөө, агтны хариу жилдээ” хэллэгт аяга нь унд хоол гэсэн утга санааг агуулах саваар нь төлөөлүүлсэн нэрлэлт бол хэллэг нь “унд хоолны тус буянаас унаа морины тус буян алс хэтийнх байдаг” гэсэн шиг утга санаатай юм. хэмээн тайлбарлажээ. /55-58х/.

Бид “аяга” гэдгийг монголчуудын нүүдэлчин ахуй, уламжлалт сэтгэлгээнээс үүссэн нэрлэлт гэж үзэж байна. Учир нь нүүдэлчин ахуйд гэрийн өрх, туурганы хормой хаяа, аргал түлшний бүтээлэг, ачаа барааны хучлага зэрэг дээр борооны ус тогтсоныг**бороо аягалах, ус аягалах** хэмээн үйлийн шинж байдлаар нь нэрлэсэн уламжлалтай. Эндээс улбаалан хүний бие эрхтнээс юмыг агуулдаг, хонхор хотгоршинжид нь тулгуурлан **нүдний аяга, бөөрний аяга** гэхчлэн нэрлэснээс гадна агуулах багтаамжаар нь **аяга цай, аяга будаа, аягын чинээ**зэрэг хэмжээ заасан нэрлэлт үүсчээ.

Гэтэл орчин үед ус аягалах гэхээр аяганд ус хийх гэсэн нэг л утгаар ойлгож байх жишээтэй.Түүнчлэн монгол хэлний үгийн санд байх **нүдний аяга, бөөрний аяга** зэрэг нэрлэлт ч явцуу хэрэглээтэй байна.

Хоршоо үгийн тухайд аяга сав, аяга таваг, аяга шанага, аяга шаазан, аяга халбага, аяга маяга зэрэг нь түгээмэл хэрэглэгдэж байгаа бол аяга жүнз, аяга пял, аяга савх, аяга суулгын хэрэглээ харьцангуй явцуу байна.Аяга тагш гэдэг хоршоо үгийг монголчуудзөвхөн архи сархад уухдаа хэрэглэдэг аж. Жишээ нь: “... Дамаа ганган булигаар богцноос чанасан мах, галуун хүзүүт гарган тавьж, **Дарьганга хийцтэй мөнгөн аяганд** ганзай архи мэлтэлзүүлэн: - Эр хүний жаргал эзгүй хээр гэж**аягатаги** юм хувааж балгаад ганц хоёр хэрчим мах үмхээд мордоцгоох уу. Ажил үйлс алтан шар зам чинь өлзийтэй явахыг ерөөе. Нэг дов дээр унаж, нэг голын усаар угаалгаж тоглож наадаж

өссөн үеийн нөхдийн хувьд үүнийг чамд барья гэхэд Базар сандран чичирхийлсэн гараа сарвайснаа салмайн буусан нударгаа эргүүлэн архийг хоёр гардан авав.”/ Д.Наваансүрэн “Минжийн хангай” 210х/

“...Ажуруг охинд Хаш ноёны **улаан манан аягыг** өмчлүүлэн өгснийг Хайду сая л анзааран ихэд гайхав. Ихсийн газарт тахил өргөдөг тэр **жигжигхэн чулуун аягыг** Шибкан хэдэн давхар торгонд боож арьсан үхэгнийхээ ёроолд амь шиг хадгалан явж, жилд ганц удаа тэнгэрт одсон хань нөхрийнхөө онгодыг буулгахад гарган ирж бор дарсаар дүүргэн тэнгэр хангайд дээжийг нь өргөсөөр ирснийг нь Хайду мэднэ.”/Б.Шүүдэрцэцэг “Хотол цагаан гүнж” 44х/

“...Охин хэдий ам ангаагүй ч сониуч зандаа хөтлөгдөн **бүсэн дэх манан аягаа** тосож аргалийн сүүнээс дусаагаад ууж үзэв.”/128х/

“...Бөөрөлж бүсгүй хормын дотор уургүй ухаа хонгор цай чанаж дээжийг нь хатантны бурхан тахилд өргөөд өвгөн гийчинд **аягалан барив**. Ийм сайхан цай уулгүй он жилийн уртыг өнгөрөөж дээ гэж өвгөн хэлж **үндсэн тагштай** шаз халуун цайгаа дорхон нь ууж бараад унтаж буй Ажуруг охины зүг эрүүгээрээ дохин...”/151х/

“...Хайдугаас огт аюусан шинжгүй тайвнаар: Алах хүний үгийг сонсдог. Үхэх хүнд **аяга хар ус** хайрладаг бус уу гэлээ.”/183х/

“...Чинуа **дарс сөгнөн, чигээ аягалах** Найминжин шивэгчин рүү хулгай нүдээр харангаа...”/286х/

“...Сэржмаа хүүгээ наашлах нь гэж сэтгэл жаахан онгойж **аяга цай** тавтай уув.”/ Д.Наваансүрэн “Минжийн хангай” /146х/

Хэлц хэллэгийн тухайдаяга ёроолдох, аяганы зүлгүүр, амны зугаа болох, аягатай цайгаа даахгүй, орох орон оочих аягагүй, аягатай цай руугаа шороо цацах, аяга нь хагарч тогоо нь цоорсон, аяга цай уух зуур арав хувилах, аяганы алчуур архины зууш, аяга гэж дийз айраг гэж ус зэрэг нь **сөрөг үнэлэмжийг** илэрхийлж байгаа бол аягаа хонхойлох, аяганы амсар зуух, аяганы амсар зуулгах, алтан аяганаас ус уух, амьд явбал алтан аяганаас ус ууна, аягагүй бол амгүй, аяга шанага боловч хар хуртай, айл гэр боловч тар туртай, аягаа голохоор аашаа гол, аягагүй хүн алгандаа алгаа хайрлавал малгайдаа, аяга шанага хагардаг ажил хийгчид (маргадаг) хэлэлцдэг, аяганы хариу шанага агтны хариу битүү\нууц\, аяганы хариу өдөртөө агтны хариу жилдээ, аяганы алгаас адууны алаг дээр зэрэг **зэрэг үнэлэмжээр** илэрч байгаа ньмонголчуудын “аяга”-ыг дээдлэх соёл, хэрэглээний онцлогийг харуулж байна.

Жишээ нь: “... **орох орон оочих аягагүй болсон** хүмүүс нэг гэртээ бөөгнөрчээ. Юуны авралаар нэг гэр маань үлдсэн юм бол хоёулаа хайлчихсан бол бид бүр хэцүүдлээ шүү.../ Д.Наваансүрэн “Минжийн хангай” 148х/”

“...Содномыг уйлан алдаж орж ирэхэд аманцар Майдар тосон авч. – за ямар байна Содном оо! Муу талийгаач Амгаа шиг буудуулчихаагүйгээ их юм гэж сана. Хятадад хошуугаа худалдаад юм олж долоов уу. Хаяа бузарласан новш гар гэж хөөжээ. Хэнийд ч орсон Содномд *аяга авч өгөх* хүнгүй болжээ.”/101х/

Дүгнэлт

Бид өгүүлэлдээ нүүдэлчин монголчуудын эрт дээр үеэс уламжилж ирсэн “аяга” хэмээх эд зүйлийн соёл, хэрэглээг тодруулахдаа “сав” гэсэн ерөнхий ухагдахуунаас улбаалан, төрөл зүйл, нэрлэлтийг түүхэн цаг үетэй нь холбон, ёс заншил зан үйлийн талаас нь судалж дараах дүгнэлтэд хүрлээ.

Монголчуудын уламжлалт соёл сэтгэлгээгээр “аяга”-ыг “сав ертөнц- сав суулга- аяга сав” хэмээгээд “бороо аягалах, ус аягалах” үйлээс улбаалан “аяга” гэж нэрийджээ.

Ямар төрлийн идээ зоогийг, ямар аяга тавагт, ямар янзаар хийж, ямар зан үйлийн үед ямар хүнд, ямар дэг журмаар барих тэргүүтэн нь тусгай зан үйлтэй байдаг учраас монголчууд аягаа эд материал, хэлбэр хэмжээ, ур хийц, зориулалтаар нь ялган нэрлэж, хэрэглэсээр иржээ.

“Мөнгөн аяга” нь монголчуудын хамгийн түгээмэл хэрэглээ бөгөөдудам дамжуулан өвлүүлдэг нь үе үеийн уран дархчуудын оюун ухаан, ур чадварыг шингээсэн соёл, урлагийн онцлог бүтээл болон өнөөдрийг хүртэл уламжлагдан тус тусынхаа өвөрмөц шинжээр ялгарч хийц маягаараа нэрлэгдсээр иржээ.

Монголчууд аягаа биедээ авч явдаг байсан нь өөрийн болоод өрөөлийн эрүүл ахуй ариун цэврийг эрхэмлэн дээдэлсэнсоёлт хэрэглээний илэрхийлэл юм.

Уламжлалт ахуйд зэс, гууль, мөнгөн аягыг идээ умдаа хийх өдөр тутмын хэрэглээнээс гадна долоох, ус хонуулж уух, домнох... зэргээр гоо сайхны болон эмчилгээний зориулалтаар ашигласаар иржээ.

Монголчууд “аяга”-ны соёл, хэрэглээндээ дээдлэх, цээрлэх ёсыг эрхэмлэн тэдгээртэй холбоотой арвин баялаг зан үйл, ёс заншил хэл сэтгэлгээнд нь тусаж, аяганы олон зүйл нэрлэлт, холбоо үг, хоршоо үг, хэлц хэллэг байгаа нь монгол хэлний баялаг үгийн сангийн нэгэн жишээ гэж болно.

Аяга нь Монгол хүн, Монгол айл, Монгол үндэстнийг төлөөлсөн Монгол өв уламжлал, Монгол ёс заншил, Монгол соёл, хэрэглээний илэрхийлэл юм.

Ашигласан материал

1. Арьяасүрэн Ч. “Монгол ёс заншлын их тайлбар толь I” Уб.,1992
2. Баянсан Ж. “Соёл, хэл, үндэстний сэтгэлгээ” Уб., 2016

3. Баярмаа Х. “Монгол ёс заншил” Уб., 2003
4. Дамбажав И. “Оюун билгийн мэлмийг нээгч аялгуу сайхан монгол үгийн дээж” I боть Уб., 2010
5. “Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь” Уб., 2008
6. Наваансүрэн Д. “Минжий хангай” Уб., 2016
7. Ринченсамбуу Г., Дашдорж Ж. “Монгол цэцэн үгийн далай” Уб., 1987
8. СүхбаатарО. “Монгол хэлний харь үгийн толь” Уб., 1999
- 9- Цэвэл Я. “Монгол хэлний товч тайлбар толь” Уб., 1966
- 10- Чоймаа Ш. “Монгол ёс заншил, уламжлалт ухаанаа заан сургагч нарт тус дэм” Уб., 2011
- 11- Шүүдэрцэцэг Б. “Хотол цагаан гүнж” Уб., 2018
- 12- www.wikipedia.com

Ойрад Монголчуудын махан хоолны соёл

*Гаябазарын Пүрэвдорж**

The Meat Culture of the Oyrat Mongols

Purevdorj Gayabazar

Summary

One of the most important needs of humankind through the ages of history has been nourishment and the related requirements. In this regard, the Eurasian nomads made significant contributions to humankind's consumption and culture of nourishment. One of these contributions has been the creation of various foods needed for a person's basic nourishment and the development of methods to ensure that these foods are in harmony with the climate, the seasons and living conditions. It must be said that these foods are the products of animals and animal-breeding, which constitute the basis of the nomads' economic activities. The first of these products that come to mind are those we can call white foods like milk, kımız, yogurt, cheese, ayran and butter. We should add, in particular, that alongside these food products is "red" meat that is prepared with traditional methods and consumed the year round. The Mongols use the animals they possess, such as horses, sheep, cows and camels. There are ancient methods employed for the meat's butchering, sectioning of the butchered parts, storage, spicing and distribution. In this regard, it is noteworthy that because of the peculiarities of the region where the Oyrat Mongols live, they have a distinct culture relating to meat preparation, storage, processing and distribution.

Keywords: Eurasian nomads, culture of nourishment, meat culture, Oyrat Mongols.

Монголчуудын зүгээс хүн төрөлхтний ахуйн хэрэглээ, соёлд оруулсан жинтэй хувь нэмрийн нэг нь хүн оршихуйн анхдагч үндэс болсон хүнс, хоолыг бүтээн бий болгож, уур амьсгал, цаг улирал, амьдран байгаа нөхцөлтэйгээ зохицуулан тохируулж хэрэглэх талаар амьдралын онцлогтоо тохирсон арга ухааныг нээж хөгжүүлэн, үеэс үед уламжлуулсан явдал юм. Үүний нэг нь «улаан» буюу махан хүнс, хоол бэлтгэх явдал юм. Академич Д.Рэгдэл нар дэлхий дахины махны аж үйлдвэрийн өнөөгийн байдал болон бэлчээрийн монгол малын махны онцлог, биохимийн бүрдэл, технологийн зарим шинж чанарын талаархи судалгааны томоохон бүтээлдээ монголчуудын мах боловсруулах уламжлалт технологи, махан хүнс түүний ангилал,

* ХИС. НХУС. Түүх, нийгмийн ухааны тэнхимийн багш. Доктор, дэд профессор, Улаанбаатар, Монгол улс.

үйлдэн бүтээх тухайд тусгайлан судлаад «Нүүдэлчин монголчууд олон зууны турш Төв Азийн эрс тэс уур амьсгалтай, өндөр уул, тал хээр, говийн бүсэд байгалийн шалгарал зонхилсон аргад тулгуурлан мал аж ахуйг бэлчээрийн аргаар эрхэлж, мал нь жилийн дөрвөн улиралд дан ганц бэлчээрийн өвс ургамлаар хооллон, өсч үржиж, амт чанар сайтай мах, сүү бусад ашиг шимийг хямдхан өгч иржээ. Энэ түүхэн явцад нутгийн монгол малын бүхэл бүтэн популяцийг бий болгож, дэлхийн генетикийн нөөцийг өөрийн гэсэн, юугаар ч солихын аргагүй, мөнхийн байх эсэх нь зөвхөн өнөөгийн монголчууд та биднээс л хамаарах гайхамшигт бүтээлээрээ баяжуулан хадгалжээ. Чингис хаан, Македоны Александр нарын байлдан дагуулалт болоод хүний нийгмийг өөрчлөх гэсэн бүтэлтэй, бүтэлгүй олон оролдлогыг энэ том бүтээлтэй жишихэд тод содон боловч тохиолдлын шинжтэй, гүн гүнзгий утга учиртай мэт боловч үлдэц багатай үйл явдлууд болохыг ойлгоход тийм ч хэцүү биш юм» гэсэн [Рэгдэл Д. Энхтуяа Б.2012. т.81] тун сонирхолтой санаа дэвшүүлсэн байдаг.

Манай ардын дунд «нуга нугын өвс өөр, нутаг нутгийн заншил өөр» гэсэн зүйр цэцэн үг бий. Энэ зүйр цэцэн үг нь Төв Азийн өргөн уудам орон зайг эзлэн оршиж ирсэн нүүдлийн мал аж ахуйн онцлогоос урган гарч амьдарч буй газар нутгийн онцлог байдал нь мал аж ахуйд нөлөөлдөг улмаар зан заншилд хүртэл нөлөөлдөг гэсэн гүн гүнзгий утга санааг илэрхийлсэн хэллэг билээ. Чухам иймийн учир сүүлийн 800 гаруй жил Алтайн нуруугаар төвлөн амьдарч ирсэн монгол угсаатны салшгүй нэгэн бүрэлдэхүүн хэсэг ойрад түмний хоол хүнсний тухайд тодруулан авч үзэх шаардлага зүй ёсоор тавигдана. Энэ талаархи судалгаа манай эрдэмтдийн хамтран туурвисан суурь судалгааны бүтээлийн зарим бүлэг зүйлүүдэд бага сага хөндсөн [Монгол улсын.. 1994] төдийгөөс хэтрэхгүй. Харин түүхэн хувь заяаны харь улсад хуваагдан сууж буй Шиньжааны ойрад болон бусад монголчуудын хоол хүнсний талаар доктор Т.Намжил нарын эрдэмтэд багагүй судалгаа явуулжээ. [Намжил Т., 2017], [Лувсанчойдон. 2010], [Бүрэнтөгс.1991], [Хүмүжил Х., 2011]

Ойрад монголчууд оршин амьдарч буй газар нутгийн онцлог байдалтай холбоотойгоор мал гаргаж хүнс бэлтгэх, хадгалах, боловсруулах, хуваан түгээх, өргөж дээжлэх, идэж уух талаар өөрийн өвөрмөц онцлогтой дэг ёсон буюу соёлыг бий болгожээ.

Мал гаргаж хүнсээ бэлтгэх ажил нь эцгээс хүүд, гэдэс арилгаж, махаа ариглан хадгалж хэрэглэх нь эхээс охинд дамжин өвлөгддөг шууд “биеэр үлгэрлэн дагуулж сургадаг” өвөрмөц үйлдэл юм. Энэ утгаараа ардын сурган хүмүүжүүлэх зүйн уламжлалд хамаарах нь лавтай. Мал гаргах нь малаа сонгох, төхөөрөх, гэдэс чанах, махаа эвдэх, хуваан түгээх, өргөж дээжлэх, хадгалах, идэж уух гээд олон

шат дамжлагатай нарийн чимхлүүр ажил бүлгээ. Энэ явцыг багаасаа үзэн мэдэрч, дасаж дадсан хүүхэд цаашид амьдралын гол хэрэгцээ болсон “хоолоо гарган идэж чадах” хүн болон төлөвшдөг нь гэрийн сурган хүмүүжүүлэх уламжлал буюу соёлын чухал хэсэг мөн.

Малыг чухам хэзээ хэдийд, ямар үйл явдалд зориулан гаргаж буйгаас хамааран сонголт нь өөр өөр. Өвлийн идэш хийх зэрэг энгийн үед аль болох хөгшин настай, ноос үс муутай, үр төл гаргадаггүй зэрэг талыг харгалзан сонгодог. Эртнээс зарим малыг идешинд бэлтгэн тарга хүчийг нь нэмэгдүүлэх арга хэрэглэх нь ч бий. Хөгшин эм хонь, ямаа, үнээг зун эрт төлөөс нь салгавал тарга сайн авдаг. Хөгшин гүү, моринд зуны эхээр хонины халуун сүү хамраар нь цутган уулгах буюу муу цусыг нь ханавал таргалах нь илүү. Тэмээг нэг хоёр жил унаж эдлэлгүй атар байлгахыг хичээнэ. Ер нь тухайн жил идшинд хэрэглэх малыг сааль сүү болон уналга эдэлгээнд бараг хэрэглэхгүй «Тогоо тослох гэсэн юм. Яс нь жаахан амраг хөөрхий» гэх зэргээр ярьдаг. Эндээс үзэхэд мал гаргана гэдэг бол таарсан тарган сайныг шилэх биш ширвэж сонгодог малч ухааны нэгэн хэмжүүр аж.

Бог малаа өрлөх, бод малыг (шийр мал) нугасалж төхөөрөх тогтсон арга хоёр байжээ. Бог мал төхөөрөхөд бага насны эрэгтэй хүүхдээр өвчүү түшүүлнэ. Эрэгтэй хүүхэд таван нас хүрсэн үед «хурдан морь унаж, өвчүү түших цаг болсон» гэх уламжлал өдгөө ч хадгалагдаж байна. Эрэгтэй хүүхдээр өвчүү түшүүлдэг явдал багаас нь мал гаргах арга ажиллагаанд дасган сургах нэг ёсны «биеэр үлгэрлэн дагуулах» арга гэлтэй. Угаасаа монгол ардын сурган хүмүүжүүлэх уламжлалд:

0-5 насанд хаан мэт өргөмжил

5-10 насанд сүүдэр мэт дагуул

11-16 насанд бие даалга

16-аас дээш насанд үр хүүхэддээ анд нөхөр бол хэмээн сургасан байдаг нь үүнийг буруу гэж хэлэхэд хүргэхгүй бололтой.

Судлаач Н.Ишээ «...эрэгтэй хүүхэд өвчүү түшиж туслах зуураа хонь гаргаж, мах төхөөрөх арга ажиллагаанд сурч цаашид өөрөө биеэ даан гүйцэтгэж, эцэг, ах нарын гэр бүлдээ гүйцэтгэдэг хөдөлмөрийн халааг аажмаар өөртөө хүлээн өв залгамжлан авдаг» хэмээн дүгнэсэн нь [Ишээ Н. 1978. т.32] жинхэнэ голыг олж хэлжээ. Өвчүү түшсэн хүүхдэд үнхэлцэг өгнө. Үнхэлцэг гэж тусгай эрхтэн байхгүй, зүрхний гаднах хальсыг доод уг хэсгээр багахан цоолон зүрхийг шахан гаргаад хальсанд нь мах чихмэгц зүрх хэлбэртэй хөөрхөн зууш бий болдог. Ийм байдлаар хүүхэд багаасаа амьдралын чухал хэрэгцээгээ хангах мал гаргах ажилд эцэг эхээ даган үйлдсээр дадан дадлагаждаг нь гэрийн сурган хүмүүжүүлэх гайхалтай уламжлал, монгол соёлын салшгүй хэсэг билээ.

Махан хоол хүнс нь зөвхөн гэдэс цатгах, өл залгуулах төдий биш харин уламжлалт шүтлэг бишрэлийн салшгүй нэг хэсэг нь болж иржээ. Ойрад түмэн хорьдугаар эхэн гэхэд айл өрх, хошуу олноороо цагаан сар, гэрлэлтийн хурим, гэрийн бүрлэг, гүүний үрс гаргах, хүүхдийн үс авах, насны найр, эсгий хийх, овоо тахих, жасаа уншуулах, хүүхдийн утаалга, мал хөнгөлөх зэрэг иргэний болон төр, шашины шинж чанартай олон баяр ёслолыг тэмдэглэдэг байв. Эдгээр баяр ёслолд таарч тохирох эртнээс тогтож хэвшсэн хоол унд, түүний төрөл зүйл, хоорондын ялгаа, тэдгээрийг хэрхэн бэлдэж базаадаг арга ажиллагаа, холбогдох ёс горим нэн өөр өөр байсан нь тэдний шүтлэг бишрэлээс үүджээ. Энд дөрвөд, баядаар жишээ болгон цагаан сараар дээжлэх махны тухайд авч үзье. Дөрвөдөд сар шинийн өглөө бэлдсэн овоонд мөргөл үйлдэх буюу нутгийнханы ярьдагаар «Дээр мөргөх» тахилын зан үйл хийдэг. Бидний ойлгосноор «дээр» гэдэг үгийг дөрвөдүүд «газар дэлхий» гэсэн утгаар ойлгож төсөөлж байжээ. Энд юуны урьд хот айлынхан шинийн нэгний өглөө нар битүүгээр овоо-индэрийнхээ дэргэд цугларцгаан овоонд нрэхдээ айл бүр цай, боов боорцог, цагаан идээгээр зассан тавагнууд, ялангуяа сацалын тэвштэй мах, айл айлын байдлаар овоо индэрийн галд өргөх өвчүү юм уу, хавирга заавал авчирдаг. Зориуд тэмдэглэх нэг зүйл бол тахилгын энэ яс (мах)-ны байдлаар дөрвөдийн овог-элкэнүүд хоорондоо нэлээд ялгаатай, тухайлбал, зарим овог-элкэн зөвхөн хавирга, зарим нь өвчүү, нэг хэсэг нь өвчүү 4 хавирга, хошууд ясныхан гэхэд овоо-индэрийн гал байтугай гэрийн галд ч махны зүйл оруулах хорио цээртэй байжээ. Наран шагалзах буюу нар мандмагц индэр дээр гал асааж тахилын мах өвчүү, эсвэл хавиргыг «сүр» гэж нэрлэх арвайн гурил, тос, арцтай хамтатган галдаа өргөж тахилга ёслол эхлэх бөгөөд энэ гал асааж байгаагаа «Баян гал нээх» хэмээн нэрлэдэг.

Баядууд битүүний орой бурханд дээж тавих хонины толгойг чанаж түүнд цай дусаагаад тавьдаг ба хүү, охин нь өрх тусгаарласан айл бол эцгийн гэрт зул өргөж, идээ хүртээдэг. Айл бүр өвчүү, баруун хаа, ууц, битүү толгойны магнай дээр нь Чойнжин хэлбэртэй зүсээд хонины эвэр маягтай болгож чонхорлон засна. Битүүний орой үдшийн цагаан гэгээ тасарч бүрий болоход айл бүрийн тоогоор хонины харцага чанаж хальслаад нэг нэг харцага хүртээнэ. Үүнийг харцага солих хэмээнэ. Үүний дараа битүүний шагайт чөмөг ба мах чанаад махыг нь эзэн хувааж хүмүүстээ өгөөд ясыг нь цуулах үед,

Битүүг нээж

Бүрхэгийг дэлгэрдүүлэв ... гэж хэлэн цуулаад “Буур жил гарч Ботгон жил оров уу?” гэж эзэн асуухад “Орлоо, орлоо” гэж бүх хүмүүс хэлэхэд чөмгөө хувааж хүртээнэ. Зарим нутагт айлын эзэн дотоод хормойгоо дэвсэн суугаад: Шархирсан хүйтнийг Шагайт

чөмгөөр хагалав ... гэж чөмөгний нарийн тал руу цуулж, эргүүлж
чөмөгний бүдүүн тал руу цохиход,

Буурал жил гарав
Буянт жил оров оо
Хүйтний эрч буурч

Хөвчийн цас ханзрав ... гэж чөмөг цуулан тосноос нь аваад гал руу өргөнө. Баядын жонон бэйлийн хошуунд үхрийн дунд чөмөг, цагаан мах, хүзүүний мах чанаад билгийн улирлын битүүнээ хагалах ёс байсан. Мөн махан шүүс зооглоход буглага чөмөг, атгаамал чөмөг, богино хавс чанаад гэрийн эзэнд ч өгөхгүй, хуримын шүүсэнд ч оруулахгүй ёс баядад хадгалагдсан байдаг. Шинийн өглөө эзэгтэй түрүүлж босож мал сүрэг хэрхэн хотолсон, цаг агаар, тэнгэр ямар буйг эзэнд хэлнэ. Түүгээр тэр жилийн байдлаа шинжиж хэлдэг. Эзэгтэй цай чанаад дээжээ эхлээд хөрст дэлхий, хөх тэнгэрт, дараа нь гэрийн эзэнд хүртээдэг. Дараа нь гэрийн эзэн,

Хүйтнийг тас цохиж
Орсон цас хайлж
Орсон буур гарч

Хүйтний голыг тас цохив ... хэмээн ерөөдөг. Хүн бүр цагаан өнгийн хувцас өмсөж, хүүхэд гал авч, бусад хүмүүс цай, сүү, уураг, боов, архи, арвай, дэвсгэр, арц, навчтай нойтон мод, таван өнгийн улаан, хөх, шар, ногоон, цагаан бөс авч овоонд мөргөхөөр очдог. Овоонд гараад: Хадаан харагчууд Бодоон борлуд ... хэмээн хашгирч цөөг! цөөг! хэмээн дөрвөн зүг найман зовхисын заяа сахиуст цацал өргөнө. Чингээд Цагаан өвгөн бурхан минь гэж мөргөөд сүүгээр цацал өргөнө. Тэнд гал хөгжөөж өвчүү өргөн, цайны дээжнээс ахмад хүн «цөөг хайрхан» гэж ертөнцийц дөрвөн зүгт өргөнө. Насны эрэмбээр индрээ нар зөв гурван удаа тойрч дараа нь овооны урд, ахмадаа суудлын эхэнд, бусад хүмүүс насны эрэмбээр сууцгаана. Сацал цацан индэрийн гал руугаа харан дөрвөн зүгээс нь мөргөх ба цацлын дээж индэрт өргөсний дараа мөн хонины толгойн эрүүний заагаагүй яс түлнэ. [Монгол улсын.. 1994. т.102] Ийнхүү цагаан сараар мах шатаах нь тахин шүтдэг уул овооны эзэн савдагтаа хоолныхоо дээжээс өргөн барьж гарч буй жилдээ энх тунх явуулахыг даатган өгч буйг билэгдсэн шүтлэгийн нэг хэлбэр юм.

Ойрад түмний дунд үеэс үед өвлөн уламжлагдаж ирсэн ардын аман зохиолын төрөл зүйлүүдэд хоол ундтай холбоотой зүйлс арвин тусгагджээ. Үүнийг төрөл зүйлээр нь задлан ялгаж үзье.

Онъсого: Онъсого гэгч, юуны өмнө ардын аман яруу найргийн товч хураангуй бүтээлийн төрөл зүйлийн нэг бөгөөд бүхэлдээ хүний ухаан билгийг шалгаж, бодох сэтгэх чадлыг нь хөгжүүлэхэд чиглэгдсэн, тухайн үндэстэн ард түмний танин мэдэх сэтгэлгээний

түүхт хөгжлийн үр дүнг тусгасан гүн, дэлгэр агуулгатай, гайхам уран яруу ёгт хэлбэртэй асуудалт асуулт мөн гэж хэлж болно. [Гаадамба Ш. Сампилдэндэв Х. 1988. т.144] Бид энэ удаад,

Хатгавал хар үгүй
 Хагалбал цусан үгүй (гүзээтэй шар тос)
 Далан давхар даваан
 Даваан бүртээ өвстэй (муу сангирцаг)
 Харганаж үхэхээс амандаа тостой
 Нохойд зуулгахаас нэг таягтай (хоттой цус)
 Идэхэд зөөлөн
 Өргөхөд хөнгөн (уушиг)
 Хөөрхийхэн хөвүүн
 Хөвөн тоорцогтой (бөөр)
 Хар үхэртээ
 Хатуу хөтүүгээ ачих (мах өлгөх цар)
 Хадаар хар ишиг чавхдаж
 Хар ишиг зовж үгүй
 Хад нь зовжээ (шүдэнд мах орох)
 Сөхөө үгүй авдар дотор
 Шуучаа үгүй торго (сэмж)
 Бяцхан суулгын
 Будаан амттай (чөмөг)
 Нарийнхан цагаан өлөгчин
 Наян даваа давна (нурууны нугас)
 Найгар найгар навч
 Наян түмэн салаатай
 Салаа болгондоо үртэй (муу сангирцаг)
 Хар үхэр өөд халиаж
 Хамаг бүхэн түүнийг халиах (хайстай махан)
 Алтыг нь аваад
 Авдрыг нь хаях (чөмөг цохих)
 Ам үгүй сав дотор
 Амттай сайхан идээ (чөмөг)
 Өчүүхэн бяцхан биетэй
 Элдэв зургаан нэртэй (шагай)
 Үзүүртээ ацтай
 Өмссөн нь ноостой
 Байх байц нь барим
 Бүх бие нь шөрмөс (шийр)
 Нэг бор нэмнээтэй
 Хоёр бор холбоотой (бөөр, зүрх)
 Тавьбал таван алд
 Татвал тавин алд (нарийн гэдэс)

Дав доор
Далан хоёр давхар (муу сангирцаг)
Дав дав хаалга
Давшгүй хаалга
Олон олон хаалга

Олдош үгүй хаалга (муу сангирцаг) гэсэн оньсогуудыг хүргэж байна.

Зүйр цэцэн үг: Зүйр цэцэн үг бол хүний аж төрөлд нийгмийн чиг баримжаа, мөрдлөг болгох зорилгоор ард түмний нийгмийн аж төрөл, хөдөлмөр тэмцлийн аль нэг талын түүхэн туршлагыг цөөвөр үгээр туйлын товч оновчтой, уран хурцаар илэрхийлсэн тогтмол бүтэцтэй үг хэллэг мөн.[Гаадамба Ш. Сампилдэндэв Х. 1988. т.172] Бид энэ удаад,

Далны махыг даяар идэж
Далд үгээ илчлэн хүүндээ
Сээр хавсандаа түшиг
Хавс сээртээ түшиг
Дунд чөмөг сүүжээ голохгүй
Дур эзнээ голохгүй
Хариу байвал бяруу байна
Харцага байвал сүвээ байна
Мах чилвэл хондорцог үлдэнэ
Ноён үхвэл сайд үлдэнэ
Эргүүлэн мөлжихөд хүзүү сайхан
Эргээд золгоход эгч нар сайхан
Хүргэн хүүг зарахад сайхан
Хүзүүний махыг мөлжихөд сайхан
Ухаанд ухаан байна
Ужирхайд өөхөн байна
Гэртээ гэгээ үгүй
Гэдсэндээ чацархай үгүй
Мах идээд шөлөөс үгүй
Хоёр үгийн нэгээс үгүй
Ах дүү зургаа
Аман хүзүү зургаа
Төрийн хүмүүн төвхнүүн нь сайхан
Төлөгний толгой мөлжүүртэй нь сайхан
Ямааны махан ямбад орох үгүй
Янтгар шивэгчин төрд орох үгүй
Өнөр баян боловч авахаас зайцах үгүй
Өөхөн тарган боловч идэхээс зайцах үгүй
Үхдэгийг мэддэг үгүй доорх улаан хоолой

Үгүйрдгийг мэддэг үгүй дээрх улаан хоолой
 Яс дагуулж мах иддэг
 Ёс дагуулж үг хэлдэг
 Хурц хутга өөхөнд
 Хурдан морин элсэнд
 Зажлаад идсэн мах амттай
 Залуудаа сурсан эрдэм ээлтэй
 Харийн залуугийн хавиргаар
 Хавьс толгойн захаар
 Өлөнд ороовч үхэр идэх үгүй
 Өөхөнд ороовч нохой шинших үгүй
 Хахсан дээр нь яс булааж
 Халтирсан дээр нь таяг булаах
 Үд хүртэл унтаад
 Үхрийн махаар шөл уух
 Санаа үгүйн саарь тарган
 Ухаан үгүйн ужирхай тарган
 Хөгширтлөө ухаан үгүй
 Буцалталаа шөл үгүй
 Өндөгнөөс өө хайж
 Өөхнөөс шөрмөс хайх
 Шар хүн хортой
 Шарсан мах амттай
 Ма гэдэг маань үгүй
 Мах иддэг шүдэн үгүй
 Уушиг чанавал хайс дүүрнэ
 Олон санавал цээж дүүрнэ
 Тавласан хүн тав хоногоос
 Тавагтай махан нэг хоногоос
 Хүнд хүн хэрэгтэй
 Хүзүүнд махан хэрэгтэй
 Гөрөө махыг их гэж битгий бод
 Хөдөө газрыг ойр гэж битгий бод
 Махны төлөө шор шатна
 Маны төлөө шар ална
 Хутга билүүдсэн залуу мах иднэ
 Хэлээ билүүдсэн эхнэр мялхаа иднэ
 Уул үзэх нүдэн үгүй
 Уушиг даах шүдэн үгүй
 Шээс болж гарахаас
 Сэмж болж наалдахгүй
 Хашаандаа мал үгүй
 Хайсандаа шөл үгүй

Мах идээд
Малгайгаа маргах
Буянтай хүнд

Булчирхай харгалдана.... гэсэн зүйр цэцэн үгсийг тэмдэглэснэээ толилуулж байна.

Эдгээр зүйр цэцэн үгсээс гадна өвөрмөц хэлц үгүүд арвин буй. Эдгээр үгс нь ихэвчлэн тухайн махны онцлог байдлыг амьдралын ахуй байдалтай холбон хоёр гурван үгээр урнаар дүрсэлсэн байдаг. “Хос нь хоосон” гэдэг үгээр идсэн малын эцэнхий туранхайг заан тодруулахын зэрэгцээ угаас ядуу хоосон өв хөрөнгөгүй хирнээ ам баярхуу, бардамдуу хүнийг шоглон ярьдаг байхад “сангирцгаа гөвөх” гэдэг үгэнд сангирцаг (Халхад сархинаг) бол хүний хишиг мах хэмээн үздэгтэй холбоотойгоор эцэг өвгөдөөс өвлөсөн эд хөрөнгөө үрэн таран хийж барсан хүнийг дайруулж хүнийг хэлсэн байх жишээтэй. “Ишгээн махан халуун дээрээ” гэдэг үг нь ямааны мах түргэн царцдаг онцлогтой учир халуун дээр нь идэж байхыг сануулсан байхын дээр аливаа ажил, асуудлыг цаг алдаж хойш тавилгүй хийж, шийдвэрлэж явахыг анхааруулсан өвгөдийн захиас юм. Эндээс харахад үр хүүхдээ идэж буй хоолоор нь дамжуулан сургадаг ардын сурган хүмүүжүүлэх зүйн нэгэн сайхан уламжлал байсан нь тодорхой харагдана.

Энэ бүхнийг хураангуйлбал Ойрад монголчууд мал гаргаж хүнс бэлтгэх, хадгалах, боловсруулах, хуваан түгээх, өргөж дээжлэх, идэж уух талаар өөрийн өвөрмөц онцлогтой дэг ёсон буюу соёлыг бий болгожээ. Ойрад монголын ястнуудын махан хоолтой холбогдох эл соёл нь гэрийн сурган хүмүүжүүлэх уламжлал, шүтлэг бишрэл, найр хурим, аман зохиол, цээр хорио зэрэг соёлын бүхий л салаа мөчир бүхэнд нь уусан шингэж гагнагдан тус бүрдээ гүн гүнзгий итгэл бишрэл, ур чадвар, зан суртахууны болон гоо сайхны эрхэмлэл агуулсан тэдний язгуур соёлын нэгэн бүрдэл болон хөгжиж иржээ.

Эцэст дурдахад эл асуудлыг цаашид гүнзгийрүүлэн судлах шаардлага тавигдсаар байна. Чингэхдээ эдгээр ястан бүрийн махаар дээж өргөх уламжлал түүний нийтлэг болон онцлог, харилцан нөлөөлөл, зэргэлдээ орших үндэстэн угсаатны нөлөөлөл, уламжлалт махан хүнс бэлтгэх арга ухаанд гарч байгаа өөрчлөлт зэрэг асуудлуудад илүү их анхаарал хандуулах хэрэгтэй байна.

Ном Зүй

[Бүрэнтөгс.1991] Бүрэнтөгс. Монгол идээн товчоон. Худам бичгээс хөрвүүлсэн Ч.Онгоодой. УБ.,

[Гаадамба Ш. Сампилдэндэв Х. 1988] Ш.Гаадамба. Х.Сампилдэндэв. Монгол ардын аман зохиол. УБ.,

[Лувсанчойдон. 2010] Лувсанчойдон. Монголын зан аалийн ойлбор. УБ.,

- [Монгол улсын.. 1994] Монгол улсын угсаатны зүй. Дэд боть. Ойрадын угсаатны зүй. XIX –XX зууны зааг үе. редактор: С.Бадамхатан. УБ.,
- [Намжил Т., 2017] Намжил Т. Ойрад монголын ахуй амьдралын зан үйлийн соёл. “BIBLIOTECA OIRATICA” цуврал. LIV боть. УБ.,
- [Ишээ Н. 1978] Ишээ Н. Богийн мах төхөөрч эвдэх монгол арга. УБ.,
- [Пүрэвдорж Г.2015] Пүрэвдорж Г. Монголчуудын малын махан хүнс, хоол бэлтгэх уламжлал. “Угсаатан судлал” сэтгүүл. Т-XXIII. F-9. т.83-108. УБ.,
- [Пүрэвдорж Г.] Пүрэвдорж Г. Хээрийн судалгааны материалууд. /Судлаачийн хувийн архив/
- [Рэгдэл Д. Энхтуяа Б.2012] Рэгдэл Д. Энхтуяа Б. Бэлчээрийн монгол малын мах. УБ.,
- [Хүмүүжил Х., 2011] Хүмүүжил Х. Ховогсайрын монголчуудын “Мал гаргах ёсон” хийгээд түүнтэй холбогдох өвөрмөц хэллэг. “Ховогсайрын монголчуудын түүх соёлын судлал” эмхэтгэл. тал.260-288. Үрүмч.,

Doğum-Evlenme-Ölüm

About Rituals of the Wedding Ceremonials of People of the Central Asia

*Pyongil Kim**

Summary

In this article we aim to compare research has an important place in the humanities. In this context, researchers compare both historical events and cultural and civilizational values of human beings with each other and thus reveal the differences and similarities between events and values. In this way, similarities and differences between peoples and communities who lived in the same history and geography are revealed. In this article, it is aimed to compare the marriage and wedding rituals of the Central Asian peoples.

Keywords: Cultural values, civilizational values, marriage, wedding ceremonies

Traditional wedding ceremonial of Turkic people of the Central Asia as well as any other nation of the world represents a very difficult ceremonial principle. This principle consists of rituals and customs which reflect religious and social and legal norms of one or another society. Moreover, these ceremonies and customs preserve remains of both the previous stages of development of the human society and its religious thoughts.

Remains of the wedding ceremonial may be divided on two categories: 1) remains of the social norms and institutes (these include ancient artifacts of family-conjugal procedures related to the period of first mother's then father's clan) and 2) remains of the early forms of religion – mainly magic, cult of ancestors and hearth, cult of nature and fertility, cult of natural phenomena, cult of fire etc. Traditional ceremonial is capable of keeping features of different epochs, later this allows to restore its history – this is the peculiar property of the traditional ceremonial (or ritual).

Comparative study of the wedding ceremonies of people of the Central Asia shows that there are two main groups with typical features. These features of the wedding ceremonies, as it will be shown below, are determined by similar culture-ethnic environment in which they formed. Thus, characteristic features of the wedding ceremonials of these two groups of people of the Central Asia form traditional ceremonies (rituals) which we are interested in.

* Prof. Dr., Korea University of International Studies, Seoul, Korea.

One of these traditional ceremonies is related to Turkic-speaking people of the Central Asia who were mainly occupied with cattle-breeding in past. These are Kazakh, Kyrgyz, semi-nomadic Uzbek people and Kara Kalpak people who were occupied with agriculture. Another traditional ceremony reflects the features of the wedding ceremonies of the Central Asian people who were occupied mostly with agriculture. These are Iranian-speaking Tajik and Uzbek people who did not know anything about clan division (ancient Iran-language people of the Central Asia played an important role in formation of these tribal divisions). Wedding ceremony of Persian people, who are congeneric to Tajik people, is also characterized by the features of the ceremony described above.

It worth considering here that each of the group of ceremonies mentioned above contains some elements of another group. This is explained by the complexity of the genesis and history of all nations mentioned above as well as by the fact that often both of these groups contained the same ethnic components. Therefore, when considering each traditional ceremony it is necessary to pay attention in order to see where this or another feature prevails.

Consideration of different rituals of the wedding ceremonial of people is evidence of fact that religious-magic actions remain invariable (without drastic changes), while customs which reflect social norms of former epochs change with time. This tendency shows that a wedding ceremony is more sensitive to social changes rather than changes in religious beliefs (probably this is because of religious-magic beliefs have stability and therefore became a part of wedding ceremonial). Religious magic ritual of wedding ceremonial is more stable when compared to ritual related to social norms and therefore it is of more significance for people engaged with history (it serves as a document which is evidence of genesis of the ceremonial).

Thus, we may conclude that material expression of ritual acts of people of the Central Asia depends on cultural traditions which are based on precedence of either agriculture or cattle-breeding; people who transfer these cultural traditions from generation to generation have deep genetic roots. Altai people along with Kazakh, Kara Kalpak and Kyrgyz people belong to Turkic group of people while Tajik, ancestors of Uzbek people and Persian people belong to Iranian speaking people. Taking into account similarities in ritual features of ancient Indian people we may assume Indian-Iranian culture commonality. Combination of household type with corresponding mode of life, ideology, religious beliefs and rituals is being the key point in making this conclusion.

We can distinguish two models of ethnic-cultural ceremonials which are typical for the wedding ceremonies of people of the Central Asia. One

of them is called “kipchak” model and the second one is called “ancient-Iranian” model. The third “oguz” model also exists, but it is just developing. Further investigation of rituals and gathering more information will allow gaining some insight on other (transition) ceremonials which will be complementary for further definition of ethnic history of the nation according to its wedding ceremonial.

Denizli'nin Aydoğdu ve Baharlar Köyü Örneğinde Ova ve Dağ Tipindeki Yerleşik Yörüklerde Ölüm Algısı, Ölüm Âdetleri ve Taziye Geleneği

*Türkan Erdoğan**

Perception of Death, Death Customs and Condolence Tradition in Plain and Mountain Type Sedentary *Yoruks*: The Case of Denizli's Aydoğdu and Baharlar Villages

Summary

In this study, the perception of death, death customs and condolence traditions in sedentary *yörüks* of Aydoğdu and Baharlar villages in Tavas town of Denizli province are handled with a comparative perspective. Aydoğdu is a village on the mountainside and Baharlar is a village on the plain. In this study, in which the qualitative method was used, an eclectic theoretical approach was adopted by combining the phenomenological approach, system approach and functional theory. In the research, participant observation and semi-structured interviews are applied as techniques. In this context, interviews were conducted with 20 individuals (8 females and 12 males) from Aydoğdu village and 20 individuals (10 females and 10 males) from Baharlar village. Interview results were evaluated under certain headings by making a thematic analysis. External migration toward Europe experienced in the 1960s in Turkey and the industrialization process that started after 1980 in Denizli has led to changes in the socio-economic and cultural structure not only in Denizli but also in immigrating villages. According to data obtained through observation and interview, it is understood that death customs and condolence traditions are gradually disappearing. Achieving neighborhood status of the villages in the Municipality of Tavas with the Metropolitan Law and the current population composition of the villages significantly affect the continuity of customs and traditions. In addition to this, it can be said that many practices are still remnants of old Turkish belief system. However, the content of the practices is mostly reconstructed with religious interpretations.

Keywords: Death, condolence, custom, tradition, socio-cultural change, village.

Ölüm yalnızca insan için değil tüm canlıların yaşadığı bir deneyim ve evrensel bir olgudur. Bauman (2000:10-11)'in ifadesiyle ölümün ne olduğunu hepimiz biliriz. Ancak ölümü tanımlamak olanaksızdır; çünkü ölüm tuhaf bir biçimde bütün varlıkları var eden o nihai boşluğu, o var olmayışı temsil eder. Ölüm varlığın mutlak ötekisidir, iletişimin kurulamadı-

* Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Denizli, Türkiye.

ğı bir alanda dolaşıp duran imgelenemeyen bir öteki. İnsanlık tarihi boyunca farklı kültürler, yaptırım derecesine göre örf, âdet, gelenek ve görenek şeklinde farklılaşan davranış örüntüleri ve törenler/ritüeller vasıtasıyla “varlık” ve “öteki”nin anlamını temsiller aracılığı ile inşa eder ve bu yolla ait olduğu toplumun sürekliliğini korumuş olur. Sosyo-kültürel yapının temel unsurları olarak örf, âdet, gelenek ve görenekler; genel tanımıyla davranış örüntüleri aynı zamanda kültürel belleğin de kurucu/inşa edici yapı taşlarıdır. Ölüm bazı kültürlerde hayatın bitişi olarak görülürken bazı kültürlerde gerçek hayata başlangıcı temsil eder. İslam toplumlarında ise ölüm, kısa ve geçici bir hayattan, uzun ve edebi bir hayata başlangıç (Ertan, 2012:950) olarak kabul edilir. Her insan, içine doğduğu toplumun ve onun kültürü bağlamında ölüme dair bir algı çerçevesi oluşturur ve hayatında buna göre bir tutum ve davranış sergiler. İnsan için bu deneyim, kültürel ve sosyal anlam çeşitliğine göre özgül sonuçlar doğurabilmektedir. Ölüm olgusu kişisel olmakla birlikte, ölen kişinin ardından yapılması gereken işlemler sebebiyle de toplumsaldır (Okuşluk-Şenesen, 2018:311).

Doğum, ölüm, ölü gömme, hasat, bayramlaşma, kız isteme, evlenme, düğün, sünnet, doğum gibi insan hayatının belirli deneyim alanlarında yol gösterici niteliğiyle karşımıza çıkan örf, âdet, gelenek ve görenekler, bir toplumun temel yaşama deseni olan kültürü hakkında bilgilendirici önemli veri kaynakları niteliğindedir. Bu yönüyle örf, âdet, gelenek ve görenekler bir toplumu diğer toplumdandan ayırt edici vasıfları da bünyelerinde taşımaktadır. Bir toplumun zaman içerisinde kuşaktan kuşağa aktardığı inanç kalıplarından ve hayat tarzından doğan kalıplaşmış belli davranış ve usulleri içeren bu davranış örüntüleri, işlevselliği sayesinde aynı zamanda toplumu ayakta tutan değerlerin ve sosyal düzenin sürekliliğini de sağlamış olmaktadır. Ölüm âdetleri ve taziye gelenekleri, yalnızca kültürler arasında değil, bir kültürün sosyo-coğrafi alanında kendi yapısı içinde de çeşitlilikler arz etmektedir.

İnsan hayatının üç önemli geçiş dönemi olan “doğum, evlenme ve ölüm” dönemlerinin her biri kendi bünyesi içerisinde birtakım alt bölümlere ve basamaklara ayrılır. Bu önemli aşamaların çevresinde birçok inanç, âdet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenerek sözkonusu geçişleri bağlı buldukları kültürlerin beklentilerine ve kalıplarına uygun bir biçimde yönetmektedir. Geçiş dönemleri ile ilgili örf, âdet ve uygulamalar aynı zamanda bir ülkenin ya da belirli bir yörenin geleneksel kültürünün ana bölümlerinden birini oluşturur (Artun, 1998:85). Bu yönüyle bakıldığında geçiş dönemleri ile ilgili örf, âdet ve uygulamalar, sosyolojik gerçekliğin ve de kültürel belleğin inşa alanı olarak hem kültürel sisteminin içerik ve sınırlarının tanımlanmasında hem de toplumsal yapının analizinde birer vasıta rolünü oynamaktadır. Bu üç evrenin ortak özelliği Karaman (2016:105)’ın da ifade ettiği gibi bireyin yaşamında kronolojik statü sıralamalarına kaynaklık etmesidir. Her üç evre de bireyin durumunda önemli

değişiklikler yaratır. Doğum, evlilik ve ölüm dönemleri, bireyin statü değişimi ile birlikte yeni duruma uygun rolleri yerine getirme yükümlülüğü altına girdiği ya da toplumsal bir beklenti olarak yapılması zorunlu olan ritüel dönemleridir. Doğum ve ölüm ritleri tekrarı olmayan, bireyin hayatında bir kere tecrübe ettiği ritüeller iken evlenme dönemi farklı tercihlere göre tekrarlanması mümkün olabilir ritüel potansiyellerini taşıyabilmektedir.

İnsan hayatının söz konusu geçiş dönemleri sosyolojik açıdan bakıldığında makro ve mikro ilişkisel süreçte hem bireysel hem de toplumsal boyutları ile ele alınabilir. Doğum-evlenme ve ölüm dönemleri, fenomenolojik alanın temel yapı taşları olarak bireyin var olmasına, öznel var oluş biçim ve deneyimlerine ve son olarak da var oluşu tamamlama deneyimi yani ölüm ile sonuçlanır. Bireyin yaşam döngüsünde deneyimlediği evreler (meslek edinme, evlilik, ebeveynlik rolleri, boşanma, eş kaybı, boş yuva ve emeklilik gibi) sosyal ilişkiler ağında inşa edilirken aynı zamanda kültürel bir bağlam çerçevesinde anlam kazanır. Evreler ile ilgili sosyo-kültürel yapının kültürel çerçevesi, temel davranış örüntüleri sayesinde bireyin sosyalizasyonunda ona yol gösterici bir referans çerçevesi sağlar. Bu şekilde topluma uyarlanan/uyumlanan ve ferdiyet aşamasına ulaşan her birey bu öznel katkı ile toplumun sürekliliğine katkı sağlamış olur. Doğum, bireyin topluma katılmasını; ölüm evresi ise bireyin toplumdaki ayrılmasını, toplumdaki çıkmasını temsil eder. Bu açıdan bakıldığında toplum temelde belli bir coğrafyada varlık gösteren insan nüfusu toplamıdır. Doğum ve ölüm, demografik bir katkı ya da kayıp olmanın da ötesinde zamanın ve tarihin sosyo-kültürel inşasının birer aşamasıdır. Doğum, bu inşanın başlatıcısı iken ölüm sonlandırıcı evredir. Ve toplumsal boyutu ile bakıldığında doğum ve ölüm değişkenleri, toplumun demografik desenini oluşturur.

Örgütlenme biçimi ne olursa olsun her toplum, sürekliliğini yukarıda sözünü ettiğimiz demografik birim olma ile belli bir norm ve değerler sistemini işlevsel kılma kabiliyeti sayesinde devam ettirir. Temel davranış örüntülerinin varlığı ve ailenin önemi bu noktada anlam kazanmaktadır. A. Comte, E. Durkheim ve Le Play gibi klasik dönem sosyologlarının da ifade ettiği gibi aile, örf ve âdetlerin öğrenildiği temel sosyalizasyon ajanıdır. Aile bir kültür ocağıdır. Aile hem demografik hem de kültürel bir üretim birimi olarak toplumun temel birimi-çekirdeği konumundadır. Bu yönüyle daha büyük bir organizasyon birimi olan toplumun oluşturucu en küçük alt organizasyonu konumundadır. Özellikle tarım öncesi geleneksel topluluklarda ve kırsal hayatta aile sosyal kontrol uygulayıcısı olarak kültürel örüntülerin sürekliliğinde işlevsel öge ve temel yapı taşı olarak karşımıza çıkar. Kültürel belleğin oluşturucu alanlarından biri olan örf ve âdetler, aile hayatının gündelik rutinlerinde birer düzenleyici olarak rol oynarlar. Sistem yaklaşımı açısından bakıldığında bir alt sistem olarak aile, dahil olduğu en büyük sistem dediğimiz toplumun ve diğer alt sistemlerinin değişmelerinden doğrudan ya da dolaylı, uzun süreli ya da kısa süreli olarak etkilenme

potansiyeline sahiptir. Ölüm, ailenin yaşam evresinde de önemli değişikliklere yol açar: Ailenin dağılması, eş kaybı ya da evlat kaybı, düzen değişikliği, statü kaybı, miras aktarım biçimleri, medeni durum değişikliği, rol dağılımında yenilenme ihtiyacı, ekonomik üretimde değişmeler, ölümle sonuçlanan ve geride kalan bireyleri etkileyen temel değişikliklerdir. Ailenin yapı ve işlevlerindeki değişmeler, zaman içerisinde temel davranış örüntülerinin işleyişini etkiler. Toplumdaki kültürel-toplumsal değişmelerin nasıl olduğunu, aileye ve aile bireylerinin davranış örüntülerine bakarak analiz etmek mümkün olabilmektedir. Aşağıda ölüm ve taziye ile ilgili âdet ve geleneklerin ne şekilde uygulandığına dair katılımcılardan aldığımız cevaplar ve yerinde yaptığımız gözlemler, aynı zamanda yukarıda değindiğimiz sosyo-kültürel değişmelerin yönü ve etkisi konusunda da birer ipucu niteliğindedir. Başka bir deyişle konumuz bağlamında çalışmanın bulguları köylerdeki değişmelerin yönü ve niteliğine ışık tutucu mahiyettedir.

Bu çalışmada fenomenolojik yaklaşım, sistem yaklaşımı ve işlevsel teori bağdaştırılarak eklektik bir kuramsal yaklaşım benimsenmiştir. Bu eklektik kuramsal desenden hareketle toplumsal yapının kurucu öğeleri olarak sayabileceğimiz demografik unsurlar, coğrafi-ekolojik unsurlar, teknolojik unsurlar ve ekonomik unsurların karşılıklı etkileşim derecelerine bağlı olarak belli bir coğrafya/toprak parçası üzerinde hayat sürdüren aynı kültür yapısına sahip insan topluluğunun âdet ve geleneklerinde ne gibi benzerlik ve farklılıklar olabileceği sorusundan hareketle biri dağ tipi, diğeri ova tipinde yerleşik özellik gösteren iki Yörük köyü; Aydoğdu ve Baharlar köyünde ölüm algısı, ölüm âdetleri ve taziye geleneği karşılaştırmalı bir bakış açısıyla incelenmektedir. Çalışmada üç temel sorudan hareket edilecektir: Birincisi, her iki köyde ölüm ve taziye ile ilgili âdet ve geleneklerin Türk inanç ve düşünüş sistemi açısından yeri nasıldır? İkincisi, bu âdet ve geleneklerin dinsel inanış ve düşünüş biçimiyle etkileşimi uygulamada ne gibi değişikliklere yol açmıştır? Üçüncüsü, köylerdeki yapısal değişmelerin ölüm ve taziye ile ilgili âdet ve geleneklerin sürekliliğine etkisi ne şekildedir? Bu sorulardan hareketle çalışmada yerinde gözlem ve yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak Aydoğdu köyünden gönüllü toplam 20 birey (8 kadın ve 12 erkek) Baharlar köyünden de yine gönüllü toplam 20 birey (10 kadın ve 10 erkek) ile görüşmeler gerçekleştirilmiş, tematik bir çözümlenme yapılarak görüşme sonuçları belli başlıklar altında değerlendirilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde Aydoğdu ve Baharlar köyünün sosyo-ekonomik yapısı ve tarihçesi hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise araştırmanın konusu ile ilgili bulgular, tematik konular bağlamında aşamalı olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur¹.

¹ Saha çalışması süresince desteklerini gördüğüm yüksek lisans öğrencilerim Şirin Eda Uyanık, Rabia Varlık, Salih Bulut ve Sinem Aslan'a ayrıca Aydoğdu köyünden Ali Bekdemir'e özverili katkılarından dolayı müteşekkirim. Başta köy muhtarları

1. Aydoğdu ve Baharlar Köyünün Tarihçesi ve Sosyo-ekonomik Yapısı Hakkında Bilgiler

1.1. Aydoğdu Köyü (Mahallesi) Hakkında Bilgiler²

Aydoğdu mahallesinin rakımı 1200 m olup, Denizli il merkezine uzaklığı 62 km, Tavas ilçesine uzaklığı ise 17 km'dir (Çölgeçen, t.y., 79). 6360 sayılı “On Üç İlde Büyükşehir Belediyesi ve Yirmi Altı İlçe Kurulması ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” uyarınca Denizli Belediyesi, 2012 yılında büyükşehir belediyesi kapsamına alınmıştır (<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/12/20121206.pdf>). Bu kanuna istinaden köy statüsündeki Aydoğdu ise mahalleye dönüşmüştür. Mahalle statüsüne kavuştuktan sonra Aydoğdu'nun toplam nüfusuna bakıldığında 2013'de 625, 2014'de 596, 2015'de 568, 2016'da 552 ve 2017 yılında ise 546'dır. Köy statüsünde iken 2013 yılı öncesine bakıldığında Aydoğdu'nun toplam nüfusu yıllara göre: 2007'de 623; 2008'de 609; 2009'da 622; 2010'da 646; 2011'de 653; 2012'de ise 640'tır (<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/>). 2007'den itibaren veriler, Aydoğdu'da toplam nüfusun yıl bazında giderek azaldığını bize göstermektedir. 2020 yılı itibariyle toplam nüfus 549'dur (<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/>).

Çölgeçen (t.y., 82-83)'in verdiği bilgilere göre Aydoğdu iki dağ eteğinde yer almaktadır. Doğuda Alaattin, batıda Pınarlar, güneyde Kızılca ve Ovacık, kuzeyde Serinhisar toprakları ile çevrilidir. Köyün arazisinin genişliği 77.760 dekadır. Bunun 16.000 dönümü ekilebilen arazi, 661.760 dönümü ise ormanlık, kayalık ve meradır. Kızılca ovasını su taşkınlarından korumak ve sulamak amacıyla Yoran yaylasına 1982 yılında “Aydoğdu Köyü Su ve Sulama Kooperatifi” kurularak bir gölet ile sulama kanalları yaptırılmıştır. Böylece 210 hektarlık alan sulu tarıma kavuşmuştur. Her yıl göletin bulunduğu Yoran yaylasında yayla şenlikleri yapılır. Köy sınırlarıyla Kızılca sınırlarının kesiştiği yerde eski bir antik kent Sebastapolis kalıntıları vardır ancak burada da tam tarih belli değildir.

Aydoğdu köyünün eski adı Abbas ya da Abaz'dır. Köyün adı İçişleri Bakanlığının 25 Haziran 1958 günlü, 22105-7304 sayılı genelgesiyle Türkçeleştirilerek Aydoğdu olmuştur (Acaroğlu, 1989:24, 32). Aydoğdu adının ise köyün güne karşı aldığı duruma istinaden verildiği belirtilmektedir

olmak üzere gerek Aydoğdu gerekse Baharlar köyünden çalışmamıza gönüllü katılan misafirperver-kadirşinas köy halkına ayrıca teşekkür ediyorum.

² Aydoğdu köyünün kuruluşu ve tarihçesi ile ilgili bazı bilgiler daha önce yayımlanan “Yerleşik Yörüklerde Düğün ve Evlilik Geleneklerinde Değişimler: Denizli - Tavas İlçesi Aydoğdu Köyü Örneği” adlı makalemizde kullanılmıştır. Bkz. Erdoğan, Türkan (2019). “Yerleşik Yörüklerde Düğün ve Evlilik Geleneklerinde Değişimler: Denizli-Tavas İlçesi Aydoğdu Köyü Örneği”, *Yörükler Orta Asya'dan Anadolu'ya*, (Ed. İlhan Şahin), İstanbul:Özlem Matbaacılık ve Reklamcılık Limited Şirketi, s. 307-327.

(Kurgun, 1997:79). Katılımcılardan elde ettiğimiz bilgilere göre Abbas adında bir Horasan eri ya da Yörük obasının başı, yöreye gelip burayı köye dönüştürmüştür. Köyün Sarıkeçili Yörükler tarafından kurulduğu iddia edilmektedir. Yaptığımız araştırmalara göre köyü kuranların hangi boy ya da obaya ait olduklarını gösteren resmi bir belge bulunmamaktadır. Köyün hangi tarihte kurulduğuna dair kesin bir bilgi de elimizde mevcut değildir. Görüşmelerimizden edindiğimiz bilgilere göre Aydoğdu, eski adıyla Abbas, yaylak-kışlak hayat tarzını Antalya-Denizli bölge hattı üzerinde yaşayan birkaç yörük aile tarafından kurulmuştur. Tavas bölgesinde yüzlerce oymak, aşiret ve cemaat adının yerleşim adı olarak kullanıldığına dikkat çeken Tok (2002:105) da arşiv belgeleri ve saha incelemelerine dayalı olarak Aydoğdu köyünün geçmişini (eski adıyla Abas/Abbas/Abaz'ın) Oğuz'un Cerid/Ceridli/Ceridler cemaatine dayandırmaktadır. Cerid/Ceridli/ Ceridler, Konar-göçer Türkman taifesi, Bozulus aşiretindedir. Tok (2002: 107), aynı çalışmasında köyle ilgili olarak Çolak/Çolaklar ve Çakır boylarının adlarını ayrıca zikretmektedir. Görüşmelerimize göre köyü başlangıçta Yoran yaylasında kuran aileler, burada coğrafi yapının zor koşulları karşısında direnmekten vazgeçip ulaşım kolaylığı ve iklimi daha elverişli olan şimdiki Aydoğdu köyü yerleşik alanına taşınmışlardır. Görüşmelerimizden edindiğimiz bir başka rivayete göre Yoran ve Abbas'a göç ederek yerleşen iki ayrı Yörük ailesi, sonradan birleşme kararı almışlar ve Yoran köyü Abbas köyüne taşınmıştır. 16. yüzyıl Tavas kazası ile ilgili çalışmalar yapan Kütükoğlu, bu yüzyıla ait belgelerden hareketle ayrı bir Yoran köyünün varlığından söz etmektedir. Yoran köyü, adını verdiği yaylak bölgenin iskân edilmesiyle kurulmuş olan bir köydür ancak tarihi kesin değildir. Kütükoğlu (2002: 14-15) da çalışmamızda edindiğimiz ikinci rivayetin içeriğine yakın bilgiler vermektedir: "Eski adıyla Abaz (Abbas), bugünkü adıyla Aydoğdu köyünün kuzeyinde bulunan fakat artık sadece yayla olarak kalmış olan Yoran köyünün terk edilmesi hayli eski tarihlere dayanmaktadır. Yoran sakinlerinin Aydoğdu'ya inmeleri ile bu iki köy birleşmiştir. Hiç şüphe yok ki Yoran köyünün terkine ikliminin Abbas'a göre sert oluşu ve ulaşım güçlüklerinin rolü vardır. Aydoğdu köyünde anlatılan hikâyeye göre iki kardeş köy olan Abbas ve Yoran birleşmeyi düşünürler, hangisinin diğerine gideceği bahis konusu olduğu sırada Yoran'dakiler 'Onlar dursun, biz gidelim.' diye haber gönderir ve yayladaki köylerinden ovaya inerler. 1676 tarihli avarız defterinde Abbas köyünün ismine rastlandığına göre bu birleşme hayli eski tarihte olmuş demektir." 1313 ve 1314 Hicri Yılı Aydın Vilayeti Salnamesinde Denizli Sancağı ile ilgili bilgilere bakıldığında Aydoğdu köyü eski adıyla Abbas (İnan, 1997: 30, 58) olarak yer almaktadır.

