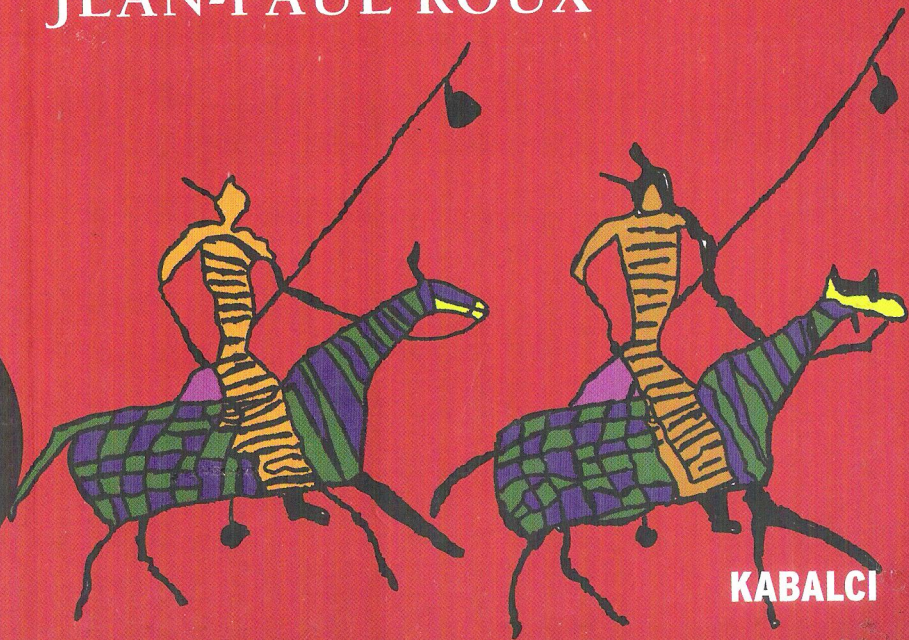


# Altay Türklerinde Ölüm

JEAN-PAUL ROUX



KABALCI

Jean-Paul Roux

*La Mort Chez Les Peuples Altaïques Anciens et Médiévaux*

© Jean Maisonneuve, Editeur, Paris (Onk)

*Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*

© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Baskı: Yaylacık Matbaası

Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

Kapak Düzeni: Serdar Bal

Baskıya Hazırlayan: Mustafa Küpüşoğlu

Birinci Basım: Kasım 1999

KABALCI YAYINEVİ

Himaye-i Etfal Sok. 8B Çağaloğlu 34410 İSTANBUL

Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

elektronik posta: kabalcıy@mailcity.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Roux, Jean-Paul

*Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*

ISBN 975-8240-17-X

JEAN-PAUL ROUX

ESKİÇAĞ VE ORTAÇAĞDA  
ALTAY TÜRKLERİNDE  
ÖLÜM

Çeviren: Aykut Kazancıgil



## İÇİNDEKİLER

YAZARIN TÜRKÇE ÇEVİRİ İÇİN ÖNSÖZÜ.....	7
TÜRKÇEYE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ.....	9
GİRİŞ.....	11
BELGELER.....	17
KISALTMALAR.....	23

### Birinci Bölüm: ÖLÜM

1. YAŞAMA ARZUSU.....	27
2. ÖLÜMÜN NEDENLERİ.....	69
3. ÖLÜM MEKANIZMASINA KARŞI DUYULAN KORKU.....	99

### İkinci Bölüm: RUH VE ÖLÜM

1. RUH.....	109
2. ÖLÜMDEN SONRA YAŞAMA.....	146
3. ÖLÜLERE TAPMA VE ATALARA TAPINMA ADETLERİ.....	188

### Üçüncü Bölüm: CENAZE TÖRENLERİ

1. DEĞİŞİK TÜRKÇE CENAZE TÖRENLERİ.....	217
2. CENAZE TÖRENLERİ.....	238
3. MEZAR.....	294
SONUÇ.....	312
KAYNAKÇA.....	315
DİZİN.....	336



## YAZARIN TÜRKÇE ÇEVİRİ İÇİN ÖNSÖZÜ

Sanırım her yazar, kitaplarından birinin yabancı bir dile çevrildiğini duyunca, içinde tatlı bir ürperti duyar: tanıdığı ya da kendi yurttaşları kadar iyi bilmediği farklı bir kitleye hitap edecek olmanın endişesiyle ve itiraf etmek gerekirse yazılarının sınırları aştığını görmenin heyecanı birbirine karışır.

Eserlerimin Türkçeye çevrilmesiyle Italyancaya, Almancaya ya da Yunanca-ya çevrilmesi benim için aynı anlama gelmiyor. Türkleri iyi tanıyorum ya da tanıdığımı sanıyorum, her şekilde önemli olan onları seviyor olmam. Onları oldukları gibi, dostlukları, sadakatleri, en gencinden en yaşısına tüm yaşamım boyunca bana karşı gösterdikleri gönül yüceliği için seviyorum. Ama bu sevgi hiçbir şey değiştirmez: belki onlara onları anlatma cesaretim kendini beğenmişlik olarak görülebilir, beni eleştirebilirler, buna ötekilerden daha çok hakları var, eleştireceklerdir de ama eminim içlerinden biri olarak. Aslında bu eser Fransızlar için yazıldı, onların Türkleri iyi ya da kötü tanımaları için, onları biraz olsun bilgilendirebildiğimi umuyorum. Kitabımı Türklere yönelik yazmadım, onların kendileri hakkında, uzun ve görkemli tarihleri, zihniyetlerinin ve uygarlıklarının doğuşu hakkında anlattıklarımınla ilgilenmiş olmaları itiraf etmediğim ki beni şaşırttı ve hayret ettirdi ve tabii ki duygulandırdı, onurlandırdı. Buna karşın, bu ilgiye bir süre inanmadım.

Fakat şimdi ikna olmam gerekiyor sanırım. İşte bu, Türkçeye çevrilen dördüncü kitabım ve eğer yanlış bilgilendirilmediysem ya da kendimi kandırmıyorsam ilk üç kitabım oldukça iyi karşılandı. Belki okuyucularım çok hoşgörü-lüydüler, belki de bir Fransız akademisyenin kendileri hakkında anlattıklarını merak ettiler, belki ilgilerini çeken sadece kitabın seçkin çevirmeniydi. Eserlerimin Türkçeye çevrilmiş olmasının onuruna, sonsuz sabrı, ince ve keskin zekâsı, seçkin kültürü, mükemmel Fransızca bilgisiyle Profesör Kazancıgil'in kendi uzmanlık çevresinden hayli uzak iki alanı Edebiyat ve Tarih alanlarını sadece benim için taramış olmasının onuru eklendi. Bu satırlar kendisine samimi min-

seckin kültürü, mükemmel Fransızca bilgisiyle Profesör Kazancıgil'in kendi uzmanlık çevresinden hayli uzak iki alanı Edebiyat ve Tarih alanlarını sadece benim için taramış olmasının onuru eklendi. Bu satırlar kendisine samimi minnettarlığımın ifadesidir.

Sayın Kazancıgil'in beni affedeceğini umuyorum, çünkü burada asıl hitap etmek istediğim kendilerinden çok kitabımı okuyacak yurttaşları olacak. Bu kitabı okudukları, hem de sonuna kadar okudukları için teşekkür ediyorum ve onlar aracılığıyla yarı yüzyıllık Türkiye yolculuğum boyunca bana eslik eden akademisyenlere, diplomatlara, politikacılara ve iş adamlarına, sanatçılara (adını anmadan geçemeyeceğim kardeşim gibi sevdiğim Neşet Günal'a) ayrıca kendileriyle unutulmaz saatler yaşadığım ya da çok kısa bir süre birlikte olabildiğim halktan insanlara, taksi şoförüne, meyvelerinin tadı damağında kalan satıcıya, küçük dükkânında bana Yunus Emre'den dizeleri okuyan ayakkabıcıya, 60'larda Alanya'da çocuklarını plaja getirip götürün arabacıya... (şu anda aramızda olmayan, ama her zaman benimle yaşayacak olan Kemal Özbayrı'yla beraberce aralarında çalıştığım ve kendilerine tüm kalbimle bağlandığım Yörtik ve Alevi göçerlere teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu satırları bana yazdıran, bu kitabın oluşmasını sağlayan, bu sayfalarda iyi adına ne varsa borçlu olduğumuz onların Orta Asya'dan uzak akrabaları, yine bunlar kadar uzak atalarıdır. Türkiye'de bu kitabı okumayı isteyecek olanlar beni, isterlerse sertce ve eminim ki hoşgörüyü eleştirsinler, ama kalplerinden bu insanlar için sevgi ve saygıyı eksik etmesinler.

Le Vesinet / Paris  
2 Ağustos 1999

Jean-Paul Roux



## TÜRKÇEYE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Türkiye ve özellikle Orta Asya Türk dünyası ile ilgili ilk yayımları 1950'lerin sonlarına uzanan Jean-Paul Roux, hukukçu bir baba ve müzikle uğraşan bir annenin oğlu olarak 1925'te doğdu. Öğrenimini Paris'te yaptı. Sırasıyla Doğu Dilleri Okulu, Ecole de Louvre ve Tarih Bilimleri Yüksek Okulu'nu bitirdi. Önce Doğubilim, sonra edebiyat dallarında doktora yaptı. 1952 yılında Fransız Ulusal Araştırma Merkezi, CNRS'te çalışmaya başladı ve Araştırma Birimi Başkanı olarak emekli olduğu 1990 yılına kadar bu kurumla ilişkisi oldu. Yüksek öğretim çerçevesinde 1957'de Ecole de Louvre'de öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1965-90 arası aynı kurumda çeşitli kademelerde görev yaptı ve profesör oldu. Bunun yanında 1957-70 arası CNRS Yönetim Kurulu üyesi, 1960-66 arası Doğu Bilimleri Araştırmaları'nda bilimsel danışmanlık yaptı. Ayrıca 1971 ve 1977 yıllarında Paris'te düzenlenen iki büyük İslam Sanatları Sergisi'ni hazırladı. Atatürk Kültür Merkezi de dahil olmak üzere pek çok Fransız ve uluslararası bilimsel derneğine üye seçildi. Türk hükümeti tarafından kendisine Devlet Ödülü (1973), TÛTAV Ödülü ve Liyakat Madalyası (1998) verildi.

Dinler tarihi alanında ünlü bir kişi olan Roux'nun ikiyüz kadar makalesi ve yüzü aşkın araştırması mevcuttur. Bunlar tanınmış Fransız dergileri yanında çeşitli ülkelerdeki önemli bilim dergilerinde yayımlanmıştır. Makaleleri yanında 25 kitabı olup, bunların pek çoğunun Orta Asya ve Türk Kültür Tarihi ile doğrudan ilgisi vardır.

Roux'nun bizde yayımlanan ilk araştırması *Türk Kültürü El Kitabı* (1972, Cilt II, Kısım Ia, s. 74-108) içindeki "Türk Göçebe Sanatının Dini Bakımdan Anlamı" başlıklı yazıdır. Daha sonraki yıllarda *Türklerin Tarihi*, *Aksak Timur*, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* ile şimdi elimizdeki eserleri Türkçeye aktarılmıştır. İki

özenli kitabını daha çevirmek için çalışmalar yapmaktayız.

*Türklerin ve Moğolların Eski Dini*'nde olduğu gibi çeviriyi yaparken herhangi bir dil kısıtlamasına gidilmemiş, ana metne ve yazarın cümle yapısına olabildiğince uymaya gayret edilmiştir. Çeviriyi orijinaliyle karşılaştırmak isteyenlere kolaylık olmak üzere satırbaşları aynen muhafaza edilmiştir. Konu altbaşlıklarından itibaren satırbaşları sayılmak suretiyle kolaylıkla karşılaştırma sağlanabilir.

Bitirmeden, öncelikle Profesör Jean-Paul Roux'ya Türkçe çeviri için kaleme aldığı nazik önsözü dolayısıyla teşekkür etmek isterim. Bunun yanında orijinal kitabı bana sağlayan eski dostum Prof. Dr. Sencer Divitcioğlu'na, baskının en iyi şekilde olması için elinden geleni yapan Sayın Mustafa Kûpüşoğlu'na ve Kabalcı Yayınevi'ne çok şey borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

Dr. Aykut Kazancıgil

Etiler, 20 Ağustos 1999

# GİRİŞ

Burada incelemek istediğim ana konu ölümdür. Ölümün hiç kuşkusuz yalnızca ruhun bedeni terk ettiği an olmaması bu incelemeyi nispeten derinleştirmeme neden olmuştur: Doğuştan olmasa da en azından aklın ölümü kavradığı andan itibaren ölüm tüm insani varlığa egemen olmuştur; böylece büyük bir kaygıya ya da arzuya dönüşmüş, kimi zaman engellenmesi için alınan önlemler, kimi zamansa ölümü sağlama olarak görülmüştür. Yas, cenaze ve anma törenleriyle uzayıp giden bu olay, yaşayan insanlarla ölen çok sayıdaki insan arasındaki bir takım ilişkileri içermiştir. Ölüm, yaşamın öbür dünyada devam etmesi gibi bir umut ya da en azından bir teselli de taşımaktadır. Savaş ve barışı, Tanrı'yı, putları, bu dünyaya ait ruhları, onu kaçınılmaz kılan doğumu ve bir dine mensup olmayı, onu ifade eden doğuşu, kozmogonileri ve kıyameti, avlanma şekillerini, hemen hemen tüm ayinleri ve inançları kapsadığı göz önünde bulundurulursa, ölümün, insanlık tarihinin tümünü olmasa da en azından bir bölümünü oluşturduğu söylenebilir; çünkü her şeyin üzerinde ölümün damgası vardır. Bu yüzden bu büyük karmaşaya katılmadan incelememi belirli şekilde sınırlamaya çalıştım.