Katılımcılardan ve köy muhtarından edindiğimiz bilgilerden hareketle Aydoğdu'nun günümüz sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı ile ilgili şu bilgileri aktarabiliriz: Köyde temel geçim kaynağı besicilik ve tarımdır. Büyükbaş hayvancılık az sayıda sürdürülmektedir. Arpa, buğday, fasulye,

üzüm, elma, armut ve kiraz ekilen ürünler arasındadır. Dışarı satılan mahsul ağırlıklı buğday ve arpadır. Köylü kışlık yiyeceğini kendi hazırlamaktadır. Yufka ekmeğinin dışında artık ilçelerden gelen satıcılardan ekmek alınmaktadır. İmkânı olanlar kendi sütünü ve yoğurdunu yaparken özellikle yaşlı nüfus ve hayvan beslemeyenler, süt ürünlerini satın alma yoluna gitmektedirler. 1960-1970'lerde dışa göç yoğun yaşanmıştır. Hollanda, Almanya, Avusturya, Fransa, Kanada ve Belçika dış göçün yaşandığı ülkelerdir. 1980 öncesi dışa göç ve 1980 sonrası Denizli'de sanayileşmeye bağlı çekici etmenler nedeniyle kent merkezine yapılan iç göç, köyün yapısında önemli değişikliklere yol açmıştır. Muhtarın verdiği bilgiye göre eğer göç olmasaydı köyün nüfusu bugün 2500'in üzerinde olacaktı. Özellikle 1985-1986'larda yaşanan iç göç, köyün nüfusunda ciddi azalmalara yol açmıştır. Köyde daha önce 7-8 kahvehane varken şimdi bu sayı 2'ye düşmüştür. Denizli il merkezi, Aydın, İncirliova, Söke, Milas yoğun göç verilen yerlerdir. Köyde eskisi gibi imece usulü yardımlaşmalar yapılmamaktadır. Düğün ve ölüm dönemlerinde, bayramlarda ve ramazan ayında iftarlarda köylü bir araya gelme gayreti içerisinde. 1990 yılına kadar köyde semercilik, manifaturacılık, terzilik, berberlik, marangoz-hızarcılık, saat tamirciliği ve çalgıcılık işlerini yürüten kişilerin Denizli il merkezine göç etmeleri sonucu bu meslekler köyde kaybolmuştur. Yurt dışında metal işinde çalışan katılımcı AE3, köye kesin dönüş yaptıktan sonra kaporta boyama, römork ve boya işleri ile ilgilenmiş, ancak etkin nüfus kaybıyla beraber dükkanını kapatmak zorunda kalmıştır. Katılımcı AK20'nin verdiği bilgilere göre 2000'li yıllara kadar köyde bir değirmen hizmet vermiştir. 2010 yılına kadar köyde karabuğday öğüten elektrikli bir değirmen de artık mevcut değildir.

Köyde 1986'da kurulan bir sulama kooperatifi bulunmaktadır. Bunun dışında köyü güzelleştirme derneği bulunmaktadır. Yurtdışında yaşayanların maddi desteği sayesinde köy yolları asfaltlanmıştır, üç cami yaptırılmıştır. Daha önce üstü toprak damı olan bir mescit daha sonra camiye dönüştürülmüştür. Köyde özellikle cuma günleri lokum, bisküvi dağıtılarak hayır işleme geleneği büyük ölçüde devam etmektedir. Bunun nedeni köyün en çok cuma namazlarında kalabalık oluşturmasıdır. İhtiyaç halinde köyde halen yağmur duası geleneği sürdürülmektedir. Bu dua ritüelleri köydeki imamların iştirakiyle yapılmaktadır. Köyde ilçeye ulaşım sağlayan bir köy minibüsü bulunmaktadır. Köyün kanalizasyon alt yapısı 2002-2003 yıllarında tamamlanmıştır. Daha önce 5 bakkal varken günümüzde geriye sadece 2 bakkal kalmıştır. Köye elektrik hizmeti 1975'lerde verilmiştir. Hane içine su hizmeti ise 1985'lerde sağlanmıştır. Kuran kursu camilerde çocuklara, ayrı bir binada ise kadınlara verilmektedir. Köyde kışın sakin ve sessiz bir yaşam hakimdir. Üretim ve hasat mevsimi oluşunun yanı sıra yurt dışından tatil için gelenlerin de katkısı ile bahar ve özellikle de yaz mevsimi köyde yaşamı canlı ve hareketli kılmaktadır. Köyde yaşlı nüfus

ağırlıktadır. Yurt dışında emekli olup da ülkeye dönenlerin çoğunluğunun tercihi yine köyü olmaktadır. Köyün ilk yerleşim yeri olan yukarı bölgedeki Yoran yaylasına yakın yerde eski bir mezarlık bulunmaktadır. Köy halkı, bu mezarlığa Yörük mezarlığı demektedir. Bu mezarlık artık kullanılmamaktadır. Köyün girişindeki mezarlık kullanıma açıktır. Mezarlığın kapısı daima açık tutulmaktadır. Mezarlık içerisinde kimliği bilinmeyen bir tane haç işaretli mezar bulunmaktadır. Bazı mezar taşlarında Latince bazılarında ise Arapça yazılar yer almaktadır. Modern günümüz mermer taşlarından yapılmış mezar taşlarından önce ardıç ağacından yapılmış mezar başlıklarının kullanıldığı görülmektedir. Katılımcılardan edindiğimiz bilgilere göre yıllar önce mezarlıktan bazı eski mezar taşlarının çalınması, köye dışarıdan gelen bazı kişilerin köylülerden geleneksel dokuma kilim ve halıları eski diye düşük fiyatla almış olmaları köyün maddi-kültürel belleği ile ilgili bilgileri yok etmede etkili olmuştur.

Aile soyunu belirtmek ve sülaleyi ayırt edebilmek için Aydoğdu'da gündelik hayatta sıklıkla lakaplar kullanılmaktadır. Birçok aile lakabıyla anılmaktadır. Bu lakaplar, sadece kişileri tarif etmek için değil aynı zamanda köyde uzak yeri, yolu, mahalleyi, yönleri ve evleri belirtmek için de kullanılmaktadır. Köyden bir katılımcı (AE3), köyde 138 civarı lakabın halen kullanılmakta olduğunu belirtmiştir. Bu lakaplardan bazılarını; Hacı Bekirler, Sarı Kulaklar, Hamzalar, İdrisler, Musullar, Çakırlar, Çakıroğulları, Piroğullar, Osmancılar, Dervişler, Bektaşlar, Hacı İsmaililer, Dalgıranlar, Camuzlar, Zurnacılar, Osman Beyler, İsmail Çavuşlar, Yunuslar, Hasan Hocalar, Toprakçılar, Kara Osmanlar, Dikkuyruklar, Tabaktonlar, Keller, Topuzlar, Dolumanlar, Dalkıranlar, Teneliler, Sümükgiller, Şibaklar şeklinde sıralayabiliriz.

Aydoğdu köyü civarında toplam 7 yatır ve türbe bulunmaktadır: Deder Türbesi, Topuzlu Dede Yatırı, Ahmet Dede Türbesi, Tekke Dede Türbesi, Kız Dede Yatırı, Turşu Dede Yatırı ve Tavaslı Hacı Veli Efendi Yatırı. Çölgeçen (t.y., 83)'in verdiği bilgilere göre Anadolu Selçuklu Devleti 1071-1200 yıllarında Haçlı Seferlerine karşı bölgeye mücahit grupları sevk etmiştir. Bu yatır ve türbelerde yatan kişiler, Konya Selçuklu sultanı tarafından Anadolu'ya Haçlılara karşı gönderilen ve burada şehit düşen mücahitlerdir. Görüşme yaptığımız katılımcılar tarafından da Aydoğdu köyünün kuruluşunda öncü olduğu rivayet edilen, daha çok Horasan erenleri olarak adlandırılan ve kutsal olarak nitelendirilen şahsiyetlerin yer aldığı türbe ve yatırlar, aynı zamanda birer ziyaret yeri olarak dinî ve kültürel ritüellerin gerçekleştirildiği kutsal mekanlar olarak varlığını devam ettirmektedir. Türbelerin bahçelerinde ve yakınlarında asırlık ağaçlar/anıt ağaçlar mevcuttur. Köy halkı tarafından kutsal sayılan bu ağaçlar özenle korunmaktadır. Ağaçlardan hiçbir şekilde kesim yapılmadığı gibi kutsal sayıldığından ağaçlardan bir yaprağın koparılması bile uygun görülmemektedir.

1.2. Baharlar Köyü (Mahallesi) Hakkında Bilgiler

Aydoğdu köyü ile kıyaslandığında Baharlar köyünün rakımı daha düşük olup 1300 m'dir. Denizli il merkezine uzaklığı 75 km, Tavas ilçesine uzaklığı ise 25 km'dir (Çölgeçen, t.y., 79). Tavas ilçe merkezine ve Denizli il merkezine mesafesi yine kıyaslandığında Aydoğdu'ya göre daha uzak mesafededir. Aydoğdu köyü gibi Baharlar köyünün de statüsü, 6360 sayılı "On Üç İlde Büyükşehir Belediyesi ve Yirmi Altı İlçe Kurulması ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun" uyarınca Denizli Belediyesi'nin 2012 yılında büyükşehir belediyesi (<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/12/20121206.pdf>) kapsamında alınmasıyla birlikte değişmiş ve mahalleye dönüşmüştür.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), Baharlar mahallesinin yıllara göre nüfusunu 2013 yılı itibariyle yayınladığı için önceki yıllara ait nüfus bilgileri mevcut değildir. Buna göre köyün toplam nüfusu 2013'de 742, 2014'de 719, 2015'te 681, 2016'da 667, 2017'de 631, 2018'de 597, 2019'da 589'dur (<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/>). Baharlar köyünün toplam nüfusunun yıl itibariyle giderek azaldığı görülmektedir. Özellikle 1990 ve 2020 yılı nüfus bilgileri karşılaştırıldığında Baharlar köyünde dikkate değer bir göçün yaşandığı göze çarpmaktadır. 1990 yılında Baharlar köyünün nüfusu 2390 (Çölgeçen, 2002: 26) iken, 2020 yılında ise 572 olduğu görülür (<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/>). Buna karşılık Aydoğdu'nun nüfusunda aynı yıllarda yine bir azalma yaşansa da Baharlar kadar olmadığı görülmektedir. Aydoğdu köyünün 1990 yılı toplam nüfusu 827 (Çölgeçen, 2002: 26) iken 2020 yılı için 549'dur (<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/>).

Tavas ve Kale ilçelerine yakınlığı nedeniyle Baharlar köyünün bu ilçelerle olan iletişimi daha yoğundur. Kale ilçesinde esnaf olarak çalışan bireylerin varlığı bunu açıkça ortaya koymaktadır. Daha yakın olması sebebiyle Aydoğdu köyü de Tavas ilçesi ile daha yoğun bir iletişim halindedir. İlçelerle ve kent merkezi ile yakın etkileşimleri köylerin yapısını daha esnek kılmaktadır. Bu husus dolayısıyla kültürel geçirgenlikleri ve değişimleri de mümkün kılabilmektedir.

Görüşme yaptığımız katılımcıların çoğunluğu Baharlar köyünü Muğla-Milas yöresinden buraya gelen Karakeçili yörüklerin kurduğunu belirtmişlerdir. Yıllar önce burayı yaylak olarak kullanan aşiret, daha sonra yerleşerek bu köyü kurmuştur. Bazı katılımcıların rivayetine göre köye yakın diğer köy; Keçeliler de bu aşiretten ayrılan diğer bölüm tarafından kurulmuştur. Bir başka rivayete göre yörüklerin bir kısmı Yukarıboğaz köyünü kurarken bir kısmı da Baharlar'ı kurmuştur. Eserinde benzer bilgilere yer veren Çölgeçen (t.y., 83-84) de köyün adının Batı Anadolu'da iskân eden "Bahar/Baharlar" cemaati ile bir ilgisi olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır: Bir rivayete göre "Karaçalıoğlu Yörük Obası" önceleri buralara sadece bahar aylarını geçirmek için gelmiş ancak Muğla'da kışlamışlardır.

Civar ahalisi bu duruma bakarak onları “Bahar Yörükleri” olarak adlandırmışlarsa da bu ad zamanla kısaltılarak “Baharlar”a dönüşmüştür. Yine başka rivayete göre yaklaşık 200-300 yıl önce Keçelioğlu ve Karaçalıoğlu adlı iki Yörük obası padişah fermanıyla Muğla’dan gelerek buralara yerleşmişlerdir. Sarıkeçili aşiretine mensup Keçelioğlu’nun yerleştiği mıntıkaya Keçeliler köyü, “Karaçalıoğlu’nun yerleştiği bölüme ise Baharlar denilmiştir. Bir diğer rivayete göre ise Karakoyunluların Bahar oymağının bir bölümü Milas tarafından gelip buraya yerleşmiştir.

Aydoğdu ve Baharlar köyünün kuruluşu ve sosyo-ekonomik yapısı ile ilgili resmi kayıtlara dayalı bilgileri Kütükoğlu (2002; 2007) tarafından yapılan iki önemli eserden öğrenebilmekteyiz. Kütükoğlu’nun *XVI. Asırda Tavas Kazasının Sosyal ve İktisadi Yapısı* (2002) adlı eserinde Osmanlı dönemine ait nüfus ve vergi sistemi ile ilgili defterlere bakıldığında yukarıda belirttiğimiz gibi Aydoğdu köyünün henüz daha Abbas adını almadan önce Yoran yaylasında kurulan ilk yerleşim yeri adıyla, Yoran olarak kayıtlarda geçtiğini görmekteyiz. Baharlar köyü, ilk adı Baharlarlı adıyla 19. yüzyıl resmi kayıtlarında geçmektedir. Aşağıda detaylı bir şekilde aktaracağımız üzere Kütükoğlu *XIX. Asır Ortalarında Tavas Kazası* (2007) adlı diğer eserinde her iki köy ile ilgili önemli verilere yer vermektedir. Baharlarlı köyünün ilk ne zaman kurulduğu ile ilgili kesin bir belge mevcut olmasa da bu kayıtlardan hareketle Aydoğdu köyünün daha eski bir yerleşim yeri olduğunu belirtebiliriz.

Kütükoğlu (2007: 61), *XIX. Asır Ortalarında Tavas Kazası* adlı eserinde Baharlar köyünün adının Baharlarlı aşiretine dayandığına dair bilgiler vermektedir: “Temettü defterlerinde Baharlarlı Aşireti (ML. VRD. TMT., nr. 2615) olan topluluk adlarını yerleştikleri köye vermiş olup bugün Tavas kazasının Kale-Tavas-Muğlasun arasında bulunan Baharlar köyü bu aşiret yerleşmesidir.” Kütükoğlu (2007: 61, 58)’nin verdiği bilgilere göre XIX. yüzyılda Tavas kazasında devecilik yapanların çoğu aşiret mensubudur. Kazadaki 77 deveciden 31’i Baharlarlı aşiretindedir. Aşiret bu rakam ile ilk sırada yer almaktadır. O dönemde Tavas kazasında nakliye işi ile uğraşan iki grup vardı: Bargir (at/beygir) ve katır kullanan kiracı denilen grup ile daha çok uzun yol taşımacılığında deve kullanan deveci grup. 1844 yılı nüfus bilgilerine baktığımızda ise Baharlarlı’nın hane sayısı 58 iken Aydoğdu (kayıtlarda eski adıyla Abbas olarak geçmektedir) köyünün hane sayısı ise 92’dir. Bu dönem bilgilerini ele aldığımızda Abbas köyünde kendi toprağında çalışanların oranı %84’tir. Köyde 92 hanenin 77’si kayıtlarda “erbab-ı ziraat olarak geçmektedir. Defterlerde kendi toprağında çalışanlar erbab-ı ziraat” olarak kayıtlıdır. Ziraat erbabı %84’lük bir oranla kazada 4. sırada yer almaktadır. Yine kayıtlarda 1 ırgat ve 1 gündelikçi geçmektedir. Toprakla uğraşanların nüfusa oranı %86’dır. Abbas köyü ayrıca üç nizamiye, bir redif askerini kayıtlarda bulundurmaktadır (Kütükoğlu, 2007: 25, 42, 43,45). Yine 1844 yılı nüfus bilgilerine bakıldığında Baharlarlı köyün-

de hane sayısı 58'dir. Bunların 24'ü kayıtlarda erbab-ı ziraat olarak geçmektedir. Köyde kayıtlı gündelikçi ya da ırgat yoktur. (Kütükoğlu, 2007: 25, 45). Kütükoğlu (2007: 15), Abbas köyünün 1583'den sonra kurulduğunu belirtmektedir. 1676'da avarız sayımı nedeniyle hazırlanmış olan defterde Abbas (23 vergi mükellefi kayıtlıdır) adı geçiyor iken Baharlarlı köyünün adı geçmemektedir. Ayrıca Kütükoğlu (2007:18)'nun verdiği bilgilere göre XVI. yüzyılda ve XIX. yüzyılda Tavas'ta en çok üretilen ürün buğday ve arpadır, toplam 9 nizamiye askerinin 3'ü Abbas köyündedir. Küçükbaş hayvan yetiştiriciliği ile ilgili verilere göre Baharlarlı köyünde 3 çoban bulunmaktadır (Kütükoğlu, 2007:65.67).

1844 verilerine göre Abbas'ta ekili arazinin yüzölçümü 4.486, Baharlarlı'da ise 414'tür. Yüzölçümü verilerine göre 42 köy arasında Abbas 8. sırada, Baharlar ise 35. sıradadır. Abbas, en fazla büyük işletme olan köyler arasında 5. sıradadır (Kütükoğlu, 2007: 75,76). Orta büyüklükteki zirai işletmelerin olduğu köyler arasında Abbas, 19. sırada (38 işletme ile) iken Baharlar sıralamaya dahil değildir. Küçük boy zirai işletme sayıları açısından verilere göre Abbas'ta 3 (15.5 dönüm), Baharlarlı'da 1 küçük işletme (8 dönüm) bulunmaktadır. (Kütükoğlu, 2007: 79,80). Abbas'ta 84 dönüm; Baharlarlı'da 25 dönüm bağ vardır (Kütükoğlu, 2007: 87). Abbas'ta 1 değirmen bulunmaktadır (Kütükoğlu, 2007: 89). Tavas'ta en çok yetiştirilen mahsuller buğday ve arpadır. Abbas'da buğday üretimi 3.350 kile, Baharlarlı'da ise 730 kiledir (Kütükoğlu, 2007: 93). Abbas'da arpa üretimi 1.415 kile, Baharlarlı'da ise 2.350 kiledir (Kütükoğlu, 2007: 93). Abbas'ta burçak üretimi mevcut olup 1844 verilerine göre 31 tarladan 335 kile elde edilerek Tavas'ta ilk sırada yer almaktadır (Kütükoğlu, 2007: 103). Köylerdeki öküz sayısının aynı zamanda toprakla uğraşanların sayısı ile ilgili bir ipucu olduğunu dikkate aldığımızda Abbas'ta 153 öküz, Baharlarlı'da ise 42 öküzün kayıtlara geçtiğini görmekteyiz. Kütükoğlu (2007: 112-115, 118)'nun da belirttiği gibi Osmanlı klasik devrinde genellikle bir çift öküzle sürülen toprak parçası için çift tabirinin kullanılmış olması öküz-toprak münasebetini göstermektedir. Yine kayıtlarda Abbas'ta 34 inek, Baharlarlı'da ise 193 ineğin olduğunu görmekteyiz. Kollarından elde edilen gelirden dolayı sadece Baharlarlı'da erkek keçiler teke olarak kaydedilmiştir. Baharlarlı, Tavas'ta aynı zamanda en fazla sağman keçi (150) beslenen köy olarak ilk sıradadır (Kütükoğlu, 2007:124). Kütükoğlu (2007:131)'nin kayıtlarını incelediği Tavas'taki 44 köyün 21'nde toplam 765 deve mevcuttur. En fazla olduğu yer, koyun ve keçinin de en fazla olduğu Baharlarlı aşiretidir. 119 deve ile köy Tavas'ta ilk sıradadır. "Zaten iki deve sahibi olan bir ziraat erbabı hariç, aşiretteki diğer sahipleri hayatlarını devecilikten sağlıyorlardı. Bir kişinin 12, üç kişinin ise 10 devesi vardı". Baharlarlı'da yapılmazken Abbas'ta arıcılık yapılmaktaydı. (Kütükoğlu, 2007:131, 133).

Yukarıda aktardığımız bilgiler, Osmanlı dönemi sonlarında Aydoğdu köyünün daha eski bir yerleşik yapıya sahip olduğunu, küçükbaş hay-

vancılığın yanı sıra tarımın en temel geçim kaynağı olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Buna karşılık hayvancılık, Baharlar köyünün temel geçim kaynağıdır, orta ölçekli zirai işletmeler ağırlıktadır. Deve nakliyatçılığı köye hâkim meslektir. Sosyal refah ve örgütlenme düzeyi bakımından Aydoğdu daha ileridedir. Köy halkından edindiğimiz bilgilere göre Baharlar'da ilk yerleşim yeri, şimdiki nüfusun yoğunlukla yerleştiği yerin daha yukarısındaki yüksek yaylak alanıdır. Yörükler ilk bu bölgeye yerleşmişler, ancak Aydoğdu'da olduğu gibi ulaşımın sıkıntı oluşundan dolayı zamanla aşağıya, daha düz ve ulaşımın daha kolay olduğu şimdiki yeri tercih etmişlerdir.

Katılımcılardan ve köy muhtarından edindiğimiz bilgilerden hareketle Baharlar köyünün günümüz sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı ile ilgili şu bilgileri aktarabiliriz:

Aydoğdu köyüne benzer şekilde Baharlar'da da göç önce dışa göç şeklinde yaşanmıştır. Edindiğimiz bilgilere göre 1975'lerde yoğun yaşanan dış göç 1990'lara dek sürmüştür. Almanya, Fransa, Belçika, Hollanda, İsviçre yoğun göç verilen Avrupa ülkeleridir. Düzenli bir gelir ve sigortalı bir iş bulmak umuduyla Baharlar köyü de aynı şekilde iç göçe 1980 sonrasında yönelmiştir. Köy muhtarı BE19'un verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla yurt dışına ilk göç veren köy Aydoğdu olmuştur. Baharlar'da yaklaşık on beş yıl kadar sonra dışa yönelik göç yaşanmıştır. Gözlemlerimiz ve bulgularımız sosyo-kültürel değişimlerin ilk izlerinin Aydoğdu'da başladığını göstermektedir.

Köyün temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Köyde 2002 yılında kurulan Baharlar-Keçeliler Tarımsal Kalkınma kooperatifi günümüzde yerli süt üretimine katkı sağlamaktadır. Hayvancılığa teşvik amacıyla kurulan kooperatif, süt toplayıp yem dağıtarak üretimi desteklemeye devam etmektedir. Arpa, buğday, mısır, tütün, elma, kiraz en sık ekilen mahsullerdir. Köylü kışlık hazırlığını kendisi yapmaktadır. Eskiden hayvancılık 400 kişi tarafından yapılmaktayken şimdi 10 kişi besicilikle ilgilenmektedir. Büyükbaş hayvancılık devam etmektedir. Köyde iki çoban vardır. Ancak eskisi gibi köyün kendine ait çobanı bulunmamaktadır. Hayvancılıkla uğraştığı için köy halkı peynirini ve yoğurdunu kendisi yapmaktadır. Eskiden kadınlar tarafından ıstar denilen el dokuma tezgahlarında koyun ve keçi yününden dokuma yapılırdı, şimdi bu uğraş artık pek rağbet görmemektedir.

Aydoğdu'da olduğu gibi Baharlar köyünde de aileler gündelik dilde belirli lakaplar kullanılarak anılmaktadır. Bu lakapları köy halkı sülale adı olarak tanımlamaktadır. Görüşmelerimizden edindiğimiz bazı lakaplardan şu örnekleri sıralayabiliriz: Halil İbrahimler, Babacanlar, Hacı Osmanlar/Molla Osmanlar, Hacı Ahmetler, Çobancılar Hasan Çavuşlar, Yitikler, Erezler, Duranlar, Hacı Aliler, Ali İmamlar, İstikayılar, Hopaklar, Memişler, Mulcarlar, Anlıaklar, Muslular, Tahtacılar, Haçanlar, Arifler, Kürkçüler,

Karagözler, Güdürükler, Hatıplar, Kayıpoğulları, Kamaroğulları, Karakeçililer. Aydoğdu'da olduğu gibi Baharlar'da da soyadlarının aynı zamanda sülale adı gibi lakap olarak kullanıldığı görülmektedir.

Katılımcı AE19'a göre köyde daha önce iki kahvehane bulunmaktaydı. İlk kahvehane 1992'de kurulmuştur. Ancak genç nüfus artık azaldığı için günümüzde sadece bir kahvehane açıktır. Bu kahvehane ihtiyaç hallerinde akşam saatlerinde ve cuma günleri de gündüz saatlerinde açıktır. Lokma-bisküvi dağıtılarak yapılan geleneksel hayır işleri, camide olduğu gibi kahvehanede de yapıldığı için cuma gündüzleri açık tutulmaktadır. Eskiden köylülerin toplu etkinlikleri ve misafir ağırlamak için köy odası vardı, artık nüfusun azalmasıyla birlikte bina artık bu amaçla kullanılmamaktadır. Misafir odası olarak kullanılan oda âtil durumdadır, bir oda muhtarlık hizmetleri için hallen kullanılmaktadır. Köyün 3 bakkalı bulunmaktadır. Kale ilçesinden gelen fırıncıdan hazır ekme sıklıkla satın alınmakla birlikte evlerde halen yufka ekmeği yapılmaktadır. Resmi işler için idarî olarak bağlı olunan Tavas ilçesine, pazar alışverişleri için de yine yakınlarda olan Kale ilçesine gidilmektedir. Aydoğdu gibi Baharlar köyünde de kışın gündelik hayat sessizdir. Tarımla uğraşmadığı için kış aylarında odunculuk yapan aileler de mevcuttur. Köyün kanalizasyon alt yapısı 2020 yılında tamamlanmış³; köye elektrik hizmeti 1979'da verilmeye başlanmış, su hizmeti ise 1990'da getirilmiştir. Köyde bir okul eğitime katkı sağlamaktadır.

Köye ulaşımı iki dolmuş sağlamaktadır. Köyde üç cami bulunmaktadır. Belirli dönemlerde kadınlara ve çocuklara Kur'an kursları düzenlenmektedir. Daha önce sadece çocukların gömüldüğü ve adı çocuk mezarlığı adı verilen bir mezarlık artık kullanılmamaktadır. Günümüzde her yaşta vefat edenlerin gömüldüğü yol üzerindeki köye ait büyük mezarlık kullanılmaktadır. Aydoğdu'dan farklı olarak uygun görülmediği için mezarlık kapısı daima kapalı tutulmaktadır. Köy muhtarı BE19, açık unutulduğu fark edildiğinde mutlaka bunu gören kişi tarafından mezarlık kapısının kapatıldığı bilgisini vermiştir.

Köyde 230 yıldır eylül aylarında köyün yukarısında zirvede bulunan Kardede türbesine gidilerek Kardede şenlikleri adı altında toplu etkinlikler düzenlenmektedir. Bu etkinliklerde kurbanlar kesilmekte, bir arada yemekler yenilmekte ve dualar yapılmaktadır. Kardede'nin savaşta şehit düşen

³ Köylerde derinlemesine görüşme ve gözlemlerimiz Mayıs 2018-Temmuz 2018 tarihleri arasında yapılmıştır. Eldeki makalede bulgularla ilgili bilgiler bu görüşme notlarından aktarılmıştır. Ancak çalışmanın basımı aşamasında son güncel bilgileri de dahil etmek amacıyla köydeki bazı katılımcılarla köylerin sosyo-ekonomik yapısı hakkında yeniden görüşmeler yapılmıştır. Bu maksatla Aydoğdu köyünden katılımcı Ümmü Bekdemir'e ve oğlu Ali Bekdemir'e; Baharlar köyünden katılımcı Muhtar Mehmet Erez ve babası Osman Erez'e bir kez daha katkıları için teşekkür ediyorum.

erenlerden biri olduğu rivayet edilmektedir. Yağmur duası da yine bu tür-bede yapılmaktadır.

2. Araştırmanın Bulguları

2.1. Ölüm Algısı, Kader-Alın Yazısı ile İlgili İnanç ve Görüşler⁴

2.1.1. Ölüm Algısı ile İlgili İnanç ve Görüşler

Türk kültüründe ölümle ilgili ritüeller ile örf ve âdetlerin hem İslami uygulamalar ile hem de Türk kültüründe asırlardır süregelen kültürel ritüel ve uygulamalar ile biçim kazandığını söyleyebiliriz. İslam dininin inanç sistemi bağlamında biçimlenen terminolojisi, bu dinin kabulünden sonra Türk toplumlarının ölüm ile ilgili inanç ve uygulamalarına “esas düzeyde” etki etmiştir. “İslam geleneğinde ölmek üzere olan kişiye muhtazar, öldükten sonraki haline cenaze, cenaze için yapılması gereken hazırlıklara teçhiz, yıkanmasına gısl, yıkandıktan sonra kefenlenmesine tekfin, tabuta konulup namazının kılınacağı yere musalla ve daha sonra kabrine nakledilmesine teşyi, kabre konulmasına da defin” (Ertan, 2012: 951) denilmektedir. Belirtilen tüm bu tanımlamalar aynı zamanda merasim ya da ritüellerin de birer aşaması olarak ölüm ve taziye ile ilgili örf ve adetlerin içeriğini belirleyebilmektedir.

İnan (2000: 176-177; Ersoy, 2016: 1)’ın verdiği bilgilere göre Eski Türklerin geleneksel inancında ölüm, ruh veya canı ifade eden “tın”ın yani nefesin bedenden çıkması olarak tarif edilmektedir. Altay ve Yakut Türkleri ruh-can kavramını tın, süne (ya da sür) ve kut kelimeleri ile ifade etmişlerdir. Tın, bütün canlılarda; süne sadece insanlarda, kut ise canlı cansız her şeyde bulunur ve bulunduğu şeye kutsallık kazandırır. Altaylılar’ın inançlarına göre tın, süne ve kut’tan başka insanın “yula” denilen bir eşi de vardır. İnsan uyurken “yula”sı her yerde dolaşabilir. Şamanistlerin tasavvurlarına göre can, kanda yahut yürekte bulunur. Göktürklerle göre ruh ölümsüzdür. Ölen için ağıt yakılır, tanrıya dua edilirdi. Ölüler mumyalanırdı. Göktürkçede ölümü belirtmek için “yok bol-” deyimini kullanılmaktadır. Fakat bu deyim de ruhun yok olması anlamına gelmez (Tokyürek, 2009: 182). Toprağa gömülen beden, fiziksel olarak yok olup yeniden doğaya dönerken bedeninden uzaklaşan/ayrılan ruh ölümsüz yolculuğuna devam etmektedir. Benzer şekilde Uygur Türklerinin ruh tasavvurunda da “ruh”, bedeni terk ettikten sonra da yaşamaya devam eder, ailesini ve yakınlarını korur, onların dertlerine derman olur, onlara yol gösterir, kendileri ile yüce varlıklar arasında aracılık yapar (Öger ve İneyet, 2013: 51).

Aydoğdu ve Baharlar köyündeki yöre halkının ölümü nasıl tanımladığı, ölüm karşısındaki duygusal ve tanımsal vaziyet alış biçimlerini öğrenmek amacıyla katılımcılara yönelttiğimiz “Ölüm ne demek? Ölümü nasıl

⁴ Görüşme alıntılarını verdiğimiz katılımcılar tanımlanırken sırasıyla köy adlarının ilk harfi, cinsiyet ve katılımcı sıra numarası birlikte kullanılmıştır.

tanımlarsınız?” sorularına aldığımız cevapların hem Eski Türk inanç sistemine hem de İslam dinine ilişkin referanslara dayandığını söyleyebiliriz. Ölümün nasıl algılandığı doğrudan bireyin fenomenolojik alanı ile ilgilidir. Genel olarak bakıldığında bireyin cinsiyeti, etnik kökeni, yaşı, eğitimi, aile yapısı, yetiştirilme tarzı, din ve dünya görüşü, sosyalleşme öyküsü ve içine doğduğu-olgunlaştığı sosyo-kültürel ortam, kent-kır doğumlu oluşu gibi etmenlerin onun ölümü algılayışında bir referans işlevi görür. Kültür ve özelleşme dil unsuru, bir gerçeklik alanı olarak ölümün algılanışında sembolik ve bilişsel bir bağlam oluşturur. Sıraladığımız bu etmenlerin anlam inşası kültürün yaşama deseni içerisinde vücut bulur. Birey, yaşamı süresince farklı sosyal grup ve ilişki ağları sayesinde içselleştirdiği davranış örüntüleri aracılığıyla hem bu desenin aktörü hem de ürünü olarak varlık gösterir.

Çalışmamızda katılımcıların algılama biçimlerinde ölüm; göç, yolculuk, öteki dünya, uçmak, bu dünyadan göç etmek, bu dünyadaki görevi tamamlamak, ahirete gitmek, dünyayı değiştirmek, yeniden toprak olmak, ikinci hayat gibi farklı manalara gelecek şekilde değerlendirilmiştir. Biray (2013:354)’ın da dikkat çektiği gibi ölüm, inançlarla ilişkili bir konu olduğu için kendiliğinden inanç sistemini/sistemlerini de meseleye taşımaktadır. Nitekim katılımcıların tamamı için ölüm “Allah’ın emridir,” “Allah’ın takdiri”, “ahirete yolculuk”, kaçınılmaz bir “son ya da başlangıçtır.” Aşağıda görüleceği üzere iki katılımcının ölümü “dünyayı değiştirmek” şeklinde tarif etmesi, bir katılımcının ise “ikinci hayat” olarak tanımlaması, yukarıda değindiğimiz Eski Türk inanç sisteminin bir kalıntısına işaret eder. Bu “dünyadan geçen”, bu “dünyayı değiştiren” ya da “ikinci hayata başlayan” ruh ölümsüzdür ve kutsaldır. Bu inanış biçimi, Eski Türk inanç sisteminin devamıdır. Eski Türklerde bu dünyadan göç etmekle hayatın bitmediğine, ruhun diğer alemde varlığını sürdüreceğine inanıyorlardı. Türkler tekrar dirilmeye inanmıyorlardı. Hayatın bir başka yerde, aynı şartlarda devam ettiğini biliyorlardı. Ruh, zaten ölümsüzdür ve asla ve asla hiçbir şeye ihtiyaç duymaz (Kalafat, 2010a: 398, 399).

AK5- “Bir kimsenin öldüğünü duyduğumuzda ‘Dünyasından geçti.’ denir, ‘Allah rahmet eylesin.’ denir, ‘Kırk yıllık ölümlerle bir oldu.’ denir.”

BE5- “Ölüm bu dünyanın sonunda ikinci bir hayattır.”

AE17- “Ölünce dünyayı değiştiriyorsun. Artık ne yapacaksın öldükten sonra? Bir şey yapamazsın ki! Ölüm ecel gelmiş, yaşam süresi bitmiş gibi bir şey.”

AE4- “Ölüm deyince bu dünyadaki görevini bitiriyorsun, dünyayı değiştiriyorsun. Bu Allah’ın emri.”

AK13- “Ölüm, o şerbetten herkes içecek. Gelin girmeyen ev olur, ama ölü girmeyen ev olmaz. Her evi yoklar ölüm.”

Ölüm, sonrasında merak ettirecek kadar hem sırlı bir gerçeklik alanı hem de insanın kaçınılmaz olduğunu bildiği ancak yine de kaçınmak istedi-

ği bu dünyayı yaşamayı tercih ettiği bir olgudur. Buradan hareketle katılımcılara “Ölümden korkar mısınız; İnsan ölünce sizce ne olur?” soruları da sorulmuştur. Bazı katılımcıların cevapları ölüm gerçeği karşısında kaçınılmaz bir kabulleniş ve teslimiyeti bize göstermektedir (BE9, AE14). Ölümden sonrası bazı katılımcılar için “Allah’ın bileceği” bir hakikat ve öteki dünyadır (BK4). Bazı katılımcılar için ise “ahirete yolculuk”tur (BK6). Katılımcılar ölüm korkusunu iman derecesiyle ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Birçoğu için inançlı kimse olduktan ve dini vazifeleri yerine getirdikten sonra ölümden korkmak yersiz bir duygudur (BE14, BK16).

Katılımcılardan, “Birinin öldüğünü duyduğunuzda bu ölüm haberini nasıl verirsiniz?” sorusuna aldığımız cevapların çoğunluğunun toprakla ilişkilendirildiği görülmektedir. Ölüm haberi verildiğinde “dünyasından geçti, kırk yıllık ölümlerde bir oldu”, “rahmetlik oldu”, “toprağı bol olsun”, “toprağı ağır gelmesin, “toprak temizlesin” gibi ifadelerle ölüm haberi pekiştirilmiş olur (BK4, BE3, AE1, AE3, AE4, AK10, AE7). Ölüm haberinin toprakla ilişkilendirilerek verilmesine Aydoğdu köyünde daha sık rastladığımızı söyleyebiliriz. Bu manaları ile toprak, katılımcıların düşüncesinde ölümün bitişi, ölüm sonrası başka bir hayata geçişi ve ahirete yolcuğu temsil etmektedir. Toprağın hafif oluşuna dair dile getirilen niyetler ise sonraki hayata geçişin, yolculuğun kolaylıkla mümkün olması dileği ile eşdeğerdir. Toprak bazı katılımcılara göre “kara yer”dir (BK4). Bazı katılımcılara göre ise ölen kişiyi temizler, arındırır. Ögel (1971b: 318-319), *Türk Mitolojisi* adlı eserinde yalnızca Anadolu Türklerinde değil, Orta Asya ve Sibiry Türklerinde de toprağa “yer”, “kara” ya da “kara yer” denildiğini belirtir. Genel olarak baktığımızda zaman içerisinde ölüm haberinin verilmiş biçiminin İslami bir içerik kazandığını söyleyebiliriz. “Allah rahmet eylesin”, “Allah kabir genişliği versin” gibi sözler (AE15) bu ifade biçimine bir örnektir. Toprağın ağır gelmemesi dileği, ruhun yolculuğunu kolaylıkla sürdürmesi için aynı zamanda bir dilek ve temennidir. Toprak, büyük dinî geleneklerin insanoğlunun yaratılışını içeren anlatılarında temel unsur olarak ele alınır. Toprağa, hem yaşam döngüsünün başlangıç maddesi olarak hem de insanın ölümlü oluşunun sembolizmi anlamında güçlü bir vurgu söz konusudur (Eren, 2012: 260). Toprakta ya da balçıktan yaratılış inancının İslamiyet’in kabulünden önceki devirlerde Eski Türklerde de var olduğuna dikkat çeken Ögel (1971a: 100) bu konuda Altay yaratılış efsanesini örnek verir. Bozkır kültürü etrafında şekillenmiş Eski Türk inanç ve ritüellerinde toprak, ölüm ve öteki dünya algısı ile ilgili önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususla ilgili olarak Kaşgarlı Mahmud’un açıklamalarına göre Türkler mezara karanlık yer anlamında “tünerik” ya da “sin” diyorlardı. Mezara “kara orun” dedikleri de oluyordu (Kalafat, 2010a:442). Buradaki kara yer ifadesi hem ölüm hadisesinin hem de ölen kimsenin geride bıraktığı acının ve ayrılığın bir ifadesidir. Aynı zamanda mezarlığın karanlık yer olduğuna da işaret etmektedir. Mezar, kara yerdir. Kara yere

girmek, mezara girmek ifadesiyle eş değer anlamdadır. Eski Uygur Türkçesinde “kara yirke kir-” deyimini kara yere girmek manasında (Tokyürek, 2009:184) olup ölüm hadisesini bildirmek ve cesedin gömüldüğünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Çalışmamızda kara yer ifadesi ile katılımcıların düşüncesinde ölüm; toprağa girmek ve toprak olmakla eşdeğer olarak algılanmaktadır, diyebiliriz.

2.1.2. Kader-Alın Yazısının Ölüm ve Hayatla İlişkisi Üzerine İnanış ve Görüşler

Görüşmelerimizde ölümden söz edilirken sıklıkla dile getirilen bir diğer kavram, ölümün kaçınılmaz olduğunu belirtmek amacıyla kullanılan kader ve alın yazısı ile ilgili inanışlardır (AE3, AE12, AK13, AE15, BK2, BK10, BE11). Kader ve alın yazısına vurgu, ölüm karşısındaki kabulleniş ve teslimiyetin de göstergesidir. Ölüm belli bir süre sonra her insanın deneyimleyeceği mutlak-kaçınılmaz bir gerçektir. Başka bir deyişle, insanlığın ortak kaderi olduğuna dair algılayış, ölümün hem kabullenilmesinde hem de kültürel deneyimlerde bazı ortak duygu, inanç ve uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Öte yandan hayatın başlangıcını ve bitişini simgeleyen kader ve alın yazısı, katılımcıların dünyasında aynı zamanda nasıl bir hayat yaşadığının da sorgulanışı ilgilidir.

Ölümün sorgulanışı ile birlikte çalışmada ele aldığımız bir diğer konu, yaşanılan hayatın ne şekilde değerlendirildiği ve anlamlandırıldığı hususudur. Köy halkı ile yaptığımız ön görüşmelerden de yola çıkarak katılımcılara “Yeniden bu dünyaya gelseydin nasıl bir hayatı seçerdin? Yine kendi hayatın ve yine burası mı olurdu?” şeklinde yönelttiğimiz soruya aldığımız cevaplardan 3’ü başka bir hayatı tercih etmek şeklinde idi. Başka bir hayatı tercih eden kadın katılımcılardan biri, boşanma sonrası başka bir yerde yaşamak istediğini ancak annesi zorladığı için köyde yaşamaya devam ettiğini belirtmiştir. Erkek bir katılımcı ise eşinin ölümünden sonra zorlandığı için başka bir hayatı tercih ettiğini ifade ederken bir diğer kadın katılımcı ise kent hayatını tercih edeceğini belirtmiştir.

“Ölüm, ölen kişinin bu dünyadan bir daha dönmek üzere ayrılışı mıdır? Ruh ölür mü? Ruh ölmez ise bu dünyaya ve evini tekrar düzenli ziyarete gelir mi? Gelirse hangi gün ya da günler gelir? Geldiği nasıl bililir?” şeklinde ölen kişinin ayrıldığı dünyaya geri dönme-ziyaret biçimi ile ilgili bir inanç ve ritüele sahip olup olmadıklarını öğrenmek amacıyla katılımcılara sorduğumuz soruya verilen cevaplar, ağırlıklı olarak cuma günleri ya da cuma gecesi/perşembe akşamı ölünün evini ziyarete geldiği şeklindedir. Yukarıda değindiğimiz gibi her iki köyden katılımcılar ruhun ölümsüzlüğüne inanmaktadırlar. Bu katılımcılara göre ölen kişi hayırlı bir gün olduğu için cuma gecesi ya da cuma günü evini ziyaret etmektedir (AK11, BE3, BK16, AE17, BE13). Bundan ötürü “o da görsün ve bilsin” diye onun adına cuma günleri hayır işlenmekte, yemek dağıtılmaktadır. Bugün

de en sık yapılan, Yasin suresinin okunmasıdır. Bazı katılımcılar dualar eşliğinde buhur yaktıklarını da belirtmişlerdir. Buhur, bazı katılımcılara göre “güzel koku” yaydığı için mekânın arınması ve temizlenmesinde işe yaramaktadır.

AE3-“Allah’ın emridir, ölen kişi kendi evini görür.”

BE5-“Perşembe akşamı gelirler. Hayır yaparsan dua ederler, yapmazsan lanet okur giderlermiş.”

Eski Türklerde ölmek canın bedenden uçması olarak anlatılır. Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında “Bilge Kağan uçtu”, “Babam Kağan uçarak gitti” (Zaripova-Çetin, 2008: 162) gibi deyimlere rastlanmaktadır. Orhun Yazıtları hükümdarın uçtuğunu haykırarak duyurduktan sonra “gökte sanki canlılar arasındaymışsınız gibi olacaksınız” (Roux, 1999: 160) şeklinde devam etmekle, aynı şekilde kuş şeklinde uçan bir ruhtan söz etmektedir. Bu ifade hem ruhun göğe yükselişini hem de ölümden sonra başka bir hayatın var olduğu inancını da bize göstermektedir. Beden ölümlü, ruh ölümsüz ve canlıdır. Benzer şekilde Uygur Türklerinde de ruhun bedeni terk ettikten sonra uçarak göğe yükseldiğine (Öger ve İnayet, 2013: 52) inanılmaktadır. Eski Uygur Türkçesinde “uçmak, gökyüzüne yükselmek” anlamında olan “uç- fiili” mecazi olarak ölümü ifade etmektedir. Eski Şaman inancıyla bağdaştırıldığında ruh burada bir kuşa benzetilmektedir. Kök Tengri inancıyla bağdaştırıldığında ise “uç- fiili” aynı zamanda Tanrıya kavuşmak manasına da gelmektedir (Tokyürek, 2009: 181).

Aydoğdu ve Baharlar’da da eski Şaman inancının bir kalıntısı olarak ölen kişinin ruhunun bir sinek, kelebek ya da böcek şeklinde evini ziyaret edeceği inancı yaygındır. Türk kültür coğrafyasında ölümün; ruhun bedenden ayrılması ile gerçekleştiği inancı hakimdir. Ağızdan çıkararak bedenden ayrıldığına inanılan ruhun bazı yörelerde sinek şeklini aldığına inanılmaktadır (Kalafat 2010a: 375). Bu inanca göre ölümsüz olan ruh, bu dünyayı geri ziyaret etmek istediğinde bunu sinek ya da böcek şekline bürünerek gerçekleştirebilmektedir. Ruhun sinek ya da böcek olarak evini ziyarete gelişine duyulan inanç, Eski Türk inançlarının bir kalıntısıdır. Eröz (1987: 286-287)’ün verdiği bilgilere göre Eski Türkler, ölen insanın ruhunun başka bir kalıba büründüğüne inanırlardı: “Orhun yazıtlarından da anlıyoruz ki Türk halk inancına göre insanın ruhu öldükten sonra kuş ya da böcek haline geliyormuş. Ölen hakkında ‘uçtu’ deniliyor. Türk Alevi ve Bektaşilerinde, ölüm ‘kalıp değiştirmek’ olarak görülür ve Bektaşiler, ölen için; ‘devri asân olsun’, ‘devri tamam olsun’ diyerek Eski Türk inancı ile ‘devriye’ nazariyesini birleştirirler.” Kazan Tatarlarında da ölünün camı kırkına kadar evine her gün, kırkıktan sonra ise ancak perşembe günleri kuş veya kelebek kılığında (Zaripova-Çetin, 2008:158) döndüğüne dair benzer bir inanış yaygındır. *Altay Türklerinde Ölüm* adlı eserinde Roux (1999:158-159), etnografya verilerinden hareketle ruhun ölüm halinde bir kuş şeklinde

uçtuğunu söyleyen inançların izlerinin halen etkin olduğunu belirtir. Anadolu Türk kültür coğrafyasında yapılan çalışmalar, İslamiyet'in kabulünden sonra da bu inancın halen devam ettiğini bize göstermektedir. Roux (1999: 159), aynı eserinde Pertev Nail Boratav'ın, Bolu-Mudurnu'da yürüttüğü bir araştırma sırasında, bir köyde ruhun bir sinek şekline girerek uçtuğunun anlatıldığı bilgisine yer verir. Örnek (1971: 61)'in çalışmasında da benzer şekilde Ankara, Erzurum, Çankırı, Afyon, Sivas, Kayseri, İçel ve Datça'da ruhun uçucu bir nesne oluşu ile ilgili "sinek" benzetiminin kullanıldığı görülmektedir. Yine aynı çalışmada Kayseri, Merzifon, Bergama köyleri ve İçel yöresinde ise ruh "kuş"a; Afyon yöresinde ise "kelebek ya da kabe böceği"ne benzetilmektedir.

AK9- "Atalarımız 'ruh sineği diye koca bir sinek gelir eve' derlerdi. Gelir hakikaten, ona dikkat edeceksin, perşembe günleri akşam olur, çok gelir bak. Bir evin içine büyük sinek girdiği zaman 'hayır etme zamanı, ölmüşlerim benden hayır bekliyor' gibi düşünülür. Genelde ekmek ederiz.

AK-10- "İnanır mısınız, bilmem. Beyim öldükten sonra ben gittim mezarına onun için çok ağladım durdum. Döndüm sonra eve benimle beraber bir mezar sineği de geldi. İnanmazsınız, bak. Vızır vızır başımda. Allah'ım, "Acaba dedim, kocam mı geldi?" dedim. Yani bak, o mezar sinekleri gelir eve. O dediğim mezar sineği bizim evden gitmedi. Bak, benim canım sıkıldığında o mezar sineği gelir eve vızır vızır dolanır başımda."

BK10- "Gelir, derler. Kelebek, sinek gibi bir şey gelir. Ruh böceği deriz."

BE11- "Birisi böyle gelen kelebeği sinek, böcek diye kovalamış, rüyasında görmüş. Hani baba demiş sen gelmez oldun. Nasıl geleyim sen beni kovaladın demiş."

Her iki köyde ölen kişi, dua-hayır istediği ya da evini ve yakınlarını özlediği için evini ziyaret ettiği inancı hakimdir. Ruhun evini daha çok cuma günleri ya da cuma geceleri ziyaret ettiği düşüncesiyle her iki köyde "ölen kişinin hayrına" camilerde her cuma, namaz sonrasında bisküvi ve lokum düzenli olarak dağıtılmaktadır. Bu uygulamanın artık geleneğe dönüştüğünü de söyleyebiliriz. Yörük kültüründe bisküvi arasına konulan lokum tatlısına "kıştırma" ya da "kıştırmaç" adı verilmektedir. Kıştırma genel olarak da her iki köyde "hayır amaçlı" devam edilen sık uygulamadır. Aydoğdu köyünde artık pek de uygulanmayan geleneklerden biri de tuzlamanın yapılarak yenilmesidir. Tuzlama, buğdayın haşlandıktan sonra tuzlanarak yenilmesidir. Bu yemek ağırlıklı olarak ölünün geldiğine inanılan cuma günleri yapıp yenmekte ve komşulara dağıtılmaktadır (AE15).

Eski Türk inançlarının bir devamı niteliğinde yapılan bir diğer uygulama, evde buhur yakılmasıdır. Baharlar köyünde bu geleneğin yaygın olmasa da devam ettiğini söyleyebiliriz. Buhurlara artık hacdan getirilen kokular da eşlik etmektedir. Buhur yakılmasında her iki köyde ardıc ağacı

kullanılmaktadır. Tanrı kutu olduğuna inanılan ardıç, Eski Türk inanç yapısında temizlik ve kutsallığın en önemli sembolü sayılmaktadır. Şeytana ve her türlü kötü ruha karşı ardıç kullanılır. Ardıç tütsülemeyle hastaların üzerindeki şeytanın sembolü olan kötülükler ile hastalıklar kovulmuş olur. Altaylılar, ardıçla yalnız insanları değil; evi, ocağı, beşiği, ağılı, her yeri tütsülerler. Özellikle ailede hastalık baş gösterdiğinde ve hayvanlara ölet (salgının yol açtığı toplu ölüm) geldiğinde ardıçtan istifade ederler (Ergun, 2004: 235). Tatar Türklerinde de halen ölü yıkanırken güzel koku gelsin diye ve kötü ruhlardan korunma amacıyla ardıç (Zaripova-Çetin, 2008: 160) tütsülenmektedir. Aydoğdu ve Baharlar köyünde gerek ölüm döşeğindeki hastanın söz konusu olduğu durumlarda gerekse ruhun ölümden sonra evini ziyaret ettiğine inanılan cuma günlerinde ya da cuma gecesinde ardıç tütsüsü yakma geleneği nadiren de olsa devam ettirilmektedir. Bu gelenek, Baharlar köyünden katılımcı BK2'nin "cuma akşam günleri Yasin okursun, perşembe günleri ocaklara buhur atarsın. Buhur ardıçların kabuğudur. O yakılır. Bir de hacıdan getirilen mis kokular vardır" sözlerinden de anlaşılacağı üzere İslami içerikle birlikte harmanlanarak sürdürülmektedir.

2.2. Ölüm Öncesi Hazırlıklar İle İlgili Gelenekler

Aydoğdu ve Baharlar köyünde halen devam eden yaygın geleneklerden biri, kişinin gerek definde gerekse cenaze yıkamada kullanılmak üzere ihtiyaç duyulan eşyalarını önceden hazırlamasıdır. Her iki köyün halkı, kadın-erkek ayrımı olmaksızın bir bakıma bir ölüm eşyası bohçası hazırlayarak ölüm öncesi hazırlığını yapmaktadır. Genellikle orta yaşlara gelindiğinde ya da kişinin kararına bağlı olarak bu hazırlık tamamlanmaktadır. Hazırlanan eşyalar arasında kefen, lif, sabun, pamuk, kına, hurma, buhur, tülbent/eşarp/örtü ve havlunun yanı sıra tabut tahtası da sayılabilir. Definden sonra cenazede çökme olmaması için toprak, mezara yerleştirilen bu tahtaların üzerine atılmaktadır. Görüşme yaptığımız bazı katılımcılar hazırlanmış bu tahtaları bizlere göstermişlerdir. Tabut tahtası (altı adet kullanılır) dayanıklı olduğu için özellikle ardıç ağacından yapılmaktadır.

AK10- "Eskiden hazırlanırdı. Kefen, sabun, kına, pamuk, çömlek, birer tane hurma koyardık. Benim ki de hazır. Şimdi belediye getiriyor."

AE15- "Her moda değişir, kefenin modası değişmez. Kefen lif hazırlıkları yine devam ediyor."

BE3- "İnsanlar kendileri hazırlıyor. Ama bu da modernleşti artık büyükşehir yapıyor bunları."

BK1- "Pardası, kefeni hazır ederler. Şimdi Tavas'a her şey geliyor, hazır alıyorlar. Ben her şeyimi hazırladım. Kefenim, tahtam, sadece pidem kaldı. Onu alırlar herhalde."

BE9- "Önceden beri âdetimizdir. Kabir tahtalarımız, kaputlarımız, sabunlarımız, kokularımız hepsi bohça halinde hazır bulunur. Şimdi belediye hepsini sağlıyor."

Yukarıdaki bazı alıntı örneklerinden anlaşıldığı üzere ölüm hazırlığı ile ilgili bazı adetlerde ve aşağıda detaylı bir şekilde değineceğimiz üzere cenazenin defninden sonra taziye evinde yenilen yemek ile ilgili adetlere ilişkin uygulamalarda değişiklikler başlamıştır. Kefen, tabut tahtasıve çoğu zamanda mezarın kazılması gibi işlemler büyükşehir yasası sonrası her iki köy mahalle statüsüne kavuştuktan sonra artık belediye tarafından karşılanmaktadır. Ancak her iki köy bu hizmete rağmen yine de kendi hazırlamayı tercih etmektedir. Yoksul ya da hazırlığı olmaksızın vefat eden kimseler için belediyenin bu hazırlığından istifade edilmektedir. Belirttiğimiz üzere bir diğer değişiklik, yas yemeği ile ilgilidir. Belediye, cenaze evine elli pide göndertmek yoluyla taziye evine katkı sağlamaktadır, ancak bu yeni uygulama, geleneksel adetlerin uygulanış usulünde sıkıntılar yarattığı için köy halkı ve katılımcılar tarafından kabul görmemekte ve eleştirilmektedir. Ayrıca yavaş yavaş kokulu sabunların, bitkilerin, kınaların ve buhurların yerini şampuan almaya başlamıştır:

BK16- “Kefen, evveli sabun olurdu, şimdi şampuan var.”

BK17- “Kefenimizi alırsız, çiçeğimizi, buhurumuzu hazırlarsız. Buhur yakılır kızım, evin içinde yakılır. Çok güzel kokar. Gül kurusu kurutup katarlar içine. Kırmızı güllerden kurutur, katarlar. Bohçaya kına koyan olur, ölenin avucuna koyarlardı bizim çocukluğumuzda.”

AK13- “Buhur kullanırsız. Gül kurusu kullanırsız. Kadınsa kına kullanılır. Cenazenin avucunun içine koyarlar. Kına yaş iken eline yakarlar, hemen orda yakıverirler, ayaklarına da yakarlar. Hala isteyen olursa devam ediyor. Üç senedir hayır için ölü yıkıyorum.”

2.3. Hastalığa Bağlı Ölüm ve Ölüm Anındaki Uygulamalara Dair Örüntüler

Aydoğdu ve Baharlar köyünde hastalığa bağlı ölümün yaklaşmakta olduğu fark edilmeye başlandığında Yasin suresi ve dualar okunur. Hasta yatağında olan kişinin herhangi bir şekilde öleceği zannına kapılmaması için bilinci yerinde olduğu müddetçe Kur’an okunmamakta olup durumu giderek ağırlaştığında okunması daha uygun bulunur. Kişinin hastalığı boyunca onun hayrına herhangi bir yemek dağıtılmaz, sadaka verilmez. Baharlar köyünde artık çok rastlanmayan bir gelenek; durumu ağırlaştığında yanında evlatları ve sevdikleri olmayan hasta kişinin yatağına, kollarının yanına yeşil yaprakların bırakılmasıdır. Bu uygulama aynı şekilde hasta kişiyi ölüm endişesi sarmasın diye akrabasını/akrabalarını çağılmaktan çeken aile üyelerinin de tercih ettiği bir yöntemdir (BE9). Bir başka uygulama ise ölüm döşegindeki hastaya zezem suyu içirmektir. Bu suya pamuk batırılır, dualar eşliğinde hastanın dudağı ıslatılır ve “Kur’an, iman ona nasip olsun” niyetinden hareketle kelime-i şahadet getirmesi sağlanır (BK4).

Yukarıda da açıkladığımız üzere köylerde nadiren de olsa ölüm döşegindeki bir hastanın kötü ruhlardan korunması ve hastalıklardan temiz-

lenmesi için bulunduğu odada ardıç tütsüsü yakılmaktadır. Hastalık ya da herhangi bir nedenle birisi öldüğünde katılımcı BE9'un deyişiyle "ruh çıktuktan sonra" gözleri kapatılır, çenesi ayrılmasın diye bir eşarpla bağlanır, ayakları düzeltilir, ayrılmamaları için ayak parmaklarından ip ya da bir örtü/bez ile bağlanılır. Eğer kadın ise eller göğüs tarafında, erkek ise biraz daha aşağıda tutulur (BE14). Aydoğdu ve Baharlar köyünden katılımcı BK2'nin ve AK13'ün verdiği bilgilere göre köyde nadiren de olsa ölen kadın ise ellerine ve ayaklarına kına yakma geleneği devam etmektedir. Eğer kişi hayattayken kınayı sevmiyorsa bu gelenek uygulanmaz. Kına yakılmasını vasiyet eden olduğunda ise öldüğü zaman bu işlem gerçekleştirilir. Kına halk inançlarında adanmışlığın simgesi olarak bilinmektedir (Kalafat, 2010a:387).

Kadın ya da erkek fark etmeksizin kişi öldüğünde karnı şişmesin diye üzerine bıçak ya da makas konur ve üzeri örtülür. Ölünün göğsüne ya da karnına demir bir nesne koyma geleneği Türk Dünyasının farklı coğrafyalarında uygulanmaya devam etmektedir. Kafesoğlu (1984: 225) ve Ögel (1971a: 38)'in tespitlerinden hareketle bu uygulamayı Türklere demire atfedilen kutsallığa ve dağ motifi ile de ilişkisi bakımından demirin ruhu koruduğu inancına bağlayabiliriz. Aydoğdu köyünden katılımcı AE3, bıçak ya da makas gibi metal bir şeyin, ölen kişinin karnına konmaz ise köpek ya da kedilerin cenazeye musallat olabileceğini ve üzerinden zıplayabileceğini belirtmiştir. Bu uygulama kanımızca Eski Türk inancında olduğu gibi kötü ruhların musallat olmasını önlemek içindir. Katılımcının bir yandan da batıl bir inanç olarak nitelendirdiği bu gelenek, Şamanizm inancının günümüze bir yansıması olarak kabul edilebilir. Gök Tanrı inancının egemen olduğu Şamanizm'de iyi ve kötü ruhlar vardır, kişinin ölümünde hem onun hem de geride kalanların kötü ruhlardan uzak tutulması amaçlanır. Ve bunun için birçok ritüel titizlikle uygulanır. Her iki köyde de rastladığımız ortak noktalardan bir diğeri, Yasin suresinin kişi ya ölmeden önce ya da yıkandıktan sonra (ve gömülmeden önce) okunmasıdır. Ölüm gerçekleştikten sonra yıkanmadan ölen kişi için asla Yasin ya da Kur'an'dan diğer sureler okunmamaktadır. Ancak yıkama işlemi bittikten sonra okuma yapılabilmektedir. Görüşmelerimizden edindiğimiz bilgilere göre her iki köyde yas süresi boyunca ağırlıklı olarak Yasin suresi okunmaktadır.

Baharlar köyünde kadın katılımcı BK20'nin görüşmemizde ölüm esnasında kapı ya da pencerenin açık tutulması inancı ile ilgili "Kayınbabamı hatırlıyorum. 'Kızım ne olursun camı aç, camı açarsan cennete gideceğim.' dedi, göz perdesi kapandı hemen" şeklinde verdiği cevap, ölen kişinin ruhunun Azrail ile birlikte pencereden uçtuğu takdirde cennete gidileceği inancına işaret etmektedir. Ölüm anında kapı ve pencerenin açık bırakılmasıyla ilgili uygulama, sadece Anadolu Türk coğrafyasında değil, Türk dünyasının diğer coğrafyalarında da varlığını devam ettirmektedir. Sözgelimi, Borçalı ili örneğinde Memmedli (2015: 102) tarafından yapılan araştırmada

belirtildiği üzere Azerbaycan'daki inanişaya göre ölüm yalnızca Azrail tarafından gerçekleştirilir. Azrail, ruhu aldıktan sonra bu inanişaya göre Azrail ve ruh evden ayrılır. Eğer kapı ve pencereler açılmazsa daha sonra ev ahalisinden bir başkasının öleceğine dair inanç vardır. Bu yüzden kapı ve pencereler açık bırakılır. Alptekin (2018: 330)'in Mersin/Gülnar'da yaptığı araştırmada benzer şekilde bir uygulama olarak ruhun rahat bir şekilde evden çıkmasına yardımcı olmak düşüncesi vardır. Buna göre "Ölen kişinin ruhu evden çıkamazsa, bunalıp evdeki diğer hayvan ve canlılara zarar vermiştir."

Aydoğdu ve Baharlar'da bir kişi öldüğünde ölüm haberi köy ahalisine camilerin tamamında sela okutulması ile duyurulur. Telefonların köy hayatına girişinden önce ölüm haberleri sela okutulur ve yakınlarla yazılan mektuplar ile duyurulurdu. Günümüzde telefonda ayrıca grup mesajları, sosyal medya hesapları üzerinden de ölüm haberi duyurulmaktadır. Günümüzde halen devam eden bir diğer gelenek, cenaze evine komşuların yemek getirmesidir. Aşağıda belirtileceği üzere her iki köyde de cenaze evinde yemek yapılması uygun bulunmamaktadır. Bazılarına göre bu mekruhtur. Eğer ölen kişinin evlatları ya da yakınları cenazeyi defne geleceklerse, özellikle yurtdışından gelecekler için cenaze caminin morgunda bir-iki gün bekletilir, yoksa en yakın namazın bitiminde kılınan cenaze namazı ve helalliğin alınması ile yas ve taziye süreci başlamış olur. Katılımcılardan aldığımız bilgilere göre eğer kişi akşam geç saatlerde öldüyse, cenaze sabaha kadar bekletilirdi. Türkiye'nin birçok yöresinde akşam cenazenin defni mekruh kabul edilir ve uygun görülmez. Ancak bazı katılımcılar, eski dönemlerde akşam da cenaze defnettiklerini belirtmişlerdir. Aşağıda bu hususlarla ilgili detaylı bilgilere ayrıca yer verilmektedir.

2.4. Defin Öncesi Cenaze Yıkama, Kefenleme ve Cenaze Namazı ile İlgili Örüntüler

Türk halk kültüründe ölüm ile ilgili inaniş ve uygulamalarda, bazı noktalarda Eski Türk inanç sisteminin izleri görülmekle birlikte, İslamiyet'in farz ve emirleri, ölüm öncesinde ve sonrasındaki uygulamalara yön vermektedir (Okuşluk-Şenesen, 2018: 311). Aydoğdu ve Baharlar köyünde de benzer şekilde ölüm haberinin duyurulmasından itibaren, defin öncesi hazırlıklar, cenazeyi yıkama, kefenleme ve defin ile ilgili uygulamalar belirli bir sırada aşamalı olarak gerçekleşmektedir. Her aşamadaki uygulamada çoğunlukla İslam dininin kuralları belirleyici ve yönlendirici olmakla beraber halen Eski Türk inanç ve düşünüş sisteminin kalıntılarına rastlamak da mümkündür. Bu husus, ilgili başlıklarda tek tek ele alınacaktır.

Günümüzde Aydoğdu ve Baharlar'da cenaze belediye tarafından gönderilen cenaze aracında görevli kişiler tarafından yıkanmaktadır. Bu uygulamanın öncesinde her iki köyde de varsa cami imamının cenaze namazını kıldırması tercih edilmekteydi. İmanın olmadığı daha eski yıllarda edindiğimiz bilgilere göre yıkama işi ehil kimselerce yapılmaktaydı. Bugün

de olduğu gibi yine kadın kadını, erkek erkeği yıkamaktaydı. Bu iş için yetiştirilen ya da bu işe meyilli gönüllü ancak mutlaka dindar olması tercih edilen kimselerce yıkama işlemi gerçekleşmekteydi. Aydoğdu'dan kadın katılımcı AK13, hayır işlemek amacıyla üç yıldır köyde cenaze yıkamaya katkı sağladığını belirtmiştir. Cenazeyi yıkayan kişinin yanında “su dökücü” biri de mutlaka olurdu. Bu kişi ölen kişinin yakını olduğu gibi cenaze yıkanma esnasında dileyen en yakınındaki bir kişi hoca ve su dökücünün yanında ayrıca bulunabilirdi. Eskiden cenaze ölen kişinin evinin önünde/avlusunda ipe naylon örtü ya da kilim-battaniye sermek suretiyle dışarıda yıkanırdu. Suyun ısıtılması için kullanılan kazanlar vardı. Baharlar köyünden katılımcı BK2'nin verdiği bilgilere göre eskiden cenazenin yıkanmasında kullanılan su ölü evinden asla alınmazdı, su komşulardan getirildi. Bu geleneğe göre herkes kendi evinden bir bardak ya da bir sürahi su getirirdi. Kazanda ısıtılan bu ortak su ile cenaze yıkanırdu. Şu ana kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere her iki köyde ölüm ile ilgili adet ve geleneklerde belirgin şekilde kırılmalar görülmektedir. Aşağıda görüşmelerimizden yola çıkarak verdiğimiz iki alıntı, köyde cenaze yıkama usullerinde yaşanan kültürel değişiklikleri de açıkça dile getirmektedir:

AE15- “Cenazeyi ehli olan yıkar. Cenazeyi yıkamak hocaların işidir, dindar kişilerin yıkaması lazım. Cenaze öncelerden evin önünde çul çuval, kilim gererek yıkaniyordu, çoluk çocuk görmesin korkar diye ama şimdi bir araba çıktı; cenaze yıkama aracı millet arabanın içinde yıkıyor.”

BK2- “Belediye ilgilenmeden önce kazanlar kurulur, kazanın altına odunlar atılır, kazanı kızdırırlardı. Onunla yıkanırdu cenaze. Gül kurusu atardık içine. Yemekler komşulardan gelirdi. Bulgur dediğimiz aş yaparlardı. Şimdi öyle yok, lokantaya gidiveriyorlar.”

Her iki köyde cenaze yıkandıktan sonra kefenlenir. Aydoğdu köyünde katılımcı AE15, “tabutun içerisine gül kurusu” attıklarını belirtmiştir. Baharlar'da kefenlenme işleminden sonra katılımcı B16'ya göre ilk olarak tabutun içine battaniyeserilmektedir. Cenaze içine konulduktan sonra battaniye sarılarak üzeri kapatılmaktadır. Kapağı örtüp camiye ait üzeri dua işlemi yeşil ya da kırmızı örtü örtülmektedir. Bu uygulama günümüzde herkes için geçerlidir. Ölen kişi genç kız ise özellikle evlenmemiş ve gelinlik çağında ise onun için eşarp bağlama yapılmaktadır. Bilgilere göre camiye ait yeşil-kırmızı örtülerin olmadığı eski yıllarda tabutun üzerine el dokuması kilim ya da halılar atılmaktaydı. Şimdi bu dokumalar da neredeyse hiç kalmadığından bunların yerine battaniye cenazenin üzerine atılmakta, en üste de az önce bahsettiğimiz yeşil-kırmızı ayet yazılı örtü atılmaktadır. Tabutun üstüne günümüzde hacdan getirilen örtüler de artık örtülmektedir. Kişi eğer şehit biriye tabutun üzerine Türk bayrağı serilmektedir.

Her iki köyde de cenaze yıkama ve kefenleme aşamalarında İslam dininin usul ve esaslarının tatbik edildiğini söyleyebiliriz. Kefenleme aša-

masından sonraki aşama cenaze namazının kılınması ve cemaatten helallik alınmasıdır. Aydoğdu köyünde caminin dışında meydana duran, yaşlı kesimin daha çok “meyit taşı” adını verdiği Roma döneminden kalma mermer bir sütun musalla taşı olarak kullanılmaktadır. Bu meyit taşı köy meydanında olup sonradan yaptırılan okulun yan tarafındadır. Roma döneminden kalma sütunun ne zamandan beridir musalla taşı şekline getirilerek kullanıldığı konusunda kesin bir bilgi elimizde mevcut değildir. Katılımcılara (AE4, AE7, AE1, AE15, AE19) göre daha geniş bir alan imkânı sağladığından cenaze bu musalla taşına konularak namazı kılınmaktadır. Bu mermer sütun üzerine konulan taş blok gövdeyi eski kuşak meyit taşı, yeni kuşak ise daha çok musalla taşı tabirini kullanarak tanımlamaktadır. Baharlar köyünde ise ulaşım açısından kolaylığı bakımından cenaze namazı Merkez Cami olarak adlandırılan caminin dışında duran musalla taşına cenaze konularak kılınmaktadır. Camilerin henüz olmadığı dönemlerde cenaze namazı boş bir arazi ya da alanda kılınırdı (BE5, BE3, BE9, BE5, BE7).

2.5. Defin Esnası-Sonrası ve Mezarlık Ziyaretine İlişkin Örüntüler

Aydoğdu ve Baharlar köyünde mezarın kazılması günümüzde daha çok belediye görevlileri tarafından yapılmaktadır. Baharlar köyünde daha önceleri mezar kazmada işe yarayan kazma ve kürek mezarlıkta duran küçük bir kulübede saklı tutulmakta ve sadece bu iş için kullanılmaktaydı. Günümüzde artık belediye görevlileri tarafından kepçe ile kazılarak mezar hazırlanmaktadır. Bu işlem Aydoğdu köyü için de geçerlidir. Namaz ve helallik alma ritüellerinden sonra her iki köyde de cenaze vakit kaybedilmeksizin-bekletilmeksizin defnedilmek üzere mezarlığa götürülmektedir. Her iki köyde de cenaze defnedilirken mezarlığa kadınların gitmesi uygun görülmemektedir (AE1, AE17, AK5, AK10, AK13, BK17, BK2). Gözlemlerimizden hareketle bu yasağın Tavas ilçesinde de devam ettiğini belirtebiliriz. Kadınların defin için mezarlığa erkeklerle birlikte gidemeyişlerini toplumsal cinsiyet sistemi ile bağdaştırmak pek mümkün gözükmemektedir. Bu uygulama Okuşluk-Şenesen (2018:312)'nin de vurguladığı gibi toplumsal cinsiyet rollerinden çok İslam dininin kurallarının etkisinde gibi görünmektedir. Kadınlar cenazeyi evden ya da cenaze namazının kılındığı yerden uzaktan uğurlamaktadırlar (BE5). Ancak günümüzde bu adete riayetin giderek çözülmeye başladığı görülmektedir. Her iki köyde mezarlığın içine girmeden dışarıda kalmak suretiyle dolaylı yoldan cenaze defnine katılım sağlandığını söyleyebiliriz. Şüphesiz bu geleneksel yasağın gevşetilmesinde en önemli unsurun dışa bağlı göçle meydana gelen tutum değişikliği olduğunu söyleyebiliriz. Görüşme yaptığımız katılımcılar kısa süreliğine yurt dışından acılı bir durumda cenazesi için gelen aile fertlerinden kadınlara karşı daha müsamahalı bir tavır gösterilmeye başladığını belirtmişlerdir. Her iki köyde de yakını vefat eden kadınlar eğer gitmek isterlerse definden bir gün sonra mezarlığa gidebilmektedirler. Ancak bu durum günümüzde nadiren görülmektedir. Yine de eğer yaşlı iseler kadınlar mezarlığa girme-

den uzaktan defni seyredebilmektedirler. Genç kadınların ise (özellikle de bekarların) mezarlığa defne gelmesi bütünüyle yasaktır. Katılımcıların yaşlarına göre bakıldığında yaş azaldıkça kadınların cenaze defni için mezarlığa gitmeleri ile ilgili katı tutumda bir esnekliğin görülmeye başlandığını söyleyebiliriz.

Görüşmelerden edindiğimiz bilgilere göre daha önceleri her iki köyde kadınların mezarlığa gitmeleri kesinlikle uygun görülmezdi. Baharlar köyünden katılımcı BK1'in "Kadınlar gitmezler. Şimdikiler nasıl gidiyorlar, bilmiyorum ben" şeklindeki eleştirel sözleri bunu onaylar niteliktedir. Hem kadın hem de erkek katılımcılar bu yasaklama adeti konusunda hemfikirdirler. Aydoğdu köyünden katılımcı AE15'in şu sözlerini de bu konudaki yasağa ilişkin katı tutuma bir örnek olarak verebiliriz: "Hayır, olmazdı ama şimdi gidiyorlar. Bu son 10 seneye kadar kadınların değil cenazeye, mezara gitmesi dahi yasaktı. Bayram ziyaretlerinde de yasaktı." Kadınlar bu gidemeyişin nedenine "toplumca yasak" olduğunu söyleyerek bir açıklama getiremez iken erkek katılımlar daha çok mekruh ya da günah olduğuna dair bir gerekçe beyan etmişlerdir. Zaman içerisinde bu katı tutum yerini esnek oluşa terk etmiş ve kadınlar en azından bayramlarda mezarlık ziyaretine gitmeye başlamışlardır. Bundan sonraki aşamada sadece bayramlarda belirli kurallar (uygun kıyafet vs.) dahilinde mezarlık ziyaretine giden kadınlardan arzu edenler artık cuma günleri nadiren de olsa yakınlarını ziyaret etmek için mezarlığa gidebilmektedirler. Baharlar köyünden iki kadın katılımcı 69 yaşındaki BK8 ve 72 yaşındaki BK10, daha önceleri mezarlık ziyaretlerine gittiklerinde "ölüler tarafından avret yerlerinin görülmemesi" için "iç çamaşırlarına 7 kat çaput (bez) koyduklarını" belirtmişlerdir.

Aydoğdu ve Baharlar köyü yurtdışına emek göçü yaşanan iki yerleşim yeridir. Her iki köyde ağırlıklı olarak 1970 sonrası sıklıkla dış göç yaşanmıştır. Özellikle Aydoğdu köyünden Güneybatı Ege bölgesine (Söke, Milas, Aydın gibi) mevsimlik işçi göçü ile başlayan iç göçler zamanla yerini kalıcı yerleşikliğe bırakmıştır. Nüfusun önemli bir bölümü köy dışına aktığından herhangi bir ölüm olayında cenaze yakınlarının vazifesini yerine getirmesi için bir-iki gün bekletilmektedir. Her iki köyde günümüzde genel kabul, cenazenin gün batımı öncesinde defnedilmesinin daha uygun olduğudur. Kerahat vakti sayıldığı için cenazenin akşam gömülmesi uygun görülmemektedir (AE19). Eskiden morg imkânı olmadığı için cenazenin bekletilmemesi için geç saatlerde de olsa gömüldüğü durumların olduğu bilgisi tarafımıza verilmiştir.

Eski dönemlerde Aydoğdu köyünde mermer, çimento vs. gibi mezarlığın kapatılmasında, süslenmesinde işe yarayan malzemeler ile mezar taşları henüz daha kullanılmaz iken "yatırtma" denilen yaklaşık bir insan boyunda olan geniş ardıç ağacından yapılma büyük bir bölme kullanıldığı görülmektedir. Mezarlık ziyaretimizde bu örneklerle rastladığımızı belirte-

biliriz. Katılımcı AE3'ün verdiği bilgiler bu yatırtmanın son iki kuşağa kadar (yaklaşık 100 yıl öncesine kadar) devam ettirilmiş olduğunu gösterir. Türkiye'nin her yerinde hem Sünni hem de Alevi çevrelerinde, mezar çukuruna dizilen tahtalara “saptırma” ya da “sapıtma” denildiğini ifade eden Eröz (1987:285), bunu Eski Türklerden kalma bölmeli mezar ve mezarı gizleme âdetinin bir kalıntısı olarak kabul eder. Görüştüğümüz 70 yaş ve yukarısı katılımcıların yatırtma denilen ardıç ağacından tahta gövdeyi anlatırken “altında bir kişi oturacak genişlikte” olduğunu belirtmeleri bize yatırtmanın, Eröz'ün değindiği eski âdetin bir kalıntısı olduğunu gösterir. Erdem-Nas (2015:30) da Anamur Yörükleri ile ilgili yaptığı araştırmada cenazenin üzerini kapatmak için saptırma tahtasının kullanıldığını belirtir.

AE3- “Şimdi evveli 50-100 yıl önce bu bölge oldukça ağaçlıklımış. Ardıç ağacı kestirilir, boyu bir metreyi geçermiş iki metre boyunda bunu da türlü metotlarla bölerlermiş. Evveli mezarın üzerine bunu kapatırlarmış o da mezarı tam kaplayacak şekilde üzerine örterlermiş şimdi öyle değil, şimdi ardıcı beşe elli beşe altmış bu şekilde (eliyle göstererek) kesilip sonra naylon kaplayıp mezarı örtüyorlar.”

AE4- “Bizim eskiden ulu ağaçları olurdu, ulu dediğim ebadı geniş, bunun dört tarafı dikdörtgen şeklinde kesilir, kalınlığı baya yirmi ila otuz santimetre kalınlığında bir ağaç meydana getirilirdi. Ona biz yatırtma deriz. Ardıç ağacından olurdu eskiden. O sadece bizim buraya özgü olan bir şey ama şimdi bu ulu ağaçlar yok, olsa da kesilmiyor. O zamanlar yatırtma derdik, yatırtma konurdu. Şimdi onun yerine üç dört santim kalınlığında tahtalar işletiriz. Kabrin derinliği şeklinde onları sıralar üzerine de mersin dalları, ardıç dalları atarız, onun üstüne daha sonra toprak atarız.”

Aydoğdu köyünde kullanılan yatırtma denilen bu ağaç bölmesine Baharlar'da rastlamadığımızı belirtebiliriz. Kabrin üzerine konulan geniş tahta gövdesine de yatırtma diyen Aydoğdu halkı, bugün kabrin içine yerleştirilen kabir tahtaları için de yatırtma tabirini kullanmaktadırlar. Gözlemlerimizden hareketle daha yaşlı bireylerin yatırtma tabirini, daha genç olanların ise kabir tahtası tabirini kullanmayı tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Yatırtma tabirinin kullanılmadığı Baharlar köyünde kabir tahtasına ayrıca “parda” ya da “parda tahtası” denildiği gözlenmiştir (BK1, BK17, BE19). Günümüzde her iki köyde de köy halkı kendi kabir tahtasını hazırlamak istediğinde dayanıklı olduğu ve mezarda çökmeyi önlediği gerekçesiyle ardıç ağacından kabir tahtasını tercih etmektedir (AE15, AE4, AK10, BE3, BK12, BE13, BE14).

Cenaze mezarlığa getirildiğinde kabre konmadan önce İslam usulüne uyulacak şekilde duası okunmaya başlanır ve defin işlemi gerçekleştirilir. Cenaze, kabre en yakınları tarafından indirilir. Üzerine tahtalar döşendikten sonra yine en yakınlarından başlamak suretiyle orada bulunanlar “toprağın nasip olsun” “bana da nasip olsun” ya da “toprağın bol olsun”

diyerek bu niyetle bir avuç toprak atarlar (AE1, AK5, AK9, BK2, BE9, BE14, BE7, AE8). Toprak atıldıktan sonra imam oradakilere bir kez daha sorarak helallik alır. Ve Kur'an okunmaya başlanır. Cenazeden sonra telkin okunur. Eskiden resmi görevli imamların olmadığı yıllarda bu işlemler köyün yaşlı ve ehil sahibi kişileri tarafından yapılmaktaydı. Nadiren de olsa resmî izinli olunan günlere cenaze denk geldiğinde bu gelenek aynı şekilde varlığını sürdürmektedir. Köyde böyle biri yoksa en yakın köyden destek alınmaktadır. Görüşmelerden elde ettiğimiz bilgiler doğrultusunda her iki köyde ölen kimsenin, mezarlığın ve mezar toprağının kutsal olduğu inancının hâkim olduğu görülmektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi geçmişte olduğu gibi bugün de Aydoğdu ve Baharlar'da ölen kimsenin karnının şişmesini önlemek amacıyla metal bir eşya; bıçak ya da makas konulmaktadır. Ciddi bir neden olmadığı müddetçe ölünün bekletilmesi pek hoş karşılanmamakta bir an evvel defnedilmesine titizlikle uyulmaktadır. Kalafat (2010a: 377-378), ölen kimsenin şişmesin, kokmasın diye hızlıca bekletilmeden defnedilmesi durumunu "bir an evvel toprağına kavuşsun" inancıyla açıklamaktadır. Buna göre herkesin bir toprağı vardır. Bu inancı anlatmak için "toprağı çekti" denilmektedir. "Toprağı bol olsun", "toprağı derin olsun", "toprağınca yaşasın", "toprak da kabul etmedi" gibi temenni ya da yargı içeren sözler yine bu inançla ilgilidir. İyi insan toprağı bol olan kimsedir. Benzer şekilde bizim çalışmamızda aynı inancın devam ettiği görülmektedir. "Toprağı nasip olsun" diyerek defin sırasında mezara bir avuç toprak atmakla kişi aslında "kendine de toprağın nasip olmasını" dileyerek bu inancı pekiştirmektedir. Başka bir deyişle ölen kimsenin mezarına toprak atmakla kişi kendine toprak atmış olmaktadır. Bu inanca göre toprak, "iyi insanların hakkıdır." Bu inancın bir göstergesi olarak kabre bir avuç toprak atma geleneği günümüz Tatar Türklerinde (Zaripova-Çetin, 2008: 160), Kırgız Türklerinde (Eren, 2012: 264) ve Kazak Türklerinde halen devam etmektedir. Kazak Türklerinde aileden biri öldüğünde akrabalar toplanır, her biri toprak atarak bu kadere ortak olduklarını gösterir. Bu gelenek aynı zamanda ölen kişinin iyi niyetli ve dürüst olduğunun aile fertlerince kabulü anlamına gelmektedir (Biray, 2013: 356).

Köylerde "mahremiyet" gerekçesiyle kadın ve erkeğin kabri farklı derinliklerde kazılmaktadır. Erkekler için kabir mezarının derinliği 110 cm iken kadınlarda bu derinlik 150 cm'dir (BE14, AE3). Mezarlığa giden köy ahalisi ölüyü mezara defnettikten sonra günümüzdeki genel uygulama olan mermerden mezar taşı henüz hazır olmadığından ölünün kimliğini belli edecek şekilde mezarın baş ve ayak tarafına tahta dikmektedirler. Tahtanın baş tarafına ölen kişinin isim ve doğum-ölüm tarihleri yazılmaktadır. "Ölen kişinin cinsiyetine göre kimliğini belli edecek şekilde sembolik olarak başka neler yapılır? şeklinde sorduğumuz soruya her iki köyden katılımcılar benzer cevaplar vermişlerdir (BK17, AK5, BE11, BE9, BK16, BE14, AK20, AE1, AE4, AE7, AK10). Buna göre ölen kişi eğer kadın ise terci-

hen kırmızı renkli bir yazması/eşarby/çemberi baş tarafındaki tahtaya bağlanır. Bazıları bu bağlanan örtüye çiçek demeti de koymaktadırlar. Bu halen köylerde devam eden bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir. Ölen kişi eğer erkekse yörük kültüründe erkeklerin kullandıkları sarı çember/dastar mezarın baş tarafındaki tahtaya tercihe bağlı olarak bağlanmaktadır, ancak bu günümüzde zorunlu bir uygulama değildir. Ölen evlilik çağında bir genç kız ise yine tercihen gelinliği ya da özel bir elbisesi mezarın üzerine örtülmektedir. Kabrin üzerine toprağın tamamı atıldıktan sonra yapılan son düzenlemenin ardından kabrin baş tarafından ayak tarafına doğru su dökülür. Defin sonrası toprağa su dökme âdeti, her iki köyde de nesiller boyu devam eden bir âdettir. Ölü gömüldükten sonra mezara su dökülmesi ile ilgili uygulamalar Anadolu kültüründe ve diğer Türk dünyası halkları arasında yaşamaya devam etmektedir (Kalafat, 2010a: 404; Örnek, 1971: 73). Baharlar'da katılımcı BE19'un verdiği bilgilere göre defin sonrası define kullanılan kürek ters çevrilerek mezarlığa su dökülmektedir. Küreğin ters çevrilme nedenini sorduğumuzda suyun toprağın her yerine yayılmasını kolaylaştırmak için olduğunu belirtmiştir. Define kullanılan kürek ve kazmaların başka bir yerde kullanılmaması ve mezarlıktaki kulübede saklı tutulması bilgisi ile bağdaştırdığımızda küreğin ters çevrilme durumunu haneden ya da köyden başka bir ölümün gerçekleşmemesi inancıyla bağlantısının olabileceğini söyleyebiliriz. Nekromantik inanç olarak tanımlanan bu inanış biçiminde mezar eşilen kazma-kürek, eve sokulursa, üst-üste bırakılırsa, mezar eşerken bu malzemeler elleşerek kullanılırsa yeni bir ölümün vuku bulacağına inanılmaktadır (Ersoy, 2016: 93).

Türk kültüründe mezarlar, mezar başlıkları ile ilgili motif ve süslemeler, ölen kişinin kimliğinin birer sembolü olarak onu ebediyete kadar temsil etmektedir. Bu sembolik işlevi nedeniyle ata kültürünün bir uzantısı olarak mezarlık alanları ve mezar başlıkları kutsal bir öneme sahiptir. Çalışmamız kapsamındaki Baharlar ve Aydoğdu'da aynı şekilde mezarlıklar ve mezar başlıkları önemini hep korumuştur. Eskiden, günümüzdeki mermer taşlar henüz köylerde kullanılmazken mezar başlığı olarak ardıç ağacından yapılan yine uzun saplı topuz başlıklar dikilirdi. Günümüzde ise kullanılan tahta başlıklar cenaze sahibinin maddi durumuna göre daha sonrasında sökülmekte, yerine ölen kişinin kimlik bilgilerinin yazıldığı, Türkiye'nin birçok yerinde kullanılmakta olan mermer mezar taşları hazırlatılıp kabre dikilmektedir. Baharlar'daki katılımcılar (BK4, BE9) tarafından ayrıca eski dönemlerde kabre dikilen ardıç başlıklı mezar taşlarında kadın ve erkek süslemeleri farklı olacak şekilde çiçek motiflerinin yapıldığı ya da menkıbelerin, beyitlerin, şiirlerin, özlü sözlerin yazıldığı bilgisi verilmiştir. Bu gelenek nadiren de olsa halen sürdürülmektedir.

Sosyolojik açıdan baktığımızda mezarlıklarda ölen kişinin kabrine tahta mezar başlıklarının dikilmesi geleneğinin açık ve örtük işlevleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu geleneğin açık işlevi ölünün kim olduğunu/ kimli-

ğini belli etmek/tanımlamak içindir. Örtük işlevi ise bu açık işlev dolayısıyla ata ruhuna duyulan saygının sürekliliğini mümkün kılmaktır. Eski Türk inancının ve İslam kurallarının bir sentezi biçiminde bugün bu gelenek varlığını korumaktadır. Türklerin Eski Türk inanç sisteminde ve İslamiyet'te ahiret inancının olmasından dolayı ölen kişinin toprağın altında geçici olarak kaldığına, zamanı geldiğinde tekrar dirileceğine inanılır. Bu nedenle; ölen kişi için "Toprağa teslim ettik, toprağa emanet ettik" denir (Alptekin, 2018:339). Görüşme yaptığımız katılımcılara göre İslam kurallarına göre mezarın üzerine ayakla basmak, mezarı çiğnemek ya da mezarın üzerine oturmak günah ya da mekruhtur. Türk geleneklerine göre de bu yasaklanmış bir davranıştır. Mezar başlıkları bu davranıştan sakınmayı mümkün kılan birer sembolik uyarıcı işaretlerdir, diyebiliriz. Mezarda yatan kişinin ruhu rahatsız edilmemeli ve ona saygı daim kılınmalıdır. Aydoğdu'dan bir erkek katılımcının deyişiyile "mezara basmak ile ateşe basmak birdir" (AE7). Ziyaretçilerin mezara basmama gayreti "Eski Türk inanç sisteminin günümüze kadar İslamlaşmış bir uzantısı" (Kalafat, 2002:41) olan ata kültürünün varlığını göstermektedir. Köylüler mezarda yatan ölünün ruhunu rahatsız etmemek amacıyla dua, su dökme, buğday atma gibi ritüellerini mezarın kenarını kullanarak gerçekleştirmektedirler. Yine ölüye duyulan saygıyla ilgili bir başka gelenek ise mezarın domuz, kedi, köpek ve diğer yırtıcı hayvanlardan korunması için alınan tedbirlerdir. Aydoğdu köyünden katılımcı AE15'in şu sözleri bu konuya açıklık getirmektedir: "Buraya yörük gelip yerleştiğinde, bu mezarlık buraya bulunduğu kaplan, sırtlan çokmuş. Mezarı açıp cenazeleri yemeye başlamış. Bu ara onun çaresini şöyle bulmuşlar; buğdayın samanı vardır aksaman dediğimiz, o saman cenazenin kabrinin etrafına dökülürdü. Daha yakın zamana kadar 20-30 seneye kadar yapardık. O saman döküldüğü zaman hayvan gelip saman burnuna girdiğinde mezarı açamazmış."

Genel olarak baktığımızda her iki köyde kadınların mezarlık ziyaretleri daha çok bayramlarda mümkün olabilmektedir. Günümüzde halen hasta olan, hamile olan ya da regl döneminde olan kadının mezarlığa gitmesi pek uygun görülmemektedir. Eskiden kurban bayramlarında kadınlar arifeden bir gün önce, erkekler ise arife günü mezarlık ziyaretinde bulunurlardı. Ramazan Bayramı'nda ise erkekler tarafından uygulanan genel ritüel, bayram namazı sonrasında yapılan toplu mezarlık ziyaretleridir. Gerek kadınlar gerekse erkekler bu ziyaretlere giderken yanlarında ya mersin ağacından kopartılmış dallardan bir demet alarak giderler ya da başka çiçeklerden bir demet götürürler. Neredeyse her mezar taşına bir ip ya da eşarp/ çember/ yazma (özellikle kadınlarda böyledir) bağlanmıştır. Köylüler yanlarında getirdikleri bu çiçek demetini doğrudan mezarın üzerine bırakmazlar, bu ip ya da yazmaya geçirirler. Katılımcılardan aldığımız bilgiye göre bunun nedeni, yakın zamanda bir ziyaretçisinin geldiğini belli etmek içindir. Aydoğdu ve Baharlar'da mezar ziyareti esnasında uygulanan mezara su dökme,

su koyma, mersin dalları bırakma ve buğday dökme ile ritüeller, köylere yakın Denizli'nin her iki ilçesi; Kale'de/Kale-Davaz(Akçam ve diğ., 2015: 32) ile bağlı olunan Tavas ilçesi ve yöresinde devam etmektedir. Tavas'taki görüşmelerimizde mersin dallarını satmak için Muğla-Milas'tan buraya gelen satıcıların olduğu bilgisini edindiğimizi belirtebiliriz.

Aynı şekilde gerek Aydoğdu gerekse Baharlar köyünde mezarlık ziyaretine gidenler, “hayrı/iyiliği kabir sahibine gitsin” diye kuşların içmesi ve yemesi maksadıyla mezara baş tarafından ayak tarafına doğru su dökerler, buğday atarlar. Bazı köylüler suyu doğrudan mezarın üzerine döker iken bazıları ise mezar kıyısına bıraktıkları bardağa su doldurup bırakırlar (AK5, AK16, AK10, AE1, AE4, AK5, BE3, BK4, BE11, BK12, BK8). Günümüzde ölü gömüldükten sonra mezara su dökülmesi geleneği sadece Anadolu Türk coğrafyasında değil, Türk dünyası halkları arasında yaygın bir gelenek olarak yaşamaya devam etmektedir (Kalafat, 2010b: 223; 2010a: 404). Kabirde yatan kişiye “saygının, sevginin ve güzelliğin” bir işareti olarak çoğunlukla mezara bir demet güzel kokulu çiçek getirilir ve yukarıda belirttiğimiz gibi cinsiyetine göre mezar taşına/mezar tahtasına bağlanan ipe ya da çembere (eşarp, tülbent vs.) geçirilerek asılı bırakılır. Eski tarihlerde her iki köyün mezarlığında güzel kokulu olması hasebiyle mersin ağacı dikmek ve bu ağacın çiçeği ve dallarından demetler kopartıp her mezar ziyaretinde birlikte götürmek adeti artık giderek kaybolmaktadır. Mezarlığı kirlettiği gerekçesiyle artık mezarlık alanında bu ağacın dikimi yapılmamaktadır. Yakın çevrede bu ağaçtan varsa köylü yine de mezarlığa beraberinde getirerek eski usuldeki gibi aynı adeti sürdürme gayreti içerisindedir. Mezarlığa artık badem ağacı, çam, siyah ardıç, gül daha çok dikilmektedir. Mersin ağacının yanı sıra eski tarihlerde dikilen bir diğer ağaç ise servi ağacıdır. Baharlar köyünde nadiren de olsa mezar üzerinde yine güzel koku yaydığı için ardıç ağacından ya da günlük ağacından buhur yakılma geleneği devam ettirilmektedir (BK10, BE11). Bu tütsüleme işlemiyle ölen kişinin ruhunu/mezarı kötü ruhlardan koruma/arındırma ve temizleme amacıyla yapıldığını söyleyebiliriz.

Eski Türk inanç sistemine göre ayinlerde kanlı ve kansız kurban önemli yer tutmaktadır. Kansız kurbanlar, süt, yağ, kımız, darı ve paradır. Kanlı kurbanların başında at gelir. Koyun, sığır ve devenin de kurban edildiği bilinmektedir (Kalafat, 2010a: 391). Günümüzde cenaze için kurban kesme geleneği Hakas Türklerinde (Killi-Yılmaz, 2007: 76) ve Kazak Türklerinde (Ünal, 2008: 120) halen devam edilmektedir. Saçı olarak adlandırılan kansız kurban şekli; su saçmak, ateşe yağ parçası atıp koku çıkarmak veya tabiata yiyeceklerden bırakmak, belirli yerlere taş koymak/atmak veya bez bağlamak da kurban niyetine yapılmış saçlardır (Kalafat, 2010a: 391). Hunlar zamanından günümüze kadar, Orta Asya dağlarından ve bozkırlarından, Anadolu ve Rumeli dağ ve köylerine kadar, bu gelenek bütün canlılığı ile yaşamaktadır (Eröz, 1987: 293). Her iki köyde nadiren de olsa

definden döndükten sonra kurban kesilmesi, tahta mezar başlıklarının dikilmesi ve bunlara aynı zamanda dastar ve çember bağlanması, mezara defin sonrası su dökülmesi, mezarlık ziyaretinde mezar üstüne buğday saçmak gibi uygulamalar, eski inanç sisteminden geriye kalan kanlı ve kansız kurban örnekleridir denilebilir.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Aydoğdu ve Baharlar köyünde yerinde gözlemlerimiz ve yaptığımız görüşmeler, bu yörede özellikle üç ağacın kültürel hayatta ve geleneksel inanç sisteminde geniş yer tuttuğunu ve mühim olduğunu bize göstermektedir. Bu ağaçları kullanım ve önem sırasına göre ardıç, mersin ve kara servi olarak sıralayabiliriz. Ardıç ağacı, kabir tahtası, mezar başlıkları, kabirde yatırılan yatırtma denilen büyük gövdenin yapımında ve buhurlarda sıklıkla kullanılmaktadır. Ardıç, bütün Türk dünyasında tanınan, sevilen, saygı duyulan bir ağaçtır. Orta Asya'da "arça", "arçın" olarak da adlandırılan Ardıç ağacının Tanrı tarafından dikildiği inancı bugün Anadolu'da bile hala yaşamaktadır. Ardıç, ateşle yapılan temizlemeyi ve aynı zamanda kötü ruhların kovulmasını ifade etmektedir. Ardıç nazarla mücadelede de kullanılır. Tanrı kutunun sembolü olan bu ağaçların bulunduğu yerlerde şeytan, kötülük bulunmaz (Ergun, 2004: 233-234, 336).

Aydoğdu ve Baharlar'da kutsallık atfedilen mezarlık kültüründe sıklıkla kullanılan ikinci sıradaki ağaç mersin ağacıdır. Mersin bitkisi, Türkiye'nin özellikle güney sahillerinde "murt", "hambeles" ve "adi mersin" adlarıyla da bilinmekte ve bazı yerlerde ise yaprağına "bahar" adı verilmektedir (Oğur, 1994:21). Sadece Türkiye'de değil, Türk kültürünün bir uzantısı/bakiyesi olarak Kıbrıs folklorunda da mersin ağacı "anamız", "ikinci anamız" ve "beşikten mezara anamız" olarak bilinmektedir ve Kıbrıs'taki mezarlıkların vazgeçilmesidir. Günümüzde Kıbrıs'ta mezarlık ziyaretlerine Türkler ellerindeki mersin dalları gitmektedirler. Muğla'da da aynı şekilde mezarlar üzerine konulan mersin dallarının kabir azabını hafiflettiğine dair bir inanç vardır (Berova, 2017: 2). Günümüzde tıp, endüstriyel, kozmetik alanlarda çok yönlü kullanılan ve yaz-kış yapraklarını dökmediği için yıl boyunca yeşil bir bitki olarak kalan mersin bitkisi, antik çağlardan itibaren birçok toplumda farklı amaçlarla kullanılmıştır. Oğur (1994: 21)'un verdiği bilgilere göre İbranilerde mersin ağacının yaprakları sıklıkla kullanılmıştır. Antik Yunan'da mutfakta ve tıpta kullanılan bu bitkinin mitolojide önemi büyüktür. Yunanlılar mersini; aş, bereket ve güzellik tanrıçası olarak kabul ettikleri Afrodite'ye adanmışlardır. Galyalılar, mersin bitkisinden yapılı küçük çelenkleri taç şeklinde başlarına takmışlardır. İslam kültüründe ise Nuh peygamberin büyük tufan sona erdikten sonra gemiden inince mersin ağacı diktiği rivayet edilmiştir. Ayrıca Âdem Peygamberin de cennetten üç şeyi yanına alarak dünyaya indiği ve bunlardan birisinin dünya çiçeklerinin seyyidi (iyisi, güzeli) olan mersin ağacı olduğu rivayet edilmektedir. Diğerleri ise buğday ve hurmadır.

Kara servi birçok kültürde ve inanç sisteminde (Türk, Çin, Mısır, Antik Yunan ve Roma gibi) ölüm, yer altı ve öte dünya inançlarıyla ilişkilendirilmektedir. Akdeniz havzasında genelde mezarlıklara dikilen bu ağaç, özelliğini uzun süre bozulmadan koruyan reçinesi ve yeşilliğini kaybetmeyen yaprakları nedeniyle, ölümsüzlük ve yeniden doğuşun da sembolü olmuştur (Torlak, 2013). Anadolu'da yüzyıllardır farklı kültürden gelen inançların etkileşimi sonucunda günümüzde ölümlere özgü bir ağaç olduğuna inanılarak servi ağacına dair bir anlayış devam etmekte ve Türkiye'nin birçok ilinde mezarlıklarda dikilmektedir. Türk kültüründe servi; uzun boyu ve daima yeşil kalması dolayısıyla ebediyetin, ebedi hayatın sembolüdür. Servinin daima yeşil olması ata ruhlarının cennette olduğunun kanıtıdır. Mezardaki ataların ruhları servi ağacı sayesinde göğe ulaşmakta, tanrının kutu da aşağıya, kemiklere inmektedir. Anadolu'daki servilerin kutsallığı hem Müslümanlara hem de Hristiyanlara antik dönemden miras kalan bir inançtır (Ergun, 2004: 243; Torlak, 2013).

Yukarıda verdiğimiz detaylı bilgiler ışığında baktığımızda Aydoğdu ve Baharlar'da ölümü yaklaşan kişinin bulunduğu odada buhur yakılması, cuma günleri ya da cuma geceleri ölünün evini ziyaret ettiği düşünülerek yine buhur yakılması, mersin ağacının hem mezarlığa dikilmesi hem de ayrıca dallarından kopartılarak mezarlık ziyaretlerinde kabrin üzerine bırakılması/ipe-çembere bağlı tutularak asılması, mersin ağacı ya da servi ağacının farklı tarihlerde mezarlıkta dikilerek alanın süslemesinin yapılması örneklerinden hareketle köy halkının ağacı "kül" kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu adet, Eski Türk inancından bugüne kadar süregelen ağaç kültürünün tipik bir örneği olarak nadiren de olsa varlığını sürdürmektedir. Mersin, ardiç, kara servi ağaçlarının her iki köyde kabirde, buhurda ve mezarlıkta kullanılması, Gürsoy (2012: 44)'un ifadesiyle Türklere ağaca atfedilen değerlerin bir ya da birkaçının zaman süzgecinden geçerek günümüze kadar ulaşmış olduğunun bir başka işaretidir.

2.6. Yas ve Taziye ile İlgili Örüntüler

Cenaze törenleri ve aşağıda detaylı şekilde değineceğimiz anma törenleri, bireysel boyutuyla bakıldığında ölen kişinin cinsiyeti, yaşı, statüsü ve saygınlığı, medeni durumu gibi değişkenler açısından farklı mahiyetler içerebilmektedir. Söz gelimi, ölen kişinin bekar ya da evlilik yaşında genç bir kız olması, tabutunun ve mezarının üzerine gelinliğinin örtülmesi ve mezar başlığına kırmızı renkli bir örtünün/eşarbin/çemberin bağlanarak "kim"liğinin, "cinsiyet ve medeni durumu" ile sembolize edilmesi buna bir örnek olarak verilebilir. Aynı mahiyet, yas ve taziye/baş sağlığı dileme süresi ile ilgili uygulamaları da belirleyebilmektedir. Özellikle yaş ve hastalık durumu, ölen kişinin yas süresi ve ağıt geleneğinin uygulanma durumu üzerinde de etkili olabilmektedir. Taziye geleneği, ölen kişinin yakınlarına başsağlığı dilemenin yanı sıra ölen kişinin aile fertleri, akrabaları ve yakın-

ları ile ölüm acısını ve üzüntüsünü paylaşma niyetini de içeren bir davranış biçimidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında taziye geleneği grup içi dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı bir sembolik işleve de sahiptir. Taziye geleneği bir bakıma bireyin ölen kişinin kaybı karşısında diğer sosyal grup üyeleriyle aynı duygu ve inanç içerisinde olduğunu ifade etmesini sembolize eder. Ve bu yönüyle “biz duygusu ve bilincinin” sürekliliğine hizmet eder. Anadolu Türk coğrafyasına bakıldığında Boratav (1984: 201-202)’ın verdiği bilgilere göre konu ile ilgili yapılan araştırmalar, yas süresi için Türkiye’de herhangi bir kesin kuralın bulunmadığını göstermektedir. Yas süresi en az üç gün olmak üzere sekiz yıla kadar uzayabilmektedir. Bununla birlikte Boratav, en yaygın sürenin 40 gün olduğunu belirtmektedir.

Aydoğdu ve Baharlar’da yukarıda belirttiğimiz hususlar çerçevesinde defin işlemi tamamlandıktan sonra defne katılanlar cenaze evine geri dönmektedirler. Erkeklerin defin işlemi için mezarlığa gittiği süre zarfında genellikle kadınlar ağıt yakıp ağlarlar (AK16, AE17, AK9). Ölen kişi genç biri ise bu ağıt daha acılı ve uzun süreli olmaktadır (AK9). Eski dönemlerde ağıt geleneği bu işi bilen kadınlar tarafından sürdürülürdü. Baharlar’da kadın katılımcı BK1, daha önceleri ağıt geleneği yaygın iken kendisinin de güzel okuduğunu belirtmiştir. Günümüzde ise ağıt olmadan yas tutma geleneği daha çok “ölen kişinin ardından ağlama ve dua-temennilerde bulunma” şeklinde devam etmektedir. Taziye yerinde başta Yasin suresi olmak üzere Kur’an okunmakta, toplu şekilde teşbih çekilerek sevabı ölüye bağlanmaktadır (AK9). Baharlar’da kadın katılımcı BK1, yas tutmayı “kara tasada kalmak” şeklinde ifade etmiştir.

Cenaze evinde eğer ölen kişi bir şehit ise taziye yeri belli olsun diye evin damına Türk bayrağı asılır. Bunun dışında diğer ölen kişiler için evin dışında herhangi bir şey asılmaz. Ölüm anından itibaren vefat eden kişi için evde yas başlatılır ve usule uygun şekilde taziye geleneği ile ilgili uygulamalar yapılır. Her iki köyde eğer yas yeri köy meydanı ya da açık bir alan ise kadın-erkek bir arada otururlar. Ölen kişinin evi ise kadın ve erkekler ayrı odalarda otururlar. Birkaç gün sonra taziye sıklığı azaldığında aynı odada oturmaya devam ederler. Cenaze evinde 3 gün boyunca “nur olsun diye ışık açık tutulur”, kapatılmaz (BE5). Kalafat (2010a: 436)’a göre bu inanç, ölümden sonra ruhun gezmesi, dolaşması ile ilgilidir. Işık onun gezip görmek istediği şeyleri bulmasında, yol almasında yardımcı olur. Yas süresi boyunca televizyon izlenmez, yüksek kahkaha atılmaz, müzik dinlenmez. Her iki köyde yas döneminde koyu renk giyme zorunluluğu yoktur, ancak yas zamanında kıyafet değiştirilmez, taziye aynı elbiselerle sürdürülür (AK9, AK18). Erkekler yas gerekçesiyle sakal uzatmaz. Eğer köyde yas süresi zarfında bir düğün yapılacaksa düğün sahibi cenaze sahibinden izin almadan düğün yapamaz. Baharlar köyünde katılımcı BE14, bir kez “aynı günde bir evden hem cenaze çıktığını hem de düğün yapıldığını” belirtmiştir. Yas süresi her iki köyde ortalama üç gündür. Bazı durumlarda

bu süre yedi ya da on beş güne kadar uzamaktadır. Eğer ölen kişi genç ise yas süresi on beş güne kadar uzayabilmektedir. Hastalık vs. sebeplerle ölen kişi eğer çok yaşlı ise yas bir-iki gün sürebilmektedir (AE14, AE8, BK6). Aydoğdu ve Baharlar'da eski dönemlerde ölen kişinin elbiseleri en kısa sürede beklemeden yıkanıp fakirlere dağıtıldı. Günümüzde ise artık kimse tarafından kabul edilmediği için elbiselerin daha çok yakıldığı yönünde görüş bildirmişlerdir (AE1, AK5, AE7, AK11, AK13, BK16, BK17, BK6, BK2). Buna göre artık eskisi gibi fakir yoktur, ölen kişinin eşyalarını alabilecek kadar fakir kimse kalmamıştır.

Türk kültüründe cenazenin defninden sonra taziye evinde ölenin ruhu ya da canı için verilen ölü yemeği, bir yanıla ölenin öte dünyada da hayatını sürdürdüğü, başka şeylerin yanı sıra yemeye ve içmeye de ihtiyacı tasarımını vurgularken, bir yanıla da ölüm olayına eşlik eden “geçiş” törenlerinin halk arasındaki gerekliliğini açığa çıkarmaktadır (Örnek, 1971: 88). Anadolu Türk kültüründe taziye geleneğinin bir uzantısı olarak Aydoğdu ve Baharlar'da da aynı şekilde cenaze evinde yemek pişirilmediğini belirtebiliriz. Eskiden her iki köyde defin sonrası eve geldikten sonra taziye gelenler için yapılan yemeğe “ölü aş” deniliyordu. Bu isimlendirme artık nadiren kullanılmaktadır. Günümüzde “taziye yemeği” ya da “ölü yemeği” ifadesine daha sık rastlanmaktadır. Taziye için gelecek ölü yemeğine katılanlar, yemek esnasında ölen kimse için dua ederler, hayır dileğinde bulunurlar. Aşağıda anma günleri ile ilgili bölümde detaylı değineceğimiz gibi Eski Türklerde defin törenleriyle ve ölüler kültürle ilgili en eski tören ölü aş denilen törendir (Artun, <http://www.turkoloji.cu.edu.tr>). Cenaze törenlerinin tamamına Türkçede yog/yoğ ismi verilmektedir. Bu kelimeye Orhun, Tonyukuk, İkke Küşotu ve de Ongin yazıtlarından itibaren rastlanmaktadır (Roux, 1999: 262). Eski Türklerde ölüyü defnettikten sonra eve dönüp birlikte yenilen yemeğe de aynı şekilde “ölü aş” (yoğ töreni) adı verilmekteydi. Yog/yoğ terimine ilk defa Orhon yazıtlarında rastlanılmaktadır. Divan-ı Lügat-it Türk'de yoğ-matem-yas; ölü gömüldükten sonra üç veya yedi güne kadar verilen yemek diye izah edilmektedir. Benzer şekilde Kutadgu Bilig'de de “yoğ aş” zikredilmektedir. İptidai devirlerde aş/yemek doğrudan doğruya ölüye sunulmuş kurbanlardır ki bununla onların zararlarından kurtulmak istenirdi” (İnan, 2000: 192, 189). Türkler ölülerine aş vermeyi en önemli vazife saymışlardır. İlkçağlarda aş doğrudan doğruya ölüye verilir; yani mezarına koyulur veya dökülürdü. Kültürlerin gelişmesiyle bu töre ölünün ruhuna kurban şeklini almıştır (Artun, <http://www.turkoloji.cu.edu.tr>).

Her iki köyde cenaze defni sonrasında yemekler komşular tarafından pişirilir ve yas evine dışarıdan getirilir. Evde yemek amacıyla asla ateş yakılmaz. Eskiden köylerde en sık yapılan taziye/yas yemeği bulgur aş ve patates aş idi (AK5, BK1). Cenaze evinde yemek yapılmasına bazı katılımcılar İslam kurallarına göre “mekruh” (BE15, BE3, BE14) şeklinde

açıklamada bulunmuşlardır. Baharlar ve Aydoğdu'da taziye yerine dışarıdan yemek getirme geleneği devam etmektedir. Ancak köyler Büyükşehir Yasası ile birlikte belediyeye bağlı mahalle statüsüne kavuşturulduktan sonra belediye cenaze evine ilk gün 50 pide gönderme uygulaması başlatmıştır. İlk dönemlerde cenaze sahiplerinin işlerini kolaylaştırıcı ve destekleyici bir uygulama gibi görünen bu sosyal destek uygulaması yas evindeki kalabalığa yetmediğinden köylüler için maddi sıkıntılara yol açmaktadır. Maddi durumu yetersiz olanlar, dışarıdan ayrıca pide siparişi vermek durumunda kalmaktadırlar. Görüşme yaptığımız katılımcılar bu uygulamanın sıkıntılar yarattığını ve cenaze sahiplerini müşkül duruma düşürdüğünü belirterek uygulamanın kalkması gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir (AE12, AK20, AK16, BK4, BE14, BK8). Bazı katılımcılar ise ayrıca pide servisini “misafir ağırlama” gibi algılanmasından dolayı doğru bulmadıklarını belirtmişlerdir (AE4, AE1). Katılımcılar, belediyenin yemek desteği sonrasında eski kuşaklardan bu yana süregelen taziye yemeği getirme geleneğinde aksaklıklar yaşanmaya başladığını ileri sürmektedirler. Taziye yemeği geleneği, köyün yardımlaşma ve dayanışma ağının sürdürülmesinde önemli bir köprü görevi görmektedir. Günümüzde Türkiye'nin birçok yöresinde başlayan lokma hayrı ve taziyede irmik helvası yapma uygulamalarına Aydoğdu köyünde rastlanmamaktadır. Baharlar köyünde yavaş yavaş bu uygulamanın başladığını (BK10, BE11, BK8, BK16) söyleyebiliriz. Kalafat (2010a: 418), günümüzde Türkiye'nin farklı kültürlerinde güzel kokulu/tatlı bir yemeğin hazırlanış ve konu-komşuya ikram edilmiş gerekçesini Türklerdeki ruhların koku aldıkları inancına bağlar: “Eski Türklerde ruhların koku aldıkları inancı vardır. Bunun içindir ki kandillerde simit, arife ve cuma günlerinde lokma ve helva yapılır. Bunlardan ev halkının yanı sıra konu-komşu ve herkese ikram edilir. Böylece ölülerin ruhunun şad olduklarına inanılır.” Baharlar ve Aydoğdu köyü örneklerinde olduğu gibi son yıllarda bu ikramın daha çok mevlitlerde, kandillerde ve cuma günlerinde yapılması, söz konusu inancın dini bir içerik kazandığını da bize göstermektedir. Uygulamanın biçimsel yönünü Türk inancına, özsel yönünü ise İslamî inanişaya bağlayabiliriz. Bu örnek aynı zamanda ölüm ve taziye ile ilgili birçok örüntünün dini ve kültürel içerikte sentezlendiğini de açıkça ortaya koymaktadır.

2.7. Devir-Iskat ya da Yüklenilme Geleneği ile İlgili Örüntüler

Ölen kişinin hayattayken namaz, oruç gibi ibadet borçları ile kul hakkı gibi eksikliklerinin para karşılığında bir başkasına devredilmesine “devir ya da iskat” adı verilmektedir. Bu kalan borçlar bir başkası tarafından ödenmesi maksadıyla ona sorumluluk verildiği için bu uygulamaya aynı zamanda “yüklenilme” denilmektedir. Yüklenilme günümüzde Türkiye'nin farklı kültür coğrafyalarında süregelen geleneklerden biri sayılabilir. Çalışmamızda her iki köyde bu geleneğin olup olmadığını öğrenmek amacıyla sorduğumuz soruya ağırlıklı olarak “hayır” cevabı verilmiştir. Eski

dönemlerde her iki köyde de uygulanan yüklenilme geleneği artık varlığını yitirmiştir. Aydoğdu köyünde 2000 yılından itibaren bu gelenek kaybolmaya yüz tutmuştur (AK20). Yüklenilme geleneğinin devam ettiği yıllarda cenaze kalkmadan evvel yakınları “devrini yapalım/sürelim” diyerek devir karşılığı olarak belirlenen parayı ihtiyaç sahiplerine dağıtırlardı. Devir bedeli, ölen kişinin çoğu zaman maddi durumuna göre ayarlanırdı (BE13, BK12, AE3, AK13, BE9, BK2). Ölen kişinin eğer geride maddi borcu kalmış ise en yakınları tarafından bilinen ya da alacaklı tarafından borcu belgeli olarak bildirilen kimselere kalan mirasından ödeme yapılır. Bu uygulama eskiden olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Kişinin evladı varsa ödeme önceliği evlada aittir, yoksa kardeşleri tarafından kalan borç tahsil edilir. Kişi eğer yüklenilme geleneğinin uygulanması ve borçlarının ödenmesi ile ilgili bir vasiyet bırakmışsa bu vasiyet ödemelerde esas alınmaktadır (BK1, BK2, BK10, BE18, BA20, AK17, AE16, AK20, AK18).

2.8. Anma Günleri ile İlgili İnanç ve Örüntüler

Günümüzde farklı kültürel etkileşimlerin birer sonucu olarak Türkiye'nin farklı bölgelerinde İslam dininde olmayan bazı geleneklerin varlığını etkili bir şekilde devam ettirdiği görülmektedir. Bunların başında anma günleri ilgili gelenekler gelmektedir. Cenazenin 7. günü, 40. günü, 52. günü, sene-i devriyesi, mevlit okutma, lokum dağıtma, yemek dağıtma, devir ve yas tutma vs. gibi cenaze, taziye ve yas ile ilgili birçok uygulama (Ertan, 2012: 950) buna örnek verilebilir. Ölüm hadisesinin üçüncü, yedinci, kırkıncı günlerinde ve yılında kurban kesilmesi, aş verilmesi ve Türkiye'nin birçok yöresinde ölü aşı, üç hayrı, yedi hayrı, kırk hayrı, yıl hayrı olarak adlandırılması (Eröz, 1987: 291) Eski Türk inançlarının birer uzantısı; ölümler kültürünün birer kalıntısıdır. İnan (2000: 190)'nın verdiği bilgilere göre Altay ve Yenisey Şamanist boylarında en büyük aş töreni ölümün yıl dönümü münasebetiyle yapılır. Ölünün muayyen zamanlarda dinî bir uygulama olarak yemekle anılması, onun öldükten sonra da ruhu için bir şey yapılması gerektiği, yani onun bir yerlerde hayır hasenat beklediği inancının bir sonucudur (Kalafat, 2010a: 404). Yukarıdaki bilgilerden hareketle hem anma günlerinde verilen yemeğe hem de cenazenin defninden sonra ölen kimsenin evinde taziye için gelenlere verilen yemeğe “ölü aşı” denildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Her iki şekilde de uygulanan yemek uygulaması Eski Türklerdeki “yoğ töreni”nin (İnan, 2000:189) birer kalıntısıdır diyebiliriz.

Aydoğdu köyünde yaptığımız görüşmelere göre ölen kişiyi anma ve onun için “hayır işleme” maksadıyla yapılan anma günleri arasında ilk sırada 52. gün yemeğini yapmak yer almaktadır. Halk arasında “ölen kişinin etinin kemiklerinden ayrıldığı günün” (AE2, AE4) 52. gün olduğuna inanıldığı için bugünde anma yemekleri ve ibadetleri yapılmaktadır. İkinci sırada 40. gün yemeği verme uygulaması yer almaktadır. Üçüncü sırada nadiren de olsa 7. gün yemeği yer almaktadır. 52. gün uygulamasının 40. gün ve 7.

gün uygulamasından farkı, davetli katılımının geniş olması ve yapılan yemeklerin çeşitliliğidir. Aydoğdu'nda cenaze yakınları, 40. ya da 52. gün yemeklerini "hayırlı gün" olarak kabul ettikleri en yakın cuma gününe denk gelecek şekilde düzenlemektedirler. Bu günlerin dışında ayrıca ölen kişinin seneyi devriyesinde yine geniş katılımlı yemekli mevlit düzenlenebilmektedir. Söz konusu anma günlerinde yapılan yemekler artık eskisi gibi komşularla imece usulü yapılmamaktadır. Köyde yardımlaşma ve dayanışma ruhunu diri tutan, biz bilincini pekiştiren söz konusu gelenek artık kaybolmaya yüz tutmuştur. Tavas ilçesinde ya da Denizli il merkezinde toplu yemek organizasyonu yapan yemek şirketlerinden yardım alınmaktadır. Yemekler eskisi gibi yer sofrasında ortak kaplardan değil, tabldot usulü dağıtım ile yenmektedir. Anma günlerinde cenaze yakınlarının maddi durumlarına göre ya yemek yapılır, lokum-bisküvi dağıtılır ya da nadiren de olsa lokma hayrı yapılmaktadır. Bu anma günlerinde mezarlık ziyaret edilir. Ölen kişinin başında Yasin okunur, tesbih çekilir. Bu anma günleri ile ilgili ölen kişinin vasiyeti varsa buna uygun hareket edilmektedir (AE3, AK5, AE7, AE8, AK13, AE12).

Baharlar köyünde yaptığımız görüşmelere göre ise Aydoğdu köyünde yapılanın aksine ağırlıklı 40. gün yemeği yapılmaktadır. İkinci sırada 52. gün yemeği gelmektedir. Her iki köyde de yapılan 40. gün ya da 52. gün yemeklerine "hayır yemeği" denilmektedir. Son yıllarda Denizli il merkezinde sıklıkla yapılmaya başlanan lokma hayrı artık köylerde de (mahalle statüsüne kavuşturulan ve halen köy olanlar da dahil) talep görmektedir. Görüşmelerimizden hareketle Aydoğdu köyünde nadiren görülen uygulamanın Baharlar'da sıklıkla yapıldığını söyleyebiliriz. Bu köyde de 40. gün ve 52. gün yemeklerindeki temel fark davetli sayısının ve yemek çeşitlerinin fazla olmasıdır. Anma günlerinde keşkek, fasulye, tarhana, kabak tatlısı vs. verilmektedir. Aydoğdu köyünde olduğu gibi Baharlar'da da yemekler dışarıdan ücretle getirilen ustalarca yapılan tabldot şeklinde düzenlenmektedir. (BK17, BK1, BK2, BK4, BE9, BE14, BE15, BK8, BE13, BK6, BK16). Katılımcılar BK10 ve BE1'e göre eskiden Baharlar'da anma gününde çörek dağıtıldı. Mayalı ekmek dağıtılırdı: "Yörüklerde çok vardı bunlar. Eskiden yağlı ekmek çok yapar dağıtırdık. Kalmadı şimdi."

Anadolu Türk kültür coğrafyasında ölüm âdetleri etrafında şekillenen geleneklerden biri de "sin kurbanı" geleneğidir. Sin kurbanı, ölüm sonrasında kültürce belirlenmiş bir zaman diliminde ölen kişinin hayrına/ iyiliğine kesilen kurbanı verilen addır. Eröz (1987: 282)'e göre Yunus Emre'nin şiirlerinde, sin mezar anlamına gelmektedir. Gaziantep'in Elbeyli Türkmenleri mezara sin demektedirler. Burdur köylerinde mezarlıktan dönülünce kesilen kurbanı yine sin kurbanı denilmektedir. Eski devirlerde doğrudan doğruya ölüye sunulan aş, sonraları kurban sunmak, daha sonraları ölü'nün ruhunun da iştirak ettiği tasavvur edilen ziyafetler tertip ederek kurban kesmek şeklini almıştır (Ünal, 2008: 118). Buradan hareketle sin kurbanı

geleneği ile anma törenlerini mahiyetleri itibariyle Eski Türklerdeki aş (yoğ) töreninin günümüze kadar tekâmül etmiş birer bakiyesi olarak değerlendirebiliriz.

Anma günlerinin dışında Aydoğdu ve Baharlar'da ya 52. günde ya da 40. günde ölünün hayrına dağıtılan ya da yemekte kullanılan sin kurbanı geleneği devam etmektedir. Aydoğdu'da sin kurbanı daha çok 52. günde kesilmektedir (AK11, AE1). Görüşmelerimizden hareketle Baharlar'da bu geleneğin daha yoğun yaşandığını söyleyebiliriz (BK1, BK2, BK16, BK8, BK10, BE11, BE14). Sin kurbanı geleneği iki farklı şekilde uygulanmaktadır. Birincisinde cenaze yakınlarının isteğine bağlı olarak ya 40. gün ya da 52. günde sin kurbanı kesilmektedir. İkincisinde ise kurbanın, bu anma günlerinin dışında Kurban Bayramından bir-iki gün önce kesilmesidir. Bazı durumlarda eğer ölen kişi ailede ilk kişi ise sin kurbanı kesilmektedir (BK6, AK11). Sonraki uygulamalar kalan aile fertlerinin maddi durumları ve taleplerine göre belirlenmektedir. Baharlar'da ya 52. günde ya da ölenin seneyi devriyesinde ilk sin kurbanı kesilmektedir. Sonraki sin kurbanları, Kurban Bayramından önce kesilmektedir ve toplamda ölen kişinin hayrına 3 yıl üst üste üç sin kurbanı kesilmiş olmaktadır. Katılımcı BK6'ya göre arzu edenler kesilen sin kurbanını hayır kurumlarına da dağıtabilmektedirler. Belirttiğimiz anma günlerinin dışında "eve ruh sineğinin ziyarete geldiği ve ev sakinlerini gördüğü"ne (BK17) inanılan durumlarda da hayır işlenmektedir. Bu hayırlarda ve anma günlerinde "cennet kokusu"na (BK17) benzediğine inanıldığı için ayrıca buhurlar yakılmakta, yapılan "hayırın Allah tarafından kabulü" için de Kur'an sureleri ve dualar okunmaktadır.

Yukarıda görüldüğü üzere her iki köyde Eski Türk inanç sisteminin biçimsel (formel) açıdan birer bakiyesi olan anma günleri ve sin kurbanı uygulamalarına İslami yorumlar (öz) kazandırılmıştır diyebiliriz. Araştırma kapsamında Aydoğdu ve Baharlar köyünün yanı sıra Türk kültür coğrafyasının geneline sosyolojik açıdan baktığımızda taziye/yas yemeği ve anma günü törenlerinin açık ve örtük işlevlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Açık işlev; ölen ata ruhunu saygıyla anmak için ona adanmış yemek olmasıdır. Bu adanmışlık ve saygı ile ölen kimsenin hayatında iken temasta olduğu/geride bıraktığı kişiler, ev ve diğer yaşam alanları kötü ruhlardan temizlenmiş olacaktır. Ata kültü, bilindiği üzere Eski Türklerde varlığın devamı için kutsal bir yol göstericidir. Örtük (gizil) işlev ise bu dünyada olmayan ataları sık sık belirli ritüeller ya da törenlerle anmak yoluyla geride bıraktıkları yokluğu/boşluğu bu ritüeller ya da törenlerle doldurarak eksikliklerini telafi etmektir. Başka deyişle ritüeller dolayımıyla ölenleri "yeniden varsaymak" ve "bu dünyada ölümsüz" kılmaktır. Bu örtük işlevin amacı ise kültürel belleği ve "biz bilinci"ni canlı tutmaktır. Ata kültü, bu açıdan toplumda sosyal denetimin ve sosyal ahlakın sürekliliğine katkı niteliğindedir. Yine toplumsal boyutu ile bakıldığında yas ve anma günleri ile ilgili uygulamalar, farklı yörelerden cenazenin defni ve başsağlığı için gelenleri bir araya

getiren, uzunca bir süre görüşmeyen insanları yeniden buluşturan ve bu yolla da toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı kolaylaştıran, biz duygusu ve inancını pekiştiren işlemlere sahip olduğunu belirtebiliriz. Cenaze, yas ve anma törenleri ile ilgili uygulamalar, belirli bir kültürel bütünlük içerisinde kalınarak kültür taşıyıcı unsurların canlı kalmasına ve sonraki kuşaklara aktarılmak suretiyle “kimlik, hatırlama, süreklilik ve yeniden üretme” (Alsaç, 2018: 17) üzerine kurulu olan kültürel belleğin korunmasına da hizmet etmektedir.

Sonuç

Aydoğdu köyünde 1960 yılından sonra, Baharlar köyünde de 1975 yılından sonra baş gösteren dışa yoğun emek göçü, köylerin nüfus kompozisyonunda köklü değişikliklere yol açmıştır. Etkin nüfus kaybı yalnızca köyün geçimlik ekonomisinde değil, aile yapısında ve kültürel dokuda da zaman içerisinde değişimler yaratmıştır. Demografik ve ekonomik alt sistemdeki kırılmalar, özellikle yerleşik yörük kültürünün maddi boyutuyla değişimini ve bireyselleşme olgusunu beraberinde getirmiştir.

1980 sonrasında sanayileşme ile birlikte Denizli'nin iç göç bakımından çekici yönü, mevsimlik işçi göçleri, ulaşım imkanları, iletişim, teknolojik gelişmeler, elektrik ve su hizmetlerinin sağlanması, eğitim amacıyla kentlere göç ve köyle beşerî ilişkilerin devamı gibi etmenler köylerde geleneksel yaşamın karakteristik yapısını derinden etkilemiştir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden ölüm adetleri ve taziye geleneklerinde de bu değişiklikleri gözlemlemek mümkündür. Bununla birlikte genel olarak bakıldığında her iki köyde Eski Türk inanç sisteminin kalıcı izlerinin devam ettiği görülmektedir. Ölen kişinin karnına demir bir nesne konulması, ardıc tütsüsü yakılması, mezar taşı dikilmesi, mezarın üzerine su dökülmesi veya bırakılması, mezara buğday atılması, anma günleri, yas/taziye yemeği, sin kurbanı, mezarlıkta ağaç dikme, mezar taşlarına bez/çember bağlama gibi uygulamalar Şamanizm devrine ait bazı inanç ve gelenek kalıntıları olarak varlığını büyük ölçüde sürdürmektedir. Yas süreleri ve ağıt yakma geleneği eskisi gibi yoğun yaşanmamaktadır. Aydoğdu köyünde ölen kişinin yaşına bağlı olarak ağıt yakma geleneğinin artık kaybolmakta olduğu söylenebilir. Farklılaşan bir diğer husus anma günleri ile ilgilidir. Her iki köyde giderek azalmakta olan bir diğer gelenek sin kurbanıdır. Devir/yüklenilme geleneğinin de giderek kaybolmakta olduğunu söyleyebiliriz. Büyükşehir yasası ile birlikte köylerin Tavas Belediyesine mahalle statüsünde bağlı olmasıyla birlikte cenazenin yıkanması, kefenleme, defin, mezarlığın düzenlenmesi, taziye/yas yemeği hususlarında da değişimler baş göstermiştir. Ölüm adetleri ve taziye geleneklerinin geneline bakıldığında uygulamanın biçimsel yönünün daha çok Eski Türk inanç sistemine dayalı iken özsel yönünün ise İslami içerik kazandığını söyleyebiliriz. Bunu katılımcıların buhur yakmak,

mezarlığa su dökmek ve buğday atmak, anma günleri vs. ile ilgili uygulamalara yönelik nedensel açıklamalarında görmek mümkündür.