Kaybolmuş bir uygarlıkta ölüm konusunu incelemek için yararlanabilecek ana bilim dalı arkeolojidir. Mezarların mimarisi, bunları koruyan yapıtlar ve mezardaki insan kalıntıları, bunlarla birlikte gömülen eşyalar, yalnızca cenaze törenlerini en iyi şekilde öğrenmemizi sağlamakla kalmaz aynı zamanda söz konusu uygarlığın öbür dünya hakkında sahip olduğu birçok inancı da gün ışığına çıkarır. Altay top-

lumlarına (Sovyet kazıları sayesinde Altay toplumlarının gömütleri hakkında bilgi edinilmeye başlanmıştır) arkeoloji sayesinde daha kolay ulaşıldığını göz önünde bulundurarak, bir sentez yapmayı ya da arkeolojik karşılaştırmalı bir eser yazmayı hedeflemedim. Kendimi yazılı belgelerle sınırlamak istedim. Her ne kadar bunlar konu için zengin ve yeterli olmasalar da, önemli ve yararlıdır. Bu belgeler ölüm, ruh ve cenaze törenleriyle ilgili inançları tamamıyla tanımlamak için yeterli olmayabilir, ama sağladıkları bilgiler farklı yollarla elde edilen bilgilerin aydınlatılmasına ve tamamlanmasına ışık tutmuştur. Yalnızca kanıtların apaçık olduğu noktalarda, yeterli olmayan ve çözümleyemediğimiz metinleri bazı benzerlikler kurmak suretiyle daha da açıklayabildiğimiz durumlarda bir dereceye kadar arkeologların çalışmalarına başvurdum.

Çoğu din tarihçesine göre Altay dini, günümüzde (XIX. ve XX. yüzyıl) Orta Asya'da yaşayan Tunguz, Moğol ve (geniş anlamda) Türk toplumlarınca uygulanmaktadır. Bu da normal bir durumdur. Elimizde çok miktarda etnografik belge bulunmaktadır, haklı olarak sosyologlar ve tarihçiler de bunlarla ilgilenmiştir. Ayrıca ayrıntılı monografiler ve sentezler de bulunmaktadır; fakat buna karşın şimdiki kadar geçmiş dönemleri konu alan çok az inceleme yapılmıştır. Kısa bir süre öncesine dek, en azından geçmiş dönemlerdeki eski Altay toplumlarının inançları hakkında bilgi edinmenin imkânsız görüldüğü söylenebiliyordu.<sup>1</sup> Ben de, dikkatimi antik döneme ve ortaçağa verdim. Bunları konu alan ilk metinlerden yola çıkıp Yüksek Asya ve bozkırları ele alarak ve tarih öncesi arkeoloji verileriyle bağlantı kur-

<sup>1</sup> Bkz. P. MASSON-COURSEL, *Asie Centrale*, s. 440, *Histoire générale des Religions*, Maxime GORCE ve Raoul MORTIER yönetiminde yayımlanmıştır. III. Cilt, Paris, 1947.

maya çalışarak olabildiğince geçmişe uzanmaya çalıştım. İşte bu nedenle, Hiong-nuları (Hunları?) dikkate almadan önce, Altaylı olmayan, fakat uygarlıkları haleflerinin uygarlıklarıyla aynı noktada benzerlikler gösteren İskitlerle ilgilendim: Bunlar benim için sıklıkla bir hareket noktası oluşturacaktır. Onlardan sonra incelemem daha sağlam bir zemin üzerinde olacak. Bazen Paleo-Asyalılardan ya da Urallılardan söz edersem aynı şekilde Cermenlerden ya da Çinlilerden de söz edeceğim, ancak bu yalnızca karşılaştırma bakımından olacaktır. Değişik isimler altında ortaya çıkacak tüm toplumların ya büyük Türk ailesine, ya Moğol ailesine ya da nadiren, onlara yakın olan Tunguz ailesine mensup olduğu görülecektir.

Ender rastlanan istisnalar ve bazen anlam taşıyan kalıntıları belirtmek istediğim zamanlar dışında genelde XVIII. yüzyılda duracağım. J. G. Gmelin ve J. G. Georgi gibi bu dönemde yaşamış birkaç gezgin araştırmamın son durağı olacaktır. Aslında bu çalışmada, saptayabildiğim bütün sınırlar gibi bunun da yapay bir yönü bulunmaktadır. 1960 yılında da varlığını sürdüren bir uygarlığın incelenmesine bir tarih sınırı konulamaz. Herhalde, inançlarda ve törenlerde bir günde ani bir değişiklik meydana gelmemiştir. Bin yıldır süregelen gelişme yalnızca hızlanmıştır. Kültürel etkiler tarih kadar eskidir: bunlar VIII. ve XIII. yüzyılda olduğu kadar antikçağda da Altay dinini etkilemiştir. Fakat Moğol toplumlarının çoğunun Lamaizmi benimsediği XVII. yüzyıldan itibaren, büyük dinler, Orta Asya "pagan" toplulukları üzerinde daha büyük bir baskı kurmaktan geri kalmamışlardır. Böylece, XVIII. yüzyılda Kazaklar İslamiyeti benimsemiş ve Sibirya'nın tamamını Ortodoks Kilisesi'nin propagandasının etkisi altında kalmıştır. Bununla birlikte, "şamanist" kalan Altay Tatarları ve uzak kuzeydoğu Yakutları gibi toplumlar yine de Hıristiyanlığı benimsemişlerdir. Bu

durum, bir Altay dini "klasığı" olan Uno Harva'nın *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker* adlı kitabındaki birçok bölümde şu anlamsız sonucun yer almasını sağlamıştır. "Bu tasvirlerin, Altay toplumları kökenli olmadığı gün gibi ortadadır."<sup>2</sup> Fakat bu çağdaş tasvirlerde neyin değişim, neyin alıntı ya da kalıntı olduğunu araştırmak konumuz dahilinde değildir.

Tüm bu sınırlamalara rağmen inceleme alanım tarihi ve coğrafi açıdan son derece geniş kalmıştır. Tarihi açıdan araştırmam ikibin yıllık kapsamaktadır. Coğrafi açıdansa, Pasifik Okyanusu'ndan Akdeniz'e ya da ana bölüm esas alınırca, Çin sınırlarından doğuya, Hint-İran sınırlarından güneye, Rus sınırlarından batıya kadar uzanan bir alanı kapsamaktadır.

Böylesine geniş bir alanda, hiç şüphesiz kısmen de olsa farklılıklar ve uyumsuzluklar ortaya çıkmaktadır. Fakat ben bunları çözmeye ya da gizlemeye çalışmak istemiyorum. Bizi ilgilendiren evren, ne kadar muhafazakâr olsa da, bunca yüzyıldır değişmeyecek derecede olmaz. Üstelik bunlar, siyasal tarihin de gösterdiği gibi, hâlâ ilkel bir uygarlık düzeyindeyken, Çin, İran ve Hindistan gibi çok daha fazla gelişmiş büyük komşularının sürekli ilgisini çekmiştir. Farklı dönemlerde onların uygarlıklarından yararlanmışlardır; ancak sınır bölgelerinde elde edinilen her etkinin, tamamıyla ve aynı şekilde iç böl-

<sup>2</sup> Uno HARVA, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, 125, Helsinki, 1938.

<sup>3</sup> "Dünya İmgesi" başlıklı ilk bölümün sonunda bulunan cümleler (İD., a.g.e.). Bu cümleye benzer cümlelere yalnızca hemen hemen bütün bölümlerin sonunda değil pek çok paragrafın sonunda da rastlamaktayız. Bkz. çok yakın tarihli Fransızca çevirisinin yayımlanması vesilesiyle *RHR*'de bu eserle ilgili değerlendirmem, 1960, s. 224-229 (*Représentations religieuses des Peuples Altaïques*, Paris, 1959).

gelerde yaygınlaştığı kesin değildir. Bir de, örneğin Rus, Cermen ya da Paleo-Asyalılar gibi kendi kültür düzeylerindeki toplumlari taklit etmiş olabileceklerini de unutmamak gerekir. Ayrıca Orta Asya, din ve düşünce misyonerleri sayesinde, tüm zamanların en büyük uğrak yeri olmuştur. Ortaçağın ilk dönemlerinde aynı yerde ve zamanda, Türkistan'ın göbeğinde, Mazdeizm, Budizm, Manihaizm ve Nasturilik mevcuttu. Bu olay, üzerinde ayrıca durulmayacak kadar iyi bilinmektedir.

Dilbilimsel açıdan Altay toplumlari üç gruba ayrılır; bunlar, daha önce saydığım üç büyük aileye mensuptur: Türkler, Moğollar ve Tunguzlar. Bunların arasında, Türkleşmiş ya da Moğollaşmış birçok topluluğun bulunduğu artık kesin olarak bilinmektedir. Sosyal açıdan ise, dilbilimsel sınıflandırmaya uymayan farklı bir sınıflandırmanın göz önünde bulundurulması gerekir. Birinci topluluğu, "ilkel" toplumlarla akrabalık bağları kurabileceğimiz orman avcılığını oluşturur. İkincisi ise, bozkırlarda hayvancılık yapan çok sayıdaki göçebeden oluşur. Din sosyolojisi genellikle bu iki topluluğun her birinin farklı ifadelerine sahip olduğunu kabul eder. Bununla birlikte bu çalışmada, hayvancılık yapan göçebelerin, Blondel ya da Lévy-Bruhl'un tanımladığı ve benim mantık-öncesi düşünce demeyi tercih ettiğim ilkel düşünce tarzından<sup>4</sup> yalnızca birazcık uzaklaşan bir zihniyete sahip olduklarını göreceğiz. Buna mantık-öncesi düşünce dememin nedeniyse; ilkel düşünce tarzıyla hayvancılık yapan göçebelerin, hatta tarımcılık yapanların düşünce tarzı arasında pek az fark bulunmasıdır. Örneğin, ilk topluluğun, hastalığın gerçek nedenini hiç bilmediğinin, oysa,

<sup>4</sup> L. LÉVY-BRUHL bu terimi kullanmıştır; ama son yıllarında bunu reddeder (*Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, s. 129 vd., özellikle 129, 131 ve 135).

ikincisinin bunu bir şekilde algılayabildiğinin kesinlikle ispatlandığını çok iyi biliyorum. Ancak bu ikinci topluluk, deneysel tıbbi bilse de kötülüğü, büyücüyü, ruhu ve Tanrı'yı suçlamaya devam eder, kendini gizemli yollarla ya da büyülerle tedavi etmeye çalışır: Böylece ilkel bir insan gibi davranır.

Bu iki topluluğa bir de üçüncüsünü eklemek gerekecektir. Akarsu havzalarında ve vahalarda tarımla uğraşan yerleşik topluluklar. Genellikle evrensel dinlerden birini benimseyen yerleşik toplulukların bizim için pek bir önemi yoktur.

Tüm bu nedenlerden dolayı, bunlar arasında niçin bir bütünlük olmadığı bana iyice kanıtlanmış görünmektedir. Bununla birlikte, aksi yönde bir aşırılıkla, tüm bu farklılıkları, çağ, yer, etki alanı, lehçe ve sosyal düzey farklılıklarına bağlamamak gerekir. Ortaçağ ve eski Altay toplumlarının düşünce tarzı pek açık ve akılcı değildir. Bize çelişkili gibi görünen belki de çelişkili değildir. Örneğin hiçbir şey, burada kanıtlanmış olan ruhun gökte ebedi olduğu inancıyla, başka bir yerde kanıtlanan ruhun yeryüzünde olduğu inancının çelişkili olduğunu iddia etmemize olanak vermez. Aynı ruhun (tek bir ruh olmadığını ileride göreceğiz) aynı anda iki yerde olabileceği ise yadsınmaz. Bunun gerçekten var olduğuna ilkel zihniyetin inanması için, bir olayı saptamış olması ya da saptadığını zannetmesinin yeterli olduğu çok iyi bilinmektedir. Biz bunun karşısındayız.

Fakat söz konusu olan biz değiliz: Söz konusu kişiler bizden hâlâ çok uzakta olan insanlar. Dilerim ki bütün kusurlara rağmen, yorumcusu sayesinde okuyucu, onlara duyduğum ilginin birazını duyar.



# BELGELER

## I. YERLİ KAYNAKLAR

Çok sayıda yerli yazılı kaynak bulunmamaktadır, ama bulunanların temel bir önemi vardır. En eskileri belki de Yenisey Yazıtları'dır. Kesin olarak tarihleri bilinmemektedir, fakat VI. ya da VII. yüzyıllardan önce olmadıkları kesindir. Sayıları elli kadardır (birçoğu birbirinin tekrarıdır). Ben bunların hepsini kullanmayacağım. Yenisey Yazıtları, iki ana gruba ayrılabilir; biri coğrafi olarak, Minusinsk bölgesinde (53°-55° kuzey, 89°-92° doğu), diğeri kuzey Moğolistan'da (51°-52° kuzey, 91°-95° doğu) Yenisey ve kollarının üst su yolu üzerinde bulunmaktadır. Dört büyük Tu-kiu (ya da Türuk) yazıtı, Kanghay'nin kuzeydoğusunda (46°-49° kuzey, 101°-108° doğu) bulunmaktadır. En güneydeki Ongin Yazıtı 719 ya da 731 (kullanılan takvim bu iki tarih arasında bir duraksamaya neden olmaktadır) tarihli olabilir. Bain Tsokto Yazıtı da (Tonyukuk şerefine yazılan yazıt) VIII. yüzyıl başındadır. Koşo Tsaidam Yazıtları (Kül Tegin ve Bilge Kağan onuruna yazılmıştır.) sırasıyla 732 ve 735 tarihlidir. Aynı bölgede Sine Usu ve Suji (IX. yüzyıl), Ikhe Aşete, Ikhe Kuşotu ve Gülbercin gibi daha önemsiz yazıtlara da rastlanmıştır. Yine aynı bölgede taş üzerine fırçayla yazılmış ve Uygurlara atfedilen on adet Hoytu Tamir metni bulunmaktadır (48° kuzey, 101° doğu); bunlar VIII. yüzyılın ortasında yazılmıştır. Köy Sari'nin (Isik Köl üzerinde, 42,5° kuzey, 78,5° doğu) yazıtı gibi, Batı (Türuk) kalan beş kısa Talas yazıtı da hemen hemen bu çağa karşılık gelir (732?).