Kaynakça

- Acaroğlu, M. Türker (1989). “Denizli İlinde Yer Adları”, *Denizli Sempozyumu Bildirileri (27-30 Eylül 1988)*, Denizli: Denizli Valiliği Yayınları, s. 22-73.
- Akçam, Harun, Köse Serkan, Karakaya Hüseyin (2015). “Geleneksel Halk İnanç ve Uygulamaları Açısından Denizli Kale-Davaz Örneği”, *Eurasian Academy of Sciences Social Sciences Journal*, Volume: 4, s. 24-35.
- Alptekin, Mehmet (2018). “Gülнар ve Çevresinde Ölümle İlgili Uygulama ve İnanışlar Üzerinde Bir Araştırma”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitimi Dergisi*, 7(1), s. 322-342.
- Alsaç, Fevziye (2018). “Dede Korkut Hikayeleri’nde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Vol: 4, Issue:1, Winter, s. 17-35.
- Artun, Erman (1998). “Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9-10, s. 85-109.
- Artun, Erman (t.y.). “Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri-Öğretiler-Dinler”, http://www.turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf, Erişim Tarihi: 10.01.2021.
- Bauman, Zygmunt (2000). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev. Nurgül Demirden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berova, Tülin (2017). “Yaşamda ve Ölümde Mersin Ağacı”, <http://www.starkibris.net/index.asp?haberID=252590>; Erişim Tarihi: 10.03.2021.
- Biray, Nergis (2013). “Kazak Türklerinde Ölümle İlgili Kelime, Kelime Grubu ve Deyimlerden Hareketle Ölüm Kavramı”, *Prof. Dr. Abdurrahman Güzel Armağanı*, (Ed. C. Demir ve H. Parlakyıldız), Ankara: Akçağ Yayınları, s. 353-371.
- Boratav, Pertev Naili (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çölgeçen, Kenan (2002). *Halk Bilgisi Işığında; Tavas (Araştırma-İnceleme)*, Tavas/Denizli: Sembol Matbaası.
- Çölgeçen, Kenan (t.y.) *Coğrafi, Tarihi, Sosyo-Kültürel Yönleriyle Tavas*, Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları Yayın No: 59.
- Erdem-Nas, Gönül (2015). “Yörük Kültüründe Dügün-Ölüm Âdetleri ve Adlandırmaları (Anamur Örneği)”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Vol:1, Issue: 2, Autumn, s. 25-32.
- Eren, Metin (2012). “Türk Kültüründe Ölüm ve Toprakla İlgili İnanış ve Ritüeller”, *ActaTurcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, Yıl: IV, Sayı:1, Ocak, s. 259-271.
- Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, (Yay. Haz. Şebnem Ercebeci), Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Eroz, Mehmet (1987). *Atatürk Milliyetçilik Doğu Anadolu*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını: 24.

- Ersoy Ruhi (2016). “Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller”, *Milli Folklor*, Yıl:14, Sayı: 54, s. 86-101.
- Ertan, Mustafa Hakkı (2012). “Sosyolojik Açından Batman ve Yöresindeki ‘Taziye Geleneği’ ve Bu Geleneğin Anadolu Taziye Kültürü ile Karşılaştırılması”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 949-962.
- Gürsoy, Ülkü (2012). “Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi*, Sayı:61, s. 43-54.
<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/12/20121206.pdf>, Erişim Tarihi: 25.12.2018.
- <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/>Erişim Tarihi:10.02.2021.
- İnan, Abdulkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, Süleyman (1997). *XIX. Yüzyıl Sonlarında Aydın Vilayeti Salnamelerine Göre Denizli Sancağı*, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Denizli.
- Kafesoğlu, İbrahim (1984). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat A. Ş.
- Kalafat, Yaşar (2002). *Balkanlar’dan Uluğ Türkistan’a Türk Halk İnançları-1 (Sosyal Antropoloji Araştırmaları)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2854-1.
- Kalafat, Yaşar (2010a). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar (2010b). “Göklen Türkmenleri (=Türkmenistan) Halk İnançlarındaki Ölüm Temasına Dair Bazı Karşılaştırmalar”, *TÜBAR*, Sayı: XXVIII, Güz, s.219-229.
- Karaman, Kasım (2016). “Kayseri Göçmen Uygur Topluluğunda Doğum, Evlenme, Ölümle İlgili İnanç ve Ritüeller”, *ZeitschriftfürdieWelt der Türken*, Vol: 8, No:3, s.103-114.
- Killi-Yılmaz, Gülsüm (2007). “Hakaslarda Ölüm İle İlgili Gelenekler”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt:4, Sayı:4, s.65-87.
- Kurgun, Levent (1997). *Denizli İli Yerleşim Adları*, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (2007). *XIX. Asır Ortalarında Tavas Kazası*, İstanbul: Elif Kitabevi Milenyum Yayıncılık Ltd. Şti.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (2002). *XVI. Asırda Tavas Kazasının Sosyal ve İktisadi Yapısı*, İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.
- Memmedli, Oğuz (2015). *Borçalı İlinde Eski Türk İnançlarının İzleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oğur, Recai (1994). “Mersin Bitkisi (Myrtus Communisl.) Hakkında Bir İnceleme”, *Çevre Dergisi*, Sayı:10, Ocak-Şubat-Mart, s. 21-25.
- Okuşluk-Şenesen, Refiye (2018). “Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemlerinin G. Hofstede’nin Kültürel Boyutlarından Erillik-Dişillik (Masculinity) Faktörüne

- Göre Değerlendirilmesi”, *Asia Minor Studies-İnternational Journal of Social Science*, Cilt:6, Sayı:12, Temmuz, s.297-316.
- Ögel, Bahattin (1971a). *Türk Mitolojisi I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, Bahattin (1971b). *Türk Mitolojisi II*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Öger, Âdem ve İnalet Alimcan (2013). “Uygur Türklerinde Ölüm İle İlgili İnanış ve Âdetler”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1/2, s.49-64.
- Örnek, Sedat Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Roux, Jean-Paul (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Tok, Turgut (2002). “Boy, Oymak, Aşiret ve Cemaat Adları Çerçevesinde Tavas ve Yöresi Yörükleri’ne Genel Bir Bakış”, *Tavas Yöresi I. Kültür ve Üretim Festivali Bildirileri (8-12 Ağustos, 2001, Denizli)*, Denizli: Sembol Matbaacılık, s. 100-109.
- Tokyürek, Hacer (2009). “Eski Uygur Türkçesinde “Ölüm” Kavramı ile İlgili İfadeler”, *Bilig*, Sayı:50, Yaz, s. 169-198.
- Torlak, Hasan (2013). “Anadolu Kültüründe Ağaçlar: Ölümün ve Karanlıkların Ağacı Servi (Selvi)”, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, Sayı:116, [https:// bilimve gelecek.com.tr/index.php/2013/10/01/anadolu-kulturunde-agaclar-olumun-ve-karanliklarin-agaci-servi-selvi/](https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2013/10/01/anadolu-kulturunde-agaclar-olumun-ve-karanliklarin-agaci-servi-selvi/)
- Ünal, Fatih (2008). “Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği”, *Bilig*, Sayı:45, s.103-130.
- Zaripova-Çetin, Çulpan (2008). “Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:17, Sayı:1, s. 155-168.

Kaynak Kişiler

Aydoğdu Köyü kaynak Kişiler

- AE1-Adem Şibak, 68 Yaşında, (Yurtdışında çalışmış), Çiftçi, 10.06.2018
- AE2-Emin Oluç, 69 Yaşında, (Yurtdışında çalışmış), Çiftçi, 10.06.2018
- AE3-Feyzi Dedeeli, 71 Yaşında, (Yurtdışında çalışmış), Çiftçi, 10.06. 2018
- AE4-Hasan Altındağ, 75 Yaşında (Yurtdışında çalışmış), Çiftçi, 11.06. 2018
- AK5-Huriye Özoğul, 80 Yaşında, Ev hanımı, 11.06.2018
- AE6-Şahin Durak, 48 Yaşında, İmam, 11.06. 2018
- AE7-Mehmet Çıkmazkaya, 87 Yaşında, Yurtdışından emekli, 12.06.2018
- AE8-Zafer Ekinci, 54 Yaşında, Muhtar, 12.06.2018
- AK9-Raziye Çopra, 57 yaşında, Ev hanımı, 12.06.2018
- AK10-Türkan İlemin, 68 yaşında, Ev hanımı, 13.06.2018
- AK11-Ülkü Dedeeli, 65 Yaşında, (Yurtdışında yaşamış), Ev hanımı, 13.06. 2018
- AE12-Mehmet Öztürk, 65 Yaşında, Çiftçi, 13.06.2018
- AK13- Necla İncekara, 59 Yaşında, Ev hanımı, 14.06.2018

- AE14-Mehmet Camuzcu, 60 yaşında, Çiftçi, (Eskiden çalgıcı), 14.06.2018
 AE15- İdris Toktaş, 66 yaşında, Çiftçi, 14.06.2018
 AK16-Ayşe Oluç, 64 Yaşında, Emekli, Ev hanımı,15.06.2018
 AE17- Emin Oluç, 64 Yaşında, Emekli, Çiftçi, 15.06.2018
 AK18- Hatice Muslu, 91 yaşında, Emekli, Ev hanımı, 15.06.2018
 AE19- Ali Muslu, 89 yaşında, Emekli, Çiftçi, 16.06.2018
 AK20- Ümmü Bekdemir, 50 Yaşında, Ev hanımı, 16.06.2018/30.03.2020

Baharlar Köyü Kaynak Kişiler

- BK1-Gülsün Annak, 80 yaşında, Ev hanımı, 19.06.2018
 BK2-Gülsüm Yitik, 77 yaşında, Ev hanımı, 19.06.2018
 BE3-Halil İbrahim Yitik, 65, Çiftçi, 19.06.2018
 BK4-Huriye Yitik, 64 yaşında, Ev hanımı, 20.06.2018
 BE5-Hüseyin İslıkaye, 42 yaşında, İmam, 20.06.2018
 BK6-İsmihal Mulcar, 46 yaşında, Ev hanımı, 20.06.2018
 BE7-Kâmil İzci, 70 yaşında, çiftçi, 21.06.2018
 BK8-Mevlûde Çokgezen-69 yaşında, 21.06.2018
 BE9-Osman Erez, 58 yaşında, Esnaf, 21.06.2018/29.03.2020
 BK10-Emine Egeli, 72 yaşında, Ev hanımı, 22.06.2018
 BE11-Hüseyin Egeli, 80 yaşında, 22.06.2018
 BK12-Ayşe Mulcar, 74 yaşında, Ev hanımı, 22.06.2018
 BE13-Nazmi Mulcar, 77 yaşında, Çiftçi, 23.06.2018
 BE14-Ali Keçelioğlu, 78 yaşında, (Köyün eski Muhtarı), Çiftçi, 23.06.2018
 BE15-Ali Çoban, 72 yaşında, Çiftçi, 23.06.2018
 BK16-Asiye Erez, 66 yaşında, Ev hanımı, 24.06.2018
 BK17-Raziye Erez, 80 yaşında, Çiftçi, 24.06.2018
 BK18-Aykut Yıldırım, 65 yaşında, Çiftçi, 25.06.2018
 BE19-Mehmet Erez, 33 yaşında, Muhtar-Esnaf, 25.06.2018/29.03.2020
 BK-20-Düriye Yitik, 56 yaşında, Ev hanımı, 25.06.2018

Geçiş Dönemlerinin Masallara Bir Yansıması: Düğün Geleneği

*Esra Çam**

Reflection of the Transition Periods in Folktales: The Tradition of Wedding Summary

Wedding is one of the three periods called the transition periods in human life. The man or woman who is alone during the transition periods of birth and death journeys to the world and eternity continues his/her life with a partner during the wedding transition period; thus it is different from the other two periods. Societies give importance to the transition period of wedding, implement practices according to their point of view and values and form their own traditions, customs and cultures. It is possible to say that what is created by the public is the reflection of the society in which they are created. In one of these creations; that is, in folk tales we can see the examples of the practices of the transition period of wedding such as asking for the girl's hand in marriage, engagement, dowry, taking the bride from her father's home, wedding dinner, wedding and wedding night. In our paper, the reflections of the practices pursued in the transition period of wedding in the geography of the Turkic World in folk tales will be evaluated along with their cultural infrastructures.

Keywords: Turkic World, wedding, folktale, transition period.

Halk bilimciler, insan hayatında üç önemli geçiş dönemini olduğunu ifade ederler. Doğum, düğün ve ölüm olarak adlandırılan bu dönemlerin, kendi içlerinde birtakım uygulamaları ve ritüelleri vardır (Örnek, 2014: s. 183). Bu geçiş dönemleri her ne kadar evrensel görünse de ulustan ulusa bölgeden bölgeye yöreden yöreye farklılıklar göstermektedir. Çünkü her toplum, kendi değerlerine, inançlarına göre geleneklerine iz bırakırlar.

Geçiş dönemlerinden biri olan düğün, Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Çünkü Türk toplumunda, soyun devamlılığının sağlanmasında önem arz etmiş ve aile her daim kutsal sayılmıştır. "Türk anlayışına göre evlenme/yuva toplumun ve devletin temelini meydana getirmektedir." (Çimen, 2008: 122).

Toplumun birer yansıması olan, anlatıldığı toplumdan, anlatıcısından izler taşıyan masalları incelediğimizde; doğum, ölüm geleneklerinin masallara yansıdığı gibi düğün geleneklerinin de masallara yandığını görmekteyiz. Türk dünyasından derlenmiş masalları incelediğimizde kahramanların

* Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir, Türkiye.

sevdiği kız ile evlenmek için birtakım mücadeleler vermesinin sonucunda kırk gün kırk düğün formel yapısının yalnızca yer almadığını, Türk toplumunda düğün “geçiş döneminde” uygulanan birçok pratiklerin, ritüellerin, kız isteme aşamasından gerdek gecesine kadar evlilik ile ilgili tüm adımların yer aldığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu açıdan masalların, hoşça vakit geçirmek, eğlenmek amacının yanı sıra bu tür gelenek ve görenekleri de aktarması açısından birer kültür taşıyıcılığı işlevine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızda, tez ve kitaplarda yer alan masallardaki düğün geleneklerine örnekler sunmuş bulunmaktayız. Bunları düğün öncesi, düğün ve düğün sonrası olmak üzere üç ana başlık altında değerlendireceğiz.

1. Düğün Öncesi

1.1. Evlilik Çeşitleri

Masalarda pek çok evlilik türü yer almaktadır. Eş sayısına göre Türk masallarında ağırlıklı olarak Monogami (tek eşlilik) örneklerini görssek de Polijini olarak adlandırılan “bir erkeğin aynı anda birden fazla kadın ile evlenmesi” (Bağlı, Sever, 2005: 4) örnekleri de mevcuttur. Örneğin, Özbek masallarından *Bektemir Batır*'da Adilhan adlı padişahın kırk tane karısı, Uygur masallarından, *Savut ile Sahipcamal*'da Nebi Han'ın kırk eşi vardır (Ardoğan, 2009: 299). Türkmen masallarından *Günüler*'de ise adamın iki eşi varken (Bayraktar, 2003: 404) Bulgaristan masallarından *Rüya*'da erkek iki kadınla evlenir (Özkan, 2008: 627).

Eşin seçildiği gruba göre eş seçiminde iki başlık yer almaktadır. Bunlardan biri endogami yani iç evliliktir. Endogami “kadın ya da erkeğin, üyesi olduğu sosyal gruptan bir kimse ile evlilik bağı kurmasının zorunlu olması durumudur. Tanımda kastedilen sosyal grup; soy kabile, mezhep, sosyal sınıf, köy gibi birçok grup çeşidini kapsar.” (Wells'ten aktaran Altuntek: 19). “Erkek kardeşler aynı soy içinde bulunduğundan “amca kızı” evliliği iç evlilik tanımlamasına girmekte ve Anadolu Türk toplumunda görülen amca kızı evliliği, dış evlilik kuralından iç evliliğe doğru yapısal bir değişim olarak kabul edilmektedir” (Altuntek: 20). Amca kızı ile evlenmeye örnek olarak Anadolu'dan derlenmiş olan *Peri Kızı* adlı masalı verebiliriz. Masalda “İstanbul padişahının oğlu varmış. Bir tek oğlan. Amcasının kızları varmış, üç tane. Onlar biraz esmer, çirkinlermiş. Oğlan onları beğenmemiş, almamış.” (Köksel, 1995: 179). Kahraman başka memleketlere giderek kız arayacağını söyler. Dışarıdan bir evlilik yapan masal kahramanı daha sonra evlendiği eşi kendisiyle konuşmadığı için bir evlilik daha yapmaya karar verir ve amcasının kızıyla da evlenir. Bir başka masal *Yılan Kız*'da da amca kızı ile evlenme yer almaktadır (Köksel, 1995: 215).

Eş seçiminde tercih edilen gruba baktığımızda endogami yani akraba arası evlilikten ziyade egzogaminin (dış evlilik) masalarda yer aldığını görmekteyiz. Çünkü egzogami Türklerde köklü bir geçmişe sahiptir. Abdül-

kadir İnan'ın vermiş olduğu bilgilere göre Hunlarda, Kök Türklerde, Uygurlarda ve Kırgızlarda da bulunduğu, Yenisey kitabelerinde de “yatta tünürime adıldım” (yad eldeki dünürümden ayrıldım) ifadesiyle köklü bir gelenek olduğunu gösterdiği gibi Oğuzların Anadolu'ya geldikten sonra da bu âdeti sürdürdüklerini (İnan, 1968: 341) ifade etmiştir. Masallarda bu evlilik türüne örnek ise *Kesik Kafa* adlı bir Anadolu masalında (Seyidoğlu, 2016: 89), *Muradına Ermeyen Dilber* gibi masalarda farklı memlekete kız verme âdeti vardır (Seyidoğlu, 2016: 177). Azerbaycan masallarından *Altın Şamdan* masalında farklı memleketten şehzade kız ile evlenir ve kızı alıp kendi memleketine götürür (Sabih, 1982: 54). Özbek masallarından *Şehzade Salman* (Baydemir, 2013: 858) ve *Bektemir Batır* (Baydemir, 2013: 865) adlı masalarda farklı memleketlere giderek kız isteme yer alır. Kazaklarda ve Başkurlarda egzogamiye kesin bağlılık söz konusudur. (İnan, 1968: 344). Bir Kazak masalı olan *İdil ve Yayık'ın Dünürlüğü* adlı masalda da oğlanın İdil'in öbür tarafında, kızın Yayık'ın doğu tarafında yaşadığı anlatılmaktadır (Zhamakina, 2009: 325). Levirat türü evlilik “kayınbiraderle evlenme biçiminde dul kadın, ölen kocasının kardeşiyle evlenmektedir” (Artun, 2009: 160). İnan bu evlilik tarzının da egzogami ile ilgili olduğunu (1968: 341) ifade eder. Bu evlilik türünün masallara yansıması, Kazak masallarından *Keloğlan* adlı masalda görülür. Masalda kadın kılığına giren Keloğlan padişaha “Kocam ölmüştü, kayınbiraderimle evlenmek istemiyorum” (Alptekin, 2003: 175) diyerek “levirat” evlenme türüne örnek teşkil eder. Bir başka husus ise erkek masal kahramanlarının farklı memleketlerden evlilik yapsalar da tekrar kendi memleketlerine geri dönmeleridir. Kırım Tatar masallarından *Tılsımlı Bayır* adlı masalda delikanlı kızı alıp kendi memleketine götürür ve memleketinde toy yapar (Bakırcı, 2010: 381).

Evlilik çeşitlerinde, çiftler oturdukları yere göre üç şekilde adlandırılmışlardır. “Matrilokal” evlilikte erkeğin kadının ailesinin evinde oturması (iç güveyliği) (Bağlı, Sever, 2005: 4) olarak adlandırılan evlilik türlerinden biridir. İbrahim Yasa bu tarz evliliklerin toplumda makbul sayılmadığını (Yasa, 2018: 306) ifade etmiştir. Matrilokal evliliğe örnek olarak *Garip İhtiyarın Oğlu Keloğlan* (Zülfikar, 2006: 195) adlı masalı vermemiz mümkündür. Masal kahramanı tüccar, Keloğlan'a kötü davrandığı için pişman olur, hem kızını hem de tüm mal varlığını Keloğlan'a verir ve Keloğlan, eşi ve tüccar birlikte mutlu bir şekilde yaşar. Masalarda bu tarz evliliklerin daha çok fakir kahramanı ödüllendirme, statü atlatma amacıyla yapıldığını ifade etmemiz de mümkündür. Oturma şekline göre olan bir diğer evlilik türü “patrilokal” evliliktir. Bu evlilik türünde kadının erkeğin ailesinin evinde oturması esastır (Bağlı, Sever, 2005: 4). *Şerbetçi Güzeli* adlı Anadolu'da derlenmiş olan masalda kayınvalide ve gelin adayı el ele vererek eski evlerini yıkarlar ve yeni ev yaparak evlendikten sonra hep birlikte mutlu bir şekilde yaşarlar (Hellimoğlu Yavuz, 2009: 396-397). *Suskun Sultan* adlı masalda şehzade evleneceği kızın memleketinde değil kendi mem-

leketinde düğünlerinin yapılmasını ister. Gelini alıp babasının sarayına döner (Kunos, 2016: 75). Oturma şeklini esas alan bir başka evlilik çeşidi olan “neolokal” evlilikte ise kadın ve erkek ailelerinden ayrılarak ayrı ev açarlar (Bağlı, Sever, 2005: 4). Hakas masallarından *Irgak Targak*’ta birbirini görünce beğenen kız ile oğlan evlenir ve ayrı bir ev kurar (Yavuz, 2014: 247). Neolokal evlilik çeşidinin bir başka örneği de Kırım Tatar masallarında yer almaktadır. *Yırık (Cırık)* adlı masalda “Göge yakın sarayın birinde annesi oturur, diğerinde de Yırtık’la padişahın kızı yaşar.” (Bakırcı, 2010: 538) şeklinde ailelerinden ayrı bir yuva kurmanın örneği verilir.

Türklerdeki evlilik çeşitlerini incelediğimizde “Tay geldi” olarak adlandırılan evlilik karşımıza çıkmaktadır. Bu evlilik çeşidi ile ilgili olarak Ali Rıza Balaman, dul ve çocuklu kadın ve erkeğin, kendilerinin ve çocuklarının evlenmeleri ile ortaya çıkan bir evlilik çeşidi olduğunu ifade etmektedir. (Balaman, 2002: 44-45). İncelemiş olduğumuz masalarda da bu evlilik çeşidinin yer aldığını tespit etmiş bulunmaktayız. *Çuhadaroğlu* adlı Erzurum’dan derlenmiş olan masalda bir ana ile kızı bir baba ve oğlu ile evlenir (Seyidoğlu, 2016: 321).

Bir diğer evlenme çeşidi ise “sorarat”tır. Baldız ile evlenme eşin ölümünden sonra malın dışarı gitmemesi veya çocukların zor durumda kalmaması için yapılmaktadır (Dursun, 2016: 109). Masalarda baldız ile evlenmenin ölmeden de yapıldığı yer almaktadır. Örneğin Anadolu’da derlenmiş olan *Köpek Eniği Doğuran Kız* adlı masalda üç kız kardeş padişahla evlenirler (Göde, 1997: 279).

Bir diğer evlenme çeşidi “beşik kertmesi”, “karın kuda”, “bel kuda” olarak adlandırılan nişanlama çeşitleridir. Bu, çocukların anne karnındayken ya da tarafların henüz hamile kalmadan anlaşarak doğacak çocukları evlendirme geleneğidir (Jumabaev, 2006: 38). Kırgız masallarından *Vezirin Kızı (Obozgerdin Kızı)* adlı masalda “bel kuda” olarak adlandırılan nişanlama çeşidini görmekteyiz. Masalda bir han ile vezirin çocukları olmaz. Han vezirine: “İkimizin de çocuğu yok. Allah verir de hanımlarımız hamile kalır ve biri erkek, biri kız doğurursa dünür olalım. İkisi de erkek veya kız olursa dost olsunlar.” (Karadavut, 2006: 313) der ve bir müddet sonra hanın hanımı erkek, vezirinki kız doğurur ve onlar evlenirler.

Bir başka evlenme çeşidi ise başlık parası ile yapılan evliliktir. “Evlenecek erkeğin veya akrabalarının kız babası veya akrabalarına yaptığı, toplumlara göre değişen hukuksal ve toplumsal uygulamaları içeren hediye niteliğinde bir ödemedir.” (Tezcan, 2018: 415) şeklinde tanımlanan bu gelenek *Hanın Üç Oğlu* adlı Kazak masalına yansımıştır. Masalda padişah üç oğlunu evlendirecek kadar başlık parası olduğunu söyler (Alptekin, 2003: 266). *Altın Yüzük* (Altın Şakek) adlı Kırgız masalında da padişahın kızına dünür gidecek olan oğlanın babası başlık parasını nasıl ve nereden bulacağını düşünür. Oğlan bu parayı bulur ve hana verirler (Karadavut, 2006:

229). *Şaman ve Evlilik* adlı bir Hakas masalında ise kızı ile evlenmek için başlık parası teklif eden Şaman damat adayına kızın annesi “kızım seni istemiyorsa paran, inek, koyun ve hediyelerin gerekmez. Kızımı bırak o kiminle isterse onunla evlensin.” (Yavuz, 2014: 372) der ve aslında toplumda kızların başlık parası karşılığında “satılmadığına” iyi bir örnek arz eder.

Berdel veya bartel evlenme çeşidi ile ilgili olarak Bozkurt Güvenç “Para öncesi dönemlerden kalma, parasız bir takas, aynı değiş tokuştur. Ver gelini, al gelini” (Güvenç, 2012: 45) tanımını yapmıştır. Bu geleneğin masallara yansımasını *Mecnun ile Leyla'nın Haberi (Mecnun Man Leyladiñ Habarı)* adlı Nogay masalında görmekteyiz. Burada dokuz erkek kardeş dokuz kız kardeş ile evlenir (Işık, 2010: 369). Kırgızistan'dan derlenmiş olan *Alnazar Bakı* adlı masalda ise bir hanın bir eşinden sekiz, diğer eşinden bir oğlu vardır. Bir gün oğlanlarının hatırlatması ile onları evlendirmeye karar verir. Han, “Sekizine sekiz yerden kız istemeye, ayrı ayrı düğün yapmaya ömrüm yetmez. En iyisi sekizini aynı yerden evlendireyim.” (Doğan, 2009: 159) diye söyler ve sekiz kız kardeş arar ancak bulamaz. Bir hanın dokuz kızı olduğunu öğrenir ve dokuz çocuğu olduğunu hatırlar ve evlendirmek ister. Kızların babası damat adaylarından kızları için başlık parası istemediğini söyler. Ancak masal anlatı geleneğine uygun olarak damatları sınavacak hediyeler ister (Doğan, 2009: 160).

Bir başka evlenme türü de bir kızın ya da kadının istek ve onayı olmadan bekâr ya da bir dul erkek tarafından zorla ya da çeşitli hile yollarına başvuru olarak, kaldırılarak götürülmesidir. Kız kaçırmadan söz edilirken daha çok bu kavram anlaşılır. Burada dikkati çeken nokta, kızın zorla kaçırılmasıdır (Tezcan, 2003: 3). Kız kaçırma geleneğinin masallara yansımasına örnek olarak Kırgız masallarından *Yaşlı Kadının Yedi Oğlu* adlı masalda Toybos Han, Bolbos Han'ın kızını rüyasında görür ve kuşu aracılığıyla kızı kaçırtır (Doğan, 2009: 271). Azerbaycan masallarından *Tumar Pehlevan*'da Tumar Pehlevan Peri Hanım'ı, Aypara Hanım'ı, zorla kaçırtır. Muşk adında bir başka pehlivan da Aypara'yı kaçırtır (Aydın, 2008: 72-92). Yine bir başka Azerbaycan masalında *Feteli* adındaki şah kaçırılan esirini bir başkasıyla evlenmek üzereyken kaçırtır. Eyyar tekrar kızı bulur ve kaçırtır. Kaçırılan kız Şah Abbas tarafından Feteli'ye tekrar geri verilir ve yeniden evlenirler (Aydın, 2008: 211-216). Bir başka kaçırma türü ise “peşe gitme”, yani kızın kendi isteğiyle ve ailesine karşı tavır alarak anlaşmalı bir biçimde erkekle birlikte kaçmasıdır (Tezcan, 2003: 3). *İsmail ile Dev* adlı Nogay masalında “Benim babamın başka bir evladı yok, sen evine gidip babanı bize yolla. Eğer kabul edip beni sana verirlerse seve seve gelirim, vermezler de kaçırım” (Işık, 2010: 421) diyerek kızın ailesinin kendisini sevdiği erkeğe vermemesi varsayımıyla sevdiğine kaçmak istemesi anlatılmaktadır.

Başkurtlara ait *Yoksul Güvey* adlı masalda ise yoksul kahraman sevdiği zengin kızı kendi rızalarıyla vermeyeceklerini düşünerek kızı kaçırma

teklifinde bulunur. Bu da bir başka evlenme çeşidi olan kız ve erkeğin anlaşarak kaçması anlamına gelen “Kaçışma” (Tezcan, 2003: 3) türüne örnek olabilir. Ancak kız bu evlilik çeşidini onaylamaz ve kendisini ailesinden istemesini ister.

Türk toplumunda “oturakalma” geleneği adı verilen bir çeşit evlenme şekli daha vardır. Bu, kızın oğlanın ailesi ya da kendi ailesi tarafından evlenmelerine onay verilmediği zaman oğlanın evine giderek yerleşmesi sonucunda ortaya çıkan evliliğdir (Tezcan, 2003: 3). Ancak *Acem Padişahının Oğlu* adlı masalda bu tarz bir evliliğin hoş karşılanmadığı görülmektedir. Masalda, padişahın kızının Acem padişahının oğluna dünür gitmesi şeklinde yer almaktadır. Bu durum masalda geleneklere aykırı olduğu için yadırganmakta ve evlenme teklifi “Hangi kızın bir erkeğe talip olduğu görülmüş?” denilerek kahraman tarafından reddedilir (Köksel, 1995: 283). Geleneklerin, âdetlerin, bölgeden bölgeye yöreden yöreye değişiklikler gösterebilmesi sebebiyle bu yolla evlenme çeşidi masalın anlatıldığı yörede uygulanmadığı için yadırgandığını ifade etmemiz mümkündür. Çünkü genellikle gelin olacak kızı seçme hakkı, erkeğin anne ve babasına dolayısıyla da onların akrabalarına verilen bir hak olarak görülür. Evlilik için girişim erkek tarafından gelir. Evlilik kararını hane reisi verir (Ertenduğ’dan akt. Dursun, 2016: 106).

Tüm bu evlilik çeşitlerinin yansıdığı masalarda çoğu zaman evlenecek kızların hiç söz hakkı yoktur. Örneğin *Misafirbey* adlı masalda kız sevdiği ile değil babasının uygun gördüğü kişi ile evlenmeye razı olur. Bunun sebebi de karşı gelirlerse linç edilecek olmasıdır (Baydemir, 2013: 531). Bazen ise evlenme kararlarını kendileri verebilirler. Örneğin geleneğe “... evlenmek isteyen Türkler kızın başına mendil koyarlar; kız mendili kabul ederse rızalık nişanı sayılır.” (İnan, 1968: 349). Yunt Dağı ve çevresinden derlemiş olduğumuz *Bir Kızın Üç Adı (Padişahın Torunu)* adlı masalda ise padişahın kızı eş seçerken beğendiği kişinin başına mendil koyar ve evlenirler (Çam, 2018: 327). Mendilin yine bir nişan imgesi olduğunu ancak kızın erkeğe verdiğini görmekteyiz

1.2. Evlilik Çağı

Sözlü ve yazılı pek çok kaynakta elde edilen bilgilere göre geçmiş yıllarda evlilik yaşı özellikle kızlar için 15 yaşlarına kadar inebilmekteyken, günümüzde evlenecek adayların yaşı eğitim hayatlarını tamamlayıp, iş sahibi olduktan sonraki süreçte yani 20 yaş üzeri olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Masalları da incelediğimizde, kahramanların evlilik yaşları çeşitlilik göstermektedir. Kırım Tatar masallarından *Ayı Kulak*’ta kahramana 15-16 yaşından itibaren dünür gelmesi yer almaktadır (Bakırıcı, 2010: 282). *Karayılan* adlı masalda on beş yaşına gelen kahraman evlenme isteğini dile getirir (Alangu, 2014: 273). *Kız Kime Layık* adlı Uygur masalında kızın evlenme yaşının bülüğ çağına girmesi ile birlikte olduğu yer almakta-

dır (Ardoğan, 2009: 249). Kıbrıs masallarından *Talih Kader*'de (Gökbulut, 2010: 431) 18-20 yaş aralığı evlilik çağı olarak geçmektedir. Ayrıca "Evlilik çağı geldi" (Işık, 2010: 253) denilerek net bir zaman diliminin verilmediği masal örnekleri mevcuttur. Evlenemeyen kahramanlar için gerçek hayatta da evlenemeyen kişilere söylenen "evde kaldı" tabiri kullanılır. Anadolu'da derlenmiş olan *Kezi Bacı* adlı masalda obur ve tembel kız "yerde (evde) kaldı" şeklinde yer almaktadır (Kavruk, Yardımcı, 2012: 182). Toplumda evlenmemenin bir eksiklik sayılması nedeniyle yetişkinlerin ısrarla evlendirmek istemesi konusu Anadolu'da derlenmiş olan bir masala yansımıştır. 4.46 numaralı masalda, padişah evlenmediği için konu komşu "Paşam, evlen!" diye ısrar etmektedir (Akyol, 2010: 369). Hatta evlilik çağı gelen masal kahramanları gündelik hayatta da örneklerine rastlayabileceğimiz fal baktırma ve evleneceği kişileri merak etmeleri masallara da yansımıştır. Anadolu'da derlenmiş olan *Nasip Kısmet*'te padişahın oğlu evlenme çağına (on, on beş yaş) geldiğinde büyücü kadına giderek kısmetini öğrenmek ister (Demir, 2017: 755).

Toplum içerisinde erkekler ailelerine evlenme isteklerini açıkça dile getirebilirken kızların bu durumu birtakım sembollerden faydalanarak çeşitli davranışlar sergileyerek ifade ettikleri görülmektedir. Kıbrıs'tan derlenmiş olan *Keloğlan* adlı masalda padişahın üç kızı evlenme isteklerini belli etmek için masaya üç gül koymaktadırlar (Özkutan, 2005: 261). Adana'da yapılmış derleme çalışmalarında elde edilen bilgilere göre kızlar yaşı geçmişse asabileşip söz dinlemedikleri gibi içi geçmiş karpuzu annesine gönderdikleri bilinmektedir (Artun, 2009: 161). Anadolu'dan derlenmiş olan *Tuz Kadar Sevgi* adlı masalda da padişahın kızları babalarına evlenme isteklerini kendi yaşlarına uygun olgunlukta karpuz seçerek belirtmeye çalışırlar ve bu davranışlarının sebebini babaları anlamazsa kaderlerine razı olup evlenmeyeceklerini ifade ederler (Sakaoğlu, 2002: 468). Bu örnekten de anlaşılacağı gibi masallar gelenekleri yansıtmaktadır. Türk toplumunda erkekler kızlara göre evlenme isteklerini daha rahat dile getirebilmektedirler. Anadolu masallarından *Yedi Kardeş Yedi Dev*'de padişahın yedi oğlunun babalarına "Bir babadan yedi tane kızla evleneceğiz." (Alptekin, 2002: 354) diyerek evlenme isteklerini açıkça dile getirdikleri görülmektedir. Yine aynı şekilde Azerbaycan'dan derlenmiş olan *Padişahla Oğlu* adlı masalda yılan oğlan evlenmek isteğini dile getirir (Sabih, 1982: 87).

Bir başka husus, evlilik çağı gelen kardeşlerden en küçük olan kardeşin en son evlenmesidir. Çünkü evlenme işinde bir de sıra gözetimi vardır. Ağabeylerin veya ablaların daha önce evlenmelerine dikkat edilir (Artun, 2009: 160). *Hanın Üç Oğlu* adlı Kazak masalında bu gelenek ve gerekçesi şu şekilde anlatılmıştır: Masal kahramanı baba, çocuklarına görev verir ve bu görevi gerçekleştiren oğlunu evlendireceğini söyler. Görevi, üç kardeş gerçekleştirse de yine evlenme hakkı büyük kardeşe verilir. Bu kararın gerekçesi ise ağabeyin eşinin diğer gelinlere yengelik yapması olarak

gösterilir. Türk toplumunda geniş aile yapısında, büyük yengenin bir kadın olarak kayınvalideden sonraki konumu düşünüldüğünde masalın gelenekler ve değerlerden izler taşıdığını ifade etmemiz mümkündür. Özbek masallarından biri olan *İlimhan* adlı masalda babaların küçük kız kardeşlerini evlendirme niyetini öğrenen iki büyük kız “Biz dururken küçük kızınızın kocaya gitmeye ne hakkı var? Önce bizleri evlendirdikten sonra onu kocaya vermek gerek.” (Baydemir, 2013: 801) diyerek tepkilerine gösterirler. Bu masal örneğinin de gerçek hayatta pek çok yörede hala devam eden geleneğin izlerini barındırdığı görülmektedir. Anadolu’da derlenmiş olan *Karın Bumbar* masalı da konu açısından örnek teşkil eder: “En büyüğü seksen, ortancası yetmiş, en küçüğü altmış yaşında olan üç kardeş vardır. ‘Artık bizden geçti... Artık bize olan oldu, sen yuvanı kur evlen.’ demişler. Tabii ihtiyarladıkları için. Küçük bacılarını evlendirmeye bir plan kurmuşlar.” (Kavruk, Yardımcı, 2012: 361). Bu masalda da dikkatimizi çeken büyük kardeşlerin evlenecek yaşı geçmeleri sebebiyle küçük kardeşlerini evlendirmek istemeleridir.

Ailelerin evlatlarının kendi aile yapılarına uygun eş seçmeleri hususunda tavsiyelerde bulunmaları gerçek hayatta sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Masallarda da evlenmek için sadece güçlü, zeki, çalışkan erkek kahramanlar; güzel, akıllı kızlar değil farklı kriterlerin de arandığı görülmektedir. *Yoksul Aduçı'nın Mutluluğu* adlı Altay masalında anne oğluna evleneceği kızda olması gereken özellikleri “zengin, kendini beğenmiş, korkak olmaması” şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca bu durum ile ilgili olarak “Kızıl kızım, huyu nasıl güzel olmasın, güzeli güzel imiş, karakteri nasıl iyi olmasın” diyerek nasihatte bulunduğu görülür (Dilek, 2007: 63). Anadolu’dan Niğde yöresinde derlenmiş olan *Hızır ve Üç Kardeş* masalında kızda “helal süt emmiş” olması gibi özellikler aranmakla birlikte çiftlerin ve ailelerin “denk” olmaları beklenmektedir. (Bakırcı, 2000: 277) Örneğin *Arap Üzengi* adlı Kıbrıs masalında padişah oğlunun Yörük kızı ile evlenmesini istemez, kendi ailelerine layık bir kızla evlenmesini ister, fakat oğlunun üzüntüsüne dayanamaz ve evlenmelerine razı olur (Gökbulut, 2010: 409). Eş seçiminde dikkat edilen bir diğer husus inançtır. İnanç farklılıkları evlenecek çiftlerin önüne engel olarak çıkabilmektedir. Kıbrıs’tan derlenmiş olan *Hizmetkar Mehmed ile Zeynep Gız* adlı masalda Müslümanların ve Rumların olduğu bir memlekette papaz olan kızın babası Müslüman olduğu için kızını Mehmet’e vermez (Gökbulut, 2010: 377-378).

1.3. Evlilik Aşamaları

Kurulacak olan evlilik müessesine ailelerin de dahil olduğu ilk adım diyebileceğimiz görücü gitme, yöreden yöreye, bölgeden bölgeye farklılık gösterir. Evlenme çağının gelmesi ile birlikte kimi zaman aileler kendi kriterlerine uygun gelin adaylarını eş dostlarının tavsiyeleri üzerine oğlanlarına istemek için dünür gidebildiği gibi daha önceden birbirini tanıyan kız ve

erkeğin birlikte evlenme kararı aldıktan sonra bu durumu aileleri ile paylaşımları sonucunda yine oğlan evinin kız evine dünür gittiği görülür.

Bir erkek için evleneceği kızın kim olacağı kararlaştırıldıktan sonra o kızın damat adayının aile büyüklerince (evlenmeye aracılık eden yaşlıların yanında, evlenme işiyle uğraşarak geçinen kolcu denilen kadınlar da dahil) hangi usuller takip edilerek nasıl bir süreci başlatacakları kararlaştırıldı. Buna kız bakma, görücü çıkma, dünür gezme gibi adlar verilirdi (Dursun, 2016: 106). Kıbrıs'ta derlenmiş olan *Talih Kader* adlı masalda, kahraman evlenme yaşının (on sekiz, yirmi yaş) gelmesiyle bir ihtiyar kadın bularak kendine uygun kıza dünür gönderir. Üç kız ve ailesi istemez, dördüncü dünür olarak gittikleri kız ile evlenir (Gökbulut, 2010: 431). Bu masalda hem ihtiyar bir kadının görücü gittiği hem de evlilik teklifinin kabulüne kadar farklı kişilere görücü olmanın devam ettiği görülür. Yunt Dağı'ndan derlenmiş olduğumuz *Keloğlan Damat Adayı* adlı masalda da görücü usulü evlilik yer almaktadır. Bu masalda Keloğlan'ın haline acıyan ağanın Keloğlan'ı da yanına alarak kız istemeye gitmesi anlatılır (Çam, 2018: 363).

Keloğlan ile Kötü Hasan adlı masalda Keloğlan'ın annesi oğlunun yaşının yirmi olduğunu ve tüm yaşlılarının evlendiğini, oğlunun da evlenmesini istediğini fakat yüz görümlüğü takamayacağı için üzüntüsünü dile getirir (Alangu, 2016: 110).

Kız isteme sırasında gerçekleşen birtakım pratikler bulunmaktadır. Türk kültüründe kız isteme âdetinde kız evine giden oğlan ve ailesine kahve ikram edilir. Anadolu'da derlenmiş *Tilki ve Fakir* adlı masalda kızını istemeye gelen damat adayına padişahın kızı kahve ikram eder. (Demirbaş, 2006: 175). Yine aynı şekilde Anadolu'da derlenmiş olan *Her Dem Taze* adlı masalda kız kendine dünür gelen görüçülere ikram etmek için kahve yapar (Sarıyüce, 1993: 143).

Kız isteme sırasında gerçekleşen bir diğer adım “Allah'ın emri peygamberin kavliyle kızınız oğlumuz istiyoruz.” diyerek aile büyüklerinden biri tarafından kızın istenmesidir. Anadolu'da, Erzurum İspir'de derlenen *Telli Senem* adlı masalda, *Her Dem Taze* (Sarıyüce, 1993: 143) masalında, Anadolu'dan derlenmiş *Fesleğenci Güzeli* (Akyol, 2010:409) adlı masalda “Allah'ın emri peygamberin kavliyle” masal kahramanın istediğini görmekteyiz. *Fesleğenci Güzeli* adlı masalda ailenin kızın onayını aldığını görmekteyiz. *Muradına Ermeyen Dilber* adlı masalda Valide Sultan “Kızının güzel adını duyduk; sorduk soruşturduk, bize uygun bulduk. Tanrı'nın emri, peygamberin kavliyle, bizim şehzadeyle kızınızı evlendirmek istiyoruz. Biz diledik, Tanrı kısmet etsin. Ne buyurursunuz?” der. Kızın annesi de “Aman sultanım, siz ölçmüş biçmişsiniz de uygun bulmuşsunuz. Sizden bir kız esirgeyecek değilim. Baş üstüne, Tanrı nasıl yazdıysa öyle olsun.” der (Alangu, 2014: 102). Doğu Makedonya'dan derlenmiş olan *Danokçu* adlı masalda da “‘Abe’ demiş, ‘büüle büüle, bizim nuçeye te

geldim dünür Allah'ın izninden.' 'Abe' demiş 'Çojün var mı arajaksın, kızın varse arajaklar beevu mana yok ona.' demiş "dünya kurulmuş büüle, buna, ayıp bişiy diil a." şeklinde kız istendiği görülmektedir (Destanov, 2016: 112). Eğer kızın ailesi kızı vermeye karar verdiyse evlilik yolunda bir diğer aşama olan nişana geçilmektedir.

1.4. Nişan

Evlenme kararları aile meclislerinde de onaylanan çiftler evliliğe bir adım daha yaklaşarak nişan adı verilen tören yapılmaktadır. Bu nişan sırasında yaygın olarak çiftlere yüzük takılma merasimi yapılmaktadır. Anadolu'dan derlenmiş olan *Yaşlı Gelin* adlı masalda yüzük takılmaya gidilerek nişan yapılmaktadır (Akyol, 2010: 146). Balıkesir'den derlenmiş olan *Telli Kız* adlı masalda sözlendikten sonra alışveriş yapıp nişan yapılır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 292).

Kimi zaman ise Kırgızistan'da yapılan nişan törenlerinde olduğu gibi yüzük yerine küpe takma merasimi yapılmaktadır. Masalarda da örneğin Anadolu'da Van yöresinden derlenmiş olan *Guşlar Padişahı* adlı masalda küpe takarak nişanlanma yer almaktadır (Kasimoğlu, 2010: 371).

Nişan törenlerinde gelenek olarak "takı" adı verilen ziynet eşyası takılır (Örnek, 2014: 267). Anadolu'da derlenmiş olan *Deli Zala* adlı masalda bu geleneğin izlerini görmek mümkündür. Masalda kız oğlanla nişanlanır, kızın koluna bilezikler takılır, giyinilip kuşanılır (Bakırcı, 2000: 431). *Muradına Ermeyen Dilber* adlı masalda şerbet içilip nişan takılır ve el öpülür (Alangu, 2014: 102).

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi bir gelenek olan ve düğüne bir adım daha yaklaştıran nişan geleneği masallara motif olmuştur.

1.5. Çeyiz

Eski Türklerde aile hukukunda baba malından kızı düşen pay, çeyizdir (Dursun, 2016: 23). Eski Türklerde kadının babasının zenginliği onun statüsünü etkileyen faktörlerdendir. Çeyizin varlığı ve zenginliği gelinin itibarını arttırmakta, yokluğu veya azlığı bu açıdan talihsizlik olarak görülmektedir." (Çimen, 2008: 180). Türk toplumunun/milletinin düğün geleneğinde çeyiz; gelinin ev ve mutfak eşyası, işlemeli ve dantel örtüleri, havluları, takı ve giysileridir; damadın düğün masrafları, başlık parası karşısında sunduğu hediye/eşyalardır (Usal, 2010: 160). Eski tarihlerde kızın çeyizi gelin almaya gidildiği anda alınmaktayken günümüzde ise çeyiz gelin almaya gidilmeden önce alınmaktadır.

Kız evlenirken yeni kuracakları yuvaya götürdüğü çeyiz geleneği masallara da yansımaktadır. *Kesik Kafa* adlı Anadolu'dan derlenmiş olan masalda "yükte hafif, bahada ağır ne varsa" çeyiz toplanır ve arabalara yüklenip çalgıcılarla birlikte çeyiz ve gelin olacak kız, oğlanın evine gider (Seyidoğlu, 2016: 89). *Muradına Ermeyen Dilber* adlı masalda anne kızı-

nın çeyizlerini hazırlar, hurçları, denklere, sandıkları sararlar. Kıza ağır elbiseler, mücevherler, oğlan tarafına da hediyelik kat kat atlas bohçalar düzerler... (Alangu, 2014: 103). Çeyizin gelinin itibarı açısından ne kadar önemli olduğuna örnek olarak Anadolu’da derlemiş olduğumuz *Teneke Leğen Teneke İbrik* adlı masalı verebiliriz. Masalda, gelinin çeyiz olarak götürdüğü teneke leğen, teneke ibriği damat beğenmez ve eşini zindana atırır (Çam, 2018: 397). Anadolu masallarından *Süpergecinin Kızı*’nda da padişahın oğlunun sorduğu bilmece yüzünden dertlenip düşünen süpergeciyi gören kızı, babasının durgun halinin kendi çeyizi olmamasından kaynaklandığını düşünür ve üzülür (Kumartaşlıoğlu, 2006: 260).

Anadolu’da çeyiz ile ilgili yaygın bir gelenek de bahşiş almaktır. Örneğin, İzmir’in Bergama ilçesinde çeyiz almaya davul ve klarnet ile gelinir. Kızın çeyiz sandığı baba evinden çıkmadan önce kız tarafından çocuk ya da yetişkinlerden biri sandığın üzerine oturarak damattan veya damadın babasından bahşiş isterler ve istedikleri bahşişi alana dek sandıktan kalkmazlar. Anadolu masallarından *İnsan Soyu, Kedi Soyu, Köpek Soyu* adlı masalda çeyiz sırasında sandığın üzerine oturma ve çocuğun bahşiş alması geleneği yer almaktadır (Dağı, 2008: 110).

1.6. Düğün Okuntusu

Nişanlanan çiftler ve aileleri bir müddet sonra düğün tarihini belirler. Anadolu’dan derlenmiş olan *İnsan Soyu, Kedi Soyu, Köpek Soyu* adlı masalda dünürler düğün sözü alırlar ve iki hafta sonra düğün başlar (Dağı, 2008: 110).

Anadolu’da derlenmiş olan bir masal da düğün davetine icabet etmenin en güzel örneklerinden birini teşkil eder. Masal şöyledir: “Evveli bir köyde bir düğün varmış. Düğün sahibi arkadaşından okuları (davetiye) dağıtmasını istemiş. Adam yüz davetiyeden doksan dokuzunu dağıtmış bir tanesini bir mezara atmış. Mezardaki adam da düğüne gelmiş. Adama nasıl geldiğini sormuşlar. Adam: “Siz davet ettiniz, ben de geldim. Düğün bittikten sonra buyurun siz de bana gelin.” demiş (Akyol, 2010: 490).

Özbek masallarından *Ayperı* adlı masalda düğünün başlayacağı meydan da karney ve surney çaldırarak duyurulur. (Baydemir, 2013: 657) Anadolu’da derlenmiş olan *Küllü Fatma* adlı masalda padişahın düğünü olur ve düğüne “çağrılırlar” “Kınaya buyrun” diye kahramanlar davet edilirler (Alptekin, 2002: 248).

2. Düğün

Düğün, evlenme dediğimiz geçit dönemlerinin en belirgin özelliğidir... Düğünün geleneksel değerlere ve kurallara uygun bir biçimde kutlanmasına çaba sarfedilir (Örnek, 2014: 271).

Düğün günü genellikle imam nikahı kıyılmakta ve kızın mehri belirlenmektedir.

Mehir, Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra kadının, evlilik akdi ile kocasından almaya hak kazandığı bir maldır (Acar, 2011: 368). *Altın-şında Kız İsteten Han* adlı masalda kız kendi mehrini kendi ister¹. Ancak kızın kendi mehrini kendi istemesi masal kahramanları tarafından hoş karşılanmaz. Bir başka Başkurt masalı olan *Akıllı Kedi ile Kel*'de ise padişahın kızı için mehir istemesi yer almaktadır. Yakut (Saha) masallarından *Sincabın Evliliği* adlı masalda, kadın kahraman otuz yaşına geldiği halde daha zengin birini bulabilmek ve böylece daha büyük bir mehir alabilmek için evlenmemiştir (Sağlam, 2012: 362).

Düğün ile ilgili pek çok âdet Türk dünyası masallarına yansımıştır. Ancak Anadolu'da Safranbolu'dan derlenmiş olan *İnsan soyu, Kedi Soyu, Köpek Soyu* adlı masalda tüm düğün haftasında gerçekleşen gelenekler yer almaktadır. Masalda düğün geleneği şu şekildedir: Pazartesi günü oğlan evi kız evine keşkek dövmeye gelir. Kız evi horoz hazırlar ve köyün yüksek yerinden horozu uçurur. Horozu tutan horozun sahibi olur. Salı günü, kız evine köydeki her evden odun gider. Eğer çiftler aynı köydense odunlar paylaşılır. İlk eşeğe mendil ya da peşkir bağlanır. Çarşamba günü kızın saçına kına yakmaya gelinir. Perşembe günü kızın saçını örmeye öğleden önce gelinir. Kadınla kızın saçını kabem söyleyerek örerler. Erkekler de harman yerinde oyun, eğlence yaparlar. Dombili oynarlar, birim birlik oynarlar, tora oynarlar, uzuneşek oynarlar, kara sakız kopmaya oynarlar. Üç buçuk, dört gibi damadın annesi, yengeleri, kız kardeşi, halaları gelini giydirmeye gelirler. Kadınlar damada haber verirler ve damat herkesin elini öper. Gelini evden çıkarmak için kayınpeder, oğlanın yakınları gelir. Sandığın üstüne kız tarafından bir çocuk oturur ve bahşiş alıncaya kadar kalkmaz. Bahşiş verildikten sonra kız anasının babasının ve orada bulunan yakınlarının elini öper. Kızın bir koluna amcası bir koluna da damat girer, kızı baba evinden çıkarırlar. Kız evi çeyizi eşeklere sararlar. Gelini de ata bindirek kayınpederden teslim parası alırlar. Oğlan evinin yakınları şöyle derler:

“Çifte gürşun ata ata
Gelini bindüdük ata.
Yolumuz çıktı hayata
Gözlerin aydın kaynana
Şen ola düğün şen ola.”

Gelin attan korkmazsa eline urganı verirler. Eğer gelin korkarsa kayınpeder eve kadar gelini götürür. Gelinin eline elma verirler ve gelin ilk geçtiği çeşmenin oluğuna elindeki elmayı atar. Bu da gelinin nazardan kurtulması için yapılır. Bu sırada köydeki türbeyi dolandırırılar. Damadın evinin önüne gelin gelir. Kayınvalideye ve kayınpedere:

“Geline ne veriyorsun? Gelin attan inmeye.” diye sorarlar. Kayınvalide ve kayınpeder sırayla geline bir şeyler verir. Gelin attan inerken eline

¹ <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/13147,masallarpdf.pdf?0>

Kuran verirler. Eline bir ibrik su verirler, merdivenden döktürürler. Giriş kapısına koyun derisi sererler, una gelini bastırırlar. Gelin ve kayınvalideyi oynatırlar. Kayınvalide yere yatar gelin elini öper kaldırırlar.

Damat geline, hoş geldin demek için gelir. Gelin akşam namazını kılar, damat da akşam namazını, yatsı namazını cemaat ile kılar. Namaz dönüşü damat, cemaatle beraber eve gelir.

Eve yaklaşınca ilahi söylemeye başlarlar. Bu sırada evin hanımları şerbet hazırlar ve ikram ederler. Damada cılk yumurta, yoğurt, pekmez atmaya çalışarak oradan kaçmasını sağlarlar. Hazırlanmış olan gelin yatağında bir erkek çocuğu yuvalarlar. Çocuğa gelin ya da kayınvalide bahşış verir. Bu şekilde damadı koyarlar (Dağı, 2008: 110-113). Masal anlatıcısı Hatice Savaş yöresinde gerçekleşen düğün geleneğini masala aktararak masal aracılığıyla kültür taşıyıcılığı yaptığını ifade etmemiz mümkündür.

Yaşlı Gelin adlı masalında ise gelinin başına kırmızı duvak takılır, yazmalar ve çiçeklerle süslenir ve ata bindirilerek kafileyle damadın evine gider (Akyol, 2010: 417). *Horoz* adlı Anadolu'dan derlenmiş olan bir başka masalda köyde yapılan düğünde davullar çalar ve keşkek yapılır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 236). Yunt Dağı'nda derlemiş olduğumuz *Akıllı Mehmet* adlı masalda düğün davet yemeği verilir (Çam, 2018: 306). Makedonya'dan *İnci Dişli ve Kazma* adlı masalda düğün yemeği verildiği anlatılır (Hafız, 1989: 108). *Arif Tilki* adlı Gagauz masalında gelin alayı gelini, damadın evine götürür (Uçkun, 2003: 410). *Kirik Kusu* adlı Çuvaş masalında düğün alayı kız evinde yiyip içtikten sonra "kız çıkarma" vakti gelir². *Konuşan Bebek* adlı masalda düğünden sonra "Güveyi getirip kapıdan içeriye tıkmışlar, kapıyı basmışlar"(Bakırcı, 2000: 261). *Bahtlı Kel (Bahtli Kal)* adlı Bir Özbek masalında ise imam nikahı ile evlenme yer alır (Fedakar, 2011: 373).

Sıralanan örneklerden masalların hem düğün geleneğinin kültür taşıyıcılığını hem de düğünlerin çeşitli evrelerini yansıttığı anlaşılır.

3. Gerdek/ Düğün Sonrası

Medeni ya da dinsel nikahtan sonra gelinle güveyin bir araya gelmelerine "gerdek" denir (Örnek, 2014: 272). *Kurbağa Kız* adlı masalda gelin gerdeğe girmeden önce geleneksel gerdek yemeğini ister (Çam, 2018: 382). Niğde'den derlenen *Konuşan Bebek* adlı masalda toydan sonra damat kapıdan içeri tıklır (Bakırcı, 2000: 261). *Menekşe Yaprağından İncinen Kızım* adlı masalda gerdek gecesi damat kızın duvağını açar (Boratav, 2009: 146). *Yaşlı Gelin* masalında gerdek gecesinin ertesi günü anne, baba, akrabalar "Acaba ne yaptılar?" diye gelini görmeye giderler (Akyol, 2010: 417).

İnsan Soyu, Kedi Soyu, Köpek Soyu adlı masalda ise gerdek sonrası âdet şu şekilde anlatılır: Damat sabah namazını kılar ve börek getirir, cemaat yer. Cuma günü on birden sonra kız tarafı düğün evine duvağa gelir,

² ekitap.kulturturizm.gov.tr

takısını takar. İki saat kadar eğlence yaparlar. Gelinin başına yazma örtülür, ağzı dualı kadın yazmanın ucuna çitlembik dalı, oklava sarar ve şöyle der:

“Tabakda ezme
Mahalle mahalle gezme
Sağında dolma
Kayınana kaynatana homhom olma
Dediğini deyiverme
Koyduğunu yiyiverme
Gelinin adı Fatma
Kaynananın yatağını patdan atma”

Duvak serpildikten sonra yemek verilir (Dağ, 2008: 111-112).

Altın Balık adlı Kazan Tatar masalında düğün sonrası damadı görmek için ablası düğün hediyesi olarak altın kuşu verir (Gültekin, 2013: 617). Bir Azerbaycan masalı olan *Pıspısa Hanım ile Sıçan Soluk Bey*'de ise düğünden sonra “Yeni evliler balayına çıkar” (Feyzioğlu, 2014: 17).

Sonuç olarak anlatıldığı toplumun geleneği, göreneği, örf ve âdetinden izler taşıyan masallar; eğlenceli, hoşça vakit geçirerek geleneklerin genç kuşaklara aktarılmasında önem arz eder. Yukarıda verdiğimiz ve sayısını artırabileceğimiz Türk dünyası masal örnekleri, Türk toplumunun kültür taşıyıcılığını yapmaktadır. Masalların boş sözler olmadığını bilakis toplumun dile geldiği en güzel halk yaratmalarından biri olduğunu ifade edebiliriz.

Kaynaklar

- Acar, İbrahim, “Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 2011, 367-388.
- Alangu, Tahir, *Billur Köşk Masalları*, İstanbul: YKY, 2014.
- Alangu, Tahir, *Keloğlan Masalları*, İstanbul: YKY, 2016.
- Alptekin, Ali Berat, *Taşeli Masalları*, Ankara: Akçağ, 2002.
- Alptekin, Ali Berat, *Kazak Masallarından Seçmeler*, Ankara: Akçağ, 2003.
- Altuntek, Serpil. “Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2), 2001, 17-28
- Akyol, Esra, *Muğla Masalları Metin İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2010.
- Ardoğan, Arzu, *Uygur Halk Masalları Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, 2009.
- Artun, Erman, *Türk Halk Bilimi*, İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Aydın, Aliye, *Azerbaycan Masalları - 2-* üzerine bir araştırma (masalların propp metoduyla incelenmesi), Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2008.
- Bağlı, Mazhar-Aysan Sever, “Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (Ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 8 (8), 2005.

- Balaman, Ali Rıza, *Evlilik Akrabalık Türleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- Bakırcı, Nedim, *Niğde Masalları*, Yüksek Lisans Tezi, Niğde: Niğde Üniversitesi, 2000.
- Bakırcı, Nedim, *Kırım Tatar Masalları*, Konya: Kömen, 2010.
- Başkurt Masalları. Erişim adresi: (http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/13147_masallarpdf.pdf?0) 2018.
- Bayraktar, Zülfikar vd., *Keloğlan*, İzmir: İlyayayınları, 2006.
- Baydemir, Hüseyin, *Özbek Halk Masalları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2013.
- Boratav, Pertev Naili, *Zaman Zaman İçinde*, Ankara: İmge, 2009.
- Çam, Esra, Yunt Dağı Yörük Masalları: Metin ve Bağlam Merkezli Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2018.
- Çimen Kabaklı, Latife, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Demirbaş, Seher, Sütçüler Masalları Üzerine Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006.
- Dağı, Satiye, Safranbolu Masalları, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Demir, Necati, *Anadolu Türk Masallarından Derlemeler*, İstanbul: Ötüken, 2017.
- Destanov, Ekrem, *Doğu Makedonya Sözlü Geleneğinde Masallar Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2016.
- Dilek, İbrahim. Altay Masalları. Ankara: Alp Yayınevi, 2007.
- Doğan, Sabri, Kırgız Masalları, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, 2009.
- Dursun, Aysun, *Türk Halk Hukuku*, İstanbul: Ötüken, 2016.
- Fedakar, Selami, *Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar*, İzmir: Egetan, 2011.
- Feyzioğlu, Yücel, *Kardaş Masallar 1. Pıspısa Hanım ile Sıçan Soluk Bey*, İstanbul: YKY, 2014.
- Göde, Halil Altay, Yalvaç Masalları Üzerine Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 1997.
- Gökbulut, Burak, Kıbrıs Türk Masalları ile Uygur Türk Masalları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İnceleme – Metinler), Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, 2010.
- Gültekin, Mustafa, *Kazan Tatar Masalları (İnceleme-Metinler)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2013.
- Güvenç, Bozkurt, “Geleneklerden Kalıntılar; Başlık, Berdel, Kız Kaçırma, Kuma ve Amca Kızı Evliliği”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 0(1), 2012: 45.
- Hafiz, Nimetullah, *Makedonya Türk Halk Edebiyatı Metinleri*, İstanbul: Anadolu Sanat Yayınları, 1989.
- Hellimoğlu Yavuz, Muhsine, *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*, İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 2009.

- Işık, Murat. Nogay Masalları, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, 2010.
- İnan, Abdülkadir, *Makaller ve İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968.
- Jumbaev, Maksat, Kırgız Gelenek ve İnanışlarında Dini Ritüeller, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.
- Karadavut, Zekeriya, *Kırgız Masalları*, Konya: Kömen, 2006.
- Kasımoğlu, Handan, Van Yöresine Ait Türk Halk Masalları, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2010.
- Kavruk, Hasan-Mehmet Yardımcı, *Anadolu Masalları Gerçekleşen Rüya*, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayını, 2012.
- Köksel, Behiye, Gaziantep Masalları Üzerine Bir İnceleme, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, 1995.
- Kumartaşlıoğlu, Satı, Balıkesir Masallarında Motif ve Tip Araştırması, Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, 2006.
- Kunos, Ignacz. 44 Türk Masalı. İstanbul: Tutukitap, 2016.
- Örnek, Sedat Veyis, *Türk Halk Bilimi*, Ankara: Bilge Su, 2014.
- Özkan, İbrahim, Bulgaristan Türkleri Halk Edebiyatı Üzerinde Bir Araştırma, Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2008.
- Özkutan, Türkan, Kıbrıs Türk Masalları (derleme - inceleme), Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2005.
- Tezcan, Mahmut, "İlkel Toplumlarda Başlık Parası Geleneği", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 9(1), 2018: 415-426.
- Tezcan, Mahmut, "Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Antropolojik Çözümlemesi", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 6(6), 2003.
- Sabih, Sabir, *Azerbaycan Masalları*, Bakü: Yazıcı Yayınevi, 1982.
- Sağlam, Mehtap Solak, *Yakut (Saha) Masalları Üzerine Bir Dil İncelemesi (giriş, inceleme, metinler, dizin)*, İzmir: Ege Üniversitesi, 2012.
- Sakaoğlu, Saim, *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Ankara: Akçağ, 2002.
- Sariyüce, Hasan Latif, *Anadolu Masalları 1*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993.
- Seyidoğlu, Bilge, *Erzurum Masalları*, İstanbul: Dergah, 2016.
- Usal, Selhan Yalçın, "Türklerde Çeyiz Sandığının Kullanımı ve Geleneksel Süslemeleri", *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 2010, 157-167.
- Uçkun, Rabia, *Gagauz Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi*, İzmir: Ege Üniversitesi, 2003.
- Uysal, Yavuz, Hakas masalları (İnceleme-metinler) Doktora Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2014.
- Zhamakina, Alfıya, Kazak Masalları Üzerine Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2009.
- Yasa, İbrahim. Tay Geldi Ailesi. Erişim adresi: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/401/4366.pdf>. 2018.

Монгол Улс дахь Хотон угсаатны хуримлах ёсон дахь өвөрмөц нэгэн зан үйл, үг хэллэг

*Гомбосүрэн Нямдаваа**

Distinctive Rituals and Phrases in the Wedding Ceremony of Khoton People in Mongolia

Nyamdavaa Gombosuren

Summary

The family making and wedding traditions of the Khoton people in Mongolia have been studied from linguistic and anthropological views in connection with social and cultural factors to determine characteristics and special features of the culture. Studies on the topic have been published in the books as field trip notes. It was studied in comparison to other ethnicities of Oirat Mongolians and the wedding ceremony of Khoton people “Nikhaakhiikh” was emphasized.

Keywords: Weddings, marriages, rituals, Khoton, ethnic groups.

XX зууны дунд үеэс Хотон ястан монголч эрдэмтдийн сонорт өргөж эхэлсэн бөгөөд Хотон ястаны удам судар, түүх, соёлын тухай оросын эрдэмтэн Г. Н. Потанин анх 1876-1877 оны зун, намар судалгаа хийсэн. Оросын эрдэмтэн А. Самойлович, Г. Н. Потанин, Б. Я. Владимирцов нарын хотонгийн талаарх судалгааг цааш үргэлжлүүлэн хотн хэлний авиазүй, аялгуу, үгийн санг тэдний шашин шүтлэг, шүтлэгийн хэрэглэгдэхүүнтэй холбон судалж, “Увсын хотон нар нь эртний Уйгарын удам, дорнод туркестаны түрэг угсаатан сарт (монголоор хотон)-ууд болон Киргиз аймгийнхны овгуудаас бүрэлдсэн ястан¹ гэж үзсэн нь эрдэмтдийн анхаарлыг ихээр татжээ. Бас оросын түрэг судлаач Б. Аристов, Б. Радлов, Л. Вамберг нар Увсын хотон ястан нь ойрадын ноёрхлын үеэр Дорнод Туркестанаас нүүлгэж авч ирсэн суурьшмал сарт аймгийн удам, бүр Узбекиуд байж магадгүй”² гэж үзсэн байдаг. Эндээс хойш хотон судлал хөгжиж, гадаад дотоодын нэлээд эрдэмтэнд судалгааны өгүүлэл нийтлүүлж, улмаар Хотон судлалын нийгэмлэг байгуулагдаж, судалгааны ажил эрчимжиж эхэлсэн. Харин хуримлах зан үйлийн талаар 1960-аад

* Ph.D, Ховд аймаг, Ховд хот, Монгол улс.

¹ А. Н. Самойлович. Хотонгуудын тухай Потанины тэмдэглэл. Петроград. 1916. Стр. 278-290

² “Hoten”, a.eV/1, s. 565-567. Ahmet Rıza Bekin, *İpek Yolu*, Ankara 1981.

оноос Монголчуудын хуримлах ёсны³ талаар бичсэн бүтээлүүд гарсан. Мөн энэ үеэс үндэсний судлаачид зарим ястны хуримын зан үйлийг тодорхойлон бичжээ. Тухайлбал, Алтайн урианхай⁴, зүүн монгол⁵, халх⁶, дарьганга⁷, баяд⁸ зэрэг ястны хуримын зан үйлийн тухай тэмдэглэл, өгүүлэл хэвлэгдсэн байна. Хотон угсаатнууд Увс аймгийн Тариалан, Наранбулаг болон Дархан, Эрдэнэт хотуудад амьдарч байна.

Ойрад Монголчуудын уламжлалт хуримын зан үйлийг тодорхойлон бичих, тайлбарлах, хуримын зан үйлд гарч буй шинэчлэлт, өөрчлөлтийг хөндлөн судалсан нилээд өгүүлэл хэвлэгдсэн байна. Үүнд: Мянгад баядын хуримын тухай А. Очир, Г. Р. Галданова⁹, буриад хуримын тухай К. Д. Басаева¹⁰, сартуул хуримын тухай Г. Н. Очирова¹¹, өөлд хуримын тухай Н. Намсрай, халх хуримын тухай Г. Цэрэнханд, Ц. Аюуш, П. Хорлоо, дөрвөд хуримын тухай А. Очир, Б. Катуу, захчин хуримын тухай Ш. Эрдэнэцэцэг нар тодорхойлон бичиж заримыг нь задлан тайлбарласан байна.

Ойрад Монголчуудын хуримлах зан үйл нь ерөнхийдөө адилхан, харин хотон угсаатны хувьд хуримын үед “нихаахийх” нэгэн ёслол үйлддэг бөгөөд энэхүү ёслол үйлдэгдсэнээр хуримлагч хүмүүс “номынаав, ээж”-ийн барилдлагатай болж, энэ цагаас хойш аав, ээж болон хүү, охин хэмээн дуудаж, өөрийн хүүхдүүдийн адил үздэг.

Нэг. Бэр гүйх, бөс өгөх ёсон

Хотонгууд хүүгээ 18-19 нас хүрэхээр гэрлүүлэхээр шийдэг өөрийн элкеней биш айлын охидын жил нас, ажил, ааш зэргийг нь судалж, хүүтэй нь махбод, мэнгэ, суудал, жил нас болон цаашдын эцэг эхийн удам, угсааг үзэж, сайн өдрийг тохиолдуулан хүүгийн аав “морь туших”-аар охины аав, ээжийн гэрт өглөө эрт ирээд гэрийн баруун талд морио хайрцаглан тушина. Морио зэл болон шонгоос

³ К. В. Вяткина. Монголы, монгольской народной республики. Вкн, Восточно-Азиатский этнографический сборник, МЛ., 1960.

⁴ С. Бадамхатан. Алтайн урианхай. УБ., 1960.

⁵ М. Шинэхүү. Зүүн монгол. УБ., 1963.

⁶ Г. Цэрэнханд. Халх. УБ., 1966.

⁷ П. Ядамсүрэн. Дарьганга. УБ., 1968.

⁸ Ш. Эрдэнэцэцэг. Баяд хуримын зан үйлийн бэлгэдэл. УБ., 2015.

⁹ А. Очир, Г. Р. Галданова. Свадебная обрядная обрядность баятов МНР. Традиционная обрядность монгольских народов, Новосибирск, 1992.

¹⁰ К. Д. Басаева. Традиционная свадьба бурят Хэнтейского аймака МНР. Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Үдэ, 1988.

¹¹ Г. Н. Очирова. Эволюция свадебной обрядности у сартулов. Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Үдэ, 1988.

уяхгүй. Нохой хорьсон хүн энэ байдлыг гаднаас ажиглан мэдэж тусгай зорилготой ирснийг ойлгоно.

Хүүгийн аав гэрт орж хөөргөө нэрж мэндээ мэдэлцэн цай уусны дараа дахин хөөрөг аавд нь нэрж ам нээнэ. Үүнд:

Эрхэм Танд:

Эрээд олддоггүй эрдэнэ мэт

Сураад олддоггүй сувд мэт

Бүхэл гэрт эзэн болох

Бүстэй хүнд нөхөр болох

Бүх зүйл бүрдсэн

Буянт сэвгэрийг тань

Бэр болгохоор ам нээн

Айлтгаж байгааг минь

*Хүлээн авч, хүүндээж хайрлана уу?*¹² гэхэд хүүгийн болон охины аав, ээжтэй харилцан ярилцаж, охины эцэг эх зөршөөрвөл “бөс” өгөх өдрөө товлон. Ийнхүү тохирсон сайн өдөртөө хүүгийн тал авга ах, хүүгийн ээж, бэргэн болон сондгой тоотой хүмүүс очиж аав, ээж, ах, дүү нарт нь сүү, цагаан даавуу, цай, хадаг тэргүүтэн хүндэтгэлийн зүйлээр бэлэг өгнө. Дараа нь “бөс хүргэх” ёс үйлдэнэ. Охинд зориулан хойр хувцасны бөс, торго, эмжээр, товч, хагас булигаар, нэг эсгий дэвсгэр, толгойн богц, хөл богц, хурганы арьстай өгнө.

Хоёр. Шинэ гэр бүрэх ёсон: Хүүгийн аав, ээж шинэ гэр босгох өдрөө ах дүү, айл саахалт, худ болох айлд хэл хүргэж, хүн тус бүрт нь хөөрөг нэрж/зөрүүлж/, хэл хүргэнэ. Товлосон өдөр эмэгтэйчүүд нь ээрсэн утас, гэвнэ, зээг, домботой цай, тавгийн идээ, шимийн/нэрмэл/ архи, бяслаг зэргийг эрчүүд цай, даалимбуу, хадаг самбаа, эсгий, хонь авч очно. Айл өрх бүр өөрсдийнхөө бололцооны хэрээр бэлэг, сэлт бэлтгэж очдог. Хааяа гэр бүрэх хүүгийн аав, ээж тус бүрд нь бэлэг өгөх нь ч байдаг. Үүнийг ихэвчлэн хамгийн дотно хүмүүстээ өгдөг. Ингээд цай, идээ идэж уусны дараа эрэгтэйчүүд гэрийн модыг тааруулж, оосор бүч тааруулж оёж шидэх зэрэг үйл бүтээнэ. Охины талаас баруун туурга, цаваг өгнө.

Бүрээс, мод бэлэн болмогц гэрээ барина. Үүнд эрэгтэй, эмэгтэй хүн бүхэн оролцоно. Гэр барьж оосор бүчийг уяж бэлэн болсны дараа хамгийн сүүлд өрх гаргана. Өрхний оосор бүчийг уясны дараа гэр бүрлэг дуусч найр эхэлнэ.

Гурав. Шинэ гал бадраах ёсон: Шинэ гэрт арслантай 2 жижиг юмуу 1 авдар, 10 уут тариа тавина. Дараа нь ээж, аав хоёр нь орж ээж нь тулганд нь түлээ өрж, гал түлэхэд бэлтгэнэ. Аав нь гэрээсээ цогтой гал оруулан эсвэл хэт цахиураар гал гаргаж ерөөнө. Үүнд:

¹² Шаавай овгийн Ж. Энхжаргалын хэлсэн гэрийн ерөөл, 40 нас (2015).

Тахисан гал

Тахисан бурхан

От атаа, ет атаа гэх хэт цахиад цогоо уугиулж:

Хайс нь хусамтай

Хараач нь утаатай

Буурлуудынхаа

Буйр дээр нь бууж

Суурь дээр нь сууж

Төрийн баян айл болон жаргаж яваарай гэж ерөөнө. Аавын гэрээс гал авдаг ёс бол эцгийн гал голомтоос тасарч хуваагдаж буй утга санаа бөгөөд хэт цахидаг нь хэтийн гал унтарч бөхдөггүй учраас унтаршгүй гал гаргаж хойч үедээ залгамжлуулж байгаа санаа юм. Харин эцэг, эхийн галаас тасалж, гал голомтоо бадраах боломжгүй тохиолдолд хүүгийн нагац ах нь цахиур цахиж, эсвэл шинэ шүдэнзээр шинээр гал гаргана. Галын утаа гаргасны дараа эх нь цацал сүү, эцэг нь цай идээ авч орно. Бусад үйлчин гийчин нар аяга сав, цай идээ зөөж зарим хэсэг нь ширдэг ширээ оруулна. Аав ээж, ах зах хүмүүс, эрэгтэйчүүд баруун талаар, зүүн талаар эмэгтэйчүүд нас бие ойр төрөл садангаар дараалан сууж гүйцэхэд эцэг нь цагаа амсуулна. Мөн нэг үзүүрт нь тариа, арц, дугуй мөнгө боосон урт цагаан хадгийг тоонын гол чагтаас уяж ерөөл шингээнэ.

Аав нь аяганд сүү хийж хадгийн хамт ерөөлчид өгнө. Ерөөлийг ерөөлч бүр янз бүрээр өөрсдийнхөө үг хэллэгээр чимж хэлдэг бөгөөд өнөө үед гэр доторх бүх зүйлийг оруулан магтаж гоёж нэмж хэлдэг болжээ. Харин дээхэн үед гэр бүрсэн даруйд түүний дотор зөвхөн авдар, дэвсгэр, шуудай тариа, аяганы ширээ, аяга сав, идээ цагаа байхаас биш ямар ч тавилга төхөөрөмж оруулдаггүй заншилтай байсан болохоор гэрийн мод, бүрээс оосор бүч төдийхэн л ерөөлд ордог байжээ.

Шинэ гэрийн ерөөл:

Зээ,

Түмэн жилийн түрүүнээс

Түгээмэл жилийн урьдаас

Түмэн өлзий бүрдсэн

Түвшин сайхан өдрийг

Жилийн сайныг

Жэгсэн (ихээхэн) хүлээж

Сарын сайныг саатан хүлээж

Өдрийн сайныг өнжсн хүлээж

Энэ өдрийг өлзийтэй сайн гэж

Өндөр сайхан дэнж дээр

Өргөө гэрээ(н) барьжээ

Хус модыг матаж хийсэн

Хан тэнгэрийг хараалан хийсэн
 Хас их хараач¹³ нэгэн милаамой
 Нарс модыг нандиглан хийсэн
 Навч цэцгийг дуурайлган хийсэн
 Бургас(н) модыг булжиж хийсэн
 Буяны хүрээг тойруулан хийсэн
 Эрс сайтай тэрэм, урт сайхан нь
 Тэр бүгдийг нэгэн милаамой!
 Хангайн модыг хавтгайлж хийсэн
 Харуулын ирээр өөлж хийсэн
 Нарсан модыг нааж хийсэн
 Навч цэцэг сийлэн хийсэн
 Босоо байртай босго сайтай
 Хаагуул¹⁴ оньс тэр нэгэн милаамой
 Чин чулуун чигтагатай
 Чиндмань эрдэнэ баганатай
 Шижэр вандан ширээ
 Ширмэл алтан дэвсгэр нэгэн милаамой
 Төлгөн хонины ноосыг төө зузаан зулж
 Хурган хонины ноосыг хуруу зузаан зулж хийсэн
 Хундан цагаан эсгийгээр
 Хурмастын одон дагинас
 Хуран цуглаж суугаад оёсон
 Төрийн олон дагинас
 Төвлөн суугаад оёсон
 Хөдөө энтэй хөвөн цагаан
 Дээвэр туургыг нэгэн милаамой
 Тэнгэрийн салхитай тэмцэлдэн тогтдог
 Огторгуйн салхитай орооцолдон тогтдог
 Хоор (хойш) өмөөр (урагш) халиасан (харсан)
 Хорин дөрвөн оосрыг нэгэн милаамой
 Барьж бүрж өгсөн
 Батцагаан өргөөг чинь милаамой
 Хурай хурай хурай хэмээн гэрийн ерөөлийг төгсгөнө.

Харин баяд хуримын зан үйлд:

Хүүгийн эцэг өсөж үржихийн бэлгэдэл тариа, ариун сайхны бэлгэдэл арцыг мөнх хөх тэнгэрийн бэлгэдэл цэнхэр хадганд боож тооны гол чагтаганаас уях нь ирээдүйн сайн сайхныг бэлгэдсэн утгатай. Ерөөлч:

Зээ! Булган жилээн торгон сараан
 Маш сайхан өдөрт чихлэн¹⁵ барьсан
 Хараач юугийтэн милие (мялаая)

¹³ Хараач-гооно.

¹⁴ Хаагуул-хаалга.

¹⁵ чихлэн-зассан.

Наян хуяр (хоёр) уний нь милээе (мялаая)
 Зургаан тэрэм¹⁶ юугийтэн милээе (мялаая)
 Хаагуул юугийтэн милээе (мялаая)
 Дээвэр туурга юугийтэн милээе (мялаая)
 Хорин дөрвөн оосор юугийтэн милээе (мялаая)
 Үхэг юугийтэн милээе (мялаая)
 Ган төмөр тулга юугийтэн милээе (мялаая)
 Хайс юугийтэн милээе (мялаая)
 Шанага юугийтэн милээе (мялаая)
 Таван хошуу малань (мал нь)
 Талаар дүүрсэн
 Тэрүүнээ(түүний) тэр гэж ёвох (явах) болтхай (болтугай)

Ерөөлийн дараагаар цай идээ зооглон, архины сөн эхэлнэ. Сөн түшигч хүн нь галын баруун бахуу(талд) хормойгоо дэвсэж түүн дээр савтай архийг тавьж, сөхөрч хоймор тийш харж суугаад хундаганд архи хийж барих ба хаанаас хэнээс эхлэн хааш нь өгөхийг зааварладаг.

Хундагачин 1-2 хүн баруун зүүн талаар хундага дамжуулж хүн бүрд дарааллаар хүргэж барина. Ингээд сөнч ая барьж дуу эхэлнэ. Хотонгууд ихэвчлэн “Нарийн баахан шарга” дуугаарнайрааэхэлдэг.

Гэрийн бүрэлгэний найр урт, богино янз бүрийн хугацаанд болдог бөгөөд үүнээс шалтгаалан олон цөөхөн дуу дуулагддаг боловч нэг дуугаа дахин дуулах нь ховор. Найр тарахын үест хүн бүрт болон савын аманд хэмээн бэлэг сэлт өгдөг.

Хуримлах ёсон

ингээд тохирсон ёсоор тогтсон цагт бэр авахаар сондгой тоотой (9, 11) хүмүүс бэр авах айлдаа ирж хуримын ахлагч, дагуулынхаа хамт гэрт орж мэндлээд сахиусанд нь цагаан хадаг (алчуур) дээр гогцоолон шар утасны хамт тавина. Буцахдаа бэрээ авч тэгш тоотой болж буцахын бэлгэдэл болгодог.

Тамхи хөөрөг нэрсний дараа цайгаа амсаад буйрын цай хүүгийн талаас өгч амсуулна. Дараа нь гаднаас охины ээж бусад хүмүүсийн хамт орж ирнэ. Гурван хүргэн гадаа хүлээж байгаад хадам талаас зөвшөөрөл өгөх үед орж ирж галд арц өргөж 3 удаа галд мөргөж ёсолно. Хадам аав, ээж эхлээд бүх хүмүүст хөөрөг нэрнэ. Хөөргийг дагуул хүргэн нэрнэ. Ингээд шинэ хүргэнийг цайлуулна. Шинэ хүргэнд тавагтай чанасан махнаас шагайт чөмөг мулталж өөрөө авна. Мах идэхийн өмнө галд 3 ширхэг мах огтолж галд өргөн барьж хүндэтгэл үзүүлнэ. Хүргэний урдуур хадам болон найрын хүмүүс орж гарах бүрийд босож хүндэтгэл үзүүлнэ.

¹⁶ тэрэм – хана.

Ууц хөндөж хоол идэхийн өмнө хүргэний тал аав, ээж, хуримын ахлагчид өмсгөл гэж цамц юм уу даалимбуу эсвэл торго баруун мөрөн дээр тавина (үүнийг өмсгүүл гэнэ). Дараа нь бүх хүмүүс хүүхдүүдэд ХАВЧУУЛГА гэж бэлэг өгнө.

Хуримыг хоёр талын ахлагч нар цаг дэгийг нарийн баримталж явуулах бөгөөд хоолны дараа тогоог шимийн архиар дүүргэн дээрээс нь шар тос хийж хүүгийн тал мөн сөн нийлж архи хийгээд бага зэрэг халаагаад хүүгийн тал цөгцөөр хутган авч цагаан хадагны үзүүрт боосон зус (цавуу), дугуй мөнгө, хонины гурван ширхэг хоргол, арвай тариа хийж уяад Зус хадгийн дуу болох “Тогосбааханшарга”-ыг

Тогос шаргын тарганд

Торхилгийн буйрыг эргэнэ л

Толгойгоо мэддэг ч болоосой

Ээжтэйгээ очиж золгос гилээв... хэмээн дуулж бүх хүмүүст нар зөв эргүүлэн амсуулаад охины аавд барихад хадгийг авч бурхандаа зална. Хоол идэж хэсэг найрласны дараа “Нихаа”-н цай чанана.

Нихаа хийх: Нихаа хийх цай чанаад молда¹⁷ дэвсгэр дээр сууж, охины номын аавыг гар талд, хүүгийн номын аавыг баруун гар талд суулгаж хүүгийн цагаан алчуурыг дэвсэж (хадаг байж болно) дээр нь аягатай сүү тавьж, охины номын аавын өгсөн алчуураар дээрээс нь бүтээнэ. Мөн цэвэр усанд 3 ширхэг давс сүүлийн 3 шашкалаар тарнидаж галын хөвөөнд тавиад ниха хийх ном Ган хулыг уншина. Эсвэл Гарваа Горвоо уншина.

Аагзуу-биллилах мене шаятанар ражим Бислимиллах рахмен рахей

Ган хула тэвэрий батаа вулаг, тене сийней мисеене олиу солиу сарва он көкөөл стахан, мөн явдууц үиякүү оёихмад, хувь хайраа жүн налий, күмбеект сул, алиимийхаам, танду тавиарии махамеден, усту шовор болтгорон улуу хүчин мусарман, гаи тавтаил салпээс (охин тэр, аав тэрэнд) ГЕРДЕН ГЕРДЕНГЭС ЭХ КИЗИЛ БОЛСООР БОЛОВ УУ, (хүү тэр, аав тэрэнд) БАЛАА УУЛ ХАВИУЛ АЛДАНГАС БОЛСООР БОЛОВ УУ (гурван удаа давтана). Үүний дараа заслын ном уншиж дууссаны дараа номын аавуудыг өгсөн (хадаг) алчуурыг авч молда

Үрээрэн хүн хийгээд

Үрээгээрэн мал хийгээд

Үрийн үрд төрөөн төрд

Үргэлж жаргаж яваагай хэмээн ерөөж охины болон хүүгийн номын аавд хадаг өгнө. Үүний дараа аягатай сүүгээ авч ХООШЛОНГОС, ХЭЭЛЭНГЭС гэж хэлээд молда сүүгээ амсаж

¹⁷ Молда-лам.

номын хоёр аав болон бусад хүмүүст өгнө. Бүх хүмүүст Нихаан цай аягалж өгч уусны дараа хүргэний тал бэр авах, эд авах ажилдаа орно. Эхлээд хүргэн гарахад шинэ бүс бүслүүлж, алчуур бүснээс нь зүүж өгнө. Хүргэн гарч буугаа үүрч явах зүг рүүгээ харж зогсоно. Хүүгийн тал бүгд гармагц бэрийн гал охиноо оруулж ирээд цайлуулна. Хүүгийн бэргэн эдийн цай гэж савтай цайг охины бэргэнд өгнө. Охины бэргэн эд бараанд түрхээд аягалж амсаад бүх хүмүүст амсуулна.

Хүүгийн бэргэн охины бэргэнд цагаан алчуур, мөнгө өгч эдээ хайрла гэхэд нь охины эдийг 3-5 удаа хувааж өгнө. Эхлээд хувцас, дараа нь авдар бусад эд сүүлд нь ор дэвсгэр өгөхдөө булаалдана гэж 3 удаа дээш баруун хаяанд хүргэх 4 дэх, 5 дахь удаад өгч гаргана. Хүргэний тал хүч гарган авах ёстой. Эв авсны дараа бэрийн унах морь хайрла гэж унах морийг нь хайрлагтун гэж хадаг мөнгийг барихад охины бэргэн охины унах морины цулбуурыг зүүн хананы толгойгоор оруулж ирээд бариулахад хоёр тал 3 удаа булааж, буцааж авна.

Морь авсаны дараа охины бэргэн хүүгийн бэргэнд алчуур, төгрөг өгч охиноо бэр болгож хайрлагтун гээд бэрээ гараас нь хөтөлж галыг зөв тойруулж бүх хүмүүст нь үнсүүлээд авч гарахад нь бэр булаах ёс хэлдэг. Охин мордохдоо дараах дууг дуулна.

*Таван тэрэмтэй*¹⁸

Тавин уньтай гэрээсээ

Аав минь юундаа хөөдөвч

Зургаан тэрэмтэй

Зуун уньтай гэрээсээ

Аав минь намайгаа

Юундаа хөөдөвч

Арван сар гэдсэндээ тээгээд

Арван хуруугаараа асраад

Ээж минь намайгаа

Одоо яагаад гэрээсээ гарганамч

Хувцасаа оёлдаггүй ээж минь

Саалиа саалгадаггүй ээж минь

*Намайгаа хаараан*¹⁹ хөөвч хэмээн дуулж гарах үед нь гэрт байсан хүмүүс “Усанартайхар”гэдэгургтындууяална.

Усан артай хар нь

Уудам дарам хурдтай

Уяхан гэлгэр тэр минь

Хүний болоод хулжив

Хайчин чихтэй хар минь

Хазаар дарам хурдтай

¹⁸ Тэрэм-хана.

¹⁹ Хаараан-хаашаа.

Хайлган зантай тэр минь
 Хүнийх болоод хулжив
 Төө чихтэй хар минь
 Төөлгөө дарам хурдтай
 Төлөв зантай тэр минь
 Хүнийх болоод хулжив
 Одон дэлтэй цавьдар минь
 Оломоо шувтрам хурдтай
 Ухаан ихтэй тэр минь
 Хүнийх болоод хулжив
 Саран төөлтэй шарга нь
 Сарын газар хурдтай
 Сайхан зантай тэр минь
 Хүнийх болоод хулжив
 Зэсийн өнгөтэй зээрд минь
 Зэлээ эргээд мэгшинэ
 Зэрэмгэр бичхэн тэр минь

Хүнийх болоод хулжив хэмээн дуулахад охины аав охины баруун хаа

барьж, ээж нь суулгатай сүү барьж хариулга (хурай) дуудна. Бэргэнүүд бэрээ моринд нь мордуулж урдуур нь хоёр бэргэн хөшиг татан авч явахад эд ачсан 2 тэмээ хөтлөн хүргэчүүд хойноос нь явна. Хүүгийн талын ахлагч буцаж ороод бэрийн талын хүмүүст хүргэний найрт ирэхийг хэлж урьж залаад бүх хүмүүсийг дагуулан хүргэний гэрт ойртож ирэхэд морьтой хүн тосч ирээд мах цацаад зугатаана. Түүнийг охины талаас хөөж гүйцэж ташуурдах ёстой. Тиймээс гүйцэгдэхгүйн тулд хамгийн хурдан сайн морь унасан байна.

Хүүгийн бэргэн буюу зүс тааруулан очсон морио унуулаад хөвүүний бэргэн хөтлөөд ирнэ. Бэр бэргэнүүд шинэ, хуучин (хадам эцгийн) гэрийг гурав эргээд бууна.

Бэр авч хуримлагчид бүгдээрээ гэрээ 3 тойрно. Бэрийг шинэ гэрийн үүдэнд эсгий дэвсэж буулгаж авна. Хүүгийн эцэг 2 гэрийн дунд овоонд сан тавьж багана барьж суусан байна. Охин буухалцд дэвсгэр дэвсээд түүнд буулгана. Тэгэхэд нь хөшгийн цагаан даавууг татаад зогсож байна. Охины эд юмыг охины бэргэн, хөвүүний бэргэн хоёр оруулаад гэрт нь байранд нь хурааж тавина. Охин бууж байх үед хоёр морьтой хүн Алчуур татна. Алчуурыг хоёр морьтой хүн татаж булаацалдан амь чадалтай нь алчуурыг таслах юм уу дийлж авна. Энэ үед багана барьж байсан хүүгийн аав шинэ гэрт орж баганыг нь хараачид тулж өгнө. Энэ үед их гэрт орсон хоёр талынхан зочлуулж байна. аав гэртээ орж ирээд найрлана. Энэ үед охины бэргэн, охин хоёр шинэ гэрт цай чанаж тавгийн идээ, домботой цайгаа барин бэрээ дагуулж хадам аавынд орж ирнэ. Ингэж орж ирэхэд хөвүүний аавын зээ хүн бууны сүмбэ барьж хаалга дарсан байна. Үүнийг охины

бэргэн цагаан даавуу /алчуур/ юмуу төгрөг өгч “хаалга тавьж хайрлаач” гэж хэлэхэд хаалга тавиад оруулдаг.

Охин гэр орж ирээд цай идээгээ хадам ээж аавдаа өгдөг. Аав ээж нь ерөөд хэлж авдаг.

Өвөртөө хой

Өнцөгтэй цай

Үртэй хүүхэдтэй

Малтай буянтай

Төрийн их айл болтугай гэж хэлээд авна. бэрийн бэлэг гэж хөвүүний аавд архи хадаг барина.

Ээжид нь гүүний айраг юмуу сүү савтай хадаг барина. Үүнийг ЭЭЖИЙН СӨН гэдэг. Аавд цагаан цамц өмсүүлнэ /бэрийн талын оёсон/. Ээжид хүрэм цэгдэг өмсүүлнэ. Ахалсан /хүүгийн талын/ хүний баруун мөрөнд цамц хийх даавуу тавьж мөнгө төгрөг өгдөг. Хавчуулгыг хүүгийн талынханд бүгдэд өгнө.

Бэрийн бэлэг өгсөний дараа их гэрт “жинхэнэнэйр”эхэлнэ. Хүүгийнталынахалсан охины талын ахалсан хүн найр удирдана. Найрын эхэнд сөн бариулаад хоол ундаа уугаад мах шөлөө иднэ. Тавгийн идээ гэж төгрөг боов хийж тавина. Бэр орж ирээд ширчихсэн дөрвөлжин ширдэг дээр зогсоно. Өмнүүр нь цагаан хөшиг татна /гэрт галын зүүн урд/ . хөвүүн олон түмэнд үйлчилнэ.

Архиан /сөнгийн/ дуу дуудна. Үүнд: “Өндөр заагийн шил”, “Нарийн баахан шарга”, “Улаанборморь”, “Архүрэнгийншил” 13 зээр, 13 шарга, 13 бор, 13 хээр гэсэн дуунуудыг залгуулж дуулна. Эдгээр дуунуудыг дуулсны дараа найр өндөрлөнө.

Хөвүүний эцэг эх бэрдээ бэлэг барина. Хүүгийн эцэг нэг дээлийн өгнө дээр хадаг тавиад дээр нь чихэр үзэм тавьж өгөөд авдраа ач гэж нэг ат зааж дээр нь хувцасны өнгө, хадгаа тавиад тугалтай үнээ заана. Тэгээд сүүлийн өргөлтөнд бэрийн зогсож байсан ширдэгийг хадам аав , ээж хоёрт өгч суулгана. Бэр гарч шинэ гэрт орно. Энэ үед найрлагчхүмүүс гарч хүргэн хүү, хүүгийн талынхан охины талынхныг гэрт нь хүргэж өгнө. Хоёр бэргэн шинэ гэрт хүү, охин хоёртой хононо. Өглөө эрт шинэ бэр охины бэргэн хоёр хадам аавын өрх татна. Өрхний хойдох оосорт цагаан алчуур уяна. Ингээд эргэж гэртээ ороод цай чанаад домбонд цай хийгээд тавгийн идээтэй бэр аавындаа оруулж өгнө. Тэгээд хүү хадам аав ээжийнх рүү мориор нисгэнэ. Тэднийд ирээл тамхи нэрээд цай хийж дээжээс нь галд дусаагаад цайгаа ууна. Дахин босож тамхи нэрж манайд очиж цай ууцгаа “ХӨШГӨӨТАЙЛЖХАЙРЛА”гэжхэлэхэдохины аав ээж төрөл төрөл садан ах дүүтэйгээ хүргэнээ дагаад ирцгээнэ. Тэднийг ирэхэд хүүгийн аав , ээж нар шинэ гэрт байна. Ингээд охины аав ээж орж ирнэ. Орж ирээд цай ундаа уугаад охины эцэг, эх охиндоо бэлэг өгнө. Хөшгийн

цайг охины бэргэн чанана. Цайгаа сүүлээд тослоод болох үед хүү гарч гадаа болон гэртээ сан тавьж зулаг /дээж/ өргөнө. Хүүгийн талын бэргэн охины бэргэн хоёр орны дээд талд /цагаан хөшигний/ орны дээд талд сууж байна.

Дөрвөн эцэг эх цайгаа хоёр бэргэнд өгөхөд тэр хоёх бэргэнд өгөхөд тэр хоёр бэргэн хөшиг авдар саванд цай түрхэнэ. Үүний дараа 4 эцэг эх хөшиг дээр тавьдаг бэлэг өгөхөд хоёр бэргэн авч хөшиг дээр тавина. Хадаг дээлийн өнгө өгнө. Үүний дараа хоёр бэргэнд алчуур мөнгө өгөхөд хоёр бэргэн авч хөшиг дээр тавиад байна. Үүнийг дууссаны дараа хөшгөө тайлж буулгахад бэр хоёр бэргэний араар гарч ирнэ. Хөшгөө тайлаад хөшгөөрөө ороо хучна. Бэр шанагаа бариад цай аягалж эхэлнэ. Ингээд мах хоолоо оруулаад найрлаж эхэлнэ. Хонины ууцыг хүү охин хоёрын аав нар сүүлээс нь огтолж галд өргөөд хоёр талын сүвээг огтолж хоёр тавганд тавина.

Шагайт чөмгийг авдар дээр тавина. Ингээд хоёр тал нийлж хөшиг тайлан найрлаж эхэлнэ. Найр дуусч охины талынхан явах цаг болно. Гэрийн гадаа нэг хүн өвчүү бариад зогсоно. Нэг хүн хонины толгой барьж орж ирнэ. Гурван морины нэг ширхэг аргал авч гард уугиулаад хүүгийн аав авч нэг ширхэгийг тооноор гаргана. Эцгийн гэрт хүргэн хүү цай дээр хувцасны өнгө тавиад дээр нь хадаг тавиад бэрийн ээжид өгнө. Ингээд бэрийн талаас ирсэн найрчид буцаж явахад нь хүгэн хадмуудаа хүргэж өгнө. Охины эцэг эх гэртээ ирээд хүргэнд цай унд архи дарсаах зочилж “Цээр тавина” гэж хүргэнээ галаа нэг эргүүлээд\хожим нь хүргэн галын өмнө хойгуур явж болно\ баруун талд суулгаж цайлуулаад явахад нь хадам эцэг, эх хүргэний хоёр хацарт нь үнсээд явуулдаг. Үүгээр гэрлэх ёс нь дуусаж буй. Дээрх судлаачдын бүтээлүүдэд угсаатнуудын хуримын зан үйлийн талаар судалсан боловч бүрэн мэдээллийг өгч чадахгүй байгаа тал ажиглагддаг. Үүний нэг нь хотон угсаатны хуримлах зан үйл, үүний дотор “нихаа хийх” ёсны тухай өгүүлсэн нь эмхэтгэл бүтээлүүдэд орсон төдий байна.

Ашигласан материал

Нэг. Номзүй

1. Бадамхатан С. (1995). *Увсын хотон ястан*. Эрдэнэт.
2. Владимирцов Б.Я. (1916). *Түрэг угсаатны хотон ард*. Улаанбаатар.
3. Лхамжав Х. (2015). *Тариалан сумын он цагийн бичээс*. Улаанбаатар.
4. Нямбуу Х. (1992). *Угсаатны зүйн удиртгал*. Улаанбаатар.
5. Самайлович А. Н. (1916). Хотонгуудын тухай Потанины тэмдэглэл. Петроград. 1916. Стр. 278-290.
6. Сампилдэндэв Х. (1986). *Монгол ардын аман зохиол*. УБ, 1986.
7. Санхүү Б. (2014). *Хотон ардын аман зохиол*. УБ, 2014.

8. Санхүү Б. (2014). *Хотон Монголчуудын түүх, соёлын судалгаа*. Bibliotheca oiratica, XLIX, УБ, 2014.
9. Цэндээ Ю. (2001). Дөрвөд аялгууны язгуурлаг үгс. УБ, 2001, 400х.
10. Чүлтэмсүрэн Р. Монгол аман билиг, УБ, 2011.
11. Ойрад аялгууны толь.
12. Ойрад монголын аман зохиолын дээж, эмхэтгэсэн Д.Өрнөхдэлгэр, УБ, 2013.

Хоёр. Веб сайт:

Ойрад судлал. www.oiratstudies.org

Монгол судлалын нэгдсэн сан www.mongolstudies.gov.mn

Runik Yazıtlarda Tengri ile İlgili “Ölmek” Anlamı Hakkında

*Gerelmaa Namsray**

About the Meaning “to Die” Related to Tengri in the Runic Inscriptions

Summary

In this paper, words and phrases with the meaning “*to die*” which occur in the Runic monuments belonging to the Ancient Turkic history are considered. Runic monuments are not only historical sources, but also classical works of the ancient literature of the Turks. Many words, phrases and proverbs associated with the meaning “*to die*” appear in the inscriptions of Költigin, Bilge Khagan and Tonyukuk. The meaning of “*to die*” is expressed in the word “öl-”, which is the most frequently occurring form in the texts. When the context tells about death of a father Khagan and an ancestor, the meaning “to die” is expressed in the word “uç-” (to fly). This originates from their belief that the deceased’s soul becomes a bird and flies up into the sky. In addition, it should be mentioned that there are associated Mongolian language examples and some Mongol rituals.

Thus, explaining culture-linguistically these synonymous words, phrases and proverbs, I tried to make clear how written monuments indicate the Ancient Turkic belief and the distinction of the way of thinking.

Keywords: meaning of ‘to die’, ancient Turkic inscriptions

Moğolistan’daki eski Türklere ait runik yazıtlar dil, kültür ve tarih için çok önemli metinlerdir. Dönemin tarihî olayları, aynı zamanda klasik eserler olan Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtlarında edebî üslupla anlatılmıştır. Söz konusu metinlerde eş anlamlı sözcükler, birleşik kelimeler ile deyim ve atasözlerine de oldukça fazla yer verilmiştir. Kayalıklar üzerine yazılmış olan daha küçük yazıtlar ise söz konusu zamanın Türk lehçelerinin özelliklerini barındırmaktadır. Bu çalışmada Moğolistan’daki eski Türk yazıtlarında, özellikle de klasik yazıtlarda geçen “ölmek” anlamı taşıyan sözcükler, Moğolcada aynı anlamı taşıyan örnekleriyle karşılaştırılarak açıklanmıştır. İncelenen metinlerde “ölmek” anlamını taşıyan sözcük / sözcük gruplarına dair aşağıdaki örnekler tespit edilmiştir:

1. 𐰽𐰺 – (öl-)
2. 𐰽𐰺𐰺𐰺𐰺𐰺 yoq bol-
3. 𐰽𐰺 uç-
4. 𐰽𐰺𐰺𐰺𐰺𐰺 kergək bol-

* Doç. Dr., Mongolia State University, Ulaanbaatar, Moğolistan.

галиг: qarluquy *öbürtimiz* altımız

орчуулга: карлукийг *үхүүлэв* бид, авав бид

Тоньюокук, баруун талын 7-р мөр.

руни эх: 𐰆𐰣𐰸𐰤: 𐰇𐰣𐰆: 𐰣𐰆𐰣𐰸

галиг: oγuzuy öküš ök *öbürti*

орчуулга: Огузыг олноор *үхүүлэв*

Көлтигин, зүүн талын 6-р мөр.

руни эх: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰸𐰤: 𐰆𐰣𐰆𐰣𐰸𐰤: 𐰆𐰣𐰆𐰣𐰸𐰤

галиг: qırqız qaγanın *öbürtimiz* elin altımız

орчуулга: Киргиз хааныг *үхүүлэв* бид, улсыг нь авав бид.

1.2. Көлтигиний бичээст “морь үхэх” гэсэн нийлэмж тохиолдож байна. Жишээ нь,

Көлтигин, зүүн талын 33-р мөр

руни эх: 𐰆𐰣𐰸𐰤: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣

галиг: boz atıγ binip tegdi ol at anta *ölti*

орчуулга: бор морийг унаж явав, тэр морь тэнд *үхэв*.

1.3. Руни бичгээрх сонгодог дурсгалд түрэг ард түмний түүхэн гавьяа зүтгэлийг алдаршуулахаас гадна алдаа эндэгдэлийг мөн хойч үедээ сануулан сургасан байдаг. Иймээс түрэг түмний үхэж, үрэгдсэнийг өгүүлэгч этгээдийн зүгээс үл таашаасан, харамссан аяс илэрхийлэхэд энэхүү үгийг хэрэглэсэн нь цөөнгүй буй. Жишээ нь,

Көлтигин, өмнө талын 6-р мөр.

руни эх: 𐰆𐰣𐰸𐰤: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣

галиг: sücig sabıça yımşaq aγısıça arturıp öküš türk bodun *ölteg*

орчуулга: уран үг, зөөлөн торгонд нь автаж олон түрэг түмэн *үхэв*

Билгэ хаан, баруун талын 8-р мөр.

руни эх: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣

галиг: yaγılıp *ölsekinin* yemä bunta urtum

орчуулга: буруудаж *үхэмэ үрэгдсэнийг* чинь хүртэл үүнээ сийлэв би.

Көлтигин, хойт талын 10-р мөр

руни эх: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣: 𐰆𐰣𐰆𐰣

галиг: költigin yoq erser qop *ölteci* ertigiz

орчуулга: көлтигин үгүй бол бид бүгд *үхэх байлаа*.

Эдгээр хэсэгт түрэгийн ард түмний үхэж үрэгдсэнийг “öl-” хэмээх үйл үгээр илэрхийлж бичээсийг дуртатган бичүүлсэн Билгэ хааны зүгээс харамссан өнгө аясыг илрүүлсэн байна.

2. 𐰇𐰏𐰏𐰏𐰏 𐰇 𐰇𐰏𐰏-

“Үгүй болох” хэмээсэн утгатай энэ үг сонгодог дурсгалд нийт 7 удаа тохиолдож байна. Үхэж үрэгдэх утгыг дээд найруулгын түвшинд илэрхийлнэ. Өөрөөр хэлбэл дайсан этгээд хийгээд морь мал гэх мэт үгстэй нийлэмж үүсгэхгүй байна. Жишээ нь,

Тоньюкук, хойт талын 7-р мөр
руни эх: 𐰏𐰏𐰏.𐰇𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏

галиг: qatun *yoqbolmiş* erti

орчуулга: хатан *үгүй болсон* бөлгөө

Көлтигин, зүүн талын 25-р мөр
руни эх: 𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏

галиг: türük bodunuḡ atı küsi *yoq bolmazun*

орчуулга: түрэг түмний нэр алдар нь *бүү үгүй болоосой*

Дээрх эхэд “yoq bol-” хэмээх нийлмэл үйл үг үгүй болох, алга болох, устах гэсэн утгыг илэрхийлсэн байх бөгөөд энэ нь анхдагч гол утга мөн болно.

3. 𐰇𐰏 𐰏ᠰ-

“нисэх” хэмээсэн утгатай гол үйл үг юм. Көлтигин болон Билгэ хааны гэрэлт хөшөөний бичээст “нас барах” гэсэн утгаар нийт 9 удаа тохиолдож байна. Найруулгын дээд түвшинд хэрэглэгдэж зөвхөн хаан эцэг хийгээд Көлтигиний нас барахыг хүндэтгэн илэрхийлсэн буй. Энгийн найруулгад “үхэх” гэсэн үгээр орчуулах, утга дүйлгэх боломжгүй юм. Иймээс монгол хэлний “нас барах, нисэн одох, халин одох” гэх мэт хэллэгтэй утга дүйлгэн үзэх нь зүйтэй. 𐰏𐰏.𐰏𐰏 𐰏ᠰа bag- буюу “одох” гэсэн туслах үйл үгтэй нийлж бүтсэн нийлмэл үйл үгээр мөн тохиолдож байгаа болно.

Жишээ нь,

Көлтигин, зүүн хойт тал
руни эх: 𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏

галиг: költigin qony ɣılqa yiti yigirmikä *uᠰdi*

орчуулга:көлтигин хонин жилд арван долооноо *тэнгэрт халив*

Билгэ хаан, зүүн талын 16-р мөр

руни эх: 𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏.𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏𐰏.𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏𐰏

галиг: qaḡım qaḡan anᠰa ilig törüg qazḡanıḡ *uᠰa barmış*

орчуулга: хаан эцэг минь ийнхүү төр улсаа засаад *нисэн оджээ*.

Энэхүү хэлц нь нас барагсдын сүнс тэнгэрт халин оддог хэмээсэн итгэл үнэмшилтэй холбоотой бөгөөд энэ мэт тэнгэртэй холбоотой хэлц хэллэгүүд руни бичгийн дурсгалд арвин тохиолдоно.

хатан эх, өвөг дээдсийн нас барахыг “дээд тэнгэр”-тэй холбоотой итгэл үнэмшлийг харуулсан хэлц, хэллэгээр илэрхийлсэн ажээ. Эдгээр өвөрмөц хэлцээс бид эртний түрэгүүдийн тэнгэр шүтлэгтэй холбоотой ёс заншилыг тодруулах боломжтой юм.

Ашигласан ном, эх хэрэглэгдэхүүн

- Базылхан Б., Куль-тегиний бичээс, Хэл зохиол судлал, Улаанбаатар, 1987, 32-46-р тал.
- Базылхан Б., Тоньюкукийн түрэг руни бичээс, *Belleten, -The IAMS News Information on Mongol Studies*, 1993, 2/12, 1994, 1/13, Ulaanbaatar, 1994.
- Болд Л., Орхон бичгийн дурсгал IV, Улаанбаатар, 2011.
- Цолоо Ж., БНМАУ дахь Монгол хэлний нутгийн аялгууны толь бичиг, II, Ойрдаялгуу, УБ., 1988, (684 тал).
- Цэвэл Я., Монгол хэлний товч тайлбар толь, Нэмж дэлгэрүүлсэн хоёрдугаар хэвлэл, Улаанбаатар, 2013, (1311 тал).
- Ergin, Muharrem, *Türk Dili*, İstanbul, 1983(272 s.).
- Korkmaz, Z., *Türkiye Türkçesi Grameri*, TDK, Ankara, 2003, (1224 s.).
- Наделяев, В. М., Древнетюркский словарь. М.-Л., 1969.
- Orhun, H. N., *Eski Türk Yazıtları*, TDK, Ankara, 2011, 319+XXII.
- Seçençoytu, *Mongyol üges-ün ijaγur-un toli*, ÖMAKQ., 1988, (1972 tal-a).
- Tahsin, Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, TDK, Ankara, 2004.
- Tekin, T., *Orhon Yazıtları*, Ankara, 1988, (143 s.).
- Türk Lehçelerin Karşılaştırmalı Sözlük*, Ankara, 1991, (1584 s.).
- Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 2005, (2763 s.).

Dil-Edebiyat

Хотон Монголчуудын гарваль, тэдний үг хэллэгийн онцлог

*Гомбосүрэнгийн Нямдаваа**

Origin of the Nationality of Khoton Mongols and Their Linguistic Features

Nyamdavaa Gombosuren

Summary

One of the ethnic groups formed during the centuries-long historical development of the Mongols is the Khoton people. Thousands of ethnic groups have lived in different cultures around the world. Mongolia is made up of twenty-eight “ethnic groups” that have absorbed their respective cultures into the Mongolian culture and are one of the peoples who have passed on a unique intellectual culture with their own unique characteristics. The Khoton people living in Tarialan sum (district), Uvs aimag (Province), are considered to be Western Mongolians or Oirats, but they are an independent ethnic minority group that still maintains their culture of Turkic origin. Therefore, from the point of view of origin, the origin of language and dialect words examined in this study.

Keywords: Mongols, Khoton people, ethnic, Turkic origin, aimag, ethnic minority.

Удиртгал

XIX зууны сүүлчээр оросын эрдэмтэд Монгол орноор аялахдаа хотончуудын дунд ирж, олж мэдсэн зүйлүүдийнхээ талаар эрдэм шинжидгээний дорвитой өгүүллүүд нийтэлсэн нь өдгөө хүртэл судалгааны ач холбогдолтой хэвээр байна. Б. Я. Владимирцовын “Турецкий народец хотоны” (1911) өгүүлэлд хотон ястны угсаа гарал, хэлний үгсийн сангийн ялгаа, үндсэн шүтлэг, хүн судлал (антропологи) -ын шинжээрээ XX зууны өмнөх монголчуудаас эрс ялгагдаж байсныг гаргажээ.

Г. Н. Потанины “Очерки северо-западной Монголии” бүтээлдээ 1876-1877 оны зун хотонгийн дунд судалгаа явуулсан дүнгээ нийтлүүлжээ. Түүндээ хотончуудын соёл, зан үйл, шашин шүтлэг, хувцас хунар, аж ахуйн хэрэглэлийн талаар дурдахаас гадна ялангуяа шашин шүтлэгийн зүгээс нэлээд сонирхон зарим холбогдох нэр томьёо, үг хэллэгийг тайлбарлахыг зорьж тэмдэглэн үлдээсэн нь угсаатан судлалын чухал баримт юм.

* Ph. D, Ховд аймаг, Ховд хот, Монгол улс.

А.Самойловичийн “Турецкий народец хотоны” (1915) өгүүлэлд хотон хэлний үгсийн сан аялгууг нарийн судалж эртний уйгарын удам, Дорнод Туркестаны түрэг угсааны сартууд болон хиргис аймгийн овгуудаас бүрэлдсэн ястан юм¹ гэсэн дүгнэлтэд хүрчээ. Мөн Г. Е. Грумм-Грижмайло, И. М. Майский нар хотончуудыг угсаатанзүй, тэдний эрхэлдэг аж ахуй, газарзүйн байршил, засаг захиргааны нарийвчилсан тоо баримт зэргийг тусгасан бүтээлүүдээ гаргажээ.

Судалгаанд холбогдох эрдэмтдийн санал:

Угсаатанзүйч С.Бадамхатан /1985-1988 он/ дээрх эрдэмтдийн бүтээлд үндэслэн хотон ястны түүхийн тойм, хотон нэр, соёлын зарим онцлогийг тайлбарлаж “Увсын хотон ястан” (1995) гэсэн нэгэн сэдэвт зохиол бичсэн байдаг. Эрдэмтэн Х.Нямбуу “Монголчуудын угсаатны зүйн удиртгал” (1985) бүтээлийн 113-115-р талд хотончуудын гарал, ард түмний товч түүх, угсаа гарал элхэн зэргийг товчлон хураангуйлжээ. Элхэний тухай доор товчхон өгүүлбэ.

Хотон угсаатны элхэнийг гадаад, дотоодын эрдэмтдийн судалгааг харьцуулан үзвэл,

Хүснэгт 1. Хотон угсаатны эрдэмтдийн үзэл баримтлал

Потанин (1877 он)	Владимирцов (1911 он)	Бадамхатан (1958 он) ²	Цэрэл 1974 он	Шагдарсүр эн	Батсуурь
Аджу-Курман	Шаавай	Шаавай	Шайвай	Шавь	Шаавай
Бурт	Худай-бэрди	Бурд	Бурдаг	Бурдууд	Бурд
Удзюбек	Өзбек	Оготор	–	–	Оготор
Ильбя	Нилва	Холидог	Нийлбай	Хольдог	Холидог
Жас	Жас	Зөчгүүд	–	–	Хочхэлд
Касыл	Хасан	Хасан	Хаснуу	Хаснууд	Хаснут
Джушпар	Шалбак	Шалбак	Шалбаг	Шалва	Шалбаг

А. Очирын “Монголын Ойрадын товч түүх” (1993) бүтээлийн 79-82-р талд хотонгийн түүх, Бошготын түүх, Тариалан сумын хөгжлийн талаар товчхон өгүүлжээ. Мөн Б. Цэрэлийн “Дөрвөн ойрад ба ойрадын холбоонд багтах үсдэстэн ястангуудын угсаа, түүхийн зарим асуудал” (1997) бүтээлийн 202-237-р талд хотонгийн элхэнийг казахын овогтой харьцуулсан судалгаа гаргаж, эрхлэх аж ахуй, хоол хүнс зэргийг тайлбарлажээ.

Судлаач Ц.Нарангэрэл “Хотон Монголчуудаа мөшгөсөн” (2015), Х.Отгон “Хотон угсаатан”, (2005), Х.Лхамжав, Ц.Магсар нар “Хотон зоны өлгий” (2005) зэрэг судлаачид судалгааны бүтээл хийсэн байна.

¹ Владимирцов.Б.Я., Самойлович.А.Н “Турецкий народец хотоны”. Петроградь, 1916, стр. 269.

² Бадамхатан С. (2004). Эрдэм шинжилгээний бүтээлүүд, II боть. х-66.

Хотон ястны хэл, соёл уламжлал, түүх, аман зохиол судлалын талаас нь хотон судлаач Б. Санхүү Долоон элкэний алтан ургийн бичиг, (2005), Хотон Монголчуудын түүх, соёлын судалгаа, (2015) мөн Хотон Монголчуудын оюуны болон эдийн соёл сэдвээр соёл судлалын ухааны докторын зэрэг хамгаалсан.

Дээрх судлаачдын ихэнх нь түрэг, уйгараас гаралтай хэмээн дүгнэсэн байдаг. Тухайлбал, Оросын эрдэмтэн Г. Н. Потанин *Энэ бүлэг хүмүүс (Хотонгууд) Зүүнгарын улсаас Туркестанд хийж байсан дайн самууны үеэр янз бүрийн цэргийн олзлогдогсдоос бордсэн байх магадлалтай. Ош (Киргизийн), Бухар (Узбэкийн) хотуудын тухай дурсамж байгаа нь Хотонгуудын өвөг дээдэс эндээс гаралтай, мөн хотонгууд дотор Бурут ясны хүмүүс байгаа нь Хэцүү хадны Киргизүүд буюу бурутууд тэдний дотор байжээ гэдгийг харуулж байна*³ гэж тэмдэглэжээ. Оросын монголч эрдэмтэн Б.Я. Владимирцов 1908, 1911 оны 6-8 сард одоогийн Увс аймгийн нутгаар хоёр удаа очиж шинжилгээ хийж “*Хотон хүмүүс нь хүн судлалын төрхөөрөө түүнтэй ойр орших дөрвөдүүдээс эрс ялгаатай, хөнхөр нүдтэй, өндөр хянгатай, сахал үс ихтэй байдаг Хотончууд нь 200 гаруй жилийн тэртээгээс дөрөвдүүдийн дотоор холилдон суусаар ихэд монголжсон түрэг угсаатан төрлөх хэлээ бараг мартсан*”⁴ хэмээн өгүүлсэн байна. Г.Н. Потанин, Б.Я. Владимирцов нарын судалгаанаас үзвэл тэд монгол нутаг дахь хотончуудыг монголжсон түрэг угсаатан хэмээн үзсэн байна. Б.Аристов хотонгуудын гарал үүслийн талаар “*Энэ бол зүүн бас магадгүй тодорхой хэмжээгээр Баруун Туркестанаас халимгуудад олзлогдсон суурьшмал түрэг /турк/-үүдийн үр сад*”⁵ гэж өгүүлжээ. Л.Вамберг хэлний зарим хэлбэрүүдээс үзэхэд энэ хүмүүс эртний чантуу /узбек/ буюу сартууд юм хэмээн хотонгуудын удам зүйн талаар дүгнэсэн байна. Монгол дахь хотончуудын хэлний үгсийн сан аялгууны талаас нь нарийн судалсан бол А. Н. Самойлович юм. Тэрбээр Увсын хотон нар нь эртний уйгурын удам дорнод туркестаны түрэг угсатан сартууд болон киргиз аймгийнхны овгуудаас бүрдсэн ястан хэмээн дүгнэсэн байдаг. Эдгээр эрдэмтэд, багийн судалгааны дүгнэлтээс үзвэл Монгол нутагт амьдарч буй хотончууд нь угсаа гарвал, удам зүйн талаас нь:

- Түрэг гарал угсаатай. Монголжсон түрэг
- Дундад Азийн Киргиз, Уйгар, Казак, Узбек угсаатнуудаас бүрэлдсэн байна гэж үзжээ.

³ Г.Н.Потанин. Хяргас нуурын баруун хөвөөгөөр нутагладаг хотонгууд. С.П.Б. 1881. х.16-18

⁴ Б.Я.Владимрцов. Хотонгуудын тухай шинэ баримт. Петроград. 1916. Стр. 269-276

⁵ А.Н.Самойлович. Хотонгуудын тухай Потанины тэмдэглэл

Увс аймагт суугаа өндөр настнууд өөрсдийгөө уйгар улс гэдэг хийгээд дөрвөдүүд тэднийг уйгар гаралтай гэж үздэг байсан бололтой. Монголын хотончуудын угсаа нь хоёр янз байдаг. Нэг нь Дундад Азиас газар тариалан эрхлүүлэхээр Галдан бошгот хааны үед нүүлгэн ирүүлсэн нөгөө нь эртний Уйгар удам Енисей голын хар Хиргис Хяргас нуурын орчим амьдарч байсан Бурдууд болно. Бид доктор Ж. Батсуурь, Ц. Цэрэндаш нарын судалгаанд тал өгч байгаа бөгөөд Монголын Хотонгууд нь түрэг гаралтай Уйгар Хиргис буюу Киргиз Узбек аймгуудын үр хойчис хэмээн үзэж байна.

Хотонгууд түрэг хэлт нэрийн аймаг багтана. Г. Н. Потанин Б. Я. Владимирцов нарын судалгаанд хотонгийн удам угсааны хамаарлыг хотон хэлний үгийн сан аялгууны талаас нь нарийн судалж өөрийн тодорхой онол, саналыг дэвшүүлсэн эрдэмтэн бол Оросын түрэг судлаач А. Н. Самойлович билээ.

Хотон үгийн сангийн Г. Н. Потанин 1876-1887 онд 87 үг Б. Я. Владимирцов 1911 онд 123 үг С. Бадамхатан 1985-1987 онд 130 үг тэмдэглэжээ. Эдгээр үгсийг хавсралтаар оруулав. Эдгээр үгс нь шашины номоор уламлагдсан бөгөөд одоо зөвхөн засал ном хийхэд хэрэглэгдэж байна. Хотон ардын хэлэнд 6-р зууны Орхоны түрэг Ойрх дорнодын Перс Дорнод Туркэстаны Уйгар, Араб, Түрэг, Дундад Азийн Казак, Хиргис тэрчлэн монгол хэлний үгийн сангаас орсон нь харагдаж байна. Эш татаж Уйгар, Араб, Түрэг, Перс хэлний үгнээс сийрүүлбэл;

Хотонгуудын хэрэглэж байсан Уйгар үг:20

<i>Улыб-тэчих</i>	<i>Паши-толгой</i>
<i>Чачибак- үсний зүүлт үсний гоёл</i>	<i>Сэгэс- найм</i>
<i>Агаан- ах</i>	<i>Сэгися- ная</i>
<i>Алта- зургаа</i>	<i>Сэмээ-өөхтэй</i>
<i>Ана-эх</i>	<i>Тогус-ес</i>
<i>Ата-эцэг</i>	<i>Тиш-шүд</i>
<i>Гол- гал</i>	<i>Тил-хэл</i>
<i>Түр-зогсох аж төрөх</i>	<i>Узн-урт гонзгой</i>
<i>Уйу-бух үхэр</i>	<i>Он-арав</i>
<i>Үч- гурав</i>	<i>Чай-чай</i>
<i>Кулак-Чих</i>	

Хотонгуудын хэрэглэж байсан Перс үгс: 9

<i>Пайгамбер- бурханы элч</i>	<i>Ходжим-миний эзэн</i>
<i>Худай-тэнгэр</i>	<i>Яратканык- миний эзэн</i>
<i>Ярь-тусламж</i>	<i>Якши яшь- жилээс жилд</i>
<i>Ахн-ахмад</i>	<i>Шитиб-буу</i>
<i>Бэсте- мангуу тэнэг</i>	

Хотонгуудын хэрэглэж байсан Киргиз үг:50

<i>Агач-мод</i>	<i>Аджу-хурмян- хүгий нэр</i>
<i>Алалы алыб- авах</i>	<i>Алда- бурхан</i>
<i>Анг тагшиб-андгайлах</i>	<i>Аркар- аргал</i>
<i>Баякаттан-азгүй золгүй</i>	<i>Баи-толгой</i>
<i>Бос- саарал</i>	<i>Джемыс-жимс</i>
<i>Булгайсынгые-болтугай</i>	<i>Ильдыс- долоон бурхан</i>
<i>Иты-долоо</i>	<i>Кантат-яхаа вэ?</i>
<i>Курнёре-итгэхгүй үзэгдэхгүй</i>	<i>Кутлалы-Аврал эрье</i>
<i>Пейгамбар- Зөнч</i>	<i>Ялганымга- гэмшиё</i>
<i>Яратканым- бүтээлч эзэн минь</i>	<i>Тулькун-үнэг</i>
Дүгнэлт:	

Эдгээрээс үзэхэд хотонгийн үгсийн санд уйгар, түрэг, киркиз, перс үгс зохих хувийг эзэлж байсан нь тэд угсаа гарвальный хувьд Дундад Азийн ард түмнүүдтэй холбоотой гэдгийг давхар батлагдаж байна.

Ашигласан материал, хэвлэл

Нэг. Номзүй

1. Амаржаргал Б.(1988). *БНМАУ дахь монгол хэлний нутгийн аялгууны толь бичиг. Халх аялгуу*, Улаанбаатар.
2. Бадамхатан С. (1995). *Увсын хотон ястан. Эрдэнэт*.
3. Базылхан Б. (2000). *Казах монгол толь*. Улаанбаатар.
4. Владимирцов Б.Я.(1916). *Түрэг угсаатны хотон ард*. Улаанбаатар.
5. Лхамжав Х. Магсар Ц. (1995). *Хотон зоны өлгий*. Улаанбаатар.
6. Лхамжав Х. (2015). *Тариалан сумын он цагийн бичээс*. Улаанбаатар.
7. Нямбуу Х. (1992). *Угсаатны зүйн удиртгал*. Улаанбаатар.
8. Сампилдэндэв Х. (1984). *Монгол домог*. Улаанбаатар.
9. Сампилдэндэв Х. (1986). *Монгол ардын аман зохиол*. Улаанбаатар.
10. Санхүү Б. (2014). *Хотон ардын аман зохиол*. УБ, 2014
11. Санхүү Б. (2014). *Хотон Монголчуудын түүх, соёлын судалгаа*. Bibliotheca oiratica, XLIX, УБ, 2014
12. Цолоо Ж. (1988). *БНМАУ дахь монгол хэлний нутгийн аялгууны толь бичиг. Ойрад аялгуу*. УБ, 1988, 943х
13. Цэндээ Ю. (2001). *Дөрвөд аялгууны язгуурлаг үгс*. УБ, 2001, 400х
14. Цэнд С. (2003). *Хотон ястны шүтээн*. Улаангом, 2003
15. Цэрэндаш Ц., Батсуурь Ж. (2004). *Хотон таны угийн зураг*, УБ, 2004
16. Чүлтэмсүрэн Р. *Монгол аман билиг*, УБ, 2011
17. Ойрад монголын аман зохиолын дээж, эмхэтгэсэн Д.Өрнөхдэлгэр, УБ, 2013

18. Владимирцов Б.Я. (2002) *Работы по истории этнографии Монгольских народов*. Москва.

19. Б.Я. Владимирцов “*Турецкий народец хотоны*”, 1911

20. Г.Н. Потанин “*Очерки северо-западной Монголии*”

21. А.Самойлович “*Турецкий народец хотоны*” 1915

Хоёр. Веб сайт:

1. Ойрад судлал.

www.oiratstudies.org

2. Монгол судлалын нэгдсэн сан

www.mongolstudies.gov.mn

3. Б.Баттогтохын блог

www.battotokhg.blogspot.com

4. Шинжлэх ухаан технологийн сан

www.stf.mn

Хавсралт

Хотон ардын хэллэг

Энэ хэлний үгийн сангийн товч бүртгэлийг томьёолж нэгтгэв.