Yararlanacağım en eski Türk el yazması, X. yüzyılın ikinci yarısında ya da daha doğrusu sonunda, Tuen-Huang (40° kuzey-95° doğu) bölgesinde yazılmıştır. Bunlar, *İrk Bitig* adı altında tanınmış olup, yukarıda adı geçen yazıtlarla aynı harfler kullanılarak yazılmıştır. Bunlar çoğu kez, haksız yere Manihaist kökenli olarak kabul edilmişlerdir. Türk topluluklarında oldukça yaygın olan Oğuz Kağan (Oğuz Han) destanı bize, 1300 yılına doğru, Turfan Uygurcası ile (43° kuzey-89° doğu) yazılan ve bazen *Oğuzname* olarak adlandırılan ve Fransız Milli Kütüphanesi'nde muhafaza edilen bir el yazmasında (1001 sayılı Türk eki) en eski şekliyle ulaşmaktadır. Daha sonraları yeniden ele alınmış ve aynı zamanda, İslamiyet'in etkisiyle özgün şekli değişmiştir. Örneğin, Ebul Gazi Bahadır Han'ın hikâyelerinde bundan alıntılar bulunmaktadır.

X. yüzyıldan itibaren, Turfan bölgesinde dışarıdan gelen çok sayıda büyük evrensel dinlere mensup kişiler tarafından kaleme alınan yazmalar varsa da, (bunlar arasında, sözde *Khwastwanift* adlı Manihaist bir ceza duası yer almaktadır) içerikleri dolayısıyla bunlara nadiren başvuracağım.

XIV. yüzyılın başında Kaşgar (40° kuzey-76° doğu) asıllı bir Türk olan Kaşgarlı Mahmut *Divanü Lügat-it-Türk* adlı en eski Türk dili sözlüğünü Arapça dilinde yazalı çok olmuştu. XI. yüzyılın ikinci yarısına ait olan bu eser Türkçe atasözleri ve şiirleri içerir ve o zamanlar henüz İslamiyeti benimsememiş olan Türk topluluklarının gelenekleri hakkında önemli bir bilgi kaynağı oluşturur. Aynı dönemde, Kaşgar'da İslam-İran etkisi altında yazılmış *Kutadgu Bilig* adlı uzun bir öğretici eser de dikkati çekmektedir. Ortaçağda yazılan diğer sözlüklere örnek olarak; yazarı belli olmayan 1245 tarihli Arapça *Tercüman* (Tardjumân), Gırnata (İspanya) asıllı Ebu Hayyan el Garnatî'nin *Kitab*

*el-Idrak*'ı (1313), İbn Mühennâ'nın eski kelimeler sözlüğü (XIII. yüzyılın sonu, XIV. yüzyılın başı), Cemaleddin Ebu Muhammed ve Abdullah et-Türki'nin (XIV. yüzyıl ortası) sözlükleri gösterilebilir. Bu son ikisi, zamanın diğer sözlüklerinden daha az ilgi uyandırmıştır, ancak göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptirler. Bunlar arasında, Petrarque Kütüphanesi'nde muhafaza edilen, Türk-Koman, Fars ve Latin dilinde *Codex Comanicus* adlı sözlüğe mutlaka özel bir yer vermek gerekir. *Kitab-ı Dede Korkut* (1400 yılına doğru yazıldığı saptanmıştır) ya da *Umur Paşa Destanı* gibi, Ön Asya'daki ilk destansı İslami metinler, zengin bir İslamiyet öncesi miras içermektedir; fakat bunları yalnızca asgari miktarda kullanmayı ilke edindim. Aslında İslami metinler başka bir dine ait olanlar gibi, kullanılmadan önce, kültürel ve dinsel açıdan dikkatlice incelenmelidir.

Moğollar için tartışmasız temel belge, 1240 yılında yazılan *Moğolların Gizli Tarihi* adlı eserdir. Çok daha yakın zamanlara (XVII. yüzyıl) ait olan *Altan Tobçi* bu eseri bazı açılardan tamamlayabilir. Cengiz Han prenslerinin çok sayıdaki hoşgörürü fermanı, özellikle (XIII., XIV. yüzyıl) iyi muhafaza edilmiş çok sayıdaki Çin fermanı, en azından temel konuları aydınlatmamızı sağlayacaktır. Ayrıca, örneğin Heising'in incelediği gibi, yakın tarihli kronikleri ve çeşitli Moğol ya da Çin-Moğol yazıtlarını da belirtmek gerekir.

Mançu kaynakları burada az yer kaplamaktadır. Bu kaynaklar daha az miktarda bulunduğu, daha az tanındığı, ayrıca nispeten daha yeni olduklarından, bunlardan ihtiyatla yararlandım. Benim de kullandığım, Harlez'in *Rituel de l'Empereur K'ien Long*'a benzer çalışmalarla bu kaynaklara ulaşılabilir.

## II. ARKEOLOJİK BULUŞLAR

Çalışmamda arkeolojiye, ancak yetersiz göndermeler yaptığım

için kaynak olarak kullandığım başlıca kazı merkezlerini belirtmekle yetineceğim. Bunlar, Minusinsk bölgesinde, özellikle de Oglakti bölgesinde bulunan kazı MS birinci ve ikinci yüzyıla ait bilgiler verir. MÖ son yüzyıllara ve MS birinci yüzyıla ait olan Altay (Pazırık, Şibe, Katanda) kazı merkezleri ve son olarak da Hiong-nular için, Urga yakınlarında (Ulan Bator), Dış Moğolistan'da bulunan Noin Ula kazı merkezi özellikle belirtilmelidir.

### III. GEZGINLER

Gezginlerin elde ettiği bilgiler sayısız olup bunlar son derece değerlidir. Burada yalnızca Batı'dan gelen misyonerleri, elçileri ve kaşifleri belirtmek amacıyla, bizim için çok değerli olan ortaçağ dönemi ile ilgililerle, XVII. ve XVIII. yüzyıla ait olanları ayırmamız gerekir. Ortaçağa ait olanlar arasında, Jean du Plan de Carpin (1245-1246) ve Guillaume de Rubrouck (Ruysbroek) (1253-1248) adlı Fransisken rahiplerini; Vincent de Beauvais (1245-1248), Ricold de Monte Croce (+1309), Jourdain Catalani de Severac (XIV. yüzyılın başı) adlı Dominiken rahiplerini, Faslı gezgin İbn Batuta (+1377) ve Venedikli ünlü Marco Polo (1271-1295) yer alır. Hiç kuşkusuz, yalnızca bir derleyici (ve bir sahtekâr) olan Mandeville ise ancak dürüst ve doğru gezginleri doğrulamakla kalmıştır.

Pek çok yüzyıl kesintiye uğrayan bu tür seyahatler, XVII. yüzyılda yeniden başladı, ben de bunlardan oldukça yararlandım: Tüccar Jean Struys (öyküleri 1669 tarihlidir); Holstein dükünün elçisi Olearius (1633); Isbrand (1692-1694); ve bir sonraki yüzyılda özellikle J. G. Gmelin (1733-1743); Sibiry'a'da tutuklanan İsveçli Strahlenberg; J. G. Georgi; II. Katerina tarafından gönderilen bilgin, Pallas (1768). Bazen de, Timkowski (1820-1821) ve P. Huc (1844-1846) gibi şahsiyetlerle

XIX. yüzyıl gezginlerine değindim.

#### IV. YABANCI TARİHLER VE YAZILI KAYNAKLAR

Çin kaynakları, özellikle yıllıklar ve ayrıca seyahat yazıları en geniş yabancı kaynakları oluşturur. Çin kaynakları Hiong-huların zamanından, yani milattan önceden beri “kuzeyli barbarları” incelemiş ve tüm tarih boyunca da incelemeye devam etmişlerdir. Bu kaynakların hepsi henüz incelenmemiştir, ben de ancak çeviriler aracılığıyla dolaylı yoldan bunlara ulaşabildim. Çin dili uzmanları eski çevirileri pek güvenilir bulmamaktadırlar. Bunların, incelenip onaylanmadıkları durumda, ancak ihtiyatla kabul edilmeleri gerekir. Hiç kuşkusuz, 1343 ve 1345 yılları arasında kaleme alınmış olan *Leao*'ların (*Leao-the*) Altay hanedanı tarihinden özellikle söz etmek gerekir.

Yunan, Latin, Bizans tarihçileri önce Iskitler ve Hunlar, daha sonra da Türkler için göz ardı edilemeyecek bir kaynak oluştururlar. Herodot, Strabon, Jordanès Ménandre, Théophane, Constantin Porphyrogénète, Théophylacte Simocatta gibi isimlerin de özellikle belirtilmesi gerekir.

Guillaume de Nangis ve Joinville gibi Haçlı Seferleri zamanındaki Batılı vakanüvisler de bazı bilgiler aktarmaktadır. Bunlardan çok, Ermeni kaynaklarında (Kiragos, Hayton, Akançlı Grigor'un *Okçuların Tarihi* adlı eseri önemli bir yere sahiptir), Süryani kaynaklarında (Bar Hebraeus ve III. Mar Jabalaha ile Rabban Çaum'a'nın maceraları) ve hatta Slavon-Rus metinlerinde (*Nestor'un Tarihi*) bazı bilgilere rastlanmaktadır.

Arap ve İran kaynakları, Çin kaynaklarından daha az zengin olmalarına rağmen, oldukça dağınık bir sürü bilgiyle dolup taşmaktadır. Ben bunlar arasından çok çeşitli önem ve değere sahip olanları kullan-

dım. Burada yararlandığım yazarlar ve eserler şunlardır: Tabari (IX. yüzyıl sonu); X. yüzyıldan: yazarı bilinmeyen *Hudud el-Alem* adlı zengin belge, İbn Fadlan, el-Mesudi, İbn Rüsteh, el-Makdisi, Ebu Dulaf Mis'ar, İstahri ile Narşahi ile XIII. yüzyıldan: Marvazi, İdrisi ve Nizami; XIII. yüzyıldan: Yakut, Ebul-Fida, Cüveyni, Nesavi, İbn el-Esir, Reşideddin; XIV. yüzyıldan Vassaf ve İbn Batuta; XV. ve XVI. yüzyıldan: Seyfi ve Kandemir.

## KISALTMALAR

A. I	<i>Orhun Amtı I (Bilge Kağan'ın mezar taşı).</i>
A. II	<i>Orhun Amtı II (Kül Tegin'in mezar taşı).</i>
AM	<i>Asia Major.</i>
Ani.	<i>Anthropos, Revue internationale d'ethnologie et de linguistique, Posieux, Fribourg, Suisse.</i>
AO	<i>Acta Orientalia, Kopenhag.</i>
AOAH	<i>Acta Orientalia Academiae Hungaricae, Budapeşte.</i>
BEFEO	<i>Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.</i>
BMFEA	<i>Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm.</i>
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Londra.</i>
CAJ	<i>The Central Asiatic Journal.</i>
Chi. Rev.	<i>The Chinese Review.</i>
CO	<i>Collectanea Orientalia, Wilno.</i>
ESA	<i>Eurasia septentrionalis Antiqua, Helsinki.</i>
FFC	<i>Folklor Fellows Communications.</i>
GMELIN	<i>J. G. GMELIN, Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1473, Göttingen, 1752.</i>
HARVA	<i>Uno HARVA, Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker, FFC, 125, Helsinki, 1938.</i>
HJAS	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies, Cambridge, Mass.</i>
H. N.ORKUN	<i>Hüseyin Namık ORKUN, Eski Türk Yazıtları, 4 cilt, Istanbul, 1936-1941.</i>
HSMg	<i>Histoire secrète des Mongols.</i>
Irak Bitig	<i>THOMSEN (W.) Dr. M. A. Stein's manuscripts in Turkish runic script from Miran and Tun-huang, JRAS, 1912, s. 181-227.</i>
JA	<i>Journal Asiatique.</i>

ALTAY TÜRKLERİNDE ÖLÜM

<i>JAlns</i>	<i>Journal of the Anthoropological Institute of Great Britain and Ireland, Londra.</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic society.</i>
<i>JSFOu</i>	<i>Journal de la Société finno-ougrienne, Helsinki.</i>
<i>KAŞ</i>	<i>Mahmud KAŞGARLI, Divanü Lügat-it-Türk.</i>
<i>KCSA</i>	<i>Korösi-Csoma Archivum, Budapeste.</i>
<i>Ksz</i>	<i>Keleti Szemle.</i>
<i>MS</i>	<i>Monumenta Serica.</i>
<i>MSFOu</i>	<i>Mémoires de la société finno-ougrienne.</i>
<i>MTB</i>	<i>Mémoires of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library), Tokyo.</i>
<i>NCBRAS</i>	<i>Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society.</i>
<i>PELOV</i>	<i>Publications École Nationale des Langues Orientales Vivantes.</i>
<i>RAA</i>	<i>Revue des Arts asiatiques, Paris.</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions, Paris.</i>
<i>RO</i>	<i>Rocznick Orientalistyczny, (Lemberg) Krakow.</i>
<i>ROC</i>	<i>Revue de l'Orient chrétien.</i>
<i>TP</i>	<i>T'oung Pao, Leiden.</i>
<i>Tonyukuk</i>	<i>Paleo-Türk Tonyukuk Yazıtı.</i>
<i>TTT</i>	<i>Türkische Turfan Texte.</i>
<i>UAlb</i>	<i>Ural-Altäische Jahrbücher, Wiesbaden.</i>
<i>Ujb</i>	<i>Ungarische Jahrbücker, Berlin.</i>
<i>ZVO</i>	<i>Zapiski Vostočnavo Otdeleniya, St. Peterburg.</i>
<i>WZKM</i>	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgelandes.</i>



Birinci Bölüm

# ÖLÜM



# 1. YAŞAMA ARZUSU

İnsanın, kendi ölümü ya da yakınlarının ölümü karşısındaki isyanını, yaşamını olası tüm çarelerle uzatma arzusu, bize doğamızın özünde olan normal davranışlar olarak görünür. İntihar fiziksel bir hastalığın sonucu olarak görünür; ruhsal bir hastalığın sonucu mezarra duyulan özlem, tedavi edilemeyen derin bir acının sonucu ya da marazi bir belirtidir. Bununla birlikte, öncelikle tüm insanların bu görüşü paylaştığı da kesin değildir. Bu görüş belli bir uygarlıktan alınmış bir düşünce tarzı olabileceği gibi, mizacımızın, yapımızın temel niteliklerinden biri de olabilir. Hayvanlardaki savunma refleksi ve hayatlarını kaybetme tehlikesi karşısında duydukları korku ve endişe, savunma içgüdüsünün canlı varlıkların kesinlikle bir zorunluluğu olduğunu düşündürmüştür. Eğer bu düşünce doğruysa, birtakım sosyal ve dinsel koşulların insanları, bu temel yeteneği inkâr etmeye ittiğini kabul etmek gerekir. Aslında "insanların bir hastalıktan değil, ümitsizlikten, isteksizlikten, yaşama arzusunun olmamasından ölmelerine"<sup>1</sup> neden olan "sonu hızlı gelen ölümcül bir melankoli" anlamı taşıyan ve "ölüm korkusu"<sup>2</sup> denen bir ruhsal hastalığa yakalanan birçok vaka görülmüştür. Ölümün en büyük acı olduğunu ve ölümlerin kaderlerinden memnun olamayacaklarını savunan Edward Wester-

---

<sup>1</sup> Dr. GOLDE, *Maori medical Lore*, M. Mauss'tan aktarılmıştır, bkz. *Effet physique chez l'individu de l'idée de la mort suggérée par la collectivité*, *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, XXIII. Cilt, 1926, s. 666-667.

<sup>2</sup> Bkz. MARCEL MAUSS, *a.g.e.*, s. 653-669.

marck'ın<sup>3</sup> aksine Emile Durkheim "ilkel insanın" hayata pek değer vermediğini<sup>4</sup> göstermiştir.

Dolayısıyla, Altay dünyasının hayatı her şeyden daha çok ön plana aldığını ve bu konuda hiçbir ruhsal rahatsızlık belirtisi göstermediğini saptamak anlamlı olacaktır. Orta Asya'da görülen en önemli dini olaylardan biri şamanizmdir; bunun hakkında o kadar çok şey biliyoruz ki, çoğu kez sonuçta bunun dışında kalan diğer tüm konular unutulmaktadır. Hiçbir şekilde bir din olmayan bu özel pratiğin<sup>5</sup> kuşkusuz birçok amacı bulunmaktadır, fakat bunların en önemlisi ve ilki; ruhun bedeni terk ettiği o anı vaktinden önceye almak pahasına da olsa, sürekli olarak hastalıkların tehdidi altında bulunan yaşamın korunmasıdır. Diğer tüm amaçlar ikinci sırada gelmektedir. Bu nedenle, İngiliz sosyolojisi, yerinde bir tabirle şamanı tanımlamak için "hekim-insan" ismini ileri sürmüştür. Yalnızca mistik-majik tedavi yöntemi açısından dahi olsa, burada şamanizmi incelemek konunun tamamen dışına çıkmak olacaktır. Yalnızca şunu söyleyebiliriz, bugün dikkatli şekilde incelenen bu yöntemin varlığı eskilere dayanır. Tarihçiler, bunun VII. yüzyıldan itibaren Kırgızlarda<sup>6</sup> var olduğunu ortaya

<sup>3</sup> E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 cilt, Londra, 1912-1917, II. Cilt, s. 534.

<sup>4</sup> Emile DURKHEIM, *Le suicide. Etude de Sociologie*, Paris, 1930, s. 233 vd.

<sup>5</sup> VAN GENNEP, *De l'emploi du mot Chamanisme*, RHR'de yayımlanmıştır, 1903, s. 1-7. VAN GENNEP bu konudaki düşüncelerini, anlaşılmamış görünse de, açıkça belirtmiştir. SHIROKOGOROV gibi pek çok bilim adamı da onu bu konuda izlemişlerdir. SHIROKOGOROV, "Şamanlık ... bir din olarak kabul edilemez" demiştir. (*General Theory of Shamanism among the Tungus*, NCBRAS, 1923, s. 248). Buna karşın CHADWICK'in, "Şamanlık ayinlerinin en önemlisi Işık Tanrı'sına tapınma ayinidir" gibi düşüncelere de sık sık rastlanmaktadır. (*Shamanism among the Tatars of the Central Asia*, JAsus, 1936, s. 81).

<sup>6</sup> Louis LIGETI, *Mots de civilisation en Haute Asie en Transcription Chinoise*,

koymuş ve belki Hiong-nulardaki mevcudiyetini de gün ışığına çıkar-  
mıştır.<sup>7</sup> Herhalde bu yöntem XI. yüzyıldan beri iyi bilinmektedir.<sup>8</sup>  
Arkeoloji de kendi yönünden, şamana en eski ikonografik belgelerde  
rastlanabildiğini saptamıştır.<sup>9</sup> Amacın, daha dün ne kadar eski ise bu-  
gün de aynı olduğundan kuşku duymamıza bir neden olmadığına gö-  
re, ölüme karşı savaşıma arzusunun, inceleme konusu olarak seçtiği-  
miz uygarlık kadar eski olduğuna inanimliyiz.

Şamanın bu varlık nedeninin Urga'da Bouillane de Lacoste adlı su-  
baya bir Moğol anlatmış, eski inançlar sistemiyle, daha yakın zaman-  
larda gelen Budizm arasındaki temel farkı mükemmel bir şekilde şu  
sözlerle tanımlamıştır: "Lamalar yalnızca ölümlle ilgili şeylerden söz  
ederken, şamanlar yaşamla ilgili şeylerden söz eder."<sup>10</sup>

---

AOAH, I, 1950, s. 150; bkz. J. P. ROUX, *le nom du Chaman dans les textes turco-mongols*, *Ant'da*, 53, 1958, s. 135.

<sup>7</sup> Julius NEMETH, *Über den Ursprung des Wertes Saman und einige Bemerkun-  
gen zur Turkish-mongolischen Lautgeschichte*, *KSz*, 14, 1913-1914, s. 242.

<sup>8</sup> KAŞGARLI MAHMUT, *Divanü Lügat-it-Türk*, Besim Atalay'ın 3 cilt+bir cilt  
dizin+bir cilt de "tıpkı-basım"dan oluşan Türkçe çevirisi, Ankara, 1939-  
1943, III. Cilt, s. 157, s. 443, I. Cilt, s. 236-283. Carl BROCKELMANN, *Mit-  
tel Türkischer Wortschatz nach Mahmüd al-Kasgaris Divän Lırgat at-Turk*, Buda-  
peşte, Leipzig, 1928, s. 143.

<sup>9</sup> Bkz. Kai DONNER, *La Sibérie*, Paris, 1946, s. 56 ve ayrıca D. CARTER, *The  
Symbol of the Beast*, New York, 1957, s. 45, resim 21, s. 89 vb. TALLGREN,  
*Immer Asiatic and Siberian Rock Pictures*, ESA, VIII, Helsinki, 1933, s. 179. A.  
N. BERNŞHTAM, *Zolataia diadema iz şmanskoje progrebennia ...*, *Kratkie soo-  
bokcheniia Ins. Ist. Mater Kult'da*, V. Cilt, 1940, s. 23-31 (Bir şaman meza-  
rında bulunan altın hükümranlık tacı).

<sup>10</sup> Subay DE BOUILLANE DE LACOSTE, *Au pays sacré des anciens turcs et des mon-  
gols*, Paris, 1911, s. 17. Yakutlar, Mikhailovski'ye, "Şamanlık, Yakutlara gö-  
re bir inanç ya da bir din değildir, yalnızca belirli durumlarda oynanan ba-  
ğımsız hareketlerden oluşan bir oyundur" demişlerdir. (*Shamanism in Siberia*

Dünyevi varlığa böylesine bağlı bir toplumda, her gün ifade edilen uzun bir yaşam, mutluluk, sağlık temennileri hiçbir özel nitelik taşımaz. Bu bir yığın kanıt arasında hızlı bir incelemeyle geçirilemeyecek nitelikte olanlar bulunmasaydı, bunlar üzerinde uzun süre durmayacaktık. Aslında uygarlığın belli bir döneminde nezaket ifadelerine indirgenen uzun bir ömür temennilerinin kesinlikle her zaman öyle olmadıklarını saptadık. Buna inanmak, kelimenin tüm gücünü ve değerini inkâr etmek olurdu: Arkaik toplumlarda hiçbir şey boşuna söylenmezdi. Bugün hâlâ, hiç düşünmeden, temenni mahiyetinde bir nezaket cümlesi söylediğimizde, genelde bunun bir büyüye ya da dinsel eski bir formüle dayandığını bilmeliyiz. Oysa, temenniler eskidikçe duaya dönüşerek kutsal hale gelirler. Bir dönemde (en azından XIII. yüzyılda Moğol egemenliği döneminde), hükümdara sunulan uzun ömür temennileri belirli bir düzene koyularak bir ayin kitabı haline getirilmiştir. Bu temennileri basmakalıp hale getirecek kesinlikte izler taşıyan, ömrün uzatılması için edilen duaların, bize çok az belge ve daha da az dua bırakan bir toplumda kolayca saptanmasının tuhaf ve şaşırtıcı bir yönü bulunmaktadır. İşte bu nedenle, bunların elimize geçen neredeyse tek dua formülleri olup olmadığını kesinlikle kendi kendimize sormalyız.

Bizim hemen hemen hiç bilmediğimiz dua ayini, hiç abartmaksızın ortaçağın ilk dönemlerinde güçlü bir etkisi bulunan tek ana tanrı olan gök tanrısı *Tengri*'ye<sup>11</sup> edilen duadır. Hatta böyle bir pratiğin va-

---

*and european Russia, JAlns, 1895, XXIV. Cilt, s. 63).*

<sup>11</sup> Tengri için bkz. J. P. ROUX, *Tängri, essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques*, RHR, CXLIX, s. 49-82, 197-230 ve CL s. 27-54 ve 173-212; Paul PELLLOT, *Tängrim Tarim*, TP'de, 1944, s. 165-185; PALLISEN, *Die alte Religion der Mongolen undder Kultus Tschingis Chams*, Numen, 1956, III. Cilt, 3, s. 178-229, vb.



büyük formülleri birbirleriyle kolayca karıştırılabileceğine göre,<sup>20</sup> belki de dua niteliğinde bile olmayan birtakım dualar da toprağa, putlara, dağlara, çeşitli ruhlara seslenmektedir.

Bize bunları aktaran tüm metinler belirsiz niteliktedir. Bunlarla sağlam bir yapı inşa edilemez. Fakat uzun ömür için edilen dualar söz konusu olduğunda işler tamamen değişir. Bu dualar, sağlam bir zeminde yürütmemizi sağlar, bilgiler çok fazla olmasa da yeterlidir ve bir süreklilik mevcuttur.

Bunları incelemeye başlamadan önce, “(hayatta) kalsın” anlamında ki *Duran* tipi Türk isimlerinin, yine aynı anlamı taşıyan *Durmuş*, *Dursun* gibi türevlerinin ve de örnekleri Radloff'da<sup>21</sup> görülen çok sayıdaki *Turi*, *Turus*, *Turur*, *Turmis* gibi isimlerin yaygın şekilde kullanılmasından kısaca söz edilebilir. Tüm bu isimler, yüzyıllar boyunca, kendi anlamlarının bir kısmını ya da çoğunu kaybetmişlerdir: ancak bir zamanlar bütün bu anlamlara sahiptiler.

XVIII. yüzyılın en iyi bilgi aktaranlarından biri olan J. G. Gmelin, 1733 ve 1743 yılları arasında Orta Asya'ya seyahat etmiş ve bize Almanca olarak çok değerli anlatılar aktarmıştır. “Ob ve Yenisey nehirlerinin bulunduğu bölgede yaşayan Tatarların” tek bir Tanrı'ya inandıklarını ve her sabah doğan güneşe doğru dönerek O'nu şu kısa duayla onurlandırdıklarını ortaya koymuştur: *schlag mich nicht*<sup>22</sup> [*banavurma, beni himaye et* anlamında, -çn.]. Çok zaman önce, Şa-to Türk-

---

*Tängri*'de topladım (RHR, CLIV, 1958, s. 61-64).

<sup>20</sup> Bkz. J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 368 vd; PRADINES, *Traité de psychologie générale*, Paris, 1946, I. Cilt, (II. bölüm), s. 183 ve R. R. MARETT, *The Threshold of Religion*, Londra, 1909, s. 29-73.

<sup>21</sup> W. RADLOV, *Uigurische Sprachdenkmaler*, Leningrad, 1928, s. 299.

<sup>22</sup> J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, 4 cilt, Göttingen, 1752, I. Cilt, s. 273.



lerinin hükümdarı yalnızca göğe kendisini koruması ve halkı için en iyisini yapmaya yönlendirmesi için dua ederdi.<sup>23</sup>

Yabancı bilgi aktarıcılarına borçlu olduğumuz en eski ve en yeni bu iki belge arasında çeşitli ilginç yerel metinlere sahibiz.

Bunlar, öncelikle Hoytu Tamir'de (Radloff: Choito Tamir) (yaklaşık 48° kuzey, 101° doğu) (VIII. yüzyıl) bugün kötü durumda bulunan ve bir geçiş ayiniyle ilgili çok kısa on yazıttır. Bunları yazma zahmetine katlandıklarına ve beraberinde (eğer bunlar gerçekleşebilir-se?) bir kurban vaadinde bulduklarına göre kaya üzerinde dile getirilen bu temennilerin oldukça *samimi* olmaları gerekir. Birçok durumda, bunlarda kime hitap edilmiş olduğu da kesin olarak bilinmemektedir. 3 numaralı metin, *tengri...k* kelimesini içermektedir ve [idu] *k* şeklinde düzeltilebilir; bu durumda bunu, *Kutsal Tanrı* diye çevirmek gerekir. 8 numaralı metin, okunabilir tek bir kelimeye sahiptir: *tengrim* [Tanırım]. 9 numaralı metinse *bilge efendiler, efendi babamlar* diye adlandırılan (*hayatın, ruhun ve şansın yirmiiki bilge efendisi*) efendilere seslenmektedir.<sup>24</sup> Bu güçlerden beklenen savaş olmaması,<sup>25</sup> iyi bir karşılama,<sup>26</sup> iyi bir yol,<sup>27</sup> kaybolmama<sup>28</sup> ve son olarak da *kut*<sup>29</sup> di-

<sup>23</sup> E. H. PARKER, *A Thousand Years of the Tatars*, Londra, 1924, s. 232.

<sup>24</sup> HÜSEYİN NAMIK ORKUN, *Eski Türk Yazıtları*, 4 cilt, İstanbul, 1936-1941, II. Cilt, s. 105-117, W. RADLOV, *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei*, 3 cilt, Saint Petersburg, 1894-1897, I. Cilt, s. 260-268, A. VON GABAIN, *Inhalt und magische Bedeutung der Altürkischen Inschriften*, *Ant.*'da, 48, 1953, s. 551-552.

<sup>25</sup> HOYTU Tamir, X. H. N. ORKUN, II, s. 115.

<sup>26</sup> *A.g.e.*, s. 110.

<sup>27</sup> *A.g.e.*, s. 114.

<sup>28</sup> *A.g.e.*, III, s. 110.

<sup>29</sup> *A.g.e.*, I, III, V, VII.

ye adlandırılan ve genellikle *mutluluk* diye çevrilen, yorumlanması daha zor bir yetenektir. Aslında *kut* kelimesi, tamamıyla yolculuğun olaysız geçmesini sağlamaya yöneliktir ve bir önce gelen seride açıkça yer almalıdır. Burada *mutluluk* anlamı ikinci planda yer almaktadır. *Kut* kelimesinin anlamıysa çok daha önemlidir.

*Kut* kelimesi daha önceleri birçok kez incelenmiştir; anlamı tartışmaya açıktır ve bence hiçbirisi yeterli değildir. Birçok görüşten sonra, ifade ettiğim düşüncelerin<sup>30</sup> bugün yeniden ele alınıp daha ileriye götürülmesi gerekir. Fakat öncelikle kelimenin yorumlandığı çeşitli şekilleri gözden geçirmemiz gerekir.

Yukarıda da belirttiğim gibi, *mutluluk* anlamı en sık rastlanılanıdır ve eski dönemlerden beri görülmektedir. Ortaçağa ait birçok sözlük, *mutlu* ve *kutsanmış* anlamı taşıyan<sup>31</sup> *kutlu* ya da *kutlu* türemişlerini içerir; Houtsma'nın yayımladığı sözlükte de *kutlula* = *kutlamak*, *tebrik etmek*<sup>32</sup> fiili yer alır. XI. yüzyılın ünlü öğretici eseri *Kutadgu Bilig*'de, *mutluluk* getiren bilim, *mutluluk dolu bilim*, *bir hükümdara yaklaşan bilim* olarak anlaşılmış ve öyle kabul edilmiştir.<sup>33</sup> Barthold bu son anlamı ye-

<sup>30</sup> *Kut* sözcüğü için bkz. eski bir çalışma olan F. W. K. MÜLLER'in *Uigurica I*, 1908, s. 56 ve *kot* sözcüğünün kökeni üzerine eski İran dilinde *kauta* öne-  
risinde bulunan SCHOEDER'in eseri, ZDMG, VII, 1928. Yine *kut* sözcüğü hakkında bkz. KOTWICZ, *Formules initiales des documents mongols au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, RO'da, X, s. 131-157.

<sup>31</sup> A. BATTAL, *İbn Mühennâ Lûgati*, İstanbul, 1934, s. 48. *Codex Comanicus*, bkz. KLAPROTH, *Vocabulaire latin-persan et coman de la bibliothèque de F. Petrarca, Mémoires relatifs à l'Asie*'de yayımlanmıştır, III. Cilt, s. 153-154 ve GRONBECH, *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhag, 1942, s. 204, A. CAFEROĞLU, *Kıtab el-Idrak*, s. 83, HOUTSMA, *Eine Türkisch-Arabisches Glossar*, Leiden, 1894, s. 87.

<sup>32</sup> HOUTSMA, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>33</sup> BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris, 1945, s. 105.

rinde bulmuştur, çünkü eserin içinde, *kut* kelimesi *ulu* [Majesteleri] anlamını taşımaktadır. Çağdaş sözlükler de, daha öncekiler gibi, *mutluluk* anlamını ilk planda tutmuşlardır: Barbier de Meynard<sup>34</sup> ve Pavet de Courteille<sup>35</sup> gibi. Bununla birlikte Pavet de Courteille, *kut* kelimesinin, Moğolcada *mutluluk* ve *büyük mutluluk* anlamına geliyorsa da, Türkçede *ruh* anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna biraz sonra tekrar değineceğiz.

Görünüşe göre yalnızca Uygur döneminde, *kut* için oldukça özel bir anlama rastlanmaktadır. Öte yandan diğer anlamlarını da muhafaza eden bu kelime, (X. yüzyıldan itibaren) Çin geleneğinin Beş Öge'sinden birini adlandırmak için kullanılır. *Ott kutluğ* = *ateş ögesine karşılık gelen* ve *ağaç kutluğ* = *odun ögesine karşılık gelen*<sup>36</sup> vb. kelimelere sahibiz. İlk bakışta tamamen uygunsuz görünen bu kullanımın konumuza herhangi bir yararı olmayacaktır; bu kullanım doğrudan doğruya Çin kozmolojisinin etkisi altındadır; fakat daha sonraları, bunun nasıl gelişebileceği anlaşılacaktır (*kut*, *ruh*, *güç* ve *ögedir*).

İnsan ruhunun ya da daha doğrusu, Pavet de Courteille'in kanıtla-  
dığı üzere, ruhlardan birinin adlandırılması için bu kelimenin kullanıldığına diğer belgelerde de rastlanmaktadır. Vambéry, Çağatayca ve Uygurcada, *mutluluk* anlamına *selamet* anlamının da eklenmesi gerektiğini ileri sürmüştür; fakat Altay lehçelerinde, bu kelimeyi *hayat*, *ruh*, *akıl* olarak yorumlamaktadır.<sup>37</sup> Etnograflar, genel olarak, ruhu *kut* olarak adlandıracaklardır, bunu ileride göreceğiz.

<sup>34</sup> BARBIER DE MEYNARD, *Dictionnaire*, 2 cilt, Paris, 1881-1886, II. Cilt, s. 547.

<sup>35</sup> PAVET DE COURTEILLE, *Dictionnaire Turk-Oriental*, Paris, 1870, s. 422.

<sup>36</sup> G. R. RACHMATI, *TTT*, VII, Berlin, 1936, Metin IX; s. 20, Metin 8, s. 19, vb.

<sup>37</sup> VAMBÉRY, *Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen*, Leipzig, 1878, s. 95.

Bu değişik anlamları bir araya toplayan Von Gabain kesinlikle benimsenebileceğini düşündüğü kavramları şöyle özetlemiştir: *mutluluk, hayır duası, onur, ululuk, ruh, öge*.<sup>38</sup>

Yudahin'in Kırgızca-Rusça sözlüğü araştırmayı ilerletmemizi sağlar. Daha önceleri bu sözlüğü Kotwicz kullanmıştır. (Bundan çıkarmış olduğu sonuçları ileride göreceğiz.) Ayrıca çalışmasının yayımlandığı derginin niteliği nedeniyle kaynaklarını belirtmeyen R. Stein da bu sözlükten yararlanmışır.<sup>39</sup>

Yudahin, *kut* kelimesine karşılık şunları bulmaktadır:

- 1- Çadırın açıklığından düşen jelatinimsi bir madde.
- 2- Hayati güç, zihin, ruh.
- 3- Şans.
- 4- Sürüleri koruyan bir muska ya da nazarlık.<sup>40</sup>

Her şeyden önce, bu sıralamada *mutluluk* anlamının bulunmadığını ortaya koymalıyız. Buna karşın, eski metinlerin dikkatle belirttiği ve *ülüg* kelimesiyle tanımladığı *şans* kelimesine rastlanmaktadır. Yukarıdaki listede birinci ve dördüncü sırada yer alan anlamlar maddi nesnelere, Dördüncüsünü hemen bir kenara bırakacağız; nitekim göreceğimiz gibi, muska veya nazarlık, ölümden sonra ruhun toplanma yeri ya da daha genel açıdan bakıldığında bunlara etki gücünü veren herhangi bir gücün imgesidir. Ve bizi aydınlatmayacaktır. Buna karşın, listede ilk sırayı alan anlamın çok büyük bir önemi vardır.

<sup>38</sup> Annemarie VON GABAIN, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig, 1950, s. 331

<sup>39</sup> KOTWICZ, *Formules initiales*, o.c. ve ID., *Contributions à l'étude de l'Asie Centrale*, RO, XV, s. 193-194; R. STEIN, *Architecture et pensée religieuses en extrême Orient*, *Arts Asiatiques*, 1957, IV, 3, s. 174-177.

<sup>40</sup> YUDAHIN, *Kirghiz Sözlüğü*, Türkçe çeviri, 2 cilt, Ankara, 1945, İstanbul, 1948, I. Cilt, s. 527.

Yudahin'in bunları sunuş sırası biraz şaşırtıcıdır ve önerileri ters yüz etmesi beklenirdi. Aslında bu *jelatinimsi madde* kendi başına hiçbir şey ifade etmez ve ancak metnin sonraki bölümlerinde netlik kazanır. Kültürün belli bir düzeyinde, soyutlamanın mevcut olmadığı ve bizim için aslında soyut olan bir şeyin somut bir şekilde gösterilmesine ihtiyaç duyulduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, bu jelatinimsi madde, hayat gücünün, zihnin, ruhun ve hatta şansın ifadesidir. Oysa önemli olan nokta şudur: Bu nesnenin gökten gelen ya da göğe gidenlerin normal giriş ve çıkış yollarından, ailevi mekâna (yukarıdan, yani gökten) düşmesidir: aslında söz konusu olan, hem bir duman deliği hem de havalandırma penceresi olan çadırın tepesindeki açıklıktır.

Dilbilimcilerin bu ifadesine dayanarak, Kotwicz, *kut* kelimesinin *mutluluk, kader, tanrı lütfu* diye çevrilmesinin hatalı olduğu sonucuna varmıştır ve tanrısal kaynağı nedeniyle, Tengri'nin Kağan'a bahsettiği özel bir yetenek olduğunu düşünmüştür.<sup>41</sup> F. W. K. Müller bunda, ayrıca kaynağı Tanrı'da bulunan "imparatorluk hükümranlığını" da görmüştür.<sup>42</sup> Her birimizi ilgilendirdiğine ait kesin kanıtlara sahip olduğumuza göre kaynağı gerçekten Tanrı'da bulunan, ama "imparatorluk hükümranlığı" olamayacak bu yeteneğin ne olduğunu hemen belirteyim.

Yanlış şekilde runik (yani: Orhun kökenli) diye adlandırılan harflerle yazılmış bulunan *Irık Bitig* adlı bir Türk el yazması bir çözüm önerisi getirmektedir.

İlk metinde, bizim tanımadığımız ve *doru ath yollar Tengrisi* diye adlandırılan bir Tanrı, atla gezinirken bir adamın iki aylık oğluna

<sup>41</sup> KOTWICZ, *Formules initiales*, o.c., s. 147, *Kaghan (qaan)* = hükümdar; bu konuda daha fazla bilgi edinmek için bkz. Not 91.

<sup>42</sup> MÜLLER, *Uigurica*, I, o.c., s. 56.

çarpar. Adam korkar, fakat Tanrı şöyle der: Hiç korkma, ona kut vereceğim.<sup>43</sup> İkinci bir metin şunları aktarmaktadır: “Küçük kuş uçarken yitti, küçük geyik koşarken yitti, küçük çocuk yürürken yitti,” fakat “üç yıl sonra, Tengri'nin [Gök Tanrı] kutu sayesinde hepsi sağ salim birbirine kavuştu, birbirlerini kutladı ve sevindiler.”<sup>44</sup>

Hiç kuşkusuz *kut* kelimesi birinci olayda mutluluk diye çevrilebilir. İkinci durumdaysa *Tanrı'nın lütfu* olarak çevrilmelidir. Hemen hemen tüm eski Türk dünyasında cereyan eden olaylarda ilahi müdahalelerin *yarlık* diye adlandırılan ilahi buyruklarla ifade edildiğini belirtmek gerekir. Bu konuda verilebilecek bir sürü örnek vardır: Orhun Yazıtları'nda şöyle denmektedir: “İlahi buyruk sayesinde ve kut'a sahip olduğum ve şansım yaver gittiği için.”<sup>45</sup> Bazen de, *Irık Bitig*'de, mutlu bir olay Tengri'nin gücü sayesinde meydana gelmektedir.<sup>46</sup> Zaten *kut*'un, ilahi gücün belirsiz değil, kesin bir tezahürü olduğunu anlamış bulunuyoruz.

*Irık Bitig*'in üçüncü metni bizleri daha sağlam bir yere götürüyor.

<sup>43</sup> THOMSEN, Dr. M. A. Stein's manuscripts in Turkish runic script from Miran and Tuh-huang, JRAS, 1912, s. 181-227, Metin 2, s. 196; H. N. ORKUN, II. Cilt, s. 73.

<sup>44</sup> *Irık Bitig*, XV, THOMSEN, a.g.e., s. 199; H. N. ORKUN, s. 76.

<sup>45</sup> THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées* eserinin (MSFOu, 1894-1896, M., II.) 107 ve 108. sayfalarının 29. satırında *yarliq* (İslami anlamda) sözcüğünü yanlış olarak Fransızcaya *grâce* olarak çevirmiştir. Aynı türde bir anlam kayması da *Codex Comanicus*'da yapılmıştır; burada *yarliq* sözcüğü Latince *miser cordia* Farsça'da *rahmat* sözcüğüyle karşılamıştır (KLAPROTH, o.c., s. 204). Kaşgarlı Mahmut bu sözcüğü hükümdarın ya da Tanrı'nın emri anlamında kullanılmıştır. (B. ATALAY, I, s. 87, III, s. 42. BROCKELMANN, o.c., s. 79). Bkz. A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 352, H. N. ORKUN, I. Cilt, s. 42.

<sup>46</sup> *Irık Bitig*, XVII, THOMSEN, JRAS, s. 199, H. N. ORKUN, s. 77.

Bu metinde şöyle denmektedir: *Bir adam sürünerek yola çıktı ve Tengri'yle karşılaştı. Kut için yalvardı, yakardı. Tengri de ona kut'u verdi ve şöyle dedi: Otlagında genç, sağlıklı hayvanlar olsun, ömrün* (kelimesi kelimesine: kendi özün) *uzun olsun.*<sup>47</sup>

Anlam açıktır. Bitkin ve yitik olan bu adam sürünerek güçlkle yürüyebilmektedir. Büyük Gök Tanrı'sına rastlar ve kendisine bir yetenek bahşetmesini ister. Bunun sonucu olarak Tanrı, sürülerinin sayısını çoğaltmak ve kuşkusuz gücünü geri vererek kendisine uzun bir ömür bahşetmek ister. Bu konuda hiçbir şüphemiz yoktur. *Kut*, kesinlikle hayati bir güç, *uzun ömrün vazgeçilmez dayanağıdır*. Birey on-suz yaşamını sürdüremez. Bu anlam, *İrk Bitig*'den daha önce aktarılan iki metne de mükemmel bir şekilde uygun düşmektedir. İlk metinde, iki aylık bebeğin Gök Tanrı'yla karşılaşması ciddi bir şoktu ve onu çok korkutmuştu, fakat çocuğun yaşamı boyunca ihtiyaç duyacağı gücü yeniden kazanmasını sağladı. İkinci metinde, Göğe ait hayat dayanağı, kaybolan canlıların birbirleriyle sağlıklı buluşmalarını sağlamıştır. Burada, *kaybolmak* kelimesini belki de *ölmek* anlamında anlamak gerektiğini belirtmek gerekir. Daha ileride birçok metinde, bu kelimenin kasıtlı olarak ölümü çağrıştırmak için kullanıldığını göreceğiz. Üstelik şamanızın sayesinde, ölümün, ruhun bedeni terk ettiği an olarak sıkça kullanıldığı da bilinmektedir. Son olarak, bu tür bir yeniden dirilmenin istisnai bir niteliği yoktur. Aynı eserde, hayata dönüşün bu defa da büyüyle sağlandığı başka bir olaya rastlanmaktadır.<sup>48</sup> Zaten yeniden dirilme kelimesini olduğu gibi algılıyoruz ve bir "mucize" olarak görmüyoruz. Lévy-Bruhl, "ölüm anının bizim için ve ilkel insanlar için aynı olmadığını" şu sözlerle çok iyi bir şekilde

<sup>47</sup> *İrk Bitig*, XLVII; THOMSEN, *a.g.e.*, s. 205; H. N. ORKUN, s. 85.

<sup>48</sup> *İrk Bitig*, XIII; THOMSEN, *a.g.e.*, s. 193; H. N. ORKUN, s. 76.

açıklamıştır: “Biz, kalbin artık çarpmadığı ve solumanın tamamıyla durduğu anda ölümün gerçekleştiğine inanırız. Fakat geri toplumların birçoğunda ölüm, ruh diye adlandırdığımız şeyle bazı ortak özellikleri bulunan beden misafirinin, fizyolojik yaşam devam ediyor olsa bile, bedeni kesin olarak terk ettiği anda meydana gelmektedir.”<sup>49</sup> Şamanist bir toplumda, hasta, gelecekteki ölüdür; işte bu nedenle de, hastalık ve ölüm karşısında insanoglunun tavrı hemen hemen aynıdır.

*Yaşam dayanağı*'nin anlamı, aynı zamanda, incelememizin başlangıç noktasını oluşturan Hoytu Tamir'in dualarına da mükemmel şekilde uymaktadır. Yolcular, güzergâhlarının kritik bir noktasından geçerken, iyi bir yol, iyi karşılama ve kaybolmamamız gibi temennilerin yanında *kut*'u da istediklerinde, işlerinin yolunda gitmesini sağlayacak olan bu hayati gücü istemiş olurlar.

Diğer tüm anlamlar bu temel anlamdan türemektedir. İnsan ya da hayvanda bulunduğu zaman bu hayati güç ruhtur; hükümdarda bulunduğudaysa onun yüceliğidir; evreni oluşturan elementler onunla doludur. Tek temel mutluluk yaşamın uzaması olduğu için bu hayati güç, herkese mutluluk getirir. Etnografların bu kelimeye atfettikleri anlam ne olursa olsun, yapılan incelemeler sayısız kanıtı ortaya çıkarmıştır. Czaplicka, Yakutlarda, *kut* ruhun insana, Artı Toyon Aga adlı çağdaş tanrılar panteonunun ilk tanrısı tarafından gönderildiğini belirtmektedir.<sup>50</sup> Radloff'a göre Altay Tatarları, büyük göksel Tanrı Bay Ülgen'in, ataların talebi üzerine yeni doğan çocuğa verilecek hayati gücü, süt kadar beyaz bir gölde araması için bir elçi gönderdiğine inanırlar.<sup>51</sup> Bu süt gölü inancı, bugün, örneğin Volga Çuvaşları gibi

<sup>49</sup> LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, 4. baskı, Paris, s. 58-59.

<sup>50</sup> CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia, a Study*, Oxford, 1914, s. 279.

<sup>51</sup> W. RADLOV, *Aus Sibirien*, 2 cilt, Leipzig, 1884, II. Cilt, s. 2.



çeşitli toplumlarda hâlâ mevcuttur.<sup>52</sup> Sütle mutluluk arasındaki ilişkiye başka bir kaynaktan daha rastlamış olmamız kesinlikle bir tesadüf değildir. Beltirlerde, bir akrabanın ölümü üzerine, mutluluğun evden uzaklaşmaması için evde süt dağıtılır ve süt dolu bir kap ev içinde bir yere saklanırdı.<sup>53</sup> Yeni doğan çocuğa hayatın sembolü olan hayati gücü veren ve aynı zamanda kan gibi, gizemli bir güçle dolu bir bedenden salgısı olan sütün değeri üzerinde uzun uzun durmaya hiç gerek yoktur. Bu öykü, *mutluluğun* kayboluşunun bulaşıcı nitelikli ölüm olayından kaynaklanmasından dolayı bana çok daha ilginç göründü. Teleutlar da, merhumun hemen arkasından bir aile ferdi daha ölürse, bu ölen kişinin onların da *kutunu aldığı* ve *ruhlarının da kendisine dahil edildiğinin*<sup>54</sup> işareti sayılırdı. Diğer yandan, bir tarlanın bereketini kaybettiğini söylemek istediğinde halk şöyle haykırır: “toprak *kut*’unu kaybetti.”<sup>55</sup>

Şimdi geriye Kaşgarlı Mahmut’da ortaya çıkarılan birçok bilginin dikkate alınması kalıyor. Bu yazarın bize sunduğu bazı eski Türk metinlerindeki manevi değerlendirmede İslam etkisinin ya da başka bir etkinin bulunup bulunmadığını söylemek imkânsızdır. Örnek olarak, misafir ağırlama olgusunun hayati gücü getirdiği görülmektedir: “*bir misafir gelirse, kut gelir.*”<sup>56</sup> Ve: “*büyüklerle saygı gösterilirse, kut gelir.*”<sup>58</sup>

<sup>52</sup> HARVA, s. 122-123.

<sup>53</sup> KATANOV, *Über die Bestattungsgewohnheiten bei den Türkstammern Central und Ostasiens*, KŞz, I, 1900, s. 107.

<sup>54</sup> HARVA, s. 281’deki bilgi ANOHIN’den alınmıştır.

<sup>55</sup> HOLMBERG, *Siberian Mythology*, Boston, 1917, s. 463.

<sup>56</sup> KAŞ, B. ATALAY, I, s. 92. Bkz. BROCKELMANN, *Altürkistanische Volksweisheit, Festschrift für Friedrich Hirth*’de, Berlin, 1920, s. 64.

<sup>57</sup> ATALAY “yaşlılar”ı böyle çevirmiş.

<sup>58</sup> KAŞ, I, s. 92, BROCKELMANN, a.g.c., s. 64.

Diğer bazı ifadeler, konumuzu daha da doğrulamaktadır:

*Eğer Tanrı, esirine, kut ve büyük mutluluk verirse, o zaman, onun işleri her gün yolunda gider.*<sup>59</sup>

*Ulu Tanrı, onu iyiliklere [ilgiye] boğdu, onun sayesinde, kut ve büyük mutluluk bir bulut gibi yükseldi.*<sup>60</sup>

Öte yandan Kaşgarlı, işleri yolunda gitmeyen birinin *kut*'suz olduğunu söyler.<sup>61</sup> *Kut*'un gidişine gelince, bu iki farklı şekilde tasvir edilmiştir. Birinde, *kut*'un tam olarak geldiği gibi uçup gittiği söylenir<sup>62</sup> (bkz. yukarıdaki örnek); bir diğerindeyse aynen ateş gibi söndüğü söylenir.<sup>63</sup> Buradan ruhun bazen bir alev gibi algılandığı tahmini yapılabilir sanırım.

Hemen hemen aynı kanıtama Tunguzcada yapılabilir. *Kut*, kelimesi *kuvici*, *mutlu* türevlerinin yanında<sup>64</sup> *kuvi*, *kovi* şeklinde de bulunur. Bu Tunguzcada ve özellikle de Moğolcada görülebilir. *Kut* kelimesi her ne kadar Moğol dil ailesince kullanılsa da, *su*, *sü* kelimesi gibi sık kullanılan bir eşdeğeri vardır. Paul Pelliot, bu kelime için, *tsou* (*dz'uo*),<sup>65</sup> *imparatorluk gücü* gibi bir Çince köken verirken; Kotwicz, *so*

<sup>59</sup> KAŞ, I, s. 320; Bkz. Fritz HOMMEL, *Zu den Alttürkischen Sprichwörtern*, *Hirth Anniversary volume*'de, Londra, 1923, s. 193.

<sup>60</sup> KAŞ, I, s. 300-301; BROCKELMANN, *Altürktestamische Volkspoesie* eserinde (*Hirth Ann. vo., o.c.*) s. 7'de *er ehrte den grossen Gott* olarak çevirmiştir. Ama aynı sayfadaki *tängri beni ağırladi* sözcükleri Tängri'nin eylemin öznesi olduğunu kanıtlamaktadır.

<sup>61</sup> KAŞ, I, s. 457.

<sup>62</sup> KAŞ, I, s. 164.

<sup>63</sup> KAŞ, I, s. 200.

<sup>64</sup> CASTREN, *Grundzüge einer Tungusischen Sprachlere*, St. Petersburg, 1856, s. 81.

<sup>65</sup> P. PELLIOU, *Les Mongols et la Papauté*, ROC, XXVII, 1931, s. 156.

= *güç*, *kuvvetli*, *kötü*<sup>66</sup> olarak Tunguzca köken ileri sürmüştür. Bazı metinlerde de *kut* ve *su* kelimeleri, hiçbir ayırım yapılmaksızın mutluluk anlamında kullanılmıştır.<sup>67</sup> Bizi en çok ilgilendiren, göndermeler yaptığımız,<sup>68</sup> Kotwicz tarafından iyice incelenen Cengiz Han belgelerinin ilk formleridir. Metinlerin kökenini ve kullanım amacını göz önüne alırsak, yalnızca iki su'yu ayırt edebiliriz. Biri, hükümdarlık süren imparatora ait olan önünde nitelemesi bulunmayan *su'dur*;<sup>69</sup> diğeryerse, büyük bir olasılıkla bizzat Cengiz Han'a ait olan *ulu alev-ruh* denen *yeke su* [*u*] *zalı*'dir.<sup>70</sup> Bu, hiçbir şekilde, Moğol döneminde yaşayan öteki insanların *su'dan* mahrum oldukları anlamına gelmemektedir.

Moğol çağının hoşgörü fermanları, *kut* kelimesine *hayati güç*, *uzun ömrün dayanağı* şeklinde getirdiğim yoruma son bir kanıt oluşturmaktadır. Aslında bunları incelerken (uzun bir ömür için edilen dualara bir süre sonra yeniden döneceğiz) her ne kadar *mutluluk* ve *uzun ömür* sözcükleri bazen bir arada kullanılsalar da, daha çok bunlardan biriyle yetinildiğini görüyoruz. Gerçekte ikisi de tamamen aynı anlama gelmektedir.

Yuanlar döneminde Moğol İmparatorluğu'ndaki Budist, Taoist ve Nasturi manastırlarının nispeten ayrıcalıklı bir duruma sahip oldukları uzun zamandan beri bilinmektedir. Buna karşın Haenisch, dini grupların ve ruhani kuruluşların resmi makamlarla sürekli çekişme halinde olduklarını düşünmektedir.<sup>71</sup> Bence bu ihtilaflar mezhepler

<sup>66</sup> KOTWICZ, *Contributions*, o.c., RO, XV, s. 194-195.

<sup>67</sup> RACHMATI, *TTT*, VII, Berlin, 1936 (Büyük Aynın sutra'sının Türkçe çevirisi), s. 48-52.

<sup>68</sup> KOTWICZ, *Contributions*, o.c., ID., *Formules*, o.c., RO, X.

<sup>69</sup> KOTWICZ, *Formules*, RO, X, s. 144.

<sup>70</sup> KOTWICZ, *Contributions*, RO, X, s. 192.

<sup>71</sup> HAENISCH, *Steuergerichtigkeit der Chinesischen Klöster unter der Mongolen-*

arasındaki rekabetten kaynaklanmaktadır. Her ne olursa olsun, bunları vergilerden, ücretsiz çalışmalardan ve müsaderelerden muaf tutmak için çok sayıda buyruk yayımlanmıştır. Bu iyilikleri ödeme babında, din adamları, kimi zaman imparatorun uzun ömürlü olması için kimi zaman da mutluluk için, ki daha önce söylediğim gibi bu aynı anlama gelmektedir, göğe dua etmek zorundaydılar. Bu konuda tam bilgi vermek bakımından, manastırlara verilen bütün Moğol fermanlarının kuşkusuz aynı amaca yönelik olmadıklarını da belirtmek gerekir. Bu fermanların bazıları kararları duyururken, bazıları da onursal unvanlar dağıtmaktadırlar. Bunların hiçbiri bizim konumuzla ilgili değildir. Son olarak 1252 bildirisi,<sup>72</sup> 1275<sup>73</sup> ve 1297<sup>74</sup> tarihli fermanlar öteki fermanlar gibi ayrıcalıklara sahiptir, fakat buna karşın dualar gibi hususlar içermemektedirler. Bu dualar, hiç şüphesiz üstü kapalı söylenmişlerdir.

Elimizde bulunan fermanların çoğu Çin kaynaklıdır. Bir bölümü Rusya'daki Altınordu İmparatorluğu'ndan gelmektedir.<sup>75</sup> Bildiğim kadarıyla, İran'daki Müslüman din görevlilerini güvence altına alan aynı türden hiçbir ferman bulunmamıştır.<sup>76</sup> Reşideddin, Gazan Han'ın ver-

---

*herrsschaft*, Leipzig, 1940, s. 48.

<sup>72</sup> E. CHAVANNES, *Inscriptions et pièces de chancelleries chinoises de l'époque mongole*, TP, 1908, s. 362-365 (38 numaralı yayım); HAENISCH, *Steuergerechsstamme*, s. 39-40.

<sup>73</sup> CHAVANNES, 42 numara, TP, 1908, s. 373-376; HAENISCH, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>74</sup> CHAVANNES, 48 numara, TP, 1908, s. 391-394; HAENISCH, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>75</sup> M. D. PRISELKOV, bu belgeler hakkında ayrıntılı bir inceleme yayımlanmıştır. *Khanskije Jarliki Russkim metropolitam*, Petrograd, 1916. Kırım Hanı'yla ilgili 4 yayım biliyoruz (*a.g.e.*). Bkz. RIASANOVSKY, *Fundamental Principles of Mongol Law*, Tietsin, 1937, s. 28, Altınordu'nun *yarlik*'inden söz eder.

<sup>76</sup> Bkz. H. F. SCHURMANN, *Mongolian Tributary Practises of the 13th Century*, HJAS, 3-4, 1956, s. 304-389.



likle Çin kaynaklıdır. Ama bu, fermanın esin kaynağının Çin olduğu anlamına gelmez. Tch'ang-tchouen şöyle demiş olabilir: İşte dualarımızın anlamı, işte gökten dilediklerimiz. Cengiz Han da bu formülü beğenmiş ve kullanmış olabilir. Bununla birlikte, söz konusu formüle daha önceden Türklerin Gögün Oğlu'na (Çin İmparatoru) "10.000 uzun ömür" diledikleri *T'ang-chou*'da (CCXV, 2) rastlıyoruz.<sup>82</sup> 1257 yılında kazılmış ve 1953'te dağlık Köbsügül nafur (Türkçe: Göksü Göl) göl bölgesinde bulunan bir mezar taşı şu temenniyi taşımaktadır: "Möngke 10.000 kere 10.000 yıl (tümen-tümen) yaşasın."<sup>83</sup> Mezin, Bars Tüge'nin (ya da Bars ve Tüge) bu mezar taşını buraya özellikle bu temenniyi dile getirmek için diktiğini göstermektedir. "Gökten ve topraktan 10.000, 100.000 (sic) yıllık uzun bir ömür ve sonsuz mutluluk isteme" formülünü inceleyen Pauthier, bunun yalnızca Kubilay'ın saray adetlerinden olduğunu<sup>84</sup> ve aynı zamanda, daha sonraları Mançuların yeniden kullanacağı bir Moğol buluşu olduğunu düşünmektedir.<sup>85</sup>

Chavannes tarafından derlenen aşağıdaki tablo, bir vergi muafiyeti karşılığında dua isteyen ve Çin'den elde edilen Moğol fermanlarının listesini oluşturur. Burada, belirli bir Çinleşmeye rağmen, yüzyıl

---

LEWICKI, *Inscriptions mongoles en écriture carrée*, CO, 12, Wilno, 1937, bu eserde yazar, yayımlanmamış bazı bölümleri de kullanır.

<sup>82</sup> CHAVANNES, *Notes additionnelles sur les T'ou-hiue (Turcs) occidentaux*, TP, 2 seri, V. Cilt, 1904, s. 65, not 2.

<sup>83</sup> Y. RINSEN, *L'Inscriptions sino-mongols de la stèle en l'honneur de Möngke qay-an*, CAJ, 1959, IV; 2, s. 136-137.

<sup>84</sup> PAUTHIER, *Cérémonial observé dans les fêtes et les grandes réceptions à la cour de Khoubilai Khân; Revue Orient, Cezayir, Colon*. Kitap yeniden Paris'te yayımlanmıştır, bu kitabın 10. sayfası (1862).

<sup>85</sup> PAUTHIER, *a.g.e.*, s. 15.

## ÖLÜM

boyunca fermanların formüllerini hemen hemen bütünüyle muhafaza edebildiklerini göreceksiniz. Tarihlerin karşısında, Moğol hükümdarları tarafından istenilen duaların kesin amacını belirttim.

1253	: Sağlık ve uzun bir ömür
1257	: Uzun bir ömür ve mutluluk
1261	: Uzun bir ömür
1276 ve 1296	: Mutluluk
1305	: Uzun bir ömür
1306 ve 1309	: Uzun bir ömür ve mutluluk
1311, 1314, 1318, 1321	: Uzun bir ömür
1324	: Mutluluk
1335	: Uzun bir ömür
1336	: Mutluluk ve uzun bir ömür (ayncaıksız)
1341	: Uzun bir ömür

Genelde bu fermanların adlandırıldığı isim olan *soyurga*: *lütüfta bulunmak, bahşetmek, bağış, hediye, teveccüh gösterisi*'nde bulunmak<sup>86</sup> fiilinden türetilen *soyurgal* isminin, özellikle hükümdarın miras yoluyla bahşettiği toprakları ifade ettiği düşünülmektedir. Bu kelime hem Türkçeye hem de Farsçaya geçmiştir (buna, hem *Codex Comanicus*'te hem de *Kutadgu Bilig*'de rastlanmaktadır). Bu kelime, Müslüman Türk hükümdarlarının, Moğol hoşgörü fermanlarına her yönden benzeyen buyruklarını adlandırmak için her şekilde kullanılmıştır. Bununla ilgili iki örnek vereceğiz: Afganistan'daki bir Budist manastırının vergi ve yükümlülüklerden muaf kılındığını onaylayan (Uygur alfabesi harfleriyle yazılmış<sup>87</sup>) Sakruh Batur (= Bahadır) tarafından 1492'de ve-

<sup>86</sup> KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français*, 3 cilt, Kazan, 1844-1849, II. Cilt, s. 1407.

<sup>87</sup> Jean DERY, *Un Soyurgal du Timouride Sahruh en écriture quigoure*, JA, 1957, s. 253-266.





[Mönga Kağan]<sup>90</sup> dua edebilecek bir yeri olmadığını bildirir ve der ki: "Kulübemiz çok küçük, içerde ne ayakta durabiliyor ne de kitaplarımızı açabiliyoruz." En azından, bu isteği kısmen yerine getirilmiştir.<sup>91</sup> Başka bir sefer de, bozkırların başkentinde ikametini uzatmayı istediğinde şöyle haykırmıştır: "Sizlerden, kadınlarınız ve çocuklarınız için Tanrı'ya hizmetimizi tamamlamak amacıyla bize, imparatorluğunuzda ikamet etme iznini vermenizi rica ediyoruz. Size takdim etmek için ne altın, ne para, ne de kıymetli taşlara sahibiz; Tanrı'ya hizmet etmek ve sizin adınıza Tanrı'ya dua etmek için yalnızca kendimizi sunabiliriz."<sup>92</sup> Başka bir vesileyle de şunları söylemiştir: "Tanrı, Mangu Kağan'ı korusun ve *uzun ve mutlu bir ömür* bahşetsin!... Burada kalmak istiyoruz ... çünkü bizler keşişiz ve Kağan'ın ömrü için dualar etmek istiyoruz."<sup>93</sup> Ve nihayet, kendisini öne çıkarmaktan vazgeçtiğinde, bunu bize, "bayram günlerinde, ilahların (= şamanların), Nas-turi papazlarının, Müslümanların, putların papazlarının (= herhalde Budist keşişler?) hükümdar için dua ettiklerini" açıklamak için yapmıştır.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Mengü (Fr. Mangu ya da Möngkä), Cengiz Han'ın torunudur, üçüncü arıdır. 1250'de seçilmiştir ve 1259'da ölmüştür. RUBROUCK, *Khan ya da qayan* olması gereken sözcüğü *chun* olarak yazmıştır. Daha önce belirttiğimiz bu konu üzerine bkz. O. FRANKE, *Geschichte des Chinesschen Reiches*, 4 cilt, Berlin-Leipzig, 1930-1952, s. 251 vd.; BANG, *Turkologische Brief, UJB*, 1925, s. 248 vd.; KRADER, *Qan-qayan and the beginings of the Mongol Kingship, CAJ*, I-1, s. 17-35. (Bu eserde KRADER, Ramsted, Altheim, Schoeder ve Smior'un üzerinde durdukları noktaları incelemiştir.) SHIRATORI (K.), *A study on the titles Kaghan and Katun, MTB*, I, 1926.

<sup>91</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 183-184.

<sup>92</sup> *A.g.e.*, s. 7.

<sup>93</sup> *A.g.e.*, s. 176.

<sup>94</sup> *A.g.e.*, s. 182.

Ortaçağ gezginlerinin en hoşgörülü ve en zekisi olan Rubrouck'un bu ısrarını diğerlerinde daha az belirgin, ama yeterli bir biçimde görüyoruz. Marco Polo, Altaylıların en önemli bayramlarından biri olan Beyaz Bayram sırasında (bunu incelemek yerinde olacaktır), değişik dualardan sonra, yüksek rütbeli papazın, "yaşlı önemli bir bilge" ve hiç kuşkusuz başşaman olan *beki*'nin<sup>95</sup> şunları dediğini aktarır: "Tanrı efendimizi korusun ve uzun süre mutluluk ve neşe içerisinde muhafaza etsin."<sup>96</sup> Aynı şekilde, Marco Polo'nun aktardığına göre, Tatarlar doğum günlerinde bayram yapar ve "inançları ne olursa olsun tüm topluluklar, paganlar, Hıristiyanlar, Museviler, Müslümanlar ve diğerleri efendilerinin korunması, muhafaza edilmesi ve neşe, sağlık, güvenlik ve refah içerisinde uzun bir ömür geçirmesi için övgüler, şarkılar söyleyerek, tütsüler ve ateşler yakarak putlara ya da Tanrılarına dualar eder, yakarırlardı."<sup>97</sup>

Mar Jabalaha ile birlikte Talas'a, Cengiz Han'ın torununun oğlu Kaydu'nun yanına gelen Rabban Çauma ona, "uzun bir ömür ve göğün hayır dualarının hükümdarlığıyla birlikte olmasını dilemek" için huzuruna çıkmaktan geri kalmamıştır.<sup>98</sup> Nasturi kilisesinde büyük gö-

<sup>95</sup> VLADIMIRSTSOV, *beli*'nin kökeninin *beg = güçlü, sağlam* olduğunu söylemiştir. (*Mongols'kie tituly beki i begi*, *Dokl. Ak. Nauk*, 1930, s. 163-167). Bkz. V. V. BARTHOLD, *Turkestan down to the Mongol invasion*, Londra, 1928; VLADIMIRSTSOV, *Le Régime social des Mongols* (Rusçadan çevrilmiştir), Paris, 1948, s. 60-62 ve P. PELLİOT, *Notes sur le Turkestan de M. W. Barthold*, TP. 1930, s. 50.

<sup>96</sup> Marco POLO, *La Description du Monde*, LOUIS HAMBIS baskısı (notlarla birlikte yayımlanmıştır), Paris, 1955, s. 126.

<sup>97</sup> Marco POLO, HAMBIS baskısı, s. 125.

<sup>98</sup> CHABOT, *Histoire de Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma traduite du syriaque*, Paris, 1895, s. 26.

revler üstlenen Mar Jabalaha, Argun'un cülusu sırasında "kendisini tebrik eder ve hükümdarlığının uzun sürmesi için dua eder."<sup>99</sup> Hülalgu'nun Ermeni papazı Vartan'a söylediği ilk sözler şunlardır: "Seni, beni görmeye gelmen, benimle tanışman ve bütün kalbinle benim için dua etmen üzere çağırtım."<sup>100</sup>

Bu şekilde, örnekleri çoğaltmak mümkündür. Aslında bütün Altay toplumlarında geleneksel olan ve Osmanlı Türklerinde de<sup>101</sup> görülen,

<sup>99</sup> A.g.e., s. 51.

<sup>100</sup> DULAURIER, *Les Mongols d'après les historiens arméniens, Fragments traduits sur les textes originaux*, JA, 1860, s. 301.

<sup>101</sup> Bu arada, pek çok kez, Türklerin hoşgörüsüyle Moğolların hoşgörüsü arasındaki bağlantıları gösterme olanağı buldum. Bu erdemin özellikle inançlararası tartışmalar sırasında kendini gösterdiği görülüyor; yakın bir zamanda kiliselerin düzenlenmesi konusundaki tartışmalarla ilgili bir araştırma yapacağım. Her (hemen hemen her) uzmanın incelediği halkın ya da kavmin diniyle ilgili olaylarda kendini gösteren açık hoşgörülerine ve ilginç özelliklerine dikkatleri çekerken, genelleştirme yapılmasına karşı çıkması çok ilginçtir. 1960'daki Din Tarihi Kongresi'nde (Marburg/Lahn) M. SZYSMAN, Hazarlar hakkındaki tebliğini bu imparatorlukta hüküm süren hoşgörüye dayandırmıştır. Aslında Hazarlarla ilgili olguların arasında "Altayistik" olgular olduklarını söyleyerek çok daha geniş kapsamlı bir tartışma başlatabilirim. Bu konu hakkında hazırlanacak bir kaynakçada aynı şekilde çok geniş kapsamlı olacaktır. Altın Ordu devleti için bkz. B. SPULER, *Die Goldene Horde*, Leipzig, 1943, s. 225. Hintlilerin Türk prenslerinin düzenlediği tartışmalar hakkında bkz. A. CAMPS, *Jerome Xavier and the Muslims of the Mogul Empire*, Schöneck-Beckenried, 1957 (benim eser hakkındaki düşüncelerim, RHR, CLII, s. 233-236'da bulunmaktadır). Bu davranışın uzantılarının "İslam inancının koruyucuları" olan Osmanlılarda da görülmüş olması çok ilginçtir. Özellikle Fatih'in İstanbul'u aldıktan sonraki davranışları incelenmelidir: 29 Mayıs'ta açık bir mektupla Galata'daki Cenovalılara Katolikliğin gerektirdiği ibadetlerinde serbest olduklarını bildirmiştir. Daha sonra Ortodoks, Ermeni, Keldani, Suriyeli ve Mar'ni patriklerini seçmiş ve onları başa geçirmiştir (Albay LAMOUCHE, *Histoire de la Turquie*,

Moğolların bu evrensel hoşgörüsünün yalnızca Tanrı'yla temasta olduğu varsayılan ve yaşam için şefaathane dilemek gibi özel bir yeteneğe sahip olan din adamı korkusundan kaynaklandığı apaçıktır. Tüm bu alıntılarda, yalnızca hükümdarın hayatının önemli olduğu görülmektedir. Ancak Rubrouck bu dileklerine tüm imparator ailesini de dahil eder. Bununla birlikte, özel kişilerin, uzun ömür dileklerinin dışında tutulduğu sonucu da çıkarılamaz. Altay dünyasının iki tapınma türü tanıdığı güçlü bir olasılıktır: bunlardan biri, Devlet ve İmparator'u ilgilendiren ve Gök-Tanrı'ya (Tengri) dayanan resmi bir tapınma, diğeryse (diğer tanrılarla birlikte) klana ya da aileye dayanan özel bir tapınma. Bu iki tapınıştaki da kurbanlar olduğu gibi, dualar da bulunmalıdır. Bir yandan yerli belgelerimizin, diğer yandan yabancı kaynakların nitelikleri bile ağırlığın resmi tapınmadan yana olduğunu açıklamaktadır. Buna ek olarak, yalnızca hükümdarın evrensel bir değeri vardır: o, küçük bir evrendir; ona ulaşan mutluluk tüm halkına ulaşır, onu vuran felaket tüm halkını etkiler. Eski çağlardan beri (en azından yazıtlarda), metinler bize açıkça, Kağan öldüğünde Türk halkının da öldüğünü; kendi adıyla diğerlerinin hayatını nasıl güvence altına aldığını ve ölmelerini engellediğini göstermektedir.<sup>102</sup>

Altay toplumlarında ölmeme arzusu o denli güçlüdür ki, dualara duyulan inanç, güven onlara yeterli gelmemektedir. Cengiz Han, başkaları batıl itikat diye nitelendirmiş olsa da, inancına rağmen bir ölümsüzlük ilacı bulma arzusuyla yanıp tutuşuyordu. Ünlü Çang-Çu-

---

1953 baskısı, Paris, s. 182-193). Fatih'in hoşgörüsü ve düşünsel merakı gibi ilginç özellikleri hakkında (özellikle Hıristiyan inancına karşı hoşgörüsü için) bkz. BABINGER, *Mahomet II, Le Conquerant et Son temps*, (Fransızca çevirisi), Paris, 1954, s. 500-502.

<sup>102</sup> Inscriptions de l'Orkhon, A. I ve A. II; pek çok bölüm.

en'i huzuruna getirttiği vakit, yalnızca büyük bir şöhrete sahip olan kutsal bir insana karşı duyulan entelektüel bir merakla hareket etmemiştir; bizzat itiraf ettiğine göre, onu yönlendiren derin bir ümitti. Bu ümidini, Çang-Çuen huzuruna çıktığında açıklamıştır: "Bir ölümsüzlük ilacınız var mı?" diye sorar. Üstat açıkça şöyle cevap verir: "Hayatı korumanın yolları var, fakat bir ölümsüzlük ilacı yoktur."<sup>103</sup> Burada, Freud'un haklı olarak ileri sürdüğü gibi, ölümsüzlüğün tamamen doğal bir şey olduğunu düşünen ilkel insandan uzaktayız.<sup>104</sup> Bununla birlikte, ölümsüzlüğün ebediyet demek olmadığını da belirtelim. İlkel insanların ebediyet sorusunu kendilerine hiçbir zaman sormamış olduğuna inanmayan Preuss'un görüşünü tamamen paylaşıyorum.<sup>105</sup> Bu soruyu, daha önce Tengri üzerine yaptığım incelemede ortaya atmıştım. Moğol fatihinin kafasında, yaşamın ölümle sınırlı olmadığı, yaşamın ebedi olduğunun düşünüldüğü çok eski bir zamanla ilgili bir düşünce bulunup bulunmadığı sorulabilir. Bazı gelenekler, şamanın ve diğer birkaç ayrıcalıklı kişinin, göğe ve dolayısıyla ölümsüz bir geleceğe ölümden geçmeksizin erişebildiklerini düşündürmektedir. Şamanın kozmik yolculuğu kuşkusuz bunun bir mirasıdır. Paleo-türk yazıtlarında hekim-insanın değil İmparatorun kozmik yolculuğuna atıflar yapılmıştır: *Tengri, babam El Tariş Kağan'ı ve annem El Bilge Hatun'u* (= imparatoriçe) *tepelerinden tutarak yukarı çekti.*<sup>106</sup>

<sup>103</sup> BRETSCHNEIDER, *Med. Res., o.c.*, I. Cilt, s. 86.

<sup>104</sup> FREUD, *Totem et tabou*, Paris, 1932, s. 108.

<sup>105</sup> PREUSS, *Tot und Unsterblichkeit, im Glauben der Naturvölker*, 1930, s. 24.

<sup>106</sup> A. I, doğu, satır XI, THOMSEN, s. 100-101; H. N. ORKUN, I. Cilt, s. 34. Qatun hakkında bkz. A. VON GABAIN, *Alt. Gram, o.c.*, s. 309; WITTFOGEL ve FENG., *History of Chinese Society: Liao*, New York, 1949, s. 430; K. SHIRATORI, *A Study on the Titles Kaghan and Katun, MTB*, I, 1926.

Eğer gerçekten kozmik bir yolculuk söz konusuysa,<sup>107</sup> kuşkusuz bir Çin temasıyla karşı karşıyayız demektir: "Bu muzaffer yükselişe ilgili Çinlilerin birkaç örneği vardır. Çinlilerde taht varisleri her zaman göğe çıktıklarını veya göğü emdiklerini düşlemeye özen gösterirlerdi, zaten tahta çıkmak yerine zirveye çıkmak sözü kullanırdı."<sup>108</sup> Bugün hâlâ, Orta Asya'da, kötü ruhlar olmasa insanın ölmeyeceğini savunan çok sayıda inanç bulunmaktadır. Uno Harva, bu düşüncenin, zamanında Altay toplumlarında hakim olduğunu düşünmektedir.<sup>109</sup>

"Ölümsüzlük ilacı"na ait başka izler de vardır. Fakat araştırmacının en büyük sıkıntısı, belli bir hastalık sırasında alınan ilacın her defasında sonsuz bir hayat ümidi sağlayıp sağlamadığını ya da bunun daha sınırlı, fakat daha akılcı bir şekilde, yalnızca geçici bir iyileşmenin nedeni olarak görülüp görülmediğini bilmektir.

Bu durumda en azından görünürde, şiddetli bir çelişkiyle karşı karşıya kalmaktayız. "Şaman" ölüme karşı mücadele etmek için bir imkâna sahiptir: şamanın trans hali ve giden ruhun peşine düşmesi. O halde, şaman niçin dua eder? Niçin ilaçlara başvurur?

Öncelikle karşımıza ilacın varlığı ve kullanımı sorunu çıkar. Gerek sözde bilimsel, gerek deneysel, gerekse büyüsel-homeopatik cinsten olsun, Altaylıların uyguladıkları ilaçlar oldukça çeşitlidir. Çoğu durumda, şu ya da bu iyileşme yönteminin hangi kategoriye girmesi gerektiğini saptamak zordur. Bu sınıflandırmayla ilgilenen Frazer, ör-

<sup>107</sup> Belki de başka bir açıdan yorumlanabilir, örneğin hükümdar, adağı Tanrı'ya keçenin üstünde yukarıya doğru kaldırılıyorken sunuyor olabilir. Tanrı'ya sunuş ayını hem insanların hem de kutsal varlıkların birlikte gerçekleştirdikleri bir aydır. Bu konuyu *RHR*, CL, s. 49'daki *Notes additionnelles à Tängri le Ciel-Dieu des Peuples Altaïques'de* inceledim.

<sup>108</sup> GRANET, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, s. 320-321.

<sup>109</sup> HARVA, s. 279.

neğin sarılığa yakalanmış bir hastanın kızıl bir boğa üzerine oturtulmasını homeopatik bir büyü olarak kabul etmiştir.<sup>110</sup> Onun aksine Webster, bu olayda bazı nitelikleri elde etme konusunda yalnızca bir yargı hatası bulunduğunu savunmuştur.<sup>111</sup> Bu durumda, her türlü sınıflandırmadan vazgeçip, Altaylı hastanın değişik çarelere başvurduğunu saptamakla yetinecek ve bunlardan birini, yani ilacı en geniş anlamıyla ele alacağız.

Türk ve Moğol dilleri dağarcığında, ilacı ifade eden birçok farklı kelimeye rastlarız.

Bunlar arasında en yaygın olanı *em*'dir. *Codex Comanicus*'ta bulunmaktadır.<sup>112</sup> Kaşgarlı da, bunu *sem*'le birleştirerek kullanmış ve *sem*'in tek başına kullanılmayacağını belirtmiştir.<sup>113</sup> Bu kelime günümüze dek korunmuş ve von Gabain, bunun *im*, *yem* gibi deşikelerini vermiştir.<sup>114</sup> Çuvaşça *amal* kelimesini verirken, Vambéry, bunun *em*'in türemişi ya da daha doğrusu, bu kelimenin diğer ses sınıfından *am*'in türemişi olarak tanımlamıştır.<sup>115</sup> Vambéry bu sözcüğün eskiden gırtlaktan çıkan bir başlangıç sesinin olduğunu ve sonraları kullanımdan kalktığını düşünmekte ve etimoloji için hiç de yeterli olmayan *kam* = *şaman* kelimesini önermektedir.<sup>116</sup> Herhalde Kaşgarlı'nın *Divan*'ında<sup>117</sup>

<sup>110</sup> J. G. FRAZER, *Les origines magiques de la royauté*, Paris, 1920, s. 45.

<sup>111</sup> WEBSTER, *Magic*, Stanford University Press, California, 1948, 64.

<sup>112</sup> GRÖNBECH, *Komanisches Wört*, s. 87.

<sup>113</sup> KAŞ, III. Cilt, s. 157. Tek başına kullanılan *em* için bkz. I, 38, 95, 407 ve III, 252 (*emci*).

<sup>114</sup> A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 298.

<sup>115</sup> VAMBÉRY, *Etymol. Wört*, s. 30-31.

<sup>116</sup> ID. *a.g.e.*, s. 31.

<sup>117</sup> KAŞ, I, 338; II, 363.





Batı Kansu'da *dom* kelimesine yeniden rastlamış ve bundan *kötü kaderi önlemek, hastalıkları ve felaketleri uzaklaştırmak için yapılan dini bir ayin* anlamını çıkartmıştır.<sup>126</sup> *Em* kelimesiyle ilgili olarak ayrıca Grönbech ve Krueger, Bleichsteiner, Böhtling vd.'ne bakınız; Moğolca ve Türkçe sözlüklerde bunun yorumunda daha farklı bir değerlendirme imkânı bulunmamaktadır.<sup>127</sup>

Altay toplumlari ortaçağdan beri İran kökenli iki kelime kullanmışlardır. Bunlardan biri *derman*'dır (= Memluk sözlüğünde<sup>128</sup> ve Türk dillerinde [örn. Kırgızca