№	Г.Н.Потанин 1877 он-Самойлович 1916 он	Б.Я.Владимирцов 1911 он	С. Батамхатан (1987-1988)
1.	Аджу-курмян (араб)-хүний нэр	Бу киши-энэ хүн	Томак –малгай
2.	Ак-цагаан	Гайда яер- ирээч	ЧAPAN-цамц
3.	Алалы, алыб-авагтун, аваад	Гайда йерээт-ирсэн эгэж, ирсэн	Шаадаг-гэрлэг
4.	Анг тыбш-амлах, тангарлах	Иштим- би уусан балгасан	Ичим-үстэй дээл (ярианы хэллэгт бий)
5.	Арчан-арц	Ит тавтээк турэт-нохой тайван	Гоз-гутал
6.	Аркар-аргаль	Йирлэ- явсан	Өмэг-өмд
7.	Баякаттан-зугарснаас, ядарснаас	Мал тур есан- мал мэнд	Булбаг-бөс даавуу
8.	Бар(монг)-бар	Тойдм-би цадсан	Наяаг –гаанс
9.	Бармак, баш бармак-хэллэгт эрхий хуруу	Тутун гараас –гамхи татах уу	Хөхүүр -хөөрөг
10.	Баш- толгой	Хан Ходжам мен перлар –миний хан ходжам	Бичээг-хутга
11.	Бобичек-чоно	Хан ходжам худай (перс) –миний хан тэнгэр	Оно –хөдсөн дээл
12.	Бер-чоно	Авшихаан (уйг) –өндөр настай хөгшин	Кевкес-цув
13.	Булгайсынгыс- таны төлөө	Агаан (уйг)-ах	Штайган-чачбиг
14.	Узун бут-алаг даага	Алта (уйг)-зургаа	Кэлмэг-цэгдэг
15.	Газг-нугас	Алхам(араб) –кораны 1-р бүлгийн нэрийн товчилсон үг	Шапаан-гэрлэг

16.	Гульджа-угалз	Амааль –ариун номын текст	Сэрхээг-сийх
17.	Гушь-шувуу	Ана (уйг)- эх	Иштайган бэл
18.	Жэмыс(монг)-жимс	Ата- эцэг	Чавч-хэт
19.	Елэк, елек- хэллэгт түших тулгуур	Ат –морь, адуу	Эгээрд –эмээл
20.	Ильдыс-7 бурхан нэг од	Ахн (перс) –ахун-ахмад мулла (молда)	Жүгийк-хазаар
21.	Иты ильдыс-7 бурхан	Аштах-тарий будаа тариан талбай	Иштэй –гандан-малиа ташуур
22.	Ит-маралын ордны нэг од- нохой	Баяа- балчир хүүхэд	Баш-чөдөр
23.	Ички-ямаа	Бар(орх түр) –тэр байгаа юм	Шагшиг шавшган-ганзага
24.	Кайдан-хаанаас	Бээ-эмээ	Говь аргамжид – дээсэн аргамж
25.	Кантат-юу хийх вэ?	Бэр (орх түр) –өгөх	Чинэг-шаазан
26.	Кикирканда- хүргэх салгах	Бэш (орх түр) –тав	Тостааган хагас хөмрөөнд-мөнгө аяга
27.	Кичкinya-хэллэгт чигчий хуруу (хүүхдийн хэллэг)	Бири(орх түр) -нэг	Ширжин оройны башдар-нас барагч
28.	Кийк-буга	Бирин (орх түр) -жар	Чараман-хөвгүүн
29.	Коз- амьтны нүд	Бол (орх түр) -байх буй болгох	Кызык-охин
30.	Коян-туулай	Бу орх түр) -энэ	Улмер-залуу
31.	Кункяр-хүний нэр	Буту –хол	Бэрхэрлэнгэр-бэр
32.	Кутлалы- аврагтун	Буркак- малгай	Көпөөн-хөгшин
33.	Куш- шувууны нэр	Бичак-хугга	Хөгөрөн-самган
34.	Ягач поку куш-тоншуул	Гамчак-ташуур	Атааганд-морь
35.	Аккушь-хүн	Гайд-эргэх, ирэх	Түег-тэмээ
36.	Уч гушь-маралын од	Гак-хазар	Эркээ түег-ат
37.	Кызыл-красны-улаан	Гол(уйг)-гар	Саглай түег-ингэ
38.	Кылганымга-гэмших	Гезээ-нүд	Сэрээт-үхэр
39.	Кэлэлын кэлэр-ирцгээх, ирэх	Гөш –мах	Гой-хой-хонь
40.	Мал(монг)-мал	Гурт-бяслагийн төрөл	Гоз-хурга
41.	Марал(монг)-согоо	Эгэр –том эгч	Эчиг-ямаа
42.	Менды бай(монг-радлов)-хүний нэр	Эмпи-р-чавганц	Балбааг-унага
43.	Моузлю-эвэртэй амьтан	Есээн-эрүүл	Тас-унага
44.	Мусурман-хотон хүн	Эчирэ-ямаа	Ачиг арчааганд-алчуур
45.	Мят-мухаммед	Жилха(уйг)-адуу	Чараагаана-хадаг
46.	Озы(араб)-араб уншилга: Бурханаас аврал гуйх (озы билин шайткан ирджим)	Жирман-мянга	Араакаст-архи
47.	Пейгамбар(перс)- бурхан, анхдагч их	Жүр-тарианы уурхай	Онд-боов

48.	Пирляры, пирляра-хэллэгт нутаг усны эзэн (эрь суны пирляра эрь сууны пирляра)	Зайиб-эхнэр	Чаймар-цай
49.	Сарлан(төвд)-сарлаг	Имрээк –балчир бага залуу	Чимчааганд-сүү
50.	Суу- ус	Ит ийт –нохой	Горгоо сүмэндээн-тос өрөм
51.	Суулган- хэллэгт усны голын эзэн	Иш-уух	Тамширээгэн-зул
52.	Эрды ярлаган сууны (Эрдя эрляган суулаган)	Йакш(уйг) –энэрэнгүй	Абдал-авдар
53.	Сымырхани иряхим (араб) –бурхан тэнгэр минь соёрхоно уу	Йан (уйг)-сүнс зан араншин	Хагас төнгөөнд-төгрөг
54.	Тала- улаан бургас	Йас (орх түр уйг)-он жил	Бэр-нэг
55.	Тонгус –бодон гахай	Йенгэ(орх түр уйг)- хацар	Ик-хоёр
56.	Тоуба(араб) –хэллэгт хийсэн нүглээ наминчлах	Йер (орх түр уйг)-газар	Уч-гурав
57.	Тульку- үнэг	Эрлэ(орх түр уйг) –аж төрөх	Төрд-дөрөв
58.	Тюмюр(монг) –хүний нэр Төмөр	Йеме(орх түр) -долоо	Бэч-тав
59.	Убалымга (араб) – нүглийг минь өршөө гэмшин байна.	Йок (орх түр уйг) – байхгүй	Алт-зургаа
60.	Улыб(уйг) - тэвчих	Йур(орх) –явах	Ет-долоо
61.	Уркор –ур сад	Кээээл-даалимба	Сэгс-найм
62.	Урту(урту омян)- хүүхдийн хэллэгт дунд хуруу	Керек (орх түр уйг) - дөч	Тогос-ес
63.	Уру алалы- хумслах хулгайлах	Киши(орх түр уйг) -хүн	Оно-арав
64.	Уру- сүлжих	Кичине-бага	Жирэм-хорь
65.	Уч –гурав	Мат-улаан даавуу (даба-араб үг)	Одос-гуч
66.	Ушь-Ошц(ЗХУ-ын Киргиз улсын хот, мужийн нэр)	Мол (молла)-мулла молда	Кэрэг-дөч
67.	Утялымга-хийсэн нүнэлдээ гэмшинэ	Молда (киргиз) –молда	Утас –тав
68.	Халимаг-дөрвөд	Мок ан –хүзүү	Адмиш –жар
69.	Хангай-хангайн уул	Мурда –хамар	Етмуш –дал
70.	Харганак-харгана	Нильва- хотонгийн тэргүүлэгчийн нэр	Сэгсээн –ная
71.	Ходжам-(перс)-миний эзэн	Өз- уруул ам	Тогосээн –ер
72.	Худай(перс)-бурхан	Он (уйг) -арав	Үйзэмдээн-зуу
73.	Чачибък(уйг)-чачбиг	Ота-гал	Отоо түнхээктээн-

			100 хонгийн цай
74	Чикса-хэрэв бүтвэл	Отус –гуч	Отос имээни ик-гуч хийх цай жалгандаа
75	Чимя-хүүхдийн хэллэг ядам хуруу	Очага –гал голомт	Бэр казаан чаймаан-танд цай чанлаа-цай болоход хэлдэг үг
76	Чичкан-хулгана	Өзбек- хотонгийн дээд үеийн тэргүүлэгчдийн нэр	Отос имээни икжигандаанаа чирээк нимаан тутак турай- таны хийх ажилд гэрэл тавьж өглөө(гуч хийгээд зул асаагаад хэлдэг үг)
77	Чолпан-үүрийн гэгээ	Өтээк-гутал	Бэр хазаан чаймаан бэр тигнаан талхаа бэр ик үч төр тогос ономаа-гуч хийхэд цайны уут дээр цайгаа тавиад нэг тогоо цай нэг бүтэн уут тариаг гурав есөн удаа бүтэн тавиж байна
78	Эгень(араб)-миний эзэнтэн	Паш (уйг)-толгой	Улбак –бөс
79	Эрь(эрх сууны пирляры)-газар,хэллэгт нутаг усны эзэн лус савдаг	Салээмат (араб)-хүний нэр	Улангар-хүү
80	Эркес-бек-хүний нэр	Сэгис (уйг)-найм	Берден хаши (хот) -юм авна
81	Эрлянянь(монг)ярлаган-газрын эзэн	Сэгися-ная	Кампрэм(хиргиз) -эмгэн
82	Эсы-түүний эзэн	Сэмээ(уйг)-өөхтэй	Ээнкэ- бэргэн хөгшин
83	Янғылган(араб)-амьдралдаа гэмших	Сусго-тэвш	Ээк(монг)-ээж
84	Янғылган(араб)-буруутгач этгээд	Талха-гурил болсон гурилаар хийсэн боов	Алтай хангай ая күе- алтай хангай сар наран
85	Яратканык (перс)-миний эзэн (бүтээгч)	Тавшээк-тайван	Агамак (хот) –армаг хүлэг
86	Ярь (перс)- тусламж	Тогус (уйг)-ес	Кек агамак –хөх ногоон аргамак
87	Якша яшь- жилээс жилд	Той-цадас	Адан (хот)-хүн
88		Толлоо-бүтэн	Айлыг (хот)алты-бсарын зам газар айлыг йол

89	Тон(орх түр)-хувцас өмсөл	Аймак (монг) – нутаглах газар
90	Тей –гэмээ	Үлөөк –балчир хүүхэд
91	Тиш (уйг)-шүд	Албанч (хот) – албат
92	Терг (орх түр)-дөрөв	Алма (хот) –алим
93	Туз (киргиз, сарт) –давс	Алман (хот) – гэрлэх
94	Тил уйг)-хэл	Алтун(монг) –алт
95	Түр (уйг)- зогсох аж төрх	Ана(хот) –эх
96	Титүн-тамхи	Аки(хот) -хувцас
97	Узн (уйг) –урт гонзгой	Ата-эцэг
98	Уйу (уйг) –бух үхэр	Эйлэ(хот) -том эгч
99	Улаан –орь залуу нас	Бай(хот) –баян
100	Улаак (бар улаан хүү)- бага эрэгтэй дүү бага эмэгтэй дүү охин хүүхэд	Бала(хот) -балчир хүүхэд
101	Үй- гэр байшин	Баш-толгой
102	Үз (орх түр)- зуу	Бэсте (перс) – тэнэг мангуу
103	Үч (уйг) –гурав	Бер(хот) –өгөх
104	Казан-тогоо	Биз(хот) –нэг
105	Касн (араб) –хүний нэр	Булбул(хот) -алтан гургалдай
106	Кораан- кораны баринтаг	Ван(хятад) –ноён
107	Катан (орх түр –хатан эхнэр	Эй худаия (уйг перс)-тэнгэр минь
108	Хоб (уйг)-босох өндийх	Душмээн (хот) – дайсан
109	Хойу- хонь	Ак-цагаан
110	Худай (перс)-бурхан	Суяк-яс
111	Худай берди –хүний нэр	Ягаш-сайн
112	Кумар (араб)-номын шогол	Хэллэг: аак сүеэктэ ягаш мусурман болов уу –цагаан Ястай сайн хотон болов уу
113	Кулак (уйг)-чих	Үүгэр(хот) –мэнд
114	Шаавай –хотонгийн овгийн тэргүүлэгчийн нэр	Батма (монг)– эмэгтэй бурхан
115	Шалбак –хотонгийн тэргүүлэгчдийн нэр	Уч буурган үр буурган –гурван бурхан
116	Шитиб (перс) буу шийтэв	Үч тэрст-гурван тэнгэр
117	Чай (уйг)-цай	Худай тэрст перс –

		тэнгэр
118	Чачибак (хиргис уг)- чачвиг	Төөнөн пэрлээ (перс) –бурхны нэр
119	Чирак- зул	Бэс үсүл бэсманга(уйг) –номын нэр хаалгаар орж гарахад хэлдэг үг
120	Читээн-гүү	Дарма ёго – гомдолгүй
121	Черчеек-алчуур	Бэр худай (перс) – хамгийн их бурхны нэр
122	Атаа болгон харкираа анай болгон Тээли-эцэг болсон хархираа эх болсон тээл	Амааль (араб)- арга
123	Ата усхуу тураат – морно усаллаа	Хар тэлтэн тартангас (ном)- хар хэлээ тат
124	Баллаарни жасн узн жанн толоо –урт настай удаан жаргах болтугай (гэрлэх хуримд эцэг эх нь ерөөхөд хэлдэг үг)	Ак тэлтэн тартангас(ном) – цагаан хэлээ тат
125		Яннуудам нар араадангас – савдгуудаар
126		Ямаака- нүгэл муу
127		Жиндүүн- чандмань
128		Ханакта-их
129		Янгэлмээн –бэргэн
130		Хэллэг: аксүеэ хан актан ян енгэлмээн ак ягаш мусурман болов уу –их бэргэний дэргэд цагаан ястай сайн хотон болов уу

Зохиогчийн тухай

Г. Нямдаваа нь 1986 онд Увс аймгийн Тариалан суманд төрсөн, хотон угсаатан. 2004-2008 онд Ховд их сургуулийг Монгол хэл, уран зохиолын багш, 2009 онд Утга зохиол судлалын магистр, 2010 онд МУБИС-ийн БС-ийг Бага боловсролын монгол хэлний дидактикийн багшаар мэргэжил дээшлүүлж, 3 сар суралцсан. 2012 оноос МУБИС-ийн Утга зохиолын докторантураар суралцаж байна. Удирдагч: Доктор, дэд проф. Д.Өрнөхдэлгэр, дэд проф. Б.Энхээ Судалгааны ажлын сэдэв: “Монгол улс дахь хотон ястны зан үйл, аман билгийн судалгаа”

The Aesthetic Concept of Epic “Altai Praise”

*Delgerkhuu Narantsatsral**

“Epics without Altai are not epics, without a wife there is no family”

Mongolian proverb

Summary

Altai praise is a kind of folklore of the Mongolian epic, which is derived from ancient times and has its own distinctive significance, meaning, form and epistemology, purpose, historical tradition, and rituals creation. The survey of the heroic epics of Mongolian folklore can be seen 200 years ago. During this time, Mongolians, Russians and other foreign scholars highlighted the Altai praise, and the Mongolists paid more attention to this, and highlighted the position of Altai's praise and made several alternatives. At this time, the research work on the monograph of Altai's praise has not been published.

For celebrities from the XIX century to the second half of the XXth century, the poems were not only artistic but also the melting of the epithelium, which affected some of the smelly families, and sometimes called the poet to solve the problem. Before the epic poem, the Mongolian poets say Altai mountains are praised and, in some other places, the praises of Altai praise.

Keywords: Mongolian epic, Aesthetic concept, Altai.

I. Introduction

The epic is associated with the unusual world of the universe, which is considered by the world to be dominated by the gods and the rivers of water. Therefore, praising the environment before the melting of the epitome commemorates the unusual wildlife and protects them from the dangers. “kanat”

Before the epic poem, Mongolian poets say Altai praise to the mountains of Altai, and in some cases the other mountains of our country. There are also some of the names of Altai's praise as “Melting Altai”, “Praise to Altai”, “Bayan Altai” and “Altai Mountain Praise”. Also, praise is defined in the book “Sh. Gaadamba and Kh. Sampildendev,” in the book of Mongolian folklore, 1988 (Ш. Гаадамба, Х. Сампилдэндэв 1988, 119) “The expression of the significance of the illustration.”

The Altai praises are usually performed without lyrical music (Uriankhai), Morin Khuur, “Ekle” (Khalkh) or some other poet. It is said

* School of Business Administration and Humanity Department of Humanity, MUST, Ulaanbaatar, Mongolia.

that singing and singing in a harsh bass pipeline reflects the glorious altars of the Altai Mountains, as well as the sounds of waterfalls. There are two kinds of pipes to melt Altai's praise

- "high voice" means that the song is so powerful that the song is very strong

- "low voice" is closer to normal singing and it is easier for body to melt.

II. The Goal of Altai's praise

Praise to Altai is based on the notion that the nature of the environment is not always over-the-counter, the owners of these people are based on our understanding that they communicate and influence our lives.

The interview with the storyteller B.Urtnasan said: "Then there are 18 white snowflakes in Altai. There is a lion-white mountain in which the Altai Mountains are thirteen white-cliffs. The owner of Altai is forever 25 years old. Uvaa, the owner of the mountain, who is the owner of Alia Khongor. These two ... regulate this golden world. One is Alia khongor and the other is his actor, in other words, the owner of the lower order is Uvaa, the owner of the mountain. In other words, it is said that the five limbs under the lord of Altai. The dzud will become black, but will be responsible. We know that there are snow-cyclones and storms. We know that there are snow-cyclones and storms. Therefore, Altai's praise is to forgive the dangers of forgiveness and to praise the Altai praise. Praise for Altai's praise and milk it and pray for it. After completing the praises of the Altai, we have to tell the heroine of western Mongolia." (Б. Уртнасан 2007).

The melting of Altai's praise has several purposes and can be seen in many ways.

1. In the simplest sense, S. Dulam and G. Nandinbileg are the beauty of their native beauty as described in the book "Mongolian Theory of Literature" (С. Дулам, Г. Нандинбилэг 2007, 234)

2. As a hunter, especially in the Urianhai tradition, especially for hunters, especially because of the hunters, they were praised by the mountains and blessed them.

3. Allowing people to enjoy all the things that are needed and to protect all the wildlife of the Altai Mountains, human beings, animals, plants, to inspire the quality of this behavior, to keep peace, calm and pain in the world. everything is good. (Б. Karyy 1999, 17). Therefore, Altai's praise was needed not only for intellectual needs but also for life. But some of the celebrities also say they were divinely praised by Altai.

4. The melodies helps to keep track of the tales of the Altai Praise Song, as well as to praise of a strict regime, so listeners are prepared to listen to the epic. "The melodic praise of Altai does not change the hat, does not change the seats, does not stop at midday, and there is no noise

from spectators. When Alia khongor comes in, she gets inside and inside the house. (Б. Катруу, Алтайн урианхайн тууль, Улаанбаатар 2001, 5) Thus, the atmosphere of listening to Tibet is created among listeners.

Before the epic poem releases, the whores of Uriankhai must say "Praise be to Altai. Because the Uriankhai of Altai glorifies Altai's praise", all the Altai people are happy to be cool, cold, windy, rainy, drought, sick and always healthy in the seeds of the Altai. "Altai praise" he was keen to praise his home. (Төв Азийн тууль 1998, 120) Also, like the salutations of the mountains, the land lords, and the others, we will sing the Altai Mountains, the herbs and the wild animals, and sing the Altai master Alia khongor. The invitation starts to melt away.

There is no order established for the melting point, nor does it learn to memorize it. It is necessary to set up events in the epic and to say it in his own courtyard. The events in the epic are always in line with the sky.

It is possible to melt the ball for the purpose of making a home or person. To fix bad deeds, words, and death, three hoarse rabbits are called "Dovon Black wrestler", "Naran woman" and "Zul aldar king". In order to call for the goodness of the khishig, the son of the old man, the Argil white man, the "Old white man", "the ore of silver" and the "Bronze of gold". The poets say that the melting of the epithelium seems to have a real appearance, a change in the body, and a wakefulness of sleep.

It is possible to melt the ball for the purpose of making a home or person. In order to repair the fortune, the tongue, and the deaths, we trace three fierce strands: "Dovon black Wrestler", "Naran woman" and "Zul aldar king". In order to call for the goodness, the son of the old man, the "Argil tsagaan ovgon" the "Bayan tsagaan ovgon", "Khuder mongon tevne" and the "Khurel altan dosh". The poets say that the melting of the epithelium seems to have a real appearance, a change in the body, and a wakefulness of sleep.

The epic is very long-tuned and the melodies of "Dovon black wrestler" and "Steppes black wrestler" are melted during winter time, from 16-17 p.m and then break off at 9 a.m and then repeat the night and melt two nights. However, the slogans take rest, such as toilet, bathing and tea. The melodrama speaks another melody, and the main characters are not able to come down in the eyes of the apostle and can not even melt. A month ago, melted chicks would be melted again a month later, but it would have to be disrupted by the event. The rhythm and poetry are not exactly the same, but they are different because they are poems. It is only three times a year for a single head.

Also, "Altai's Praise" in the Uriankhai's Musical Instruments Tsuur, also describes the sounds of the water and the beautiful nature. (С. Юндэнбат 2006), (Б. Наранбат 2008, 23) Tsuur musician P. Narantsogt

said: “The Altai Uriankhai tsuur music was worshiped as a Altai master musician.” He is a documentary in the ”Xionnu's” He put a white towel on his head.

III. Beauty Concept of Altai Praise

The content of Altai's praises is the beautiful nature of the Altai Mountains, all kinds of wildlife, vegetation in the world, various forms of rock, mineral springs, minerals, and all the richness of its resources. It is a systematic, praises from four sides, praise from above and below, and praise worthy for four seasons. As a result of the variation, there are many or a few spikes between the variants, such as “Rich Altai,” to the Altai mountains, to meet the needs of all, to make them all happy and happy.

Researcher L. Erdenechimeg on the topic of content theme is the role, dedication, poetry, form, structure, tone and sound structure of the audience.

1. Epic praise
2. Hymns of Praise
3. The narrative of praise
4. Legendary Praise
5. Classification of the word “praise” refers to the unified classification of all aspects of praise.

Based on the ancient epistles of the Mongols, the praise was called praise epistles. The epistles praise the difference between other forms of praise, in terms of structure, design, content, form, and story. The epithets are readable, and are a large type of poem with a poem with a tail and head connecting with a few days. The nostalgic characters are important in meaning and play a role in helping. The accompaniment of praise is accompanied by a lute, a throat, a four-stringed accordion, a throat or the sound of the accordion. The epistles of praise are often distinguished from the other forms of reading by the bottom of the tube, with the tone of the throat.

The epistles praise the body of a tone, poem, and tube in the lower part of the compression, arrogate, lyrical shape, unique smooth tone, throat, lyrical, and crystalline vowels, and large in size and impregnable, structural. Which is the free form of the tones, the form of vowel, the enrichment, and the free form of the other.

The praise are one of the major forms of poetry, tones, tunes, music, and tranquility of imaginations, thoughts and stories. (Л. Эрдэнэчимэг 2015, 17-20)

In the reading habits of the epistle:

- For the sake of praise: It is a kind of song that reads and praises the landowners in the dark.

- In the case of: It is based on ancient epistles.
- The composition of the poem is: The long form of verse is read by several days and months.
- In a manner that is customary: With a white towel wrapped in the head, it has a principle of reverence for Heavenly Father and the Supreme Lord. One who reads the epistles reads to the top of the mountain. The storyteller takes a hawk, and after the house of the lawyer, the householder creates a family after the household builds it. After that, the eunuchs hold a saucer and a cup of tea. The storyteller gets drunk and dabbles, distributes dairy products to children, after which they wash their mouths with water, and lute music. The talent launches a melting point.
- In the role: Usually it refers to the ancient warriors and brave warriors in the mountains.
- As for the tone of the diapazone: The bottom of the tube is the shape of the throat but with the music of the top.
- In the tone of the enclosure: With ikel, aagan tovshuur, throat and tsuur musical instruments.
- As for music tapes: The fame of a legend is praised, the tone of praise and the tone of the khuur is "read" - it is accompanied by the same color but is read below the music.
- Poem: 67-146 lines, the tone of the throat, the throat and the melodic sounds of the tune form a very wide combination of the color of the praises and musical instruments



Picture. UNESCO List of Immediate Protection of Cultural Heritage (2009)

The vision of the Mongolian epic is that the main purpose of this paper is to describe how the beauty and the main issue of aesthetics in the

epic literature, which is unique and beauty in nature. The epic poem in Mongolia, the largest form of Mongolian poetry, is a cultural phenomenon that has been the purest form of the Mongols' view of goodness and badness. This legendary beauty in the epic is a mythical legend, and it is legendary beauty in the epic from the perspective of some of the traditional concepts of ancient cultures, to examine the philosophy of Mongolian astrology and to discover the peculiarities of the mind, by the Mongols of the nobility of the Mongols. will help to reinforce the viewpoint. (Г. НАНДИНБИЛЭГ 2001)

Conclusion

The melting of the yacht is related to the seemingly unusual world and the owners of mountains and rowers who believe that the world governs. Therefore, before the melting of the epic, the environment is praised for the uniqueness of the animals, and the melting of the bulbs will result in melting.

The earliest kind of folklore that has come from ancient times to the present is the Altai praise, the "Epic". The significance and importance of Altai's praise is one of the main characteristics of our perception that we have a characteristic then we are moving to the quality of culture and art that is characterized by quality and behavioral mixtures.

Today, however, the quality of rituals has been preserved in the areas where the traditions are higher. For example, it is still a ritual of milk and incense, for the melting of Altai's praise.

As a result of the study of Altai's praise, we have divided into three categories.

1. Altai praise for the melting point
2. Altai praise one of the great epics
3. Altai praise with modern music

The first and second categories are the intangible cultural heritage. Unfortunately we are forgetting. The second and third category is a growing number of contemporary folk art performances.

Mongolian folklore which has been preserved in the nomadic culture of Mongolia and has a sense of love of the land, its rich artistic instruments and the ancient customs of nature. From the end of the XIXth century, foreign and domestic scientists have noted the number of monuments in the circulation of the Mongolian texts, but from the beginning of the XXth century, the tradition of the Mongols is very much alive.

In the XXth century, many social changes in the Mongolian language have become dominant in the art of writing, and the survival of the literary society has become a priority.

Reference

1. Gaadamba Sh, Sampildendev. Kh. *Mongolian folklore*, Ulaanbaatar, 1988.
2. Ganbold. M. *Altai Uriankhai folklore*, Version 2.
3. Katuu. B. *Epic of Altai Uriankhai*, Ulaanbaatar, 2001.
4. Katuu. B. *Durvud Folk Epics*, Ulaanbaatar, 1996.
5. Katuu. B. *Some issues of Mongolian Epic Studies*, p. 26, Khovd, 1999.
6. From the Interview of B. Urtnasan, a citizen of Duut soum, Khovd aimag, on April 15, 2007.
7. Dulam. S, Nandinbileg. G. *Theory of Mongolian Folklore*, Ulaanbaatar, 2007.
8. Historical Overview of Mongolian epic studies, Katuu. B. *Studies of Folklore Tomus XXV*, pp. 31-128, Ulaanbaatar, 2003.
9. Nandinbileg. G. Нандинбилэг. Г. *Views on Beauty in Mongolian Heroic Epics* Dissertation Foundation, Social Science 1363, 2001.
10. Naranbat. B. Наранбат. Б. *Altai Uriankhai Cultural Heritage of Tsuur Music* Bachelor Diplom. MUST, 2008.
11. Tsoloo. J. *Thirteen Altai sacred Libraries*, 1999.
12. Tsoloo. J. *Mongolian Folk Epic*, Ulaanbaatar, 1982.
13. Tsoloo. J. *Uriankhai Poets*, Literature and art, Ulaanbaatar. 1972. №46.
14. Tseren. B. *Altai Epic Singing*, (Ed. Gursed), Ulaangom, 1964.
15. Sampildendev. Kh. *Mongolian Ritual Folklore*, Ulaanbaatar, 1987.
16. *Central Asina Epic*. Ulaanbaatar, 1998.
17. Tuyabaatar. Lkha. *Epic of Altai Uriankhai Epic, its Source is Unique and Cradle*, 1995.
18. Erdenechimeg. L. *Melodious praise*, Ulaanbaatar, 2015.
19. Yundenbat. S. *Regarding the Traditional Fund of Uriankhai Tsuur* report, 2006.

Hakas Destancılık Geleneğinde Mektepler Meselesi

*Erhan Aktaş**

The Ecole Problem in Khakas Epic Tradition

Summary

Folklore texts based on narrations are among the cultural heritage elements of the Turkish world. The importance of the performance of these texts has been recognized since the emergence of oral cultural products. Although the matter of performance can be evaluated under a number of headings, their effect in creating literature is of the utmost importance. We know that in the course of the historical development of oral literature, schools have emerged that embrace both the performers and the performances related to all the common characteristics of narrative stories. One sees that types of narrators or tellers of the epics, tales and folk stories come together in the circle of these schools. In addition, though, it cannot be said that the performance tradition and school formation for all folklore types are the same for every Turkish group. The Khakas people, one of the Turkic clans in southern Siberia, have a very rich oral literature tradition and there is a corpus for this that exists. Although there are not any folklore examples like the ones mentioned above, the Khakas do have a sizeable collection of epics (alıptıǵ nimah), tales (nimah/çon nimah) and legends (kip çooĥ). In particular, the epics among this compilation are brought to life by performers called *haydji*. It is worth noting that there are epic poem schools among the Kazahks, Kırgyz, Turkmen, Uzbeks and Karakalpaks, and minstrel schools in Turkey and Azerbaijan. Important efforts have been made at all of them. The same thing is true for the Khakas, who share the geography, history and art sense of their neighbors, the Altay, Şor, Tıva and Sahas. In particular, epic poems and tales schools should be mentioned. Although there are many important epic poets related to the Khakas epic poem tradition whose biographies and artistic lives we can keep track of, up until now the matter of schools in the Khakas epic tradition has not been taken up in studies. There has been no categorization made regarding such headings as performace attitude, topics covered, master-apprentice relations. In our study we will touch on the reasons for the absence of a school or schools and, based on available texts, individuals and performance materials, we will make an attempt at categorization.

Keywords: epic, poem, performers, schools, Khakas.

Giriş

Türk Dünyası folkloru içerisinde içerik, icra ve şekil özellikleri bakımından zengin bir yapıya sahip geleneklerden birini de destancılık geleneği oluşturmaktadır. Kuzeydoğu Sibirya coğrafyasından Balkanlara uzanan ge-

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli, Türkiye.

niş coğrafyada muhtelif adlandırmalar, üsluplar, icra yöntemleri vb. konu başlıkları altında çok geniş bir külliyat oluşturacak şekilde önemli bir destancılık geleneğinin yaşadığına şahit olmaktayız. Bu zenginlik adı geçen coğrafyadaki Türk gruplarının iç ve dış dinamiklerine bağlı olarak dönem dönem ve bilhassa son yüzyıllardaki teknik gelişmelere de bağlı olarak zayıflasa da geleneğin yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Bilhassa son otuz yıllık süreç içerisinde canlı icra ortamlarının yanı sıra sanal ortamlarda da yaşatılan icralar daha geniş dinleyici ve izleyici kitlesiyle buluşmaktadır. Destan icralarının daha sağlam ve korunarak günümüze gelmesinde de Türk boyları içerisinde ortaya çıkmış ve icracı, yaratımlar, üslup ve hülasa tüm geleneğin korunup geliştirilmesinde önemli bir yere ait olan mektepler/ekollerin önemli bir yeri vardır. Yukarıda kaba hatlarıyla sınırlarını çizdiğimiz Türk Dünyası coğrafyası içerisinde de gerek destanların gerekse de epik, epiko-romanesk tarzdaki anlatımların yaşatılmasında önemli işlevi olarak destan mekteplerinin oluşturulduğunu görmekteyiz.

Bu çalışmada yukarıda bahsettiğimiz ve bazılarında çok belirgin özellikleriyle öne çıkan destan mektebi geleneğinin Hakaslar arasında neden belirgin bir şekilde görülmediğini ve hatta konuyla alakalı yapılan genel literatüre bakıldığında neredeyse böyle bir yapının neden olmadığı üzerinde durmaya çalışacağız. Elbette Hakas Türklerinin de özelinde Sibirya genelinde diğer Türk boyları destan gelenekleriyle mukayese edildiğinde hacimli bir epik gelenekleri vardır. Ancak diğerlerinde olduğu gibi kurumsal bir icra merkezi veya merkezlerinden bahsetmek zor gibi görünmektedir. Buradan hareketle öncelikle Sibirya sahası dışındaki Türk destancılık mekteplerine ardından bilhassa Hakasların uzak ve yakın komşuları olan diğer Sibirya Türk destan mekteplerinden bahsedeceğiz. Sonrasında Hakas sözlü edebiyatı içerisinde sivrilen *haycı* veya *haycı-nımahçı* olarak adlandırılan temsilcilerinden, bunların ekseriyetle icrada buldukları Hakas coğrafyasından ve başta usta-çırak olmak üzere diğer usullerle kendilerinden sonra gelen öğrencilerinden/temsilcilerden hareketle kaynaklarda rastlamadığımız ancak tarafımızdan belirlenmeye çalışılacak bir mektep geleneğinden bahsetmeye çalışacağız.

1. Sibirya Dışı Türk Boylarında Destancılık Mektepleri

Konuyla ilgili genel duruma bakıldığında neredeyse tüm Türk boylarının destan/halk hikâyesi geleneğinin zengin bir şekilde yaşamakta olduğu bölgelerde kurumsal icra merkez ve geleneğinin olduğu görülür. Oğuz grubu geleneklerinde Kuzey Azerbaycan sahasında on altı (Ata Yıldız 2015: 24), Güney Azerbaycan sahasında yedi (Kafkasyalı 2016: 195-246), Türkmen sahasında beş (Şahin 2010: 182-191), Kıpçak grubu geleneklerinde Karakalpak sahasında yedi (Ata Yıldız 2015: 37), Kazak sahasında eski ve yeni olmakla birlikte altı (Ata Yıldız 2015: 38-39), Kırgız sahasında Manasçılar özelinde olmakla birlikte genel hatlarıyla dört (Çeribaş 2011: 32),

Karlık grubu geleneklerinde Özbek sahasında on (Ata Yıldız 2015: 53-54) mektepten bahsedilir. Bunlardan bazı geleneklerde doğrudan *mektep* olarak söz edilirken bazılarında *kol*, *ekol*, *okul* terimleri de kullanılmaktadır.

2. Sibirya Türk Destancılık Mektepleri

Bu başlık altında Hakaslar haricinde dört gelenekten bahsedebiliriz: Saha, Altay, Şor ve Tıva. Buna göre Saha mektepleri *Taatta*, *Amma*, *Çurapçı*, *Viliy* ve *Verhoyansk* olarak dört tanedir (Ergun 2013: 255-258). Adlandırma diğerlerinde de görülen bir durum olarak bölgelere göre yapılmıştır. Altay *kayçılı* göğüsten ses çıkaran ve damaktan ses çıkaranlar olarak ikiye ayrılmakta, ilk gruptaki temsilciler Altay Kiji, Telenget, Tuba aşiretlerinden iken ikinci gruptakiler Kumandı, Çalgandı ve Bayatlara mensuplardır (Ata Yıldız 2015: 20). Şorlarda ise *Güney Şor*, *Kondom* ve *Mross kayçılık* mektepleri mevcuttur. (Ergun 2006:33) Tıva mektepleri ise *Ulug Hem*, *Süt Höl*, *Dzun-Hemçik* ve *Möñgün tayga* mekteplerinden ibarettir (Aça 2007: 29).

3. Hakas Türklerinin Destan Mektepleri (Var mı?)

Geçmiş Çarlık Rusya dönemine götürülen Hakas destanlarının derlenmesi, yazıya geçirilmesi, incelenmesi ve yayımlanması süreci günümüze gelinceye kadar inişli çıkışlı bir mesai temposu ile devam etmektedir. Hakas destanların üzerine yapılan incelemelerin geneline bakıldığında ise Rusça, Hakasça, Türkçe ve diğer batı dillerinde yapılan araştırmalar ön plandadır. İncelemelerin büyük bir bölümünün ise Rusça yapıldığını da belirtmekte fayda vardır. Kendi görüşlerimizi ortaya koymadan önce gerek Rusya gerekse de Türkiye’de konuyla alakalı yapılmış çalışmalara göz atmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. Ancak şunu peşinen söylemekte fayda var ki gerek Rusya’da gerekse ülkemizde yapılan çalışmalarda belli başlı temsilciler, onların beslendikleri gelenek, bu temsilcilerin icra ettikleri destanlar vb. konular haricinde üzerinde durduğumuz mektep meselesine dair çok açık bilgiler yer almamaktadır.

Rusça lüteratürde Hakas destanlarındaki mektep meselesine değinen kitap/makale hacminde bir yayının olmadığı görülmektedir. Mektep meselesinin odağında bulunan *hayçılar* üzerine ise birçok kitap bölümü/makale olmakla birlikte bunlar hakkında bilgiler tercüme-i hâl evsafından öteye geçmemektedir. Bu minvalde Ungvitskaya-Maynogaşeva 1972: 49-63 Hakas icracıları ve icra sanatlarıyla hakkında derli toplu bilgi veren ilk önemli çalışmalardandır denilebilir. Elbette Çarlık Rusya devrinde başta N. F. Katanov’un derlemeleriyle birlikte bu metinlerin üzerindeki ilk incelemeler son derece kayda değer olmakla birlikte çalışmamıza kaynaklık edinen bir malumat bulunmamaktadır. Yukarıda bahsi geçen araştırmacıların eserlerinin haricinde muhtelif almanaklarda, dergilerde ve bazı kitap bölümlerinde özellikle 1960-90 yılları arasında alan araştırmaları sonucu ortaya çıkan önemli bilgiler sonucunda Hakas destancıları ve icra ettikleri yaratmalar

hakkında hakkında neşriyat olmasına rağmen bu mektepleşme meselesine dair bilgi bulunmamaktadır. Troyakov 1991 künyeli çalışma da yukarıdaki araştırmacı ikilisinin eserinden sonra sadece destanları konu edinen önemli bir monografidir. Ancak bu da destanların içerik ve tipolojik özelliklerini ele alır iken icracılar ve onların etrafında inşa edilen muhtemel mektepleşmeden bahsetmez. Maynogaşeva 1997 künyeli eserde ise Ungvitskaya-Maynogaşeva 1972'deki bilgilere ek olarak sunulan ve 19. yüzyıl sonu ile 1970'li yıllara kadarki durumu gösteren *alıptıg nımah* haritası (Ek 1) ise önemlidir. Bu haritada en azından destanların Hakas coğrafyası üzerindeki geniş yayılım ağını ve bilhassa hangi bölgelerde icra yoğunluğunun gösterilmesi bakımından önemlidir. Yakın zamanda Hakas araştırmacı Nadejda S. Çistobayeva tarafından yayımlanan *Geroičeskiy Epos Hakasov: Tematika i Poetika* başlıklı çalışma alanında önemli bir yeri doldurmakla birlikte mektep meselesine temas etmez.

Ülkemizdeki Hakas destancılık geleneği üzerine yapılan çalışmalar da temsilciler ve mektepler meselesine baktığımızda ise şunları söylemek mümkündür. 1990'lı yıllardan önce diğer Türk Dünyası halklarıyla birlikte Sibiry Türkleri ve Hakas Türklerinin tarihi, edebiyatı ve folklor gelenekleriyle ilgili yayınlar yapılmakla birlikte Sibiry grubu Türk boyları için bu sayı oldukça azdı ancak adı geçen dönemden itibaren yayınların günümüze değin önemli bir artış içinde olduğu takip edilebilir. Hakas destan geleneği üzerine bilhassa metin neşri ve aynı zamanda inceleme çalışmaları da artmıştır. Doğrudan destancıları konu alan az sayıdaki makale hacminde çalışmanın yanı sıra kitap, kitap bölümü ve makale/bildiri şeklindeki yayınlarda icracıların biyografi bilgilerine yer verilmekle birlikte mektep meselesiyle ilgi herhangi bir bilgi bulunmaz. Bu çalışmalar içinde Ergun 1996, 2010; Yılmaz 2010 ve Aktaş 2016 künyeli çalışmalarda Hakas haycıları, bunların kısa biyografileri ve kendilerinden derlenen destanlar ön plana çıkmıştır.

Ergun 1996: 124-129'da on iki Hakas haycısından bahsedilmiştir. Ergun 2010'da bahsi geçen Semyon P. Kadışev'in amcası Slokadışev ile onun eşi Barışev'den bahsedilir ve bu ikisinin S. P. Kadışev'in eğitimindeki önemi vurgulanırken, bir diğer önemli haycı Pyotr. V. Kurbijekov da aynı Semyon Kadışev gibi Slokadışev'in öğrencilerindedir ve sanat sahibi olmaları usta-çırak ilişkisine bağlı gelişmiştir (Ungvitskaya-Maynogaşeva 1972: 62'den Ergun 2010:36). Slo Kadışev, Semyon Kadışev, Pyotr Kurbijekov gibi haycılar Hakasların Kızıl boyuna mensup icracılardır. Yine aynı çalışmadan hareketle, haycılardan N. V. Soziyev'in de sanatını babası Vasiliy Soziyev'den aldığı ifade edilmektedir. Ergun 2010: 40-53'de ise on beş Hakas haycısının isimleri, kısa biyografileri ve kendilerinden derlenen destanlardan bahsedilmiştir. Killi Yılmaz 2010: 170-175'de yine çoğunlukla Ungvitskaya-Maynogaşeva 1972'den atfen belli başlı destancı ve onların usta-çırak ilişkisiyle edindikleri sanatlarından bahsedilmiştir. Araştırmacı burada belli başlı destancıların mensup buldukları boylardan hareketle

bir sınıflandırma yapmıştır denebilir ancak adı konmuş bir mektep geleneğinden söz etmek yine mümkün değildir. Buna göre, Hakas destanları belli başlı temsilcileriyle Kızıl, Kaç ve Sagay destancıları olarak üç kısma ayrılabilir. Kızılların önemli haycıları olarak Semyon Prokopyoviç Kadışev, Pavel Vasilyeviç Kurbijekov, Anna Vasilyevna Kurbijekova ve Paraskovya Vasilyevna Sulekova; Kaçlardan Makar Konstantinoviç Dobrov, Nikita Yegoroviç Çusteyev, aslen Sagay olmakla birlikte Kaçların yaşadığı bölgede sanat icra eden Vasili Aleksandroviç Kaylağaşev; Sagaylardan Porlat Borgoyakov, Homutay Bastayev bu temsilcilerden olup bunların haricinde Beltirlerden Pavel Afanasyeviç Sagalakov ve Şorlardan Yevgraf Prokop’yeviç Miyagaşev bu minvalde belki bir gelenek oluşturmaya da temsilciler arasında yer alır (Killi Yılmaz 2010: 171-172). Aktaş 2016: 46-54’de ise on dört haycı hakkında bibliyografik bilgi verilmiştir, verilen liste birkaç isim haricinde daha önceki çalışmalardan çok farklı değildir. Kendileri hakkında bilgilere ulaşabildiğimiz destancılar haricinde kaynaklarda isimleri geçen ancak bilgiye ulaşamadığımız destancılar da mevcut olup bu isimleri Aktaş 2016: 347-379’dan takip etmek mümkündür.

Yukarıdaki dört araştırmacının Hakas haycıları hakkında verdikleri bilgilerden hareketle, belirli bir adı ve icra geleneği olan mektep veya mekteplerden yine söz etmek mümkün olmamakla birlikte ancak Gülsüm Killi Yılmaz’ın vermiş olduğu temsilcilerden hareketle bir etnik/boy veya bu boyların ağırlıklı olarak yaşamakta oldukları bölgeden dolayı bölgesel bir adlandırma yapılabilir.

Peki eldeki bu sınırlı bilgilerden, yani neredeyse destancıların sadece biyografilerinden, yetiştikleri bölgelerden ve icra ettikleri destanların bilgisinden hareketle Türk Dünyasının diğer destan mekteplerinde olduğu gibi bir tasnif yapmak mümkün olabilir mi? Bu bağlamda elimizde bazı bilgilere sahip olduğumuz haycıların büyük kısmının erkek bir kısmının ise geleneğin pek sıcak bakmamasına rağmen kadın (Evdokiya Nikitiçna Kulagaşeva, Anna Vasilyevna Kurbijekova, Vasilyevna Paraskovya Sulekova, M. T. Kiçeyeva, M. Z. Subrakova, A. P. Baynova, F. D. Araştayeva-Şandakova) olduğunu görüyoruz. Yine bazı kadın haycıların (Evdokiya Nikitiçna Kulagaşeva) gırtlaktan icra yani *haylamak* yerine *alıptığ nimahları* anlattığını da görmekteyiz. Bazı haycıları doğrudan mensubu bulunduğu boyların temsilcileri olarak geçmekle birlikte bazı haycıların mensup oldukları boy ile yaşadıkları bölgenin çoğunluk nüfusunu oluşturan boyun farklı olduğunu (Porlat Borgoyakov, Pavel Afanasyeviç Sagalakov) da görmekteyiz. Bu birbirlerinden kopuk bilgiler mektep diyebileceğimiz bir yapıyı inşa etmeye yetmemektedir.

Bunlarla birlikte mektep/ekol/kol diyebileceğimiz bir yapının oluşabilmesi için uzun yıllar süren yani bir gelenek halini alan, kalıplaşmış bir icra üslubunun bulunduğu, çeşitli şekillerde (usta-çırak, kendini yetiştiren

vb.) temsilciler silsilesinin olduğu bir yapının herhangi bir bölgede tesis edilmiş olması gerekir. Bu bağlamda birden fazla birden fazla boyun ve bunların konuşmakta olduğu ağzın bulunduğu Hakasya coğrafyasında bu iki temel özellikten hareketle yukarıda verdiğimiz mektep oluşturma kıstaslarının büyük kısmına uyan ancak tek bir bölgede sınırlı kalmış ve haliyle tek bir destan ekolünün varlığından bahsedeceğimiz bir yapıdan söz etmek mümkündür.

Biz bu minvalde Hakasya'nın kuzeybatı bölgesinde ve Ek 2'de mavi renkle işaretlenmiş bölgesinde yoğun bir nüfusa sahip Kızıl boyuna mensup icracılardan oluşan kemikleşmiş bir gelenekten bahsedebiliriz. Bu mektebi/geleneği adlandırmak için iki farklı yol olduğunu düşünüyoruz. Birincisi tek bir ana başlık ve iki alt başlık halinde bir *Kızıl* veya *Kuzeybatı Hakasya* Mektebi ya da *Kızıl* veya *Kuzeybatı mektebi* adlandırmasını kullanmadan birbirleriyle ilintili olan ancak iki ayrı başlık halinde de değerlendirilebilecek Kadışev ve Kurbijekov mektepleri.

Bu alternatif kullanım teklifleriyle birlikte ilk kullanımın ilerleyen satırlarda anlatacağımız özelliklerden dolayı daha kapsayıcı olduğunu düşünmekteyiz. Bu değerlendirmelere geçmeden önce yazacaklarımıza bir şerh düşmek de istiyoruz. Bu değerlendirmelerimiz bizim ve diğer yerli/yabancı araştırmacıların söz konusu haycıların biyografilerindeki yer alan bilgilerden hareketle oluşturulmuştur. Bununla birlikte adlandırma bağlamında teklifte bulunduğumuz ve coğrafyasını çizdiğimiz Kızıl, Kuzeybatı, Kadışev, Kurbijekov mekteplerinin haricinde diğer haycıların yer aldığı icra ortamlarının bir gelenek oluşturacak kadar kuvvetli olmadığı, usta-çırak ilişkisinin bir şekilde tesis edilmesine rağmen gelenek olarak bir yapıya ulaşmadığını ve hepsinden de öte bu haycılar hakkında daha geniş bir malumat olmamasından dolayı bu haycıları bir Hakas destancılık geleneği içinde ele almakla birlikte özel bir adlandırmayla karşılanan bir geleneksel bir icra kurumunun içine dahil etmenin zor olduğunu belirtmeliyiz. Her hâlükârda gerek isim teklifinde gerekse de diğer temsilcilerin yer aldığı yapı hakkında söyleyeceklerimiz her zaman eksik bir taraf da barındıracaktır.

Kızıl veya Kuzeybatı Mektebi adını verdiğimiz yapının ilk ve önemli ayağını Kadışev sülalesi ve burada yer alan önemli destancı ve masal anlatıcıları oluşturmaktadır. Kaynakların büyük kısmında adı ön planda yer alan Semyon Prokopyeviç Kadışev ve sanatını öğrendiği amcası Slo Kadışev dikkati çekmektedir. Hatta Slo Kadışev'in yalnızca yeğenine değil aynı bölgedeki bir diğer güçlü haycılardan Pyotr Kurbijekov'un da hocası olduğundan bahsedilir. Bu iki bilgi doğru olmakla birlikte meselenin Kadışev ayağında daha da fazlası vardır. Folklorist Tat'yana Grigor'yevna Taçeyeva'nın Semyon Kadışev ile yaptığı mülakat ve haycının bizzat bildirdiğine göre Kadışev sülalesinin haycılık ve anlatıcılık mesleği/geleneği sadece amca ve yeğenin faaliyetleri ile sınırlı değildir. Semyon Kadışev'-

in belirttiğine Kadışev sülalesinde birçok masalcı ve haycı bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1760 doğumlu *Hadıs Kadışev*, 1785 doğumlu *Sortaş Kadışev*, 1810 doğumlu *Puğacah Kadışev* (1810) birer masal anlatıcısıdır. Puğacah Kadışev'in beş oğlundan ikisi de yine Hakasların bu aileye mensup sözlü kaynaklarındandır. Bunlardan *Nikitarcı* yani bir anlamda türkücü, *Tüke* ise haycıdır. 1860 doğumlu olan ve Semyon Kadışev'in babası Prona Kadışev (1860-1942) ve annesi yani Semyon Kadışev'in babaannesi *Anca Baydoşeva* da birer masal anlatıcısıdır. Semyon Kadışev'in dedesi İrepin Baydoşev'in ise haycı olduğunu bilmekteyiz. Baba tarafındaki bir diğer haycı kaynaklarda da çokça geçen amca Slo Kadışev'dir. 1858-1948 yılları arasında yaşayan amca Kadışev, Semyon Prokopyeviç'in birinci derecedeki ustasıdır. Semyon Kadışev'in sadece baba tarafı değil anne tarafında da masalcı ve destancılar bulunur. Semyon Kadışev'in annesi Payaka Baraşeva'nın erkek kardeşi yani Semyon'un dayısı Pshalay Baraşev ile Semyon'un teyzesi Matrena Şyatalakova da birer masalcıdır. Semyon Kadışev hem anne hem de baba tarafından zengin bir miras olarak devraldığı haycılık ve nımahçılık (masalcılık) yeteneğini 1913 doğumlu oğlu Stepan Kadışev'e de bırakmış olup Stepan da kayıtlarda haycı olarak geçmektedir (Taçeyeva 1965:188). Semyon Kadışev'in aile dışından etkilendiği haycı olarak da Matvey Yefimoviç Balahçin ya da halk arasındaki adıyla Hara Matpyı'yı söyleyebiliriz. Birçok destan bilmesine rağmen o dönemki teknik yetersizliklerden dolayı bildikleri kayıt altına alınmadığı için ne kendisi ne de repertuarı hakkında geniş bilgi sahibi değiliz. Kaynaklarda onun sıklıkla Semyon Prokopyeviç'in köyüne uğradığı orada destan anlattığı ve en çok Altın Arıĝ'ı icra ettiği bilinenler arasındadır (Maynogaşeva 2007a: 64)

Görüleceği üzere mazisi on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar giden ve kabaca 1980'li yıllara kadar devam eden hem destan hem de masal türünde önemli bir gelenek olarak Kadışev mektebinden bahsetmek mümkündür. Bu mektep Kızıl veya Kuzeybatı mektebi olarak da adlandırabileceğimiz yapının önemli yapı taşı oluşturur. Ancak bu durum Kadışevlerin bilhassa usta-çırak ilişkisiyle kendi sülaleleri içinde meydana getirdikleri gelenekle sınırlı değildir. Yine aynı bölgede ve aynı boy içerisinde yer alan ve Kurbijekov icracıları diyebileceğimiz anlatıcılarla da bir ilişkileri vardır Kadışevlerin ancak bu bahse geçmeden önce Kurbijekovlardan da bahsetmek elzemdir. Kaynaklarda Kurbijekov soy ismine bağlı olarak iki önemli haycı-nımahçı ile karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki ağabey Pyotr Vasilyeviç Kurbijekov (1910-1966)* bir diğeri de onun kız kardeşi Anna Vasilyevna

* Pyotr Vasilyeviç'in doğum ve ölüm tarihlerinde Türkiye'deki çalışmalarda bir karışıklık söz konusudur. Ergun 1996, Ergun 2010 ve Killi Yılmaz 2010'da Pyotr Vasilyeviç'in doğum yılı 1891, ölüm yılı ise 1967 olarak verilir. Bu bilgi sadece Troyakov 1991: 318'de geçer. Pyotr Vasilyeviç'den bahseden birçok çalışmada ise 14 Kasım 1910 doğum, 10 Ekim 1966 ölüm tarihidir (Maynogaşeva 1997: 22-23;

Kurbijekova (1913-1990). Öncelikle Pyotr Vasilyeviç ve dolaylı olarak da Anna Vasilyevna gerek aynı sülaleden gerekse de aile dışındaki önemli hayıcılardan etkilenmişler ve eğitim almışlardır. Pyotr Vasilyeviç'in sanatını kazanmasındaki önemli isimler arasında amcası Sroolah Kurbijekov, anne dedesi olan Kulbisteyev isimleri bilinmektedir (Troyakov 1991:318). Yine eğitim aldığı ve etkilendiği hayıcılar arasında Semyon Prokopyeviç'i de etkileyen Hara Matpiy ile Semyon Prokopyeviç'in amcası Slo Kadışev'i de saymak mümkündür. Pyotr Vasilyeviç'in bu formasyonu doğal olarak onun hem kardeşi hem de öğrencisi olan kız kardeşi Anna Vasilyevna'ya da geçmiştir. Ancak Anna Vasilyevna Hakasya'daki kadın hayıcılardan, örneğin *Ovdo* ismiyle de bilinen Evdokiya Nikitiçna Kulagaşeva'dan ayrılırken, *haylama* yeteneğinden ötürü bir başka kadın hayıcı Vasilyevna Parakovyta Sulekova ile birleşmektedir (Ergun 2010: 45-46, 52). Pyotr Vasilyeviç'in yalnızca kız kardeşi ve yakın çevresindeki diğer hayıcıları değil bununla birlikte etnik, dil ve folklor özellikleri bakımından daha karışık bir yapıya sahip olan Abakan'daki bazı hayıcıları da etkilendiğini söyleyebiliriz. Tam olarak verilmeyen bir tarihte P. V. Kurbijekov, Abakan'a gelecek Ye. N. Kulagaşeva ile ve onun vasıtasıyla Abakan'daki diğer hayıcılarla tanışır, onlara kendi sanatını icra eder, icra teknikleri hakkında bilgi verir. Buradan da görüleceği üzere Pyotr Kurbijekov'un etkileme sahası Kuzeybatı Hakasya'dan Doğu Hakasya ve bilhassa başkent Abakan sınırlarına kadar daha geniş bir etkiye sahiptir. Bu etki ölümünden sonra da devam etmiş, sadece kız kardeşiyle sınırlı kalmamıştır. Aynı sülaleden gelen kadın ve erkek icracıların da destan olmasa bile masal, efsane, türkü ve bunları seslendirirken çokça faydalandıkları çathan sanatçılığı ve icracılığı devam etmiş ve etmektedir. Bu bağlamda Kurbijekov icra geleneğini sürdüren ve bunu Kızıl kökenli Kuzeybatı Hakasya'dan Abakan merkezli doğu Hakasya'ya getirip burada yaşatan bazı temsilciler şöyledir: Antonida Vasilyevna Kurbijekova (1917-1975; tahpahçı, masalçı, Sarala Ordjonikidze rayonu), Yevdokiya Vasilyevna Kurbjekova (1927-1997; tahpahçı, efsane anlatıcı, Abakan şehri), Aleksandr Petroviç Kurbijekov (1949; çathan icracısı, Ust-Ordjonikidze rayonu), Alevtina Vasilyevna kurbijekova (1951; masalçı, tahpahçı, sarıncı, Abakan şehri) (Mazay 2009:141). Tüm bunlardan hareketle Kurbijekov geleneğinin de hem iç hem de dış kaynakları bulunmaktadır. Dış kaynaklarının büyük kısmı ise yukarıda bahsettiğimiz amca Slo ve yeğen Semyon Prokopyeviç Kadışevlere bağlanmaktadır.

Kızıl boyu ve Kuzeybatı Hakasya kökenli temsilcilerin haricinde en azından usta-çırak ilişkisi şeklinde görebileceğimiz başka icracıların varlığı

Maynogaşeva 2007b: 330, Tungujekova, V.N. – Çistobayeva, N.S. – Maynogaşeva, V. Ye. – Çaptıkova, Yu. İ. (haz.) (2010); *Liçnost' Skazitelya v İstorii Kul'turu Naroda, (k 100-letiyu so dnya rojdeniya velikogo hakasskogo skazitelya Petra Vasilyeviça Kurbijekova)*, Abakan: HakNiİYaLi Yay.

ğına baktığımızda ise yukarıda bahsettiğimiz kadar zengin bir yapı görme-mekteyiz. Buna dair tek örneğe haycı Homutay Bastayev’de denk geldik. Sagay boyundan olan ve Hakasya’nın güney kısımlarına yakın bir bölgede bulunan Taştıprayonunda yaşamış olan temsilci, Pavel Tolozakov ve Pazar isimli iki haycıdan eğitim almıştır (Ergun 2010: 47). Pavel İvanoviç Tolozakov hakkında kaynaklarda onun sadece *masalcı* geçtiğinde denk geldik (Mazay 2009: 144). Bunların yanı sıra Porlat Borgoyakov’u da Sagay geleneği içerisinde saymak mümkündür. Ancak gerek ismi bilinenler bağlamında sayılarının azlığı hem de kendilerinden sonra öğrenci(ler) yetiştirip yetiştirmediklerine dair bilgilerin neredeyse hiç olmaması durumu, Sagay boyunun ve onların yaşadıkları bölgelerdeki geleneğin ne şekilde olduğuna dair bizlere pek bir bilgi vermemektedir.

Kızıl, Sagay ve sayıları bunlara göre daha az olan Beltir, Hoybal ve Kaç temsilcileri ise yaşadıkları bölgelerin birbirlerine oldukça yakın ve hatta bazı durumlarda iç içe geçmiş olmaları nedeniyle (bkz. Ek 2) ortak bir mektep ve icra üslubu içinde değerlendirilebilirler fakat bunun hakkında kesin konuşmak için daha çok veriye ihtiyaç vardır.

4. Sonuç

Eldeki veriler göstermektedir ki Hakas destancılık geleneği içerisinde yer alan mektep(ler) meselesi hem diğer Sibirya Türk boylarının destan geleneklerinde hem de diğer Türk boylarının destan geleneklerinde yer alan mektep geleneklerinde olduğu gibi üzerinde kesin değerlendirmeler yapılacak kadar açık bir durum içermemektedir. Sadece Türkçe kaynaklarda değil on dokuzuncu yüzyıldan beri Hakas destan geleneği üzerinde araştırmaların yapıldığı Rusça ve Hakasça literatürde de konuyla ilgili sarıh bilgi ve değerlendirmeler görülmemektedir. Böylesi bir durum Hakas destanlarının tasnifi meselesinde de önümüze çıkmış idi (Aktaş 2016: 29-36). Bu sebeplerden ötürü yukarıda diğer geleneklerdeki yapılarla mukayese edildiğinde, eldeki kısıtlı bilgilerden hareketle Hakas destancılık geleneği içerisinde kuvvetli bir, Kızıl boyuna mensup icracıların bulunduğu bir mektebin varlığından bahsetmek ilk planda yanlış olmasa gerek. Bizim teklifimiz Kadışev ve Kurbijekov aileleri içinde yer alan ve mazarını on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlatabileceğimiz, aile içi olduğu kadar diğer önemli ve başka bir icracı aile silsilesiyle/diğer bölgelerdeki temsilcilerle de yakın ilişkide bulunarak kuvvetli bir usta-çırak ilişkisinin tesis edildiği bir yapı söz konusu durumu *mektep/ekol/kol* olarak adlandırmanın en azından şu anki bilgiler çerçevesince doğru olacağını göstermektedir. Kızıl mektebi olduğu gibi Kuzeybatı Hakasya mektebi şeklinde de bir adlandırma yapılabilir. Bu yapının haricinde Hakasya coğrafyasında yer alan ve diğer boylara mensup haycıların bulunduğu da malumdur ancak bunların Kızıl mektebi örneğinde olduğu gibi kuvvetli bir geleneği oluşturmadığı söylenebilir. Kaynaklarda, bu boylardan (Sagay, Kaç, Hoybal,

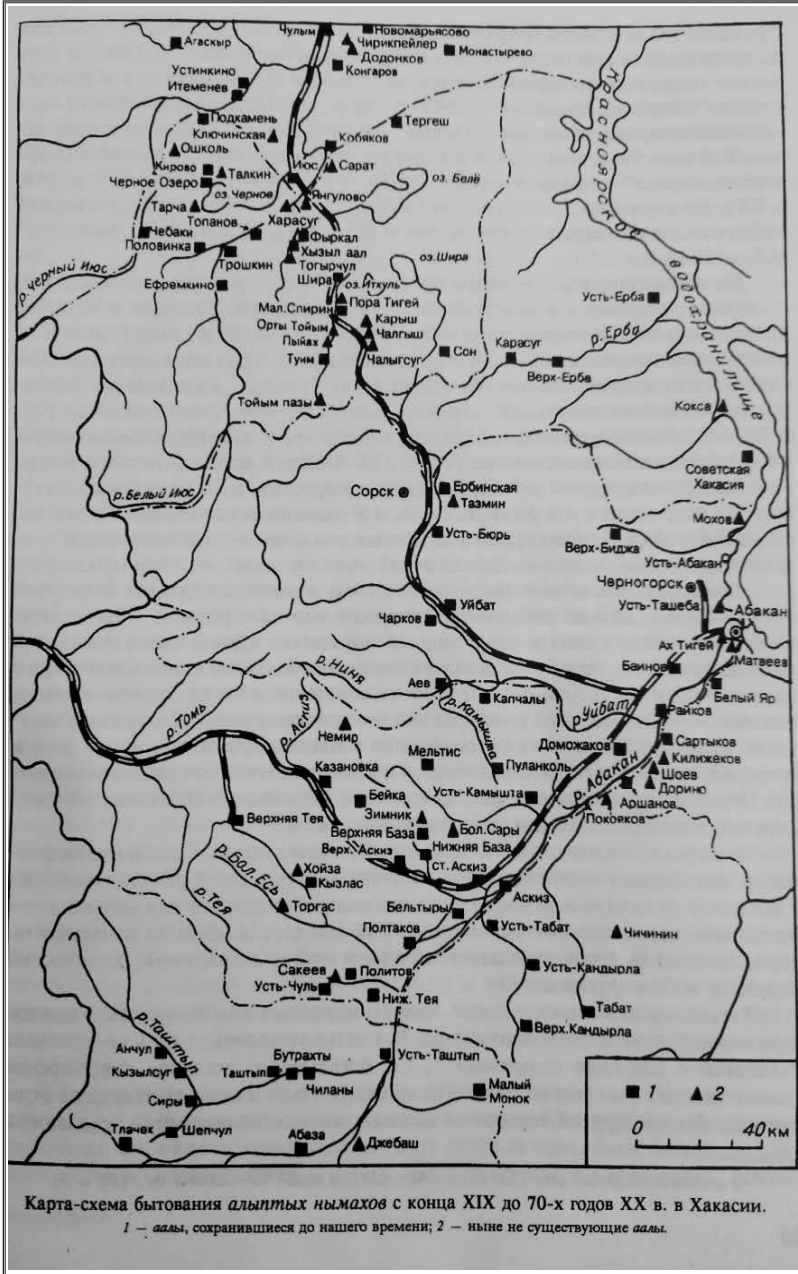
Beltir, Şor) zuhur eden ve sanat hayatları hakkında çok ayrıntılı bilgilerin verilmediği, buna paralel olarak da kim(ler)i etkilediği, diğer haycılarla olan iletişim ve etkileşimlerine dair bilgi eksikliği Kızıl harici gelenekle ilgili kesin yargılardan kaçınmamıza sebep oldu. Bu sebeple Hakas destan geleneğindeki mektepleşmeden bahsedecek olursak *Kızıl /Kuzeybatı Hakasya* mektebi ile birlikte Sagay, Kaç, Beltir, Hoybal ve Şor temsilcilerinden oluşan, etkileşim frekansları yüksek, icra özellikleri birbirlerine yakın bir *Kuzey-Güney Hattı Mektebi* şeklinde adlandırabileceğimiz bir yapıdan söz edebiliriz. Söz konusu mektepleşme yapısının içerik özelliklerindeki sıkıntılardan dolayı ucu açık bir yapıya sahip olduğunu eklemek ve vurgulamak isteriz. Ortaya konacak yeni çalışmalar ve bilgiler birleştirici hususiyetlere sahip bu yapıyı daha fazla alt başlıklara ayırmamıza ve haliyle daha farklı adlandırmalarla karşılamamıza neden olacaktır.

Kaynaklar

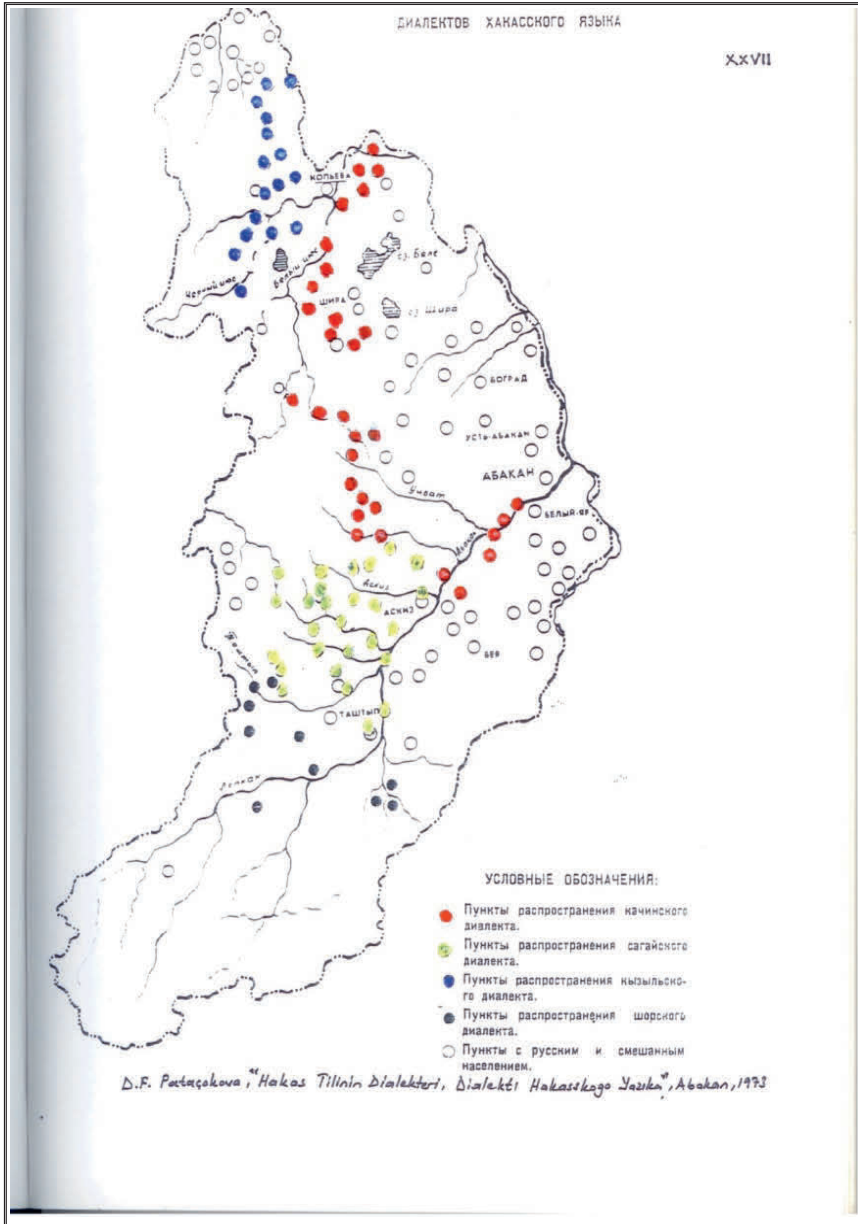
- Aça, Mehmet (2007); *Tıva Halk Masalları*, Konya: Kömen Yay.
- Aktaş, Erhan (2016); *Hakas Destan Geleneği ve Kahramanları*, Konya: Kömen Yay.
- Ata Yıldız, Naciye (2015); *Türk Dünyası Destancılık Geleneği ve Destanlar*, Ankara: Akçağ Yay.
- Çeribaş, Mehmet (2011); *Kırgız Türklerinin Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı*, Ankara: TKAE Yay.
- Ergun, Metin (1996); “Hakas Haycıları”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* S.1, s. 121-129.
- _____, (2006); *Şor Kahramanlık Destanları*, Ankara: Akçağ Yay.
- _____, (2013); *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*, Ankara: TDK Yay.
- Ergun, Pervin (2010); *Hakas Destancılık Geleneği ve Ay Huucin*, Konya: Kömen Yay.
- Kafkasyalı, Ali (2009); *İran Türkleri Aşık Muhitleri*, Erzurum: Salkımsöğüt Yay.
- Killi Yılmaz, Gülsüm (2010); “Hakaslarda Destancılık Geleneği II: Biçim, İçerik, İcra”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 7/3, s. 154-178.
- Maynogaşeva, Valentina Yevgen'yevna (haz.) (1997); *Hakasskiy Geroičeskiy Epos 'Ay-Huucçin'*, Pamyatniki Fol'klora Narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka, Novosibirsk: Nauka Sibirskoe Predpriyatie RAN.
- _____, (2007a); “Semyon Prokopeviç Kadışev”, *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya I*, Abakan: Polikor s. 249.
- _____, (2007b); “Pyotr Vasilyeviç Kurbijekov”, *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya I*, Abakan: Polikor s. 330.
- Mazay, Larisa Yur'yevna (2009); *Muzıkal'naya Kul'tura Hakasii*, Abakan: N.F. Katanov Devlet Üniversitesi Yay.
- Pataçakova, Dar'ya Federovna (1973); *Dialekti Hakasskogo Yazıka*, Abakan: Hak. Otd. Krasn. Knij. İzd.
- Şahin, Halil İbrahim (2010); *Türkmen Destanları ve Destancılık Geleneği*, Konya: Kömen Yay.
- Taçeyeva, Tat'yana Grigor'yevna (1965); “Hakasskiy Haydji S. P. Kadışev (K 80-Letiye so Dnya Rojdeniya)”, *Ügreiglig Piçikter Uçenie Zapiski V1p. XI*, Abakan: Krasnoyarskoe Knijnoe İzd. Hak. Otd. s. 186-217.

- Troyakov, Pyotr Anisimoviç (1991); *Geroiçeskiy Epos Hakasov i Problemi İzuçeniya* (issledovanie i prilojenie), Abakan.
- Tungujekova, V.N. – Çistobayeva, Nadejda Stepanovna – Maynogaşeva, Valentina Yevgen'yevna– Çaptikova, Yuliya İnnokent'yevna (haz.) (2010); *Liçnost' Skazitelya v İstorii Kul'turu Naroda, (k 100-letiyu so dnya rojdeniya velikogo hakasskogo skazitelya Petra Vasilyeviça Kurbijekova)*, Abakan: HakNIİYaLi Yay.
- Ungvitskaya Mariya Andreyevna - Maynogaşeva Valentina Yevgen'yevna (1972); *Hakasskoe Narodnoe Poetiçeskoe Tvorçestvo*, Abakan: Hakasskoe Otdelenie Krasnoyarskogo Knijnogo İzdatel'stva.

Haritalar



Harita 1: Maynogaşeva 1997:141'den alınmıştır. Burada on dokuzuncu yüzyılın sonlarından 1970li yıllara kadar Hakasya'daki destan varlığını gösterir bir haritadır. "1" ile işaretli yerler günümüze kadar destan varlığını korumuş köyler iken "2" ile işaretli yerler artık destan varlığının olmadığı yerleri gösterir.



Harita 2: Söz konusu harita Pataçakova 1973'ten alınmış olup Hakasçanın ağızlarını göstermektedir. Buna paralel olarak Hakasya Cumhuriyetinde hangi boyun nerede yoğun bir nüfusa sahip olduğunu da işaret eder. Buna göre kırmızı ile işaretlenen bölgeler Kaçın, yeşil ile işaretliler Sagay, mavi ile işaretliler Kızıl, gri ile işaretliler Şor, beyaz ile işaretliler ise Ruslar ve diğer karışık nüfusu göstermektedir.

Bibliography of Mongolian Literature in the 20th Century

*Dorjsuren Bolormaa**

Summary

Overtime human beings acquired literacy and created literary heritage books to keep their knowledge and experience empowered with their descendants. The bridge that connects the great heritage of human beings in the past with the our days is the bibliography. We can say that bibliography has the duty to deliver information about books and publications to the readers with purpose, direction, and systems. The essence of the bibliography is that even though it is difficult to find a book, it still leaves the book's name and author's trace. On the basis of this, a researcher is directed to where to find a book and accomplish the research. In this article, we describe the overview of bibliographical references published in Mongolian literature in the XXth century, its contents and principles, and the past and present observations and conclusions. Not only Mongolian and world-class bibliography has been considered as an essential element in the development of Altay research. Mongolian literature is very much related to the literature of the ancient Asian culture in the Indian, Tibetan, Urdu and Manchu languages. Mongolians are very deeply associated with such an international sense in Asia.

Keywords: Reference papers, handwriting books, Mongolian books, printed articles, preface titles, reference materials.

Mongolian Institute of Written treasure established in 1921. Since then the Institute of Written treasure had been developing the Mongolian National Library which had begun to collect Mongolian papers and books in wooden print. The Mongolian National Library classified the Mongolian literature and the writings and registered who wrote the story of the book, or whom it was translated. It was vital for the scholars, researchers who study the history of Mongolian literature and the Mongolian literary. Also it had been widely disseminated to readers.

To deepen the foundations of bibliography, disseminate books, and disseminate information to the future. O. Jamyan, B. Dugarjav, Ch. Bat-Ochir, S. Shagj, Ch. Danda, D. Surmajav, V. V. Hurlat, Danzan-Osor, Ishtavkhai, D. Natsagdorj, Ya. Tsevel, Ts. Damdinsuren, B. Rinchen, M. Bayanzul played an important role.

* Ph.D., Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences, Mongolia.

Following the victory of the People's Revolution in Mongolia, there was a great deal of work to improve the education and cultural level of our people, including the National Library of Mongolia, which was established with 2000 books at the "Institute of the Scripture" by the State Conference on November 19, 1921. collecting and copying books, publishing books, and filing are also required.

For this reason, the Resolution of the 3rd Presidium of the Institute of Science was established on April 9, 1936 (26). The resolution claimed: "... It is important to record and write a short title of many articles published since the establishment of the Mongolian Revolutionary Party, and this work will be done by the husband of Tobiassky, Tseven and Natsagdorj."

The Peoples in charge of the preparation of this bibliography had been completed in May in that following year, so the Board of Directors of the Mongolian Institute of Sciences claimed "Discussing the press release of all summaries of all publications in Mongolia for the fifteenth anniversary of the Mongolia, as well as the drafting of it is desirable, as well as some of the issues in the different types of reproduction and printing, and for the convenience of readers and finally assigning a page to define the number of pages".

In 1936, the Mongolian Institute of Sciences decided to publish a comprehensive book of all publications published in Mongolia since 1921 on the occasion of the 15th Revolution. At that time, Mr. Ya. Tsevel who was head of the Library of Asian books, D. Natsagdorj who was head of the sector of the History and Library published the registration "The publications from the Eleventh Years of Mongolia to today" which became the first bibliography of Mongolia for the Mongolian books printed and manuscripts in scientific method.

In the bibliography, 827 titles were divided into 9 categories using the decimal classification. The publication of this bibliography was approved on May 23, 1936 (26th) in Article 1 of the Seventh Conference of the Mongolian Institute of Sciences.

This bibliography "The publications from the Eleventh Years of Mongolia to today" clarified the booklet, the regular press title, the author's name, the printed number, the size of the paper. So it is still valuable source for researching.

After that, Ya. Tsevel published 500 copies of the bibliography "Records of Mongolian manuscripts and printed books in Asian Library of the Mongolian Institute of Sciences" for the 16th anniversary of the Mongolian People's Revolution in 1937.

In this account, 2198 Mongolian manuscripts and printed books were divided into 8 articles.

It was written into the introduction to that bibliography, “The Bibliography for the Library of Asian book, composed by comrade Ya. Tsevel, honored the library to the public and introduced its works to the community. It is worthwhile to find the rare old books that are kept through the past”.

Also, Mongolian manuscripts were first published in the “Mongolian Studies” series, by D. Jadamba. In 1959, he published “The Collection of Mongolian manuscripts of the Jebtsundamba VIII”. In 1960, “Titles of the manuscript books of literature in State Central Library” and in 1963 published the “Titles of the historic and history related books in State Central Library” in Mongolian script.

For making these records, it should be listed scientifically and alphabetically, the number of pages in the national library should be separately assigned, and the page size should be marked as “ha” (hagudasu). The length and width are indicated in centimeter also the size of the calibration and the font size noted.

The Bibliography of Jadamba is a vital guide to Mongolian manuscript and printed books in the National Library. The Library was originally established at the Institute of the Written treasure. The Mongolian scripted bibliographic records account for 300 names of Mongolian papers, which tell us who, when it was translated or translated, it is very important for the writing and research of Mongolian literature.

Else, Chojilsuren the teacher published “Five Titles of printed book in Buryatian” in the past. After that the books “Книги монгольских кочевников” by Hungarian scholar D. Kara, “The Method of the Mongols for printing books” by Ts. Shuger, “The Titles of Mongolian printed books” by R. Otgonbaatar were published.

In 1975 Kh. Luvsanbaldan published a bibliography for the 425 books written in oirat script which are in Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences with a title “Oirat scripts and its manuscripts”.

There were some books in Oirat scripts in the fund of Institute of Language and Literature. They were collected between 1965 – 1970. According to Kh. Luvsanbadral, the author has 413 books, and 425 books in the title book. There are 1125 books in duplicate numbers, and 15 divisions are divided into several books and how many are in each class. These include: 1. History Classes (10 books), 2. Classes of Biography, Religious Classes (21), Doctrine and Covenants (43), Letter of Writing (10), Fund Raising House (38) (67), Pharmacist, Súar (21), Resolution Tantric Amar (52), Aiming Aid (11), Karma Seed (5), Religious and Public Rituals (20) (44), the division of the shrine (22) divided into 15 (15) special classes (14).

There are many scriptures relating to Mongolian literature. These include: “Oyuntulkuur”, “Subashid”, “Сав шимийн ёсон”, “Бигэрмижид”,

“Гучин хоёр модон хүний үлгэр”, “Гэсэнээ хаан”, “Шидэт хүүр”, “Сайн магадын тууж”, “Үлгэрийн далай”, “Мялын намтар”, “Чойжид дагина”.

The bibliography was supplemented by the 90th anniversary of Kh. Luvsbaldan’s birthday and was published the second time.

There through in 1997 “The Bibliography of Oirat books in Institute of Language and Literature” by O.Sambuudorj, in 2005 “The Bibliography of Oirat manuscripts in Institute of Language and Literature” by G. Gerelmaa were published.

In 1997 Ph. D. O. Sambuudorj chose the book “Worship” among the oirat books in Institute of Language and Literature and classified 9 sub-division by their contents and meanings. These were “Worship of Heaven”, “Worship of Hunting”, “Worship of Fire”, “Worship of Livestock”, “Worship of Nature”, “Worship of Cruel Gods”, “Worship of Military”, “Worship of Shaman”.

Ph. D. G. Gerelmaa classified the oirat manuscripts in Institute of Language and Literature in 2005.

- Religious and beliefs,
- Scripts,
- Offerring,
- Astrology,
- Divination,
- Medicine and cure,
- Ritual and custom books,
- Mantra,
- Historical sources,
- Biogtaphy,
- Commands,

and others and transcribed phonetically scripture classification, title, page number, line number, volume and text size, scripture form, origin of the papers (Russian, Chinese), scripture quality, also end words of some sutras.

There is a bibliography of the manuscripts and printed books in home museum of Ts.Damdinsuren which was created by G.Bilgudei in 1998.

In the home museum of the writer and academician Ts. Damdinsuren 1450 books are registered. 1263 of them written in Mongolian scripts and others are Tibetan books but they registered as Mongolian books before that.

Even though the classification of 1263 manuscripts and printed books in that museum considered the bibliography of D. Kara, H. Luvbaldan and A. G. Sazykin it was done in a different way.

1. First of all he maintained literatures causing the features of the collected books

2. Recommended бурхны шашны зохиолын ангилалд нэлээд өөр a little different sub-classification for Buddhist literature

Here is

- Folklore
- Literature
- Religious writings
- History
- Laws
- Alphabets
- Medicine
- Astronauts

- Occurrences and classified each classification according to sub-groups.

This bibliography registered delicately the books that were collected by Tsendiin Damdinsuren since 1920 according to their definition, date. All registered books 1800 that are printed and manuscript.

The work was published in 2018 in conjunction with the 110th anniversary of the birth of writer and academician Ts. Damdinsuren.

The second edition features

1. Modified the classification of the first edition and made a classification according to their features.

2. The end words of the book is added

3. The book includes many notes, including papers, bookmarks, folders and donors,

4. Compiled them into one book that were names of some books were geminated and the book number was changed according to the previous. The author also included a series of synopsis of books and authors, and authored by authors R. Otgonbaatar and A. Tsendina

The appendix of her monograph with the title “Worship of Shaman Bibliography of Mongolian manuscript: Examples of the manuscript books in the Library of Bogd Jebtsundamba VIII” includes the study of the 78 books which were transferred from the palace of Bogd Jebtsundamba VIII to the National Library.

In the above accounts, the books were written down to the above-mentioned elements of the bibliography, such as the date, publication, volume, size, and short description of the book, and these elements are reminded of the writers and publishers of the elements that are essential to the definition of the book, as well as the Mongolian manuscripts documents were compiled in electronic form.

In other words, palace of the Bogd Jebtsundamba VIII has been studied by new methods and criteria of bibliography and has preserved the protection and immunity of the Bogd Jebtsundamba. The scientific basis has been resolved in order to improve the preservation and protection of other manuscripts.

Besides the “Written treasury” of the Institute of Language and Literature has a wealth of valuable scientific and research resources collected by rural scientists, many of which are not in the study of scientific research. Mongolian literature, history, and religion, such as “Bibliography of Mongolian manuscript and papers”, “Bibliography of Tibetan Book”, “Bibliography of Oirat Book”, “Bibliography of oral literature and local dialect”, “Registration of epics” have been published for cultural and oral studies.

II. Bibliographies for Mongolian printed books

Following the development of the Mongolian literature, the more sophisticated to study it, the greater the need for further analysis of each and every aspect of the story.

So for the purpose of solving the need the bibliography “Bibliography of Mongolian Literature” by M.Bayanzul was published classifying the writings between 1959-1973 by their writers and dates.

These writings covering periods from 1921 to 1973 include the writings of our writers in the 40 years of contemporary literature, what the subjects were based on, and what assessments were made to the reader.

Actually this bibliography couldn't evaluate exactly the development of Mongolian literature periodically, what kind of literature was based on, what kind of subjects it was, what topic was important and who was the representative. But this bibliography aimed to show us what the Mongolian writers did and what the subjects were based on, how they were evaluated by the readers in the last 40 years.

There through the bibliography made a brief description of the main works of the Mongolian authors in order to facilitate the reader's interest and literacy research. Also it includes the date and location of publication, and the criticism of the person concerned.

Additionally from 1957, Serial of bibliographies published with the name of “Bibliography of Mongolian books in People's Republic of Mongolia” which registered the books that were published in People's Republic of Mongolia from 1913 to 1970, 1956-1958, 1959-1960, 1961-1962, 1963-1964, 1965-1967, 1968-1970.

Also a registration of the books which were translated to Mongolian from foreign languages is published covering periods from 1921 to 1984, reflecting the history of the literature and the diversity of its features and

the significance of the translation of the literature, its preservation and its contents was.

Professor D. Tsend compiled the decrees by the MPRP for Mongolian literature and cultures with the name “Decrees by the MPRP for Mongolian literature and cultures” and published in 1967.

In this book, a collection of decrees to art and literature from the MPRP was taken and the article was taken at the end of the compilation. In-order materials are sorted in chronological order.

Besides in 1957 these books were published “Registration of children books”¹, “What the children read?”, “Childrens literature and books”², “The books to read by grades” “Bibliography of the Mongolian children literature”³.

Among these books, Ch. Luvsandendev registered 3700 items in his book with a name “Children’s Literature and Books”, and this two sections of book takes an important place among the bibliographies of the children’s books. This bibliography recorded the children’s literature for Mongolian and foreign writers published in the Mongolian language, to manage the reading of children outside the school, kindergarten teachers, parents, librarians, staffs of union and pioneers, translators, textbooks, students and children. Literature, literature and literature research, pedagogy and literary research worker.

The book describes the names and events of the main characters in each book, including the names of all the literary lists, which include all the books listed in the book, which describes the species for which the children belong to, and the fact that some of the stories related to the child’s literary history. The books are attached as references to the following books, as well as books and names of books.

Reference book by the dates of the newspaper and magazine was published in Mongolia between 1961-1985 and it became an important reference material for the readers.

First G. Rinchensambuu published a bibliography for the newspapers. Further since 1965 the bibliographies for the newspapers had been being published annually. In 1970-1971 D. Choijl published 1-2 serials of a reference of the Mongolian newspapers and magazines with the name “Reference by their dates of the Mongolian news and magazines.”

¹ “Хүүхдийн номын товч бүртгэл” (1934-1956). Уб.: 1957 он. 47х

² Лувсандэндэв Ч. Хүүхдийн уран зохиол, ном хэвлэл (1921-1967). Уб.: 1969 он. Тэргүүн дэвтэр. Эрхэлсэн М.Баянзул.

³ Монголын хүүхдийн уран зохиолын ном зүй (1921-1940). Уб.: 2007. 247х. Эмхэтгэсэн Д.Жавзанпагма, Д.Оюунбилэг, Ч.Энхтуяа; редактор. Б.Баяраа, Д.Бямбасүрэн.

The magazine “New glossary” was published in 1935-1940. It has been renamed as “Science” in 1941, and several names have been changed, but the tradition of “New glossary” has been preserved.

Between 1935-1969, the magazine published 2534 articles, including of N. Natsagdorj, Ts. Damdinsuren, B. Rinchen and G. Ser-Od. Many writers from many famous writings and oral novels have been published in the magazine. Furthermore, in the context of literary development, work of the writers were considered to the professionalism. We can say these kind of book as B. Sumyabaatar “The Bibliography of Mongolian Language, Literature and Folklore”, Kh. Sampildendev and D. Ulziibayar “The Bibliography of Mongolian Language, Literature and Folklore”, D. Tserenpil., B. Sirjav “The Bibliography the Secret History of Mongols”, R. Narantuya Ch. “The Bibliography of Mongolian epics”, Kh. Sampildendev “The Bibliography of Mongolian songs”, Ch. Narantuya “The Bibliography of Chingis Studies”, D. Bolormaa “The Bibliography of the criticisms on Mongolian Literary Studies”, J. Bat-Ireedui, R. Altansaikhan “The Bibliography of Mongolian Literature”, Ch. Zayasuren “The Bibliography of Mongolian Folklore”.

These books covered very broad in terms of the Mongolian language, literature, folklore and Mongolian literary memorabilia.

Among them “The Bibliography of Mongolian Language, Literature and Folklore” by B. Sumyabaatar contains 3200 kind of books, research materials, articles, text books, dictionaries that were published in Mongolian, Russian, English, German, Hungarian, Polish, French, Czech, Korean, Chinese and Japanese. Specifically, it includes historical literature, Mongolian language curricula, and some translation literature, articles of the Mongolian translation language and literary criticism and presentations.

“The Bibliography of Mongolian Language, Literature and Folklore” by Kh. Sampildendev, D. Ulziibayar covered the period around 1970, contained a series of researches and simplified books, notes, criticisms, and articles are sorted alphabetically by type those were works of Mongolian and foreign researchers in Mongolian Studies.

The book “The Bibliography of the criticismson Mongolian Literary Studies” by D. Bolormaa covered works of the researches, writers, and foreign Mongolists in Mongolia solely for the purpose of publishing articles, books, academic articles, criticisms, translations, simplified articles and notes on the basis of a single authoritative article published in Mongolia. Also it included the list of the monographies on the subject of the Ph.D.

This bibliography is the scientific and practical importance of literacy and research in the last three decades of the 20th century in which

the literature is being used as a reference tool for which research works are being published.

The reference book written by Professor D. Tsedev was “Писатели монгольской народной республики” for the needs and requirements of the International Librarians of the Soviet Union and the Public Librarian of the People’s Republic of Mongolia, all material in the Russian and Mongolian languages should be used in conjunction with the needs of the two countries.

In particular, he wrote the biography of D. Natsagdorj in the first part of the book, and subsequently the yearbook of life and activity, compilation of Mongolian language works, special books and foreign languages, and writings of foreign writers.

The Reference book contained the Mongolian compilations of 3, the special articles, the poetry of his work, 311, the translation of the Russian and other languages 124, and more than 30 articles published in foreign languages.

In 1990 the book named “The Bibliography the Secret History of Mongols”⁴ by D.Tserenpil., B.Sirjav.

There is hardly no use of “The Secret History of the Mongols” in any form for Mongolian Studies. In many countries of the world, more than 700 copies of special study of “The Secret History of the Mongols” are available. For the last century in the field of the studies for “The Secret History of the Mongols” there are numerous volumes of various studies, single-story writings, languages, literary and literary transcripts, translations, essays, criticisms, reviews and criticisms. The study of “The Secret History of the Mongols” has become an independent branch of Mongolian history and culture. the expansion of the historical significance of the creation is essential.

So also some foreign researchers published some bibliographies for “The Secret History of the Mongols”.

Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences published 80 series of books with the name "Mongolian writers in the 20th century" since 2000 that are relating to type of bibliography for bibliographies. All of 90 books are planned to be published.

The significance of the “Mongolian writers in the 20th century” series is the recognition of the contribution of modern contemporary Mongolian literature to the importance of modern literary thinking, as well as the development of literary history and research.

⁴ Д. Цэрэнпил., Б. Сэржав. Монголын нууц товчооны номзүй судлалын тойм. УБ.:1990 он. редактор Ч. Догсүрэн.

The Bibliography as it seems, is just to make a list of any kind of prints, but in fact, it is a great task to manipulate rare books that are rarely found in time, including tearing rare tools that are hard to find in time.

Thus the bibliographies for the writings and writers are the reference to distinguishing witnesses and others from the truth of the work and the true nature of the work of the writers.⁵

For the end words, I will endeavor to state some of the following ideas for the work of publishing several independent works on Mongolian literature over the last twenty-two years.

1 The Bibliography is a scientific and research work not only a reference book.

2. The Bibliography is not just an annex of academic structure, but is a unique form of literary criticism.

Reference and used source materials

Бат-Ирээдүй Ж., Алтансайхан Р. Монгол утга зохиол шинжлэлийн өгүүлэлзүй. Уб.: 2013.

Баянзул М. Монголын уран зохиолын номзүйн тойм (1970-1973) VII дэвтэр.

Болормаа Д. Монгол утга зохиолын судлал шүүмжлэлийн ном зүй (1970-2000). Уб.:Бемби сан. 2010. 312х. редактор С.Байгалсайхан., Г. Билгүүдэй.

Болормаа Д. Монгол утга зохиолын судлал шүүмжлэлийн ном зүй (2001-1010). Уб.: Соёмбо, 2018. 620х. редактор Г. Билгүүдэй.

БНМАУ-д 1945-1955 онуудад монгол хэл дээр хэвлэгдсэн номын товч бүртгэл"-ийн I дэвтэр Т.Дэчингунгаа, Г. Загд, Г.Ринченсамбуу.

БНМАУ-ын 1987 оны сонин сэтгүүлийн өгүүллийн он дараалсан бичиг. Уб.:1990.240х. хэвлэлд бэлтгэсэн Д. Дэлгэрцэцэг. хянагч. Б. Амарсайхан.

Бүрэндалай Д. Гадаадын уран зохиолыг монгол хэл дээр орчуулсан нь (1956-1960). Уб.: 1963. х.131 найруулан зассан Г. Ринченсамбуу.

Нарантуяа Ч. Монгол туулийн бүртгэл. “Аман зохиол судлал” сэтгүүлийн 1988 оны сэтгүүлд 61 нүүр хэвлэсэн.

Билгүүдэй Г. Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол номын бүртгэл. Уб.: 1998. I боть. 376х.

Бүрэндалай Д., Дашзэвэг Д “БНМАУ-д 1945-1958 онуудад монгол хэл дээр хэвлэгдсэн номын товч бүртгэл” II дэвтэр

Бямба Р. Монголчуудын төвд хэлээр туурвисан монгол хэлэнд орчуулсан ном зүйн бүртгэл.Уб.:

Боть.1.2004.-298х

Боть.2.2004.-765х.

Боть.3.2004.-1239х.

Боть.4.2004.-765х.

⁵ Цэдэв Д. Монголын утга зохиолын соёлын өв. Уб.: 2016 он. 5114-р тал.

- Боть.5.Эрдэнэ Бандид Хутагт Ламын гэгээн Лувсанданзанжалцангийн намтар хийгээд
сүнбүмийн гарчиг (1639-1703).2009.-190х. Д.Ганзоригийн хамт
- Боть. 6. Брагри Ёнзин Дамцигдоржийн сүнбүмийн гарчиг (1781-1855).
2009.-416х.
- Жадамба Д. VIII Жавзандамбын Монгол гар бичмэл номын цуглуулга.
- Жигмэддорж Э., Пунсалдулам Б. XX зууны үеийн Монголын түүх судлалын
ном зүй. Уб.: 2010. 149х.
- Заяасүрэн Ч. Монгол аман зохиол судлалын бүтээлийн номзүй (1980-2015).
Уб.: МОНЦАМЭ.2016.-181х.
- Монгол судлалын олон улсын ном зүй=International Bibliography on Mongol
Studies / Эмхт.Ш.Бира. Уб.:
- Боть.1.2002.-167х.монгол хэлээр*
- Боть.2.2002.-202х.хятад хэлээр
- Боть.4.2002.-496х.орос хэлээр*
- Монголын уран зохиолын дээжис 108 ботид орсон зохиол бүтээлийн ном
зүйн лавлах. Уб.: Содпресс, 2005. 380х. Ерөнхий редактор Д. Саранчимэг;
Дэд редактор Д.Бямбасүрэн.
- Монгол хэлнээ орчуулагдсан францын зохиолын товъёог: 1913-2004=
Repertoire Des Oeuvres Francaises traduites en Langue Mongole / Эмхт. Б.
Алтангүл.Уб.:2004.-60х. (МУИС)
- Мөнх-Амгалан Ю., Кунай М. Монгол Улсын Их Сургуулийн эрдэм
шинжилгээний бичгийн ном зүйн бүртгэл (1977-2002). Уб.: МУИС ХҮ,
2002. дэвтэр 2. 220х.
- Нарантуяа Ч. Монгол бичмэл судрын товч. Уб.: Адмон. 2002. 245х. редактор
О.Чогний.
- Нарантуяа Ч. Монгол дахь монгол судлалын ном зүй (1946-1996).Уб.: МСХ,
2002. 167х. редактор Ш.Бира.
- Писатели монгольской нродной республики (1921-1981). Москва.1982. 798с
эмхэтгэгч: А. М. Кайгородов, Н. Цагаач, З. Цэндрагчаа, редактор К. Н.
Яцковская. өмнөх үгийн бичсэн Д.Цэдэв.
- Пүрэвжав Э. Монгол хэл бичгийн судлал. Уб.: 1997 он. 1-р дэвтэр
- Ринченсамбуу Г. МУ-д 1913-1944 онд хэвлэсэн монгол номын бүртгэл
- Самбуудорж О. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын бүртгэл: Сан
тахилгын судар. Уб.: 1997. х.107. редактор Х.Сампилдэндэв
- Сампилдэндэв Х., Өлзийбаяр Д. “Монгол хэл, утга зохиол, аман зохиолын
номзүй” Уб., 1982
- Сампилдэндэв Х., Катую., Алимаа А. Монгол туургатны дуу судлалын ном
зүй (1800-2003). Уб.: 2003. 80х.
- Сэржмядаг Д., Баянзул М. БНМАУ-д 1976-1979 онд хэвлэгдсэн монгол
номын бүртгэл

Тунгалаг Б. Монгол гар бичмэл ном зүйн судалгаа: Богд Жавзандамба хутагтын номын сангийн гар бичмэл номын жишээн дээр. Уб.: 2008. 136х
Тунгалаг Б. Монгол Улсын Үндэсний номын сангийн номын ном зүйн цуврал. Уб.: Таймпринтинг

Монгол Улсын Үндэсний номын сан

- Боть.4. Чингис хааны нэр бүхий судар бичгүүдийн дурсгалуудын ном зүй. Уб.: Цогтпринт, 2008. 82х. хянасан Г. Аким.
- Улсын төв номын санд байгаа ном зүйн бүртгэлүүдийн ном зүй. Уб.: 2002. 21х. Эмхэтгэсэн Д.Саранчимэг., Б. Цогжаргал.
- XX зууны эхэн үеийн монголын түүх судлалын ном зүй (1911-1920). Эмхэтгэсэн Э. Жигмэддорж, Б. Пунсалдулам; Ред. Ж. Урангуа.Уб.: Сорхон цагаан, 2010.-149х. Бат-Ирээдүй.
- Хүүхдийн номын товч бүртгэл (1934-1956). Уб.: 1957 он. 47х Хүүхдүүд ямар зохиол унших вэ.
- Цэвэл Я. Монгол улсын арван нэгдүгээр оноос эдүгээ хүртэлх хэвлэмэл зүйлийн бүртгэл. Уб.:1936 он. I дэвтэр.
- Цэвэл Я. БНМАУ-ын Шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн Азийн номын санд бүхий монгол ангийн бичмэл ба дармал ном бичгүүдийн бүртгэл. 1937 он. I дэвтэр.
- Цэнд Ю. БНМАУ-д 1961-1962 онуудад хэвлэгдсэн монгол номын бүртгэл”
- Цэнд Ю., Базар Ш. БНМАУ-д 1963-1964 онуудад хэвлэгдсэн монгол номын бүртгэл.
- Цэнд Ю., Базар Ш. БНМАУ-д 1971-1972 онд хэвлэгдсэн монгол номын бүртгэл.
- Цэндсүрэн Г. БНМАУ-д 1959-1960 онд хэвлэгдсэн монгол номын товч бүртгэл. II дэвтэр редактор Г. Ринченсамбуу.
- Цэндээ Ю. Ойрадын зая бандида ба тод бичиг судлалын ном зүй. Уб.: Ганпринт, 2005. 86х. Редактор У.Санжаа.
- Цэрэнпил Д., Сэржав Б. “Монголын нууц товчооны номзүй судлалын тойм” Уб.: ред Ч.Догсүрэн
- Чойжил Д. Сонины материалын номзүйн бүртгэл (1920-1940). Уб.: 1961 он. I-р дэвтэр
- Шүгэр Ц. Монгол модон барын ном. -2 дахь хэвл.Уб.:2002.-230х.

Kazak Çocuk Oyunlarının Rolü ve İşlevi (Sosyal Bir Birey Olma: Dil, Kültür, Gelenekler)

Nergis Biray - Sema Eynel***

The Role and Function of Kazakh Children's Games (Being a Social Person: Language, Culture, Traditions)

Summary

Games carry the traces of the community they emerge from and they are both one of the main elements of a community's culture and one of the basic needs of children. By playing and experiencing games, children have the opportunity to learn, have fun and benefit from one of the most enduring training methods available. Culture transfer is another important element of children's games. In communities that want to preserve their culture, the duty for this falls to oral culture transporters and children.

Games allow a child to have both a pleasant time and to develop the information and skills the games afford, preparing the child for real life. Games contribute to a child's personal development, based on the child's role in the game. At the same time, according to the elements of the game, the child's physical, informational, verbal and socio-emotional development is addressed, in preparation for adult life.

In this study, we endeavor to determine how 74 games played in Kazakhstan serve the development of children and in which aspects. By determining the elements of children's games, we present the results in table form.

In the children's games we have studied we observe the games in the contexts of culture, tradition, language learning and transmittal within the oral culture, environmental conditions, etc. In our study we stress that games give a child clues to culture, use of the native language, community values and social behaviors in order to improve native language skills, along with aiding physical, informational and socio-emotional development, as the child prepares for adulthood.

Keywords: children's games of Kazakhstan, culture, customs, child development, functions of children's games, improvement fields.

Oyun, insan yaşamının en vazgeçilmez unsurudur. Daha anne kar-
nında oyun sayesinde gerçek hayata alışmaya çalışan bebek, yine oyunla
çevresini tanır, oyunla büyür ve oyunla yaşamın bir parçası olur. Bir nevi
gerçek yaşamın küçük bir taklididir oyunda üstlendiği roller. Anne olur,

* Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi Muğla, Türkiye.

** Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, Türkiye.

baba olur, çocuk olur oyunla sosyal statüleri öğrenir; doktor olur, mühendis olur, öğretmen olur meslekleri tanır... Gördüğü, duyduğu her şeyi taklit eder, oyunlarında çevresini tanır. Kimi zaman da hayal dünyasının genişliği oranında nesnelere anlam verir; bir çubuk atı, bir taş devesi, eline geçirdiği herhangi bir şey mikrofonu oluverir. Çamurdan kaplar yapar, otlar yemekleri olur. Demem o ki oyun hayattır insan için. Herkesin ona yüklediği anlam ölçüsünde bir tanımı vardır oyunun.

TDK güncel sözlükte “*yetenek ve zekâ geliştirici, belli kuralları olan, iyi vakit geçirmeye yarayan eğlence*” (<http://www.tdk.gov.tr>) olarak yer alan oyunlar, bu alanda çalışan araştırmacılar tarafından da farklı ifadelerle tanımlanmıştır. Bunlardan bir kısmı şu şekilde sıralanabilir:

Huizinga oyunu “*özgürce razı olunan, ama tamamen emredici kurallara uygun olarak belirli zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen, bizatihi bir amaca sahip olan, bir gerilim ve sevinç duygusu ile ‘alışılmış hayat’tan ‘başka türlü olmak’ bilincinin eşlik ettiği, iradi bir eylem ve faaliyettir.*” (Kılıçbay, 2006: 50) şeklinde tanımlarken; çocuk oyunları üzerine yapılan tanımları değerlendiren Koçyigit, Tuğluk ve Kök “*belli bir amaca yönelik ya da amaçsız olarak, kurallı ya da kuralsız, çocuğun tüm gelişim alanlarına etki eden, çocuğun isteyerek ve hoşlanarak katıldığı, araçlı ya da araçsız olarak gerçekleştirilen en doğal öğrenme aracı*” (2017: 4) şeklinde açıklamaktadır. Bu konuda çalışan diğer araştırmacı olan Pertev Naili Boratav ise oyunun sadece çocukların değil büyüklerin de boş zamanlarında eğlenerek dinlenmelerini sağlayan bir eylem olduğunu belirtir (1999: 232). Görüldüğü üzere, bu konuda çalışan araştırmacıların tanımları birbirine yakındır; ancak daha geniş açıklamalara sahip bir tanımın eksikliği de ortadadır. Bu amaçla genel bir tanımlama yapmadan önce oyunların ve çocuk oyunlarının işlevlerini ve özelliklerini ortaya koymak, daha sağlam temeller üzerinde bir tanım ortaya koymamızı sağlayacaktır.

Oyunlar gerek oynanma öncesi gerek oyun sırası ve gerekse oyun sonrasında çocuk gelişiminde belirli işlevlere sahiptir. Kuşkusuz ki bu işlevlerin en önemlisi çocuğun motor, sosyal-duygusal, dilsel, bilişsel gelişimini tam olarak sağlamasına ve öz bakım becerilerini kazanmasına yardımcı olmaktır. Oyunların bir kısmının tek bir gelişim alanına hizmet ettiği gibi birden fazla gelişim alanına etkide bulunduğu da görülmektedir. Oyunlar, çocuğun gelişimi üzerinde olduğu kadar, toplum kültürünün aktarımında ve kişilik gelişiminde de çok büyük role sahiptir. Bu nedenle oyunun daha kapsamlı olarak tanımlanması icap etmektedir. Kazak çocuk oyunlarının çocuğun gelişimine katkıları ve işlevleri üzerine yapmış olduğumuz çalışma dahilinde oyunu şu şekilde tanımlayabiliriz:

Oyun her yaştan insana hitap eden; kişinin bedensel, ruhsal, sosyal, bilişsel, dilsel alanlarda tam bir gelişim göstermesinde etkin rol oynayan; toplumsal kültürün ortaya konması ve aktarılmasında ve toplumsal kuralla-

rın kavratılmasında büyük önem arz eden, eğlendiren ama aynı zamanda kalıcı öğrenme sağlayan; yaş, cinsiyet, kültür, mevsim, yer, zaman, kullanılan araç vb. ye bağlı olarak belirli türleri bulunan ve bu unsurlar dahilinde değişebilen etkinliklerin tümüdür. Oyun hayatın ta kendisidir.

Üzerinde çalıştıkları oyunları farklı şekillerde sınıflandıran araştırmacılar bu sınıflandırmalarında yaş, cinsiyet, zaman, yer, kullanılan araç, oyunların işlevleri, oyundaki kişi sayısı vb. kriterleri temel almışlardır. Oyunların çocukların fiziksel, ruhsal, sosyal, dilsel ve bilişsel açıdan gelişimine sağladığı katkılar konusu yukarıda ele alınmıştı. Bildirimizin amacı, Kazak toplum kültürünü yansıttığı ve bu kültürün aktarılmasında büyük rol oynadığı aşikâr olan Kazak çocuk oyunlarının hem daha bilimsel bir metotla ele alınması hem de bir eğitim aracı olarak oyunların değerlendirilmesidir. Bu açıdan bildiride, Kazak çocuk oyunları gelişim alanlarına göre sınıflandırılmış, Kazak çocuk oyunlarının çocuğun gelişiminde hizmet ettiği alan ve sahip olduğu işlevler belirlenmiştir.

1. Motor Gelişime Katkıda Bulunan Oyunlar: Yürüme, atlama, yuvarlanma, ip atlama vb. gibi büyük kas gelişimini ve nesnelere tutma, taşıma, bir şeyleri çevirme, çekme vb. küçük kas gelişimine katkıda bulunan oyunlar bu gruba girmektedir. 19. yüzyıl sonlarına kadar göçebe bir hayat tarzı sürdüren Kazaklarda çocuk oyunlarının büyük oranda motor gelişimi sağlamaya yönelik olduğu görülmektedir. Motor gelişime katkıda bulunan geleneksel çocuk oyunları şunlardır:

ğaş Ayaq	Äve Tayaq	Ketsin Bir	Ordağı Qasqır
Akserek-Kökserek	Belbev Soq	Kirpişe Qarğuv	Orın Tap
Aqsüyek	Belbev Tastav	Kümis İlüv	Sıyqırlı Tayaq
Alarman (Qoyıma	Buriş	Qamaldı Qorğa	Soqrteke
Qasqır Şaptı)	Domalaq	Qaragiye	Şalma
Alşı	Ağaş(Qazan Dop)	Qas Qulaq	Tasımaq
Añşılar	Epti Jigit	Qıymaq	Tasımalday
Añşılar men Qoyandar	Jasırınbaq	Qız Quvuv	Tayaq Jügirtüv
Arındı Arqan	Jayav Kökpar	Lek	Tepe – Teñdik
Arqan Tartıs	Jayav Tartıs	Mondanak	Tüyilgen
Atqavma	Jigit Kuvuv	Ompı (Ompa)	Oramal
Attamaq	Jigit Oyunı		Uştı Uştı
Aygölek			

İnceleme sonucuna göre çocuğun motor gelişimine katkıda bulunan bu oyunların işlevleri şu şekildedir:

- ❖ Çocuğun el becerilerini geliştirir.
- ❖ Hızlı hareket etme, hızlı koşma, atlama, küçük kaslarını çalıştırma vb. becerileri geliştirir.
- ❖ Oyunlar çocuğun fiziksel olarak gelişmesini (boy ve ağırlığın artması, kaslar, solunum ve dolaşım sisteminin gelişmesi) sağlar.
- ❖ Oyun çocuk için bir ihtiyaçtır. O, koşup oynama, zıplama vb. bedensel aktiviteler sayesinde biriktirdiği enerjiyi atabileceği bir ortam bulur.

Örnek Oyun 1:

<p>AÑŞILAR (Birinşi Türü)</p> <p>Bul oyun eki toptıq komandalardıñ jarısı retinde de oynaladı. Burın şıqqan top oynınan utılğan boladı (jalğız qalğan oynıñğa sıylıq berüvge boladı). Oyun jürgüzüvşi küni burın sıylıq şenberdiñ boyına üş jerge üş oynıñ turğızadı, olarğa bir-birden dop beriledi, bular –“añşılar”. Qalğan balalar- “üyrekter” şenberdiñ işinde ornaladı. Oyun jürgüzüvşi “toqta!” degen kezde, üyrekter bir orındarında qozğalmay tura qaladı. Osı kezde añşılar qoldarındağı doptarimen üyrekterdi közdep ara bastaydı. Üyrekter doptan bultara qaşıp, onı özderine tiygizbeve tırısadı. Oyun üyrekterdiñ bari oynınan şıqqanşa soziladı da, kelesi oyunda üyrekter men añşılar ornı avıstradı.</p>	<p>AVCILAR (CAN/YAKAN TOP)(Birinci Türü)</p> <p><i>Bu oyun iki gruba ayrılan ekibin yarısıyla oynanır. Oyunu ilk terk eden grup oyunda yenilmiş sayılır. Kalan son oyuncuya hediye verilir. Oyun yöneticisi bir önceki gün çizilen çemberin etrafında üç yere üç oyuncu yerleştirir, onlara birer top verir. Bunlar “avcılar”dır. Kalan çocuklar “ördekler”dir. Onlar, çemberin içine yerleşir. Oyun yöneticisi “Dur!” dediği anda ördekler yerlerinde hareket etmeden dururlar. Bu sırada avcılar ellerindeki toplarla ördeklere nişan alıp vurmaya başlar. Ördekler toptan dönerek kaçar, topun kendilerine değmemesine gayret eder. Oyun ördeklerin tamamı oyundan çıkana kadar sürer ve sonraki oyunda ördekler ile avcılar yer değiştirir.</i></p>
--	--

Örnek Oyun 2

<p>OMPI (OMPA)¹</p> <p>Oynavşılar arası 20 adımday eki kömbe sızadı da, däl on metr jerge kömbeniñ teñ ortasına bir asıqtı ompısınan turğızadı. Oynavşılardıñ maqsatı: ärqaysısının öz kezegi kelgende qoldarındağı saqalarimen on metr jerdeğı ompını atuv, söytip asıq utuv. Egerde ortadağı turğan ompığa tiygizse, onda köndeğı bar asıqtı aladı, al ompığa tiygize almay, turğan asıqtardıñ kez kelgenine tiygizse, sol tiygizgen asıqtıñ gana aladı. Köndeğı asıq tavsılğan sayın asıq qaytadan tigilip otradı.</p>	<p>ÂŞIK OYUNU (OMPA)</p> <p><i>Oyuncuların arasına 20 adımlık iki çizgi çizilir ve on metrelik yerde çizginin tam ortasına bir aşık kemiği yerleştirilir. Oyuncuların amacı: sırası geldiğinde ellerindeki “saka”larla on metre uzaklıktaki “ompa”yı atmak, bu şekilde aşık kemiğini ütmektir. Eğer ortadaki “ompa”ya değdirirse, o zaman derideki bütün aşık kemiklerini alır, eğer “ompa”ya değdiremezse, dikili duran aşık kemiklerinin rastgele bazılarını değerse, sadece o değdirdiği aşığı alır. Derideki aşık kemikleri bittikçe aşık kemiği tekrar dikilir.</i></p>
---	---

2. Sosyal-Duygusal Gelişime Katkıda Bulunan Oyunlar: Bu gruba giren oyunlar duyguları ifade etme, kendine güven, kurallara uyma, oyun grubuna katılma, paylaşma, sırasını bekleme, sorumluluklarını yerine getirme, empati kurma vb.yi geliştirmeye yöneliktir. Okullarda özellikle

¹ Aşık kemiğinin atıldığında dik gelmesi, dik tarafı.

oryantasyon döneminde bu tarz oyunların oynanması eğitim sürecini olumlu etkileyecektir. Bu gruba giren çocuk oyunları şu şekilde sıralanabilir:

Akserek – Kökserek	Han Qalay?	Tastav	Tımpıy
Alarman (Qoyıma Qasqır Şaptı)	Köksıyır	Ordağı	Tüye men
Altıbakan	Körşi	Qasqır	Bota
Anşılar men Qoyandar	Kümis İlüv	Orın Tap	Poçta
Asav Kök	Küzetşiler	Şertpek	
Aygölek	Qas Qulaq	Şımbiyke	
Biz de	Oramal	Tımpıy	

İnceleme sonucunda yukarıda sıraladığımız çocuğun sosyal-duygusal gelişimine katkıda bulunan oyunların işlevleri şu şekilde belirlenmiştir:

❖ Oyun içerisinde çocukların birbirleriyle iletişim halinde olmasını sağlar. (Sosyal-duygusal ve dilsel gelişim)

❖ Çocuğun ait olduğu toplumun kültürünü edinmesini sağlar. (SD)

❖ Çocuğun toplumsal rolleri kavramasını sağlar, toplumdaki yerini belirlemesine yardımcı olur. (SD)

❖ İçinde yaşadığı toplumun ahlaki kurallarını fark eder, ahlak gelişimine katkıda bulunur. (SD)

❖ Okulda öğrendiklerini sosyal yaşamda ve sosyal yaşamında öğrendiklerini okulda kullanma becerisi kazandırır. (SD)

❖ Oyunlar, ait olduğu toplumun kültürü hakkında kaynak niteliğindedir. Dolayısıyla halk edebiyatı çalışmalarına ışık tutar. (SD)

❖ Çocuk kendini, çevresini ve dış dünyayı oyun oynayarak tanır. (SD)

❖ Çocuk oyunda kişisel özelliklerini ortaya koyduğu için oyunlar aynı zamanda çocukları tanımada bir yöntem olarak karşımıza çıkar. (SD)

❖ Oyun esnasında çocuğun sergilemiş olduğu davranışlar onun sosyal ve psikolojik açıdan gözlenmesi ve tanınmasını sağlar. (SD)

❖ Oyun aracılığıyla çocuk empati kurmayı, kendine ve yakınlarına güvenmeyi, başkalarına saygılı ve hoşgörülü olmayı, insanlarla nasıl iletişim kuracağını öğrenir. (SD-Dilsel)

❖ Oyunla çocuk kendine, diğer insanlara ve çevresindeki canlı ve cansız varlıklara değer vermeyi öğrenir. (SD)

❖ Çocuk oyun sayesinde kendi yeterliliklerinin, güçlü ve zayıf yanlarının farkına varır. Kendini tanır. (SD)

❖ Oyun birleştiricidir. Dolayısıyla çocukların ruhsal sağlığı açısından önemlidir. (SD)

❖ Çocuk oyun oynarken eğlenir ve mutsuzluktan kurtulur. Oyun onun için doğal bir terapi gibidir. (SD)

❖ Çocuk oyun sayesinde başarıma güdüsünü geliştirir. (SD)

❖ Toplumsal birlik ve beraberliği çocuk il kez oyunda öğrenir. Bunu yapan çocuk, yetişkinliğinde toplumsal birliğin icrasına çalışacaktır. (SD)

Örnek Oyun 1:

TIMPIY TIMPIY	USUL USUL
<p>“Timpiy-timpiy” oyunun bastavşy döngelenip otırğan jurttuñ ortasına şıǵıp: “Tim-tırıs, timpıy-timpiy”, _ deydi. Osı sätte qalğan adamdar ündemevge tiyis. Ortaǵa şıqqan adam är türlü äzil, sıqaq, qızıqtı ängimeler aytıp otırǵandardı küldirüvge tırısadı. Belgili uvaqıtqa deyin öziniñ osınday “önerimen” eşkimdi küldire almasa, jeke adamnıñ janına barıp, sonı küldirüvge küş saladı. Äzil-sıqaqtarı älsiz, äsepsiz bolsa, avzı-murnın qıysayıp, türlü qolapaysız jumımlar jasap küldirüvge äreket etedi. Osı sätte älgi oynıñ ün şıǵarmavǵa, ortadaǵı adamnıñ suravına javap bermevge tırısadı. Al söylep, külip qoysa ayıpker sanaladı. Ayıbı üşin öleñ aytıp, biy biyleydi. Ayıbın ötegenen keyin ol ortaǵa şıǵıp, oynı basqarıp ketedi.</p>	<p>“Usul Usul” oyununu yöneten kişi daire oluşturarak oturan halkın ortasına çıkıp “usul usul” der. O anda diğer insanlar ses çıkarmaz. Ortaya çıkan kişi her türlü şakayı yapar, alay eder ve ilginç hikâyeler anlatarak oturanları güldürmeye çalışır. Belirlenmiş bir zaman diliminde bu tür “hünerleriyle” kimseyi güldüremezse başka birinin yanına varıp, onu güldürmeye çabalar. Şaka ve alayları zayıf, etkisiz olursa, ağzını burnunu oynatarak türlü komik hareketler yapar ve oradakileri güldürmeye çalışır. O anda biraz önceki oyuncu ses çıkarmamaya, ortadaki kişinin sorularına cevap vermemeye çalışır. Sonrasında, gülerse ebe o olur. Ceza olarak şiir okuyup, dans eder. Cezasını çektikten sonra ortaya çıkıp oyunu yönetir.</p>

Örnek Oyun 2:

HAN QALAY? (Birinşi Türü)	HAN NASIL? (Birinci Türü)
<p>Oynavşılar döngelene jayǵasıp otırǵannan keyin hanı jāne bir üväzirdi taǵayındaydı (Negizinde eñ alǵaş oyun bastalǵanda oynavşılardıǵa oyun tüsinikti boluv üşin, oyun jürgizüvşiniñ özi üväzir bolıp oynaǵanı durıs boladı), qalǵanı -halıq buqarası. Künderdiñ küniñde üväzir hanǵa kelip: “Taqsır, eliñ erigip jatır, bir oyun tavıp bersin”,- deydi. Sonda han: “Han jaqsı ma?” degen oynı oynasın”,- dep qoya beredi üväzirdi. Osılayşa oyun bastaladı. Üväzir qatardiñ oñ jaq şeiktisinen bastap, alaqqanın jayıp: “Han jaqsı ma?”- dep suray bastaydı. Oynavşılardıñ (halıq buqarasınıñ) javabın üväzir buljıtpay hanǵa jetkizip otıradı (birevleri jaqsı deydi, birevleri hannıñ ozbırlıǵın äşkereleydi). Bärinen surap bolǵannan keyin, üväzir hanǵa kelip:</p>	<p>Oyuncular daire oluşturacak şekilde oturduktan sonra bir han ve bir vezir seçerler, (aslında oyun ilk başladığında oyunculara oyun hakkında açıklama yapmak için, oyun yöneticinin (-ebe) vezir olarak oynaması doğru olur), diğerleri de hanın tebası olur.</p> <p>Günlerden bir gün vezir hana gelerek: “Efendim, halkın canı sıkılıyor, bir oyun bulun”,- deyince han: “Han iyi mi?” oyununu oynayın”, diyerek veziri gönderir. Böylece oyun başlar.</p> <p>Vezir sıranın ön tarafından başlayarak, avcunu açıp: “Han iyi mi?” diye sormaya başlar. Oyuncuların (halkın yani tebaanın) cevabını vezir, hiç ara vermeden hana yetiştirir. Birileri hana iyi derken, birileri de onun zorbalığını açığa çıkarır. Herkese sorduktan sonra,</p>

<p>– Uva, taqsır! Kimnen qorlıq, kimmen zorlıq kördiñiz?- deydi.</p> <p>– Anav otırğan bekbaydı alıp kel. Jaza - on qattı, bes tätti. Üväzir jazalanuvşılardı qolındağı belbevmen jazanıñ qatusına layıq ıyığın qulaştay soğadı, al tättisinde ıyığın kötermey soğadı.</p> <p>– Endi anav otırğan baybekti alıp kel.</p> <p>– Mına otırğan Tölendini alıp kel...</p> <p>Osılayşa qorlıq körset kenderdiñ bärin jazalatqızadı. Al jazalavşılar şe? Olar, söz joq, üväzir surağan kezde, handı jamandağan halıq ökilderi. Sonda handı jamandaytın ädisteri:</p> <p>-Hannıñ sıyı mınay,- dep qulağınan sozadı, mañdayınan şertedi, etigin tazalatqızıp aladı, T.T.</p> <p>Tayaq köterüvge şaması joq adamdar (oynavşılar) amalı joq handı maqtaydı (biraq sanı azğana). Maqtavğa masattanğan han olardı da tek qoymaydı, şaqtırtıp alıp, öleñ-jır aytqızıp, biy biyletedi. Osılayşa, han qartayıp, ornın bas üväzirine beredi de, han bolğan üvwäzir köñiline jaqqan oynıñıñ birevin özine üväzir etip tayağındaıdı. Osılayşa oynı qayta bastaladı.</p>	<p>vezir hana gelip:</p> <p>– Hey, efendim! Kimden eziyet, kimden gaddarlıq gördünüz? - der.</p> <p>– Şu oturan soyluy al da gel. Ceza, on sert, beş yumuşak olacak. Vezir ceza alanları cezaya uygun olarak elindeki mendille ya on defa sert şekilde ya da beş defa yumuşak şekilde omzuna dokunarak cezalandırır.</p> <p>– Şimdi de şu oturan soyluy al gel.</p> <p>– Şu oturan Tölendi'yi al gel.</p> <p><i>Böylece zorbaların tamamını cezalandırır. Ya cezalandıranlar? Onlar, şüpheşiz, vezir istediğinde, hanı kötüleyen halk temsilcileridir. O anda hanı kötüleyenlerin taktikleri:</i></p> <p>– Hannın hürmeti bu, diyerek kulağıniçeker, alnına vurur, çizmesini temizlettirir, vb.</p> <p><i>Dayak yemeye gücü olmayan oyuncular, çaresiz hanı överler. Ancak onların sayıları azdır. Övgüyle keyiflenen han onları da rahat bırakmaz, çağırır, şiir veya şarkı söylettirir, dans ettirir. Böylece, han yaşlanır, yerini baş vezirine bırakır ve han olan vezir istediği oyuncunun birini kendine vezir yapar. Böylece oyun tekrar başlar.</i></p>
<p>İkinşi Türü</p> <p>“Han qalay oynıñın” bastamas burın, aldımın köpşilik bir oynıñını han, ekinşisin üväzir saylaydı. Üväzir oynıñılardı aralap jürüp, birevinen: “Han qanday?”- dep suraydı. Älgi adam üväzirdiñ qulağına pikirip sibirlap aytadı. Üväzir onı köpşilikke davıstap habarlaydı. Bul arada onıñ külkini söz boluvı, iyä han basına ayıtılğan äjuva boluvı da mümkün. Osılayşa üväzir öz jurtınıñ hanına degen pikirlerin bileği. Söytip, eñ soñında taqta otırğan hannan: “Han</p>	<p>İkinci Türü</p> <p>“Han nerede?” oynı başlamadan önce, ilk olarak oyun grubu, bir oyuncuyu han, birini de vezir seçer. Vezir oyuncuların arasında gezip birine: “Han nerede?” diye sorar. Önceki kişi vezirin kulağına nerede olduğunu fısıldar. Vezir bunu sesli şekilde çoğunluğa duyurur. Bu arada gülüşmeler olur, konuşmalar sırasında hanla alay edilmesi de mümkündür. Böylece vezir kendi memleketinin hanı hakkındaki fikirleri öğrenir. En sonunda tahta oturan hana: “Sahibim Han, siz nasıl bir insandaneziyet gördü-</p>

<p>iyem, siz qanday kisiden qorlıq kördiñiz, qanday jaman söz estidiñiz?”- dep suraydı. Buğan javap retinde özin äjuva etken oynışlardıñ esimin aytadı. Üväzir: “İyä, han iyem, sizge tiygen qaraşağa qanday jaza buyırasız?-deydi. Han “Düre soq”, “öleñ aytsın”, “esek bolıp aqırsın” degen sıyaqta, tağı basqa jazalardı aytadı. Oynıñ barısında han men üväzirdi basqalar almastırıp otruvğa erikti. Olardıñ äzilqoy, tapqır boluvı oyındı qızıqtıra tüsedı.</p>	<p>nüz, kimden kötü söz işittiniz?” diye sorar. Han cevap olarak kendisiyle alay eden oyuncuların ismini söyler. Vezir: “Sahip, Hanım, size laf eden halka ne ceza buyurursunuz?” der. Han “Döv”, “Şarkı söyleyin”, “Eşek gibi anırsın” deyip bu gibi başka cezalar da söyler. Oyunun akışı içinde sırayla başkaları da han ile vezir olur, değişirler. Han ile vezir olanların şaka yapmayı seven zeki kişiler olması oyunu çekici hale getirir.</p>
--	---

3. Dil Gelişimine Katkıda Bulunan Oyunlar: Oyun içerisinde yer alan sesini ayarlama, sohbete katılma, soru sorma, duygularını ifade etme, düşünme ve hayal etme, farklı kelimeleri kullanma, okuma-yazma becerileri, tekerleme söyleme, hikaye anlatma, şarkı söyleme, şiir okuma vb. gibi etkinlikler çocukların dil gelişimine katkıda bulunur niteliktedir. Dil gelişimi ve sosyal-duygusal gelişim birbiriyle çok yakın gelişim alanlarıdır. Birine yönelik bir oyun çoğunlukla diğer gelişim alanını da etkilemektedir. Özellikle oyun sonunda tekerleme veya şarkı söyleme, hikâye anlatma, şiir okuma şeklinde verilen cezalar dil gelişimine katkıda bulunduğu kadar bu etkinliklerin oyun grubu içerisinde icra edilmesi ve seçimi çocukların aynı zamanda sosyal-duygusal gelişimini de olumlu yönde etkilemektedir. Bu oyunlar arasında dil gelişimine katkıda bulunanlar şunlardır:

Ağaç Ayaq Arındı Arқан Ärip Tañdav Akserek-Kökserek Asav Kök Atqavma	Aydap Sal Aygölek Biz de Han Qalay? Köksıyır Tüyilgen Oramal	Körşi Küzetşiler Qaramırza Orın Tap Poçta Sımsız Telefon	Sıñarın Tabuv Suraq Şımbiyke Tapşı, Kimnin Davsı? Tımpıy Tımpıy Üy üstündegi Kim? Sıyqırlı Tayaq
---	--	---	--

İncelememiz sonucunda yukarıda sıraladığımız çocuğun sosyal-duygusal gelişimine katkıda bulunan oyunların işlevleri şu şekilde belirlenmiştir:

- ❖ Kelime hazinesini geliştirir. (Dilsel)
- ❖ Oyun sırasındaki diyalog ve tekerlemeler aracılığıyla çocuk konuşma yeteneğini geliştirir. (Dilsel)

Örnek Oyun 1:

ÄRİP TAÑDAV	HARF SEÇMECE
<p>Oynavşılar döñgelene otradı. Ärkim özine bir äripti: A, B, V, D, E nemese tağı basqa äripti tañdap aladı. Oynı basqaruvşı:</p> <p>– Sen qanday äripti aldıñ?</p>	<p>Oyuncular halka oluştıracak şekilde oturur. Herkes kendisine A,B,V,G,D,E veya daha başka bir harfi seçer. Oyunu yöneten:</p> <p>– Sen hangi harfi seçtin?</p>

<p>– A.</p> <p>Oyınşı basqaruvşınıñ odan äri bergen suraqtarına tek “A” ärpinen bastalatın sözdermen ğana javap berüvi kerek. Sözderdi köp oylanıp turmay, tez aytuvı şart.</p> <p>– Seniñ atıñ kim? – Asan. – Familiyañ kim? – Ahmetov. – Qaydan keldiñ? – Aqtöbeden. – Qayda barasıñ? – Almatığa. – Nemen barasıñ? – Avtobuspen. – Onda ne ösedı? – Alma. – Tağı ne? – Almurt, alma, abrikos. – Seni Almatıda kim qarısı aladı? – Aydar. – Oğan sıylıqqa ne äkeldiñ? – Al’bom, atlas, akvariyum, t. b. Osınday “A” ärpimen bastavşı kelesi oyınşığa (başqa äripke) är türlü suraqtar qoyadı. Qoyılğan suraqtarğa durıs javap bere almay bolmasa toqtap qalğan jağdayda, oyınşı ortağa şıǵıp, köpşiliktiñ uyǵaruvımen önerin körsetedi. Oyun jalǵasa beredi.</p>	<p>– A.</p> <p><i>Oyuncu, oyunu yönetenin bütün sorularına yalnızca “A” harfiyle başlayan sözlerle ve hiç düşünmeden, hızlı cevap vermelidir.</i></p> <p>– <i>Senin adın ne?</i> – <i>Asan.</i> – <i>Soyadın ne?</i> – <i>Ahmetov.</i> – <i>Nereden geldin?</i> – <i>Aktöbe’den.</i> – <i>Nereye gideceksin?</i> – <i>Almatı’ya.</i> – <i>Neyle gideceksin?</i> – <i>Otobüsle (Avtobuspen).</i> – <i>Orada ne yetişir?</i> – <i>Alma (elma).</i> – <i>Daha başka?</i> – <i>Armut, alıç, şeftali (abrikos).</i> – <i>Seni Almatı’da kim karşılayacak?</i> – <i>Aydar (Haydar).</i> – <i>Ona ne hediye getirdin?</i> – <i>Albüm, atlas, akvaryum... Bu şekilde diğer oyuncuya da “A” harfiyle başlayan (başka harf seçene de o harfle ilgili) her tür soru sorulur. Oyuncu sorulan sorulara doğru cevap veremezse ya da duraklarsa ortaya çıkar ve diğerlerinin uygun gördüğü bir hüner gösterir. Oyun bu şekilde devam eder.</i></p>
--	--

Örnek Oyun 2:

<p style="text-align: center;">SIMSIZ TELEFON</p> <p>Qız-jigitter sap tüzep turadı. Oyun ne oñnan solğa, ne soldan oñğa qaray bir iñğayda jüredi. Oyun basqaruvşı birinşi _uğran_ adamğa qulaǵına sıbırlap, söz ne söylem aytadı, ol kelesi körşisine sıbırlap estigen sözün jetkizedi, osılayşa soñǵı adamğa deyin jalǵasadı. Al endi oyun basqaruvşı soñǵı _uğran_ bastap älgi ayılğan sözdi suraydı. Bastapqı aytqan sözi keyde özgerip ketüvi mümkün, sonı qate estip, özgerirken adam ayıp ötedi. Ayıp är türlü: äñ saluv,</p>	<p style="text-align: center;">TELSİZ TELEFON (KULAKTAN KULAĞA)</p> <p><i>Kızlar ve erkekler saf oluşturur. Oyun ya sağdan sola ya soldan sağa doğru devam eder. Oyun yönetici ilk sıradaki adamın kulağına fısıltıyla bir söz ya da bir cümle söyler, o yanındakinin kulağına duyduğu sözü fısıltı halinde iletir, oyun bu şekilde en sondaki kişiye kadar devam eder. Sonra oyun yönetici sondaki kişiden başlayarak daha önce söylediği sözü sorar. Başta söylenen sözün kimi zaman değişmesi mümkün-</i></p>
--	---

biy biylev, öleñ oquv, sol sıyaqtılar.	<i>dür. Sözü değiştiren kişi cezalandırılır. Her tür ceza verilebilir: şarkı söylemek, dans etmek, şiir okumak, vb. gibi.</i>
--	---

4.Bilişsel Gelişime Katkıda Bulunan Oyunlar: Dikkat çekme, hatırlama, tahmin etme, gözlem yapma, eşleştirme, problem çözme, dört işlem yapma vb. becerileri geliştirici nitelikteki oyunları bu grupta değerlendirebiliriz. Eğitimde yaparak yaşayarak öğrenmelerin daha kalıcı öğrenmeler olduğu bilinen bir gerçektir. Bu grupta yer alan oyunların yeni konuların öğretilmesini ve pekiştirilmesi aşamasında öğretim sürecini olumlu etkileyeceği çok açıktır. Bu gruba giren oyunlar şu şekildedir:

Aqşüyek Aqşamşıq Buęnay Davista, Atıñdı Aytam Domalaq Ağaş (Qazan Dop)	Jasırınbaq Qas Qulaq Ketsin Bir Lek Oramal Tastav	Sapamak Sıñarın Tabuv Şertpek Tapşı, Kimniñ Davısı? Tutqın Aluv	Nömir Saıyına Jasuruv Sıyqırlı Tayaq Suraq
--	--	--	---

❖ İncelememiz sonucunda yukarıda sıraladığımız çocuğun bilişsel gelişimine katkıda bulunan oyunların işlevleri şöyledir: Görsel zekayı geliştirir. (bilişsel gelişim)

- ❖ Hafızayı güçlendirir. (B)
- ❖ Hızlı düşünme ve karar verme becerilerini geliştirir (B).
- ❖ Hafızayı güçlendirir. (B)
- ❖ Dört işlem yapma; renkleri, şekilleri, eşyaları vb. tanıma becerisi kazandırır. (B)
- ❖ Oyun çocuk eğitiminde etkin rol oynar. (B)
- ❖ Çocuk oyunla yeni bilgi ve beceriler kazanır. Hatta yetişkinlerin öğretemeyeceği birçok şeyi (kendini tanıma gibi) doğal bir süreçte eğlenerek öğrenir. Birey olarak kendinin farkına varır. (B)
- ❖ Oyun yaratıcılığı ve hayal gücünü geliştirir. (B)

Örnek Oyun 1:

<p>DAVISTA, ATIÑDI AY TAM</p> <p>Oyınşılar qol ustasıp dönęelene řeñber jasap ornalasadı. Közi baylavlı bir oyunşı řeñberdiñ ortasında turadı da, kolındağı tayağın řeñber boyında turęan oyunřılardıñ kez kelgenine usınıp: “Davista, atıñdı aytam”- deydi. Tayaqtiñ ekinşi uşınan ustağan oyunşı atın bilip qoymas uşın ağeyi davsın şığaradı. (Oyınşılar belgili bir bağıtpen ünemi qozęalısta boladı). Közi baylanęan oyunşı birinşi tayaq usınęan oyunřınıñ atın duris tapşa, sol oyunşimen orın avıstıradı. Taba alma-</p>	<p>SESLEN, KİMSİN SÖYLEYİYİM</p> <p><i>Oyuncular el ele tutuşup yuvarlak bir çember kururlar. Gözü bağlı bir oyuncu çemberin ortasında durur ve elindeki değneği çemberde duran oyunculara gelişigüzel tutarak: “Bağır, kimsin bileyim” der. Ebe değneğin diğer ucundan tutan oyuncunun adını bilmek için kasten ses çıkarır. (Oyuncular devamlı tek bir yöne doğru dönerler.) Gözü bağlanan oyuncu değneği ilk tutan oyuncunun adını doğru bilirse, o oyuncuyla yer değiştirir. Doğru bilemezse değneği ikinci bir oyuncuya uzatır, o</i></p>
---	---

sa, tayağın ekinşi oynışğa usınadı, onı taba almasa, kelesige usınadı, osılayşa üş oynışınıñ atın anıqtay almasa, oynınan şığıp qaladı.	oyuncuyu da doğru tahmin edemezse, daha başka bir oyuncuya uzatır. Bu şekilde üç oyuncunun adını bilemezse, oyundan çıkarılır.
---	--

Örnek Oyun 2:

NÖMİR	NUMARA
<p>“Nömir” oyunun oynayındar alqa-qotan otıradı. Oyun basqaruvşı ortağa şığıp, barlıq adamdarğa nömir beredi. Oynışğa qatısuvsı ärbir adam kimniñ qanday nömir bolıp belgilengendigin bayqap otıruvı kerek. Sonimen qatar ol öz nömirin äbden jattap aluvğa tiyis. Oyun basqaruvşı barlıq adamdar-dı nömirlep bolğannan keyin, oynışınıñ bireviniñ nömirin aytadı. Atı atalğan oynış tez ornınan turıp, başka birevdiñ nömirin aytadı da, qaytadan öz ornına otıradı.</p> <p>Oyun osılay sozıla beredi. Eger kimde-kim öz nömiri atalğanda tez ornınan tura almasa nemese esinde saqtay almay qalğan bolsa, onda jazalanadı. Ol basqaruvsınıñ ükimi boyınşa öz jazasın biy biylep öteğennen keyin, başka birevdiñ nömirin atap, qayta ornına otıradı.</p> <p>Oyınınıñ qızlıq bolıp ötüvi üşin arifometikalıq tört amaldı qoldanıp, şastastıruvğa boladı. Mısalı, 5 nömirin atav üşin “25-ti ekige köbeytip, onan şıqqan sandı beske bölip, onan jetini alıp, ekini qosqanda şığatın nömirli kim?- devı kerek. Osılay oynalğanda jañılısuvsılar köbeyip, oyun qızlıqtı bola tüsedı.</p>	<p>“Numara” oyununu oynayanlar halka kurarak otıradı. Oyun yönetici ortaya çıkıp, bütün oyunculara bir numara verir. Oyuna katılan herkes kimin hangi numara olduğuna dikkat ederek oturmalıdır. Kısaca, kendi numarasıyla birlikte tüm numaraları ezberlemeye çalışır. Oyun yönetici herkesi numaralandırdıktan sonra, oyunculardan birinin numarasını söyler. Adı (numarası) söylenen oyuncu hızlıca yerinden kalkıp başka birinin numarasını söyler ve tekrar yerine oturur.</p> <p>Oyun bu şekilde uzar gider. Eğer herhangi biri kendi numarası söylendiğinde hızlıca yerinden kalkmazsa veya numarayı hatırlayamazsa o oyuncu cezalandırılır. Oyun yöneticinin hükmüne göre cezasını dans ederek ödedikten sonra, başka birinin numarasını söyleyip tekrar yerine oturur.</p> <p>Oyunun ilgi çekici olması için matematikteki dört işlemi şaşırmadan uygulamalıdır. Mesala, beş numarasını söylemek için “ yirmi beşi ikiyle çarpıp, buradan çıkan sayıyı beşe bölüp, ondan yedisini çıkarıp, iki eklediğinde çıkan numara kim? demelidir. Oyun bu şekilde oynandığında yanılanlar çoğalır, oyun ilgi çekici olur.</p>

Örnek Oyun 3:

SAPAMAQ	YANILTMACA
<p>Köpşilik qatıladı. Oyunınıñ şartı: oyun bastavşı qatısuvsı bir adamdı ortağa alıp şığadı. Ol adam bir tektes atav sözden jañılmay, kiydirmey attap jürıp aytıp şıguv kerek. Toqtamay, qatelespey aytıp şıqsqa, jülde aladı.</p>	<p>Çoğunluğun katılımıyla oynanır. Oyunun kuralı: oyun yöneticisi oyuna katılan bir kişiyi ortaya çıkarır. O kişi benzer bir tek kelimeyi bile yanılmadan, duraklamadan, hata yapmadan söylerse, ödüllendirilir. Eğer hata</p>

Eger qatelesse, oyınnan şığadı. Mısalı: jañılmay 10 aqınnıñ nemese 10 özenniñ atın atav kerek.	yaparsa oyundan çıkar. Örneğın; yanılmadan on şairin ya da on ırmağın adını söylemeli.
--	--

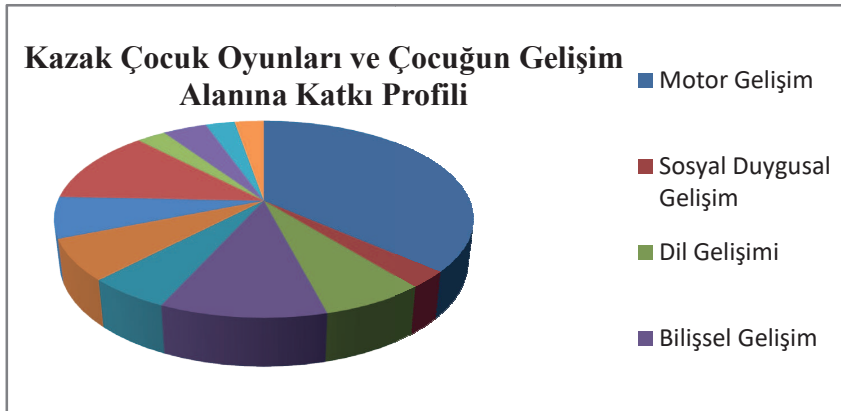
❖ Oyunda “şiir okuma, tekerleme ve şarkı söyleme, hikâye anlatma” şeklindeki cezalar çocuğın dilsel gelişimine katkıda bulunduğı gibi toplum içerisinde icra edilen bu cezalar aynı zamanda çocuğın sosyalleşmesinde de büyük önem arz eder. (SD-Dilsel)

❖ Çocuk, oyun içerisinde jest, mimik, ses tonu vb. özelliklere göre tahminde bulunma becerisi geliştirir. İçinde bulunduğı çevre ve iletişimde bulunduğı insanlardaki özellikler ve farklılıklara duyarlılığı geliştirir, çevreyi gözleme becerisi kazandırır. (SD; B)

❖ Oyun çocuğa yaparak yaşayarak öğrenme fırsatı sağlar. Dolayısıyla öğrenme ve öğretme sürecinde kalıcı öğrenmelerin sağlanmasında önemli bir işlevi vardır. (B)

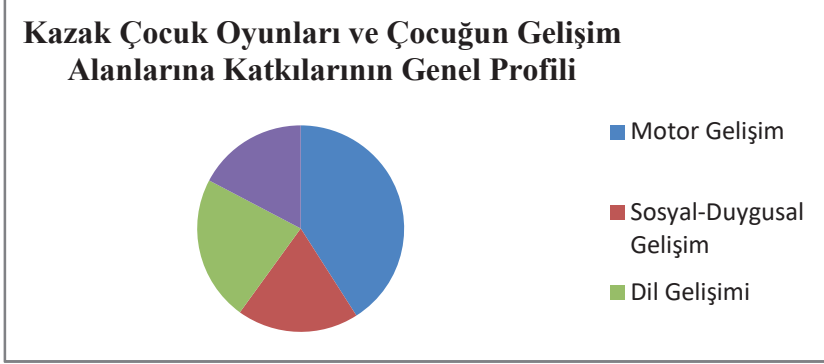
❖ Oyun çocuğın görevidir. Çocuk oyunda yaptığı hareketleri, çabaları, düşünme sürecini, oyundaki deneyimleri kendine iş haline getirir. Böylece sorumluluk alma becerisini geliştirir. (B-SD)

Gelişim Alanları	Oyun Sayısı
Sadece Motor Gelişime Katkıda Bulunan Oyunlar.	27
Sadece Sosyal-Duygusal Gelişime KBO.	2
Sadece Dilsel Gelişime KBO.	5
Sadece Bilişsel Gelişime KBO.	8
Motor + Sosyal Duygusal Gelişime KBO.	4
Motor Gelişim + Dil Gelişime KBO.	5
Motor + Bilişsel Gelişime KBO.	5
Sosyal Duygusal + Dil Gelişime KBO.	9
Sosyal Duygusal + Bilişsel Gelişime KBO.	2
Dil Gelişimi + Bilişsel Gelişime KBO.	3
Motor + Sosyal Duygusal + Dil Gelişimine KBO.	2
Motor+Sosyal Duygusal+Bilişsel KBO.	2



Tablo 1: Kazak Çocuk Oyunlarının Çocuğın Gelişim Alanına Katkı Profili

Gelişim Alanları	Oyun Sayısı
Motor Gelişime Katkıda Bulunan Oyun Sayısı	45
Sosyal Duygusal Gelişime Katkıda Bulunan Oyun Sayısı	21
Dil Gelişimine Katkıda Bulunan Oyun Sayısı	25
Bilişsel Gelişime Katkıda Bulunan Oyun Sayısı	19



Tablo 1: Kazak Çocuk Oyunlarının Çocuğun Gelişim Alanına Katkı Profili

Sonuç

Bu bildiriye 74 Kazak çocuk oyunu üzerinde inceleme ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bildiri sınırını aşacağı için oyunların tamamı bildiride verilmemiş, farklı gelişim alanlarını etkileyen çocuk oyunlarından seçilenler metne dâhil edilmiştir. Seçilen oyunlar farklı yaş grubundaki çocuklara oynatılmış ve elde edilen gözlem sonuçları bildirimizde kullanılmıştır. Yaptığımız çalışmanın sonucu şu şekilde özetlenebilir:

1. Oyunlar en fazla motor gelişime katkı sağlamaktadır.
2. Sadece sosyal-duygusal gelişime katkı sağlayan oyunlar en az orana sahip olsalar da sosyal-duygusal gelişim ve dilsel gelişim birbiriyle yakın ilişki içerisinde. Dolayısıyla bu iki gelişim alanına hitap eden oyunlar birbirlerini olumlu yönde etkilemektedir.
3. Sosyal-duygusal gelişim, dil gelişimi ve bilişsel gelişime katkıda bulunan oyunların birçoğu aynı zamanda motor gelişime de katkı sağlamaktadır.
4. Motor gelişimden sonra oyunların en fazla katkı sağladığı gelişim alanı dilsel gelişimdir.
5. Oyunlar en az bilişsel gelişime katkı sağlamaktadır. Bu da oyunların öğretim amaçlı kullanımının düşük olduğunu göstermektedir.
6. Oyunların bazıları tek gelişim alanına katkı sağlarken [Sapamak (Bilişsel G.), Burış (Motor G.), Altıkan (Sosyal Duygusal G.), Karamırza (Dil G.) vb.], bazıları iki gelişim alanına [Küzetşiler (Sosyal Duygusal-Dil G.), Añşılar men Qoyandar (Motor G.-Sosyal Duygusal G. vb.)], bazıları ise

üç gelişim alanına [Sıyırılı Tayaq (Motor G., Dil G.-Bilişsel G.) vb.] katkı sağlamaktadır.

7. Çocuk oyunları geleneksel yapı ve toplumsal kültürün aktarımında önemli bir rol oynamaktadır. Bu açıdan ele alındığında Türk dünyasında ortak olan çocuk oyunlarının tespit edilmesi, eğitim ve öğretimde uygulanması Türk toplulukları arasındaki birlik ve beraberliği de güçlendirecektir.

8. Çocuğun ilk öğretmeni olan ebeveynler, çocuk oyunlarının çocuğun gelişimindeki önemi konusunda bilinçlendirilmeli ve bu bir devlet politikası haline getirilmelidir.

9. Oyunlarda kullanılan araç ve gereçler kolay ulaşılabilir, basit malzemelerden seçilmiştir: sağına (yüzük), arqan (organ), qağaz (kağıt), dop (top), kar, şana (kızak), belbev (kuşak), orındıq (sandalye), oramal (mendil), jip (ip), tayaq (değnek), sıırıq (sırık), jalavşa (bayrak), taqtay (tahta, kızıl mata (kırmızı kumaş))...

10. Çocuk oyunlarının çocuğun yaşına ve seviyesine göre ilmi şekilde ele alınıp gruplandırılarak millî eğitimin farklı kademelerinde eğitim ve öğretim amaçlı planlı şekilde kullanılması asıl amaç olmalıdır. Bu konunun bütün Türk dünyasındaki çocuk oyunları tespit edilip karşılıklı olarak araştırıldıktan sonra Türk dünyasında birlik ve bütünlüğü de sağlayacak şekilde uygulamaya konması yerinde olacaktır. Hatta Türk dünyasında bu yapılan sempozyumun içerisinde çocukların öğrendiği ve oynadığı bir zaman dilimi de ayrılabilir.

Kaynakça

- Boratav, Pertev Naili (1999). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Huizinga, Johan (2006). *Homo Ludens*, (Çeviri: Mehmet Ali Kılıçbay), Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Koçyigit, Tuğluk ve Kök (2007), "Çocuğun Gelişim Sürecinde Eğitsel Bir Etkinlik Olarak Oyun", *KKEFD/JOKKEF*, S:16.

Kadim Bir Türk Seyirlik Oyunu: Saya / Saya Gezme

*Alaattin Aköz**

An Ancient Turkish Spectacular Game: Saya / Saya Travelling

Summary

Saya/Saya travelling is a spectacular game that has been practiced for long centuries in the regions to where they have been brought by nomadic Turkish tribes who started to make Anatolia their homeland as of the 10th century and who earn their livelihood with animal husbandry. The tradition of walking the saya / saya travelling, which we think originated among Turks who are probably Shamanic in origin, is one of the important elements of our oral culture. Although it has some differences, it has been celebrated with more or less the same purpose and similar performances in many cities in Anatolia until recently. While it is celebrated with the same name in many places, different names such as kalik, dekecik, çiğdem donatması (crocus equipment), çiğdem oyunu (crocus game) are used in some regions.

Although the time of playing or celebrating the game varies according to the region, it is in the winter period when it is accepted that the lambs in the mother's womb are one hundred days old and they begin to feather. 50-55 days before the spring elections (end of January-early February), young people of the village wear goat-sheep skins in a way that makes them look absurd, and they wear sheep-goat bells. They begin going door to door after the evening prayer and go to the houses of the herd owners, reciting poems; they collect food and tips. The next day, all the food collected is cooked and served to the youth of the village.

This paper has two main aims; The first is to identify the variants of the saya tradition, which is in jeopardy of being forgotten, even in Anatolia. The second is to contribute to the common oral culture of the vast historical geography of Turkishness by following the traces of where and how it was applied in the Turkish world outside Anatolia in order to reach its roots.

Keywords: Oral culture, game, animal husbandry, seasons, mating of sheep

Anadolu Köy Seyirlik Oyunları ve Özellikleri

Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde millet “Çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu, ulus” olarak tanımlanırken kültür ise “1. Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin; 2. Bir topluma veya halk topluluğuna özgü düşünce

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye.

ve sanat eserlerinin bütünü; 3. Muhakeme, zevk ve eleştirme yeteneklerinin öğrenim ve yaşantılar yoluyla geliştirilmiş olan biçimi” şeklinde açıklanmaktadır. Bu tanımlamalardan anlaşılacağı üzere iki terim birbiri ile doğrudan ilişkilidir. Kültür, millete aittir ve milletin ürünüdür. İnsan topluluklarının milletleşmesi ise asırlar boyunca birlikte yaşama tecrübesi ve bu tecrübeyi oluşturan ortak değerlerin varlığı ile mümkündür. Bu değerler oldukça çeşitli olmakla birlikte, değerleri besleyen temel duygular, genel olarak tasa ve kıvanç kelimeleri altında toplanan değişmeyen duygulardır.

Köy seyirlik oyunları da ortak hayatın doğurduğu, halkı etrafında birleştiren temel kültür unsurlarından birisidir. Türkçede oyun kelimesi “vakit geçirmeye yarayan, belli kuralları olan eğlence; kumar; şaşkınlık uyandırıcı hüner; genellikle müzik eşliğinde yapılan hareketler bütünü; temsil, piyes; fizik gücünü ve zekâyı geliştirmek amacıyla yapılan yarışma; hile, düzen” gibi anlamlara gelmektedir¹. Tanımlamadan anlaşılacağı üzere oyun kavramı gerek bedensel gerekse ruhsal ve sosyal boyutu olan geniş bir kavramdır. Seyirlik oyun ise “seyirci önünde gösterilen, genellikle beceri üzerine olan eğlendirici nitelikteki oyundur.”² Halk tiyatrosunun önemli miraslarından olan Anadolu köy seyirlik oyunları, tarihin ilk dönemlerinden bugüne kadar farklı kültürler ve birikimlerden oluşmuş, buna bağlı olarak çeşitli şekillerde oynanmıştır. *Oyun çıkarma, oyun yapma, köy orta oyunları ve köy tiyatrosu* olarak da adlandırılan köy seyirlik oyunları, Anadolu köylüsünün uzun yıllar boyunca uyguladığı ve ritüellere dayalı törensel, büyüsel ve görevsel oyunlardır³.

Seyirlik oyunlar genel olarak dramatik olan ve olmayan şeklinde sınıflandırılmıştır. Dramatik köy seyirlik oyunu, özellikle kırsal kesimlerde inanç sistemine ve eğlenme amacına dayanan, oyuncuların kılık değiştirme, makyaj, taklit ya da canlandırma yoluyla oynadığı oyunlardır⁴. Seyirlik oyunlarda yazılı bir metin yoktur, sadece belli bir çatı vardır ve çatıya bağlı olarak oyuncuların yeteneğine dayalı şekilde tamamen doğaçlama oynanır⁵. Bu oyunları yürüten bir de yönetici bulunmaktadır. Yörelere göre kâhya,

¹ Nebi Bozkurt, “Oyun”, *DİA*, C.34, İstanbul 2007, s. 15.

² *Türkçe Sözlük K-Z*, (TDK), II, Ankara 1988, s. 1291. Oyun ve seyirlik oyun kavramlarının tanımlamaları için bk. Metin And, *Oyun ve Bügü*, İstanbul 1891, s. 27-42, Sinan Gönen, *Geleneksel Konya Köy Seyirlik Oyunları*, Konya 2011, s. 13-22.

³ Ferruh Özdiğer, *Anadolu Köy Seyirlik Oyunlarının Gösteri Danslarına Dönüştürülmesinde Yöntem Önerisi Ve Bir Uygulama Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2011, s.10.

⁴ Mevlüt Özhan, “Türkiye’deki Dramatik Köy Seyirlik Oyunları Üzerine Bir Atlas Denemesi”, *Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Sektörünün Bildirileri*, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Ankara 1997, s.292.

⁵ Cem İçyar, “Köy Seyirlik Oyunlarının Yapısal Özellikleri”, *Atatürk Üniversitesi GSF Sanat Dergisi*, s.70.

reis, çavuş, efe, oyuncu başı, dede veya meydancı gibi çeşitli isimlerle zikredilen bu kişi çoğunlukla tecrübeli ve yetenekli bir liderdir⁶.

Köy seyirlik oyunlarının seyirci kitlesi ise kadın-erkek ve çocuklar olmak üzere tüm köy halkıdır. Ancak İslami etkinin yoğun olduğu bölgelerde kadınlar oyunları pencere kenarı, dam üzeri gibi ayrı bir yerde izler ve erkeklere karışmazlar⁷. Buna bağlı olarak erkeklerin ve kadınların oyunları da farklılık gösterir. Bu oyunların oynandığı mekânlar mevsimlere göre şekil almıştır. Yazın genellikle meydanlar ve sokaklar, kışın ise odalar ve köy kahveleri bu oyunlara sahnelik yapmıştır⁸.

Zamansal olarak bakıldığında ise seyirlik oyunlar, *yılın belirli günlerinde oynanan törensel ve büyüsel oyunlar* ve *özel zamanlarda oynanan oyunlar* olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Yılın belirli günlerinde oynanan bu oyunlar doğanın canlanmaya başlaması, ürünlerin toplanması ve hayvanların üremesi zamanında oynanırken özel zamanlarda oynanan oyunlar da kuraklık, hastalık tedavileri ve belirli dinî veya özel günlerde oynanır⁹. Bu sınıflandırma çeşitli çalışmalarda seyirlik oyunların oynanma amaçları şeklinde isimlendirilmiş olmakla birlikte temelde aynı noktaya dayanır. Bunlar, inanç kaynaklı olup hâlâ bu amaçla oynananlar ve inanç kaynaklı olup eğlence amaçlı oynananlardır¹⁰. Aslında eğlence amaçlı oyunlar, törensel ve büyüsel oyunların zamanla asıl amacından sıyrılıp eğlenceye dönüşmesi şeklindedir. Bu kategoriler doğrultusunda “saya gezme” oyunu da yılın belirli günlerinde oynanan inanç kaynaklı ve hâlâ bu amacı taşıyan törensel ve büyüsel oyunlar kapsamında zikredilebilir.

Seyirlik Oyunların Eskiliği ve Kökenleri

Arkeologlar ve dil bilimciler başta olmak üzere çeşitli araştırmacıların yaptığı çalışmalar sonucunda Anadolu’daki oyunların eski çağlara kadar uzandığı tespit edilmiştir¹¹. Hiçbir kültür tek başına gelişmemiş, çeşitli kültürleri bünyesine katarak büyümüş ve şekillenmiştir. Anadolu köy seyirlik oyunlarının kökenleri, asırlar öncesinde yapılan bolluk törenlerine ve doğanın canlandırılması gibi doğa kültlerine dayandırılır¹². Bunlara ek

⁶ Özdiñer, 2011, s. 31.

⁷ Nurhan Tekerek, “Köy Seyirlik Oyunları, Seyirlik Uygulamalarıyla 51 Yıllık Bir Amatör Topluluk: Ankara Deneme Sahnesi ve Uygulamalarından İki Örnek: Bozkır Dirliğı ve Gerçek Kavga”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 24:2007, s. 91; İçyar, s.71.; Zekiye Çağmlar, “Sivas Yöresi Köy Seyirlik Oyunlarında Halk Bilimsel Öğeler ve Cinsellik” <http://turkoloji.cu.edu.tr/>, (Erişim Tarihi: 08.07.2018).

⁸ Tekerek, 2007, s. 91; Özdiñer, 2011, s. 36-47.

⁹ Nurhan Karadağ, *Köy Seyirlik Oyunları*, Özet: Barış Yıldırım, s. 5.

¹⁰ Özhan, 1997, s. 292-296; İşlevleri ve İçerikleri açısından köy seyirlik oyunları ile ilgili ayrıntılı olarak bkz. Gönen, 2011, s. 41-58.

¹¹ And, 2003, s. 42-60.

¹² Özdiñer, 2011, s. 2.

olarak soy, yer ve din de temel kaynaklar arasındadır. O halde ritüellere dayalı olarak gelişen seyirlik oyunların ana kaynaklarını genel bağlamda doğa, Şamanizm, Orta Asya, Anadolu kültürü ve İslamiyet oluşturmaktadır¹³.

İnsanların doğa ile mücadelesi ve ilişkisi, bu oyunlara büyük oranda yansımıştır. Bilhassa mevsim geçişleri, bitkilerin canlanması, hayvanların üremesi ve benzeri doğa olayları oyunları belli bir düzene sokmuş ve şekillendirmiştir¹⁴. Seyirlik oyunları ortaya çıkaran bir başka etken Orta Asya ve Şaman kültürüdür. Bu kültürün en kalıcı belirtisi ise bugün konuşulan Türkçedir¹⁵. Anadolu insanı ile Orta Asya'da yaşamış olan Şamanist Türklerin yaşam biçimi, inançları, törenleri ve gelenekleri karşılaştırıldığında ciddi benzerlikler söz konusudur. Şamanizm ayinlerinde yapılan törenlerin Anadolu seyirlik oyunları ile pek çok ortak noktası tespit edilmiştir. Mesela Şaman törenleri, seyirlik oyunlar gibi mevsim geçişlerinde ve üreme zamanlarında yapılmıştır¹⁶. Yine seyirlik oyunlarındaki ölüp-dirilme unsurunun, Şamanların en büyük hedeflerinden biri olduğu bilinmektedir. Ruh varlığının parçalanıp yeniden bütünleşmesi bu oyunlarda da kendini göstermiştir¹⁷. Seyirlik oyunlara kaynaklık eden bir başka etken de İslamiyet'tir. Köy seyirlik oyunlarında öne çıkan ibadet ve tapınma kavramlarının ilkel çağlardan günümüze kadar devam ettiği ve çok tanrılı dönemlerden tek tanrılı dinlere kadar benzerlik gösterdiği görülür¹⁸.

Esas konumuz olan Anadolu'daki saya oyununun oynandığı zamana denk düşen benzer törenlerin Hıristiyanlarda ve İranlılarda da uygulandığı bilinmektedir. İran'da bereket amacıyla kutlanan sadağ törenleriyle saya aynı tarihlerde kutlanmaktadır¹⁹. Yine aynı şekilde Hıristiyanların kışın düzenledikleri Epiphanie yortularının saya oyunu ile aynı günlere rastlamasının sebebi ise her ikisinin aynı kaynaktan, yani Yakın Doğu veya Doğu Akdeniz bolluk törenlerinden çıkmış olmalarıyla açıklanmaktadır²⁰.

Köy Seyirlik Oyunu Olarak Saya/Saya Gezme

Saya kelimesi, çeşitli anlamları karşılamakla birlikte seyirlik oyun kapsamında bakıldığında "gebe koyunların karnındaki yavru yüz günlük

¹³ Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Gönen, 2011, s. 23-27.

¹⁴ Özdiñer, 2011, s. 19.

¹⁵ And, 2003, s. 89.

¹⁶ Özdiñer, 2011, s. 20.

¹⁷ Ayrıntılı olarak bkz. Melih Özdamar, "Köy Seyirlik Oyunları ve Şamanizm İlişkisi", <http://www.academia.edu/>, (Erişim Tarihi: 08.07.2018); Harun Güngör, "Şamanizm", *DİA*, C. 38, İstanbul 2010, s. 325-328.

¹⁸ Özdiñer, 2011, s. 22; And, 2003, s. 112-116.

¹⁹ Özlem Varışlı Atçeken, *Karaman'da Oynanan Köy Seyirlik Oyunları ve Türküleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2015, s. 70.

²⁰ Nilgün Çıblak, "İçel - Mut Çömelek Köyü Köy Seyirlik Oyunlarından "Saya Oyunu", <http://turkoloji.cu.edu.tr/>, (Erişim Tarihi: 10.07.2018).

olduğunda çobanların yaptığı tören²¹ manasında kullanılmaktadır. Kuzuların doğumuna elli gün kala ya da koç katımından yüz gün sonra, kuzunun anasının karnında canlandığına, tüyelerinin çıktığına inanılır. Bu yüzden bu güne “davar yüzü” ya da “saya gezme” denilir²².

Koyun ve keçi sürüsünde bulunan erkek hayvanların ayıklanıp seçilmiş birkaç tane koç ve tekenin sürüden ayrı şekilde bir ay kadar beslenmesine “koç ayrımı” denilmektedir ve bu işlem genellikle eylül ayının başlarında yapılır. Ekim ayının başlarında ise ayrılan bu koçların tekrar sürüye katılmasına “koç katımı” adı verilmiştir.

Koç katımı sıradan, alışılmış bir eylem olmanın ötesinde çeşitli inanışları da içermektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse; Kayseri yöresinde bu inanış genellikle nazar üzerine yoğunlaşmıştır. Koç katımı yapılırken koçlara nazar değmesin diye kına yakılmış ve yün tarağının komşuya verilmesinden kaçınılmıştır²³. Bu davranışın temelinde tarağın kötü birinin eline geçmesini ve temas büyüsunü engellemek vardır. Benzer şekilde kuzuların satılıncaya kadar kimseye gösterilmemesi de yine nazardan koruma amaçlı bir inanışa dayanmaktadır²⁴. Hem İçel-Mut²⁵ hem de Sivas yöresinde²⁶ yapılan çalışmalarda belirtilen üreme ve iklimle ilgili inanış da oldukça dikkat çekicidir. Döl zamanı koçların üstüne erkek çocuk bindirilirse erkek kuzu, kız çocuk bindirilirse dişi kuzu doğacağına inanılır. Ayrıca koç ilk olarak kara bir koyun seçerse kışın sert, ak koyun seçerse yumuşak olacağına inanılırken Sivas yöresinde tam tersi olarak kara koyun seçilirse kışın hafif, ak koyun da kışın uzun ve bol kar yağışlı olması beklenmektedir.

Koyun, Türk kültüründe daima bereket sembolü olarak görülür. Karaman Karadağ’ın tepesinde bir mağarada yer alan ve yörede keçi ve koyunların gerçek sahibi olarak bilinen Fodul Dede Türbesi, bereketi sembolize etmekte ve özellikle koyun sahipleri tarafından ziyaret edilmektedir²⁷.

Oyunun Yörelere Göre Adlandırılması ve Benzerleri

Genel olarak Saya, Saya gezmesi Saya çıkma olarak bilinen bu oyun bölgelere göre özünde aynı ya da benzer amaçlarla oynanmış olmakla

²¹ Türk Dil Kurumu (TDK) Sözlüğü “Saya” maddesi, <http://www.tdk.gov.tr/>, (Erişim Tarihi: 08.07.2018.)

²² Çağrı Çağlar Sinmez-Ali Yiğit, “Sivas Folklorunda Davar Yüzü (Saya Gezme) ve Koç Katımı Töreni”, *Lokman Hekim Journal*, 2014;4(1):19-25.

²³ Rahşan Özen-Erhan Yüksel, “Kayseri Folklorunda Hayvanlar İle İlgili İnanışlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 2014, s. 24-26.

²⁴ Özen-Yüksel, 2014, s. 24.

²⁵ Çıblak, s. 239, 240, 241.

²⁶ Sinmez-Yiğit, 2014, s. 24.

²⁷ Ayrıntılı olarak bkz. Varışlı Atçeken, 2015, s. 71.

birlikte farklı isimlerle zikredilmiştir. Bu oyun, kuzuların doğmasına çok az bir zaman kala, genellikle Şubat ayının ortasında sergilenmektedir.

Konya ve Karaman çevresinde bu oyun için *saya*, *sayagezme*, *sayı sayma/koyun yüzü* tabirleri kullanılmıştır²⁸. Aynı şekilde Niğde-Aksaray²⁹ gibi yerlerde de oyun *saya* ya da *saya gezmesi* olarak anılmaktadır. Konya'nın dağ köylerinde (Bozkır, Hadim, Taşkent vb. ilçeleri) *saya*, *tekecik/dekecik*, *tekeci* veya *tekecik âdeti* gibi adlarla oynanmıştır³⁰. Ankara'nın Beypazarı ilçesine bağlı Zaviye köyünden derlenen *ayı oyunu* da tekecik oyununun bir versiyonudur³¹. Karaman Ermenek ve çevresinde³² de *saya* ismi kullanılmakla birlikte İbrala, Taşkale köylerinde *saya/mayal*, Kalaba ve İhsaniye köylerinde ise *gildangibi* adlar da verilmektedir³³. *Saya* gezme, Ankara³⁴, Ardahan, Elazığ, Sivas³⁵ ve Tokat³⁶ yörelerinde *koyun yüzü*, *kuzunun tüyü bitti*, *davar yüzü*, *dede oyunu* ve *şişman oyunu* gibi isimlerle aynı amaçla oynanmaktadır³⁷. Kıl keçisinin yoğun olduğu Erzincan bölgesinde ise sayanın bir diğer adı *kalik* olmuştur³⁸. Erzurum'da *davar yüzü* adını almıştır³⁹. Malatya'da aynı oyun *koç katımı* olarak bilinmektedir. *Saya*, Nevşehir (Avanos-Genezin Bucağı)'de *sayı*, Kayseri (Bünyan-Akkışla-Kululu)'de *sayıl*, Ardahan Saskara'da *kuzunun tüyü bitti*, Kars Tuzluca ve İnce'de *köse oyunu*, Gümüşhane Şiran ve Tepedam'da *yılbaşı* ve *saya* oyunu, Giresun Şebinkarahisar'da *yılbaşını kutlama*, Çorum (Sungurlu-Türkhamallı-Gökçam)'da *tortu*, Yozgat Çekerek'te *körkü*, Tokat (Reşadiye-Kabalı)'ta *çan sallama*, Yozgat (Akdağmadeni-Yukarıçulhalı)'ta *congulus* ve Trabzon (Çaykara-Yukarıhopşera)'da *davar yüzü* ve *saya* gibi isimlerle oynanmaktadır⁴⁰. Bazı köylerde ise bu oyunun adı ortaya çıktığı sebebe veya

²⁸ Gönen, 2011, s. 205-212.

²⁹ And, 2003, s.128, 189.

³⁰ Gönen, 2011, s.108, 231.

³¹ Gönen, 2011, s. 231.

³² Örnek olarak bkz. And, 2003, s. 128, 216.

³³ Varışlı Atçeken, 2015, s. 70.

³⁴ Ayrıca bkz. M. Öcal Oğuz-Zeliha Oral, Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Halk İnanışları: Nesnelere Ve Uygulamalar, s. 44-45.

³⁵ Sinmez-Yiğit, 2014, s. 19-25; Sivas'ın Koyulhisar ilçesinde Yeşilyurt, Bahçe ve Gökdere köylerinde oyun *Saya* gezme olarak bilinir (bk. And, 2003, s. 197).

³⁶ Tokat için bkz. And, 2003, s. 220.

³⁷ Özhan, 1997, s.294; *Saya* gezme oyununun bölgelere göre adlandırılması ve uygulanması ile ilgili benzer örnekler için bkz. And, 2003, s. 54, 128, 188- 198, 216-231, 530; Karadağ, s. 5-7; Gönen, 2011, s. 205-220.

³⁸ And, 2003, s. 54.

³⁹ Dilaver Düzgün, *Erzurum Köy Seyirlik Oyunları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1994, s. 48.

⁴⁰ Gönen, 2011, s. 215.

oyunda kullanılan argümanlara bağlı olarak isim almıştır ki İçel'in Mut ilçesine bağlı Çömelek köyü buna örnektir. Burada oyuna, teke ya da koç katımından yüz gün sonra oynandığı için *yüzcü oyunu* ve oyunu oynayan çobanlardan birinin taktığı çanların çıkardığı sese ithafen *güldürcü oyunu* da denir⁴¹. Koç katımına bağlı olan bir başka oyun da *çan sallama*dır ve katımdan bir gün önce çan sallanarak evlerden bahşiş toplanır⁴². Kayseri'ye bağlı ilçe ve köylerde bu oyun koyunların doğumuna az bir zaman kala *yüz kömbesi* adıyla oynanır⁴³. Kömbe bir çörek türüdür ve gelen çobanlara, koyunların boynundaki taşı çözdürmek için kadınlar tarafından hediye olarak verilir. Çorum (Palabıyık)'da *davarın yüzü* ya da *kış yarısı eğlencesi*, Çanakkale ve Biga'da *seyacıya çıkmak* geleneği, Ağrı Taşlıçay'da *koyunun yüzü* veya *kosa benzeme*, Elazığ ve Erzurum (Hınıs-Yazbaşı)'da *yılbaşı*, Aksaray (Bebek)'da *kırdık gecesi* ve Kars'ta derlenen *koyunun yüzü* de saya oyununun benzerleridir⁴⁴. Yine Sivas Hafik'in Yalınca köyünde kuzulamaya bir ay kala oynanan *davar özü* de saya gezmesine benzer. Arap, gelin, efe ve güvey karakterlerinin oluşturduğu ekip kapı kapı gezerek bahşiş toplar. Mart sonunda davarlar kuzulayınca davar sahiplerinin çobanlara hediyeler verdiği *dal töresi* de yine bir başka örnektir. Çobanlar da ağıllarda toplanarak hediyelerini birbirlerine gösterirler⁴⁵.

Oyunun Amacı ve Zamanlaması

Saya gezme oyununun oynanma amaçları köylerin yapısal özelliklerine göre de incelenebilir. Şöyle ki bu oyun kapalı olmayan köylerde eğlenmek ve vakit geçirmek amacıyla oynanırken sosyal ve ekonomik açıdan kapalı olan köylerde bolluk ve bereket getireceğine inanıldığı için oynanır⁴⁶. Yukarıda zikredilen bölgeler dahil Anadolu'nun pek çok yöresinde bu oyun genel bağlamda, hayvanların üremesi, yeni yılın haber edilmesi, yılın bereketli olması ve aynı zamanda eğlenmek amaçlı oynanmıştır.

Oyunun oynanma zamanı bölgelere göre bazı farklılıklar gösterse de genel olarak gebe koyunların karnındaki yavruların yüz günlük olduğu, tüylenmeye başladıkları dönem esas alınmıştır. Nitekim oyun esnasında okunan manilerde de buna vurgu yapılmaktadır:

*Say say sayadan
Yılan aktı kayadan
Ne kaldı, ne kalmadı
Elli gün kaldı
Elli günü sayalım*

⁴¹ Cıblak, s. 235

⁴² And, 2003, s. 216.

⁴³ And, 2003, s. 220.

⁴⁴ Gönen, 2011, s. 216-232.

⁴⁵ And, 2003, s. 216.

⁴⁶ Tekerek 2007, s. 81.

*Gümbür gümbür yayalım*⁴⁷

*Koyunun yüzünü yitirdik
Kuzunun tüyünü bitirdik
Şurda ne kaldı ne kalmadı
Elli gün kaldı*⁴⁸

*Saya saya getirdik
Koyunun yüzünü yitirdik
Elli güne getirdik
Elli gündülden geçelim
Yozdan sağlamalı seçelim*⁴⁹

Özhan, seyirlik oyunlarla ilgili çalışmasında saya oyununun amaçlarını kış aylarına ve bölgelere göre ayırmıştır: “Sayıl, saya kutluğu gibi isimlerle de anılan bu oyun üreme amacıyla 15-20 Şubat (Ilıç-Erzincan; Ermenek, Kargara, Uguzlu Köyleri/Konya; Sarıahmetli-Tomzarza/ Kayseri), yılın bereketli olması ümidiyle Kasım ayında (Beydili/Karaman), yeni yılın karşılanması ve bereketli olması amacıyla ocak ve şubat ayları içinde (İbra-la-Taşkale/Karaman; Yapraklı/Çankırı) oynanmıştır”⁵⁰.

Konya köylerinde oyunun oynanma zamanı ile ilgili olarak İsmail Detseli de benzer şeyler söylüyor: “Bizim Konya’nın kırsal dağ köylerinde kış 21 Aralık’ta başlayıp 31 Ocak’ta sona eren 40 günlük zemherinin şiddetli kışından sonra, 50 Günlük Cemreleri de içerisinde barındıran Hamsin günleri başlayınca koç katımından önce koça gelmiş bir iki adet koyun veya keçinin ilk olarak doğum yapması ile köyün sürü sahibi olan çobanları bu döl tutmasını kutlamak için oynarlardı”⁵¹.

Söz konusu bu örnekler klasik amaçlar dâhilindedir, ancak Ankara’da şubat ayının ikinci haftasında yapılan ve *koyun yüzü* adıyla bilinen saya oyunu inançsal bağla farklılık arz eden amacıyla dikkate şayandır. Çeşitli kıyafetlerle insanlara musallat olan kötü ruhların bu tarihlerde ortaya çıktığına inanılır ve onlara karşı savaşmak için köydeki erkekler farklı kılıklara bürünerek onları yok etmek için bir araya gelirler. Aynı zamanda yazın geldiğinin de habercisidir. Sekiz kadar köy delikanlısından bazılarının kadın kılığına girerek saz eşliğinde oynadığı bu oyun yine koç katımından yüz gün sonra oynanır⁵². Oyunun kötü ruhlarla bağlantısı olsa da uygulaması incelendiğinde yine eğlence amaçlı oynandığı anlaşılmaktadır.

⁴⁷ And, 2003, s. 55

⁴⁸ And, 2003, s. 188 ; Gönen, 2011, s. 216

⁴⁹ Gönen, 2011, s. 213

⁵⁰ Özhan, 1997, s. 293.; Saya Kutluğu; koyunların karnına kuzuların düştüğü ya da analarının karnında kuzuların canlandığı günün bayramı sayılır. Bilgi için bkz. Gönen, 2011, s. 215.

⁵¹ İsmail Detseli

⁵² Oğuz-Oral, s. 44-45.

Oyunun Karakterleri ve Uygulamaları

Pek çok Anadolu köyünde hayvanların üremesi, bolluk ve bereket getirmesi için oynanan saya oyununda çoğunlukla köy gençlerinin ve çobanların oynadığı Arap⁵³, gelin, dede, deve ve tilki gibi kalıplaşmış karakterler vardır. Farklılıklar olmakla birlikte genellikle oyuncu grup boydan aşağı beyaz bir gömlek giyerek kış günü olduğu için boğazlarına poşu dolar; “dede”ler kıldan örülmüş, yırtık bir pontur (pantolon), üzerlerine pazen kumaştan yapılmış işlik (gömlek), ayaklarına yün çoraplar, çorabın üzerine çarıklar, başlarına da rengârenk sarıklar giyerek (giyinerek) ilginç görüntüler sergilerlerdi. Kollarına, bacaklarına, bellerine ve boyunlarına onlarca ince, sarı çan, hatap göpçüklü, zil ve gildirek tabiredilen küçüklü büyüklü çanları bağlarlar, akşam namazından sonra çıkıp kapı kapı gezerler, bir taraftan da gövdelerini sallayarak ve karların üzerinde yuvarlanarak tarifi imkânsız uğultular oluşturarak izleyicilerin seyrine sunarlardı⁵⁴.

Grupta, kimin hangi görevi üstleneceği belli bir sistem içinde yapılırdı. Saya gezme anında tekerlemeyi söylemek üzere sayacı, saya gezilirken çeşitli oyunları oynamak ve gösterileri sunmak üzere dedeler, toplanılacak yiyeceklerin konulacağı heybeyi taşımak üzere heybeci, erzakçı bu toplantıda seçilir ve dedelerin üzerlerine giydirilecek olan kostüm ile kol, bacak ve gövdelerine bağlayacakları çanlar bu günde temin edilirdi. Saya grubuköyde bulunan bütün evlerin önüne sırasıyla gelir ve saya sayıcısı;

*Saya saya sallı beğim,
Dört ayağı nallı beğim
Saya gezdim duydunuz mu?
Selam verdim aldınız mı?*

*Geçiniz ekiz guzulasın,
Dördü sekiz guzulasın.
Hey değecikler değecikler (tekecikler)!
Ballım yağlım değecikler!
Bal olmazsa yağ olsun,
Gelin yengem sağ olsun*

şeklindeki tekerlemeyi bağırarak ve çabuk bir şekilde söylerdi. Hemen arkasından da gösteriye katılanlar hep bir ağızdan; huuuu diyelim, huuuu diye kuvvetli bir şekilde bağırır ve dedeler de sallanarak üzerlerindeki çanların müthiş bir uğultu ile çalmasını sağlarlardı⁵⁵.

Oyun ekibi maniler eşliğinde köyde gezerek yiyecek (un, yağ, bulgur, yumurta vb.) ve bahşiş toplarlar; evin hanımı artık günlünden ne ko-

⁵³ Seyirlik oyunlarda sık görülen Arap, eli yüzü ayakkabı boyası veya is ile boyanmış, başında huni şeklinde şapkası olan kişidir. Bkz. Gönen, 2011, s. 73.

⁵⁴ İsmail Detseli, Tayyar Yıldırım, “Saya gezdim duydunuz mu?”, Seydişehir haber (7 Haziran 2013).

⁵⁵ Tayyar Yıldırım, “Saya gezdim duydunuz mu?”, Seydişehirhaber (7 Haziran 2013).

parşa bulgur, tarhana, kayısı, erik kurusu, tereyağı gibi değerli şeyler ile gençleri gönüller, bazı ev sahipleri de muziplik olsun diye kapıda bekleyen gençlerin üzerlerine bulaşıklı su atıverir; buda işin esprisidir. Gülüşmelere ve kaçışmalara sebep olur. İlk kuzu veya oğlak şayet dağda doğmuş ise anasına yalatıp köye getiren ve yavruyu sahibine teslim eden çoban daha kıymetli bir hediye ile taltif edilir. Bu hediyeye honça denir⁵⁶.

*Yer altından gidelim
Yedi deve güdelim
Verin ablalar bahşişimizi
Biz evimize gidelim*⁵⁷.

Bu toplanan yiyecekler de genellikle topluca yenir ve herkes birlikte eğlenir. Yazılı bir metni olmayan ve genellikle doğaçlama oynanan bu oyunun süresi de uzundur. Oyunda mani ve tekerlemelere ek olarak genellikle tef, çan, davul, zil vb. çeşitli aletlerle müzik de eşlik etmektedir⁵⁸. Saya gezmesini yapan kişiye ise *Sayacı* denir. Oyunda yer alan karakterler ve oynanış biçimi özünde benzer olsa da yörelere göre küçük değişiklikler yaşanmıştır ki burada söz konusu bu örneklere de yer verilmiştir.

Konya ve çevresinde sayanın karakterlerini köy ahalisinin gençleri oluşturmuştur. Başlıca roller ise çoban, Arap, ebe başı, deve ve devecidir. Makyaj ve kıyafet değişimi ile canlandırmaların yapıldığı bu oyun bölgede kış aylarında ve özellikle gece oynanmıştır⁵⁹. Oyun sırasında söylenen mani ve tekerlemelerin devamı farklılık arz etse de çoğu aynı dörtlülle başlamaktadır:

*Saya saya sallı bey,
Dört ayağı nallı bey,
Saya geldi duydunuz mu?
Selamını aldınız mı?*⁶⁰
*Selamınaleyküm bey evleri
Birbirinden yeni evleri
Saya geldi duydunuz mu?
Selam verdim aldınız mı?
Bu saya iyi saya
Hem yoksul hem maya*⁶¹

Oyun sırasında gezen sayacılar yiyecek verilmediği durumda da şu sözler söylenmiştir:

Bööö dedim meledi

⁵⁶ İsmail Detseli

⁵⁷ And, 2003, s. 218

⁵⁸ Gönen, 2011, s. 114.

⁵⁹ Ayrıntılı olarak bkz. Gönen, 2011, s. 205-214.

⁶⁰ Gönen, 2011, s. 205.

⁶¹ And, 2003, s. 217; Gönen, 2011, s. 207

Önüne koydum yaladı
 Güğülgüğülgüğüldesin
 Güğümleri doldurasın
 Ver ver diyen ablanın
 Tas perçemli bir oğlu olsun
 Verme verme diyen ablanın
 Kel başlı bir kızı olsun⁶²

Dürrr dedim meledi,
 Önüne koydum yaladı,
 İlmeğinin beği var,
 Böbreğinin yağı var,
 Bunu sağan gelinlerin,
 Cangıldaklıcunguldaklı kolu var.
 Bize sayalık verenlerin altın saçlı oğlu olsun
 Vermeyenlerin de kazma dişli kızı olsun⁶³

Çatma çattım çatmaya
 Çatma yere batmaya
 Yağ vermeyen avratlar
 Kocası ile yatmaya⁶⁴

Karaman'da saya değişik söz ve hareketlerle oynanmaktadır. Hazırlık olarak çoban üzerine siyah post giyer, vücudunu yağlı isle veya cıvık beyaz toprakla boyar. Post üzerine ve boynuna çeşitli boylarda çanlar takar, kulak yerine keçi kulakları, çenesine keçisakalı takar ve omzuna büyük bir heybe asar. Çobanın yardımcısı olarak küçük bir çocuğun vücudu da yağlı isle boyanır, üzerine beyaz çarşaf ya da post giydirilir, boynuna küçük bir heybe asılır. Sayacılar geldiği zaman ev sahipleri odanın çevresinde otururlar. Sayacılar teneke, davul çalarak, zıplayarak veya yerde yuvarlanarak çeşitli oyunlar oynarlar.⁶⁵

Ankara'da koyun yüzü adıyla bilinen oyun yedi-sekiz kişi ile oynanmaktadır. "Köyün delikanlıları bir araya gelirler ve bu delikanlılardan 4-5 tanesi kadın kıyafetleri giyerler. Biri Köse, biri Efe (Arap), biri de kızların sahibi olur. Ayrıca bir kişi de saz çalmaktadır. Ancak günümüzde kasetçalar kullanılmaktadır. İlk olarak kızların sahibi ev sahibine gelerek kızların gelmeleri için izin alır ve kızlar oynaya oynaya eve girerler. Kızlar oynarken sırtında postu, aksakalı, kolunda çanları ile Köse gelir. Kızlar onu ortalarına alırlar ve oynarlar. Bu arada Köse ile kızlar oynarken Efe (Arap) onları kıskanır ve Köse'yi sırtından bıçaklar. Oynayan kızlar bir anda ağlamaya başlar ve Köse'nin başında bir mani okurlar:

⁶² And, 2003, s. 219

⁶³ İsmail Detseli.

⁶⁴ And, 2003, s. 198; Gönen, 2011, s. 217.

⁶⁵ Varışlı Atçeken, 2015, s.71; Karaman'ın çevresindeki Saya örnekleri için ayrıca bkz. And, 2003, s. 216-219.

*Kar yağar ipek gibi,
Dökülür kepek gibi,
Ne yatıyon kösem
Yal yemiş köpek gibi.*

Bu şekilde delikanlılar köyde ev ev gezerek tekrar tekrar oynarlar. Her evden gençlere para verilir ve gençler bir araya gelerek kendi aralarında eğlence yaparlar. Oyunda Köse müzik eşliğinde oynamaktadır. Kösenin giysisinin sırt kesimine hayvan postları ve iki bakır yuvarlak, yakalığa siyah ve kahverengi baykuş tüylerinden bir saçak tutturulmuştur. Sergilenen oyunda Köse canlanışın sembolü olarak beyaz rengi temsil ederken onu kıskanarak bıçaklayan Efe ise siyah rengi temsil etmektedir. Oyunda kötü-yani siyah-beyaz çatışması görülmektedir.”⁶⁶

Mersin’in Mut ilçesine bağlı Çukurbağ köyünde karakterlerin isimleri biraz daha değişkenlik göstermiştir. Deke, deke başı ve deke başının yardımcılarından oluşan ekipte, dekenin yüzü boyanıp boynuna çanlar asılır ve köy evlerini gezerek yiyecek toplanır⁶⁷.

Sivas yöresinde oyun Arap, gelin, dede, deve ve tilkiden oluşan beş kişilik bir ekip tarafından oynanır. “Ekip, aralarından birini sözcülük etmesi amacıyla kâhya seçer. Arap’ın sırtına eski bir ceket giydirilir, eline, yüzüne, kol ve bacaklarına baca kurumu sürülür. Beline koyunların boyunlarına bağlanan çan takılır. Eline kayış veya sopa verilir. Dede’ye beyaz yünden sakal takılır, sırtına minder bağlanarak kambur görünümü sağlanır. Yüzüne un sürülür ve eline bir sopa verilir. Gelin, uzun boylu, kıvrak görümlü bir erkekten seçilir. Kadın kıyafeti giydirilir ve yüzü kapatılır. Tilki, köyün gençlerinin en kurnaz olanlarından seçilir. Sırtına koyun postu giydirilir. Deve, iki gencin tahta bir merdiveni iki ucundan tutarak omuzlarına almasıyla oluşur. Merdivenin ortasına hörgüç görünümünü vermek için bir saman sepeti konulur ve üstüne yere kadar uzanan bir kilim serilir. Bir sopanın ucuna takılmış deve veya sığır kafasını ön taraftaki genç eliyle tutar. Deve kafasının boynuna da çingirak veya “kelek” (koyunların boynuna takılan zil) takılır. Dede, devenin üstüne binerek Gelin, Tilki ve Arap ile beraber davul zurna eşliğinde köyün tüm evlerini gezerler. Bu grup köyde kapı kapı gezer, mani söyleyerek yiyecek ve bahşiş (arpa, bulgur, yağ, yumurta vb) toplar. Bu yiyeceklerden hayvanların yemlerine, sağlıklı doğum, bolluk ve bereket getirmesi dileğiyle katılır.”⁶⁸

Erzincan’da kalik adıyla oynanan oyunun ana karakteri ayıdır. Oyunculardan biri, keçi veya koyun derisi ile bedenini örter ve bıyık ya da

⁶⁶ Oğuz-Oral, s. 44-45.

⁶⁷ Gönen, 2011, s. 217.

⁶⁸ Sinmez-Yiğit, 2014, s. 20-21.; Sivas’ın Koyulhisar ilçesinin Yeşilyurt, Bahçe ve Gökdere köylerinde ise oyun Arap, gelinler, tilki ve şişman tarafından oynanır. Bilgi için bkz. And, 2003, s. 197-198; İsmail Detseli.

maske takar, boynuna da ziller asılır. Bu şekilde ayıyı temsil eden karakterin adı Kalik'tir ve bunun bir de eşi vardır. Kalik eşiyile beraber evleri gezer ve insanlara saldıranca muziplik yapar. Ev halkı da onu “*Sallan koca oğlan, sallan*” diye oynatırlar. Bu esnada Kalik'in eşi de diğer delikanlılar tarafından kaçırlır ve Kalik üzüntüsünden bayılır. Gelin geri gelip Kalik'i güzel sözlerle ayıtır. Evler gezilirken yine yağ, bulgur gibi yiyecekler toplanır ve saya şarkısı eşliğinde topluca yenir.⁶⁹

Saya gezmesindeki yiyecek toplama geleneğinin farklı bir örneği ile Bolvadin'de karşılaşılıyor. Saya burada köylülerin giydiği çok katlı bir elbise olarak bilinir. Sayacı karlı bir günde evlerin damına çıkarak bacadan çeşitli sözler söyler ve evdekiler de sayacı geliyor diye çocuklarını korkuturlar. Sayacı yine bacadan uzun bir iple torba sarkıtarak şu maniyi söyler:

*Sayacı geliyor sakının,
Demir, memir takının,
Gâvurun kanını
Kına diye yakının.*⁷⁰

Bunun üzerine sarkıtılan torbaya un, yumurta, para vs. konur ve bu yiyeceklerde yine topluca yenir. Benzer şekilde Karaman Taşkale'de de oyun sırasında bir teneke veya sepet yine bacadan sallandırılarak yiyecek toplanmaktadır⁷¹. Burada verilen örneklerin çoğunda oyuncular genellikle gençler ve yetişkinlerdir ancak çocukların çıkardığı saya örnekleri de mevcuttur. Örneğin Niğde'de, Kayseri'nin Küpeli köyünde ve Karaman-İbrala'da saya gezmesi genellikle çocuklar tarafından yapılmaktadır⁷².

Sonuç olarak yukarıda verdiğimiz saya gezmesinin uygulanış örneklerini Anadolu'nun daha pek çok yöresi özelinde çoğaltmak mümkündür. Ancak bir sınır getirmek amacıyla bu örneklerle yetinilmiştir. Genel olarak söylenebilir ki üreme, bolluk-bereket ve eğlence amacıyla koç katımından yüz gün sonra oynanan saya gezme, bölgelere göre farklı karakterlerle ve çeşitli şekillerde oynansa da neredeyse hepsinde kız (gelin) kaçırma, ölüp dirilme, hayvan taklidi, yiyecek toplama, topluca yeme ve eğlenme gibi ortak motifler bulunmaktadır.

Türkiye'de kırsal nüfusun şehirlere göç etmesi köy kültüründe büyük değişime veya daha doğru bir ifade ile yok oluşa sebep olmuştur. Göçe bağlı olarak hayvancılığın bitme noktasına gelmesi, doğal olarak hayvancılığa dayalı kültürün de kaybolmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca iletişim araçlarında ve eğlence kültüründe meydana gelen hızlı teknolojik değişim geleneksel eğlence kültürünü olumsuz etkilemiş ve köy seyirlik

⁶⁹ And, 2003, s. 54.

⁷⁰ And, 2003, s.219;Gönen, 2011, s. 219.

⁷¹ And, 2003, s. 219.

⁷² Gönen, 2011, s. 219-220;And, 2003, s. 218.

oyunları yakın tarihin sayfalarında kalmıştır. Geçmişte her yıl tekrarlanan bu oyunlar bugün nostalji olarak veya özel günlerde hatıra olarak bazı bölgelerde oynanan bir oyun haline gelmiştir. Kısacası zamana yenik düşmüş ve hem ortamını ve oyuncusunu hem de seyircisini kaybetmiştir.

Kaynakça

- And, Metin, *Oyun ve Bügü*, YKY, İstanbul 2003.
- Bozkurt, Nebi, “Oyun”, *DİA*, C.34, İstanbul 2007.
- Çağınlar, Zekiye, “Sivas Yöresi Köy Seyirlik Oyunlarında Halk Bilimsel Öğeler ve Cinsellik” <http://turkoloji.cu.edu.tr/>, (Erişim Tarihi: 08.07.2018).
- Çıblak, Nilgün, “İçel - Mut Çömelek Köyü Köy Seyirlik Oyunlarından "Saya Oyunu", *III. Uluslar Arası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildiriler*, Adana 1999, s. 234-245.
- Düzgün, Dilaver, *Erzurum Köy Seyirlik Oyunları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1994.
- Gönen, Sinan, *Geleneksel Konya Köy Seyirlik Oyunları*, Konya 2011.
- Güngör, Harun, “Şamanizm”, *DİA*, C. 38, İstanbul 2010.
- İçyar, Cem, “Köy Seyirlik Oyunlarının Yapısal Özellikleri”, *AÜ GSF Sanat Dergisi*.
- Karadağ, Nurhan, *Köy Seyirlik Oyunları*, Özet: Barış Yıldırım.
- Oğuz, M. Öcal-Zeliha Oral, Türkiye’de 2004 Yılında Yaşayan Halk İnanışları: Nesnelere ve Uygulamalar.
- Özdamar, Melih, “Köy Seyirlik Oyunları ve Şamanizm İlişkisi”, <http://www.academia.edu/>, (Erişim Tarihi: 08.07.2018).
- Özdinçer, Ferruh, *Anadolu Köy Seyirlik Oyunlarının Gösteri Danslarına Dönüştürülmesinde Yöntem Önerisi ve Bir Uygulama Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2011.
- Özen, Rahşan-Erhan Yüksel, “Kayseri Folklorunda Hayvanlar İle İlgili İnanışlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 11(1), 2014.
- Özhan, Mevlüt, “Türkiye’deki Dramatik Köy Seyirlik Oyunları Üzerine Bir Atlas Denemesi”, *Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Seksiyon Bildirileri*, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Ankara 1997.
- Sinmez, Çağrı Çağlar-Ali Yiğit, “Sivas Folklorunda Davar Yüzü (Saya Gezme) Ve Koç Katımı Töreni”, *Lokman Hekim Journal*, 2014; 4(1): 19-25.
- Tekerek, Nurhan, “Köy Seyirlik Oyunları, Seyirlik Uygulamalarıyla 51 Yıllık Bir Amatör Topluluk: Ankara Deneme Sahnesi ve Uygulamalarından İki Örnek: Bozkır Dirliği ve Gerçek Kavga”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 24: 2007.
- Türk Dil Kurumu (TDK) Sözlüğü “Saya” maddesi, <http://www.tdk.gov.tr/>, (Erişim Tarihi: 08.07.2018.).
- Türkçe Sözlük K-Z*, (TDK), C. 2, Ankara 1988.
- Varışlı Atçeken, Özlem, *Karaman’da Oynanan Köy Seyirlik Oyunları Ve Türküleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2015.
- Yıldırım, Tayyar, “Saya gezdim duydunuz mu?”, Seydişehirhaber (7 Haziran 2013).
- Kaynak Kişi:** İsmail Detseli, 1945 Kilistra/Konya doğumlu.

Resimler⁷³



Resim 1: <https://ozhanoturk.com/2018/03/17/saya-saya-gezmesi-kriss-kringle-kalandar/> e.t. 26.02.2021



Resim 2: <https://www.karamangundem.com/kultur-sanat/karamanda-asirlardir-suren-gelenek-h95040.html> e.t. 26.02.2021



Resim 3: <http://www.ilerigazetesi.com.tr/kultur-sanat/saya-gezmesi-h51698.html> e.t. 26.02.2021

⁷³ Resimlerin alındığı siteler: https://www.google.com/search?q=saya+gezme+oyunu&tbm=isch&ved=2ahUKEwitguHRoN3tAhWetqQKHwM8CgQQ2-vecCegQIABAA&oeq=saya+gezme+oyunu&gs_lcp=CgNpbWcQDFAAWABg154PaABwAHgAgAEAiAEAkGEAmAEAgqELZ3dzLXdpei1pbWc&scient=img&ei=uaDfX-3BJYTtkgXp-Kog&bih=880&biw=1903&hl=tr



Resim 4: <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-133982/coban-bayrami.html> e.t. 26.02.2021



Resim 5: <https://www.star.com.tr/yerel-haberler/yozgatta-saya-gezme-etkinligi-yapildi-33535/e.t.> 26.02.2021



Resim 6: <https://www.cthaber.com/haber/3655883/nevsehirdeki-saya-gezmesi-nedire.t> 26.02.2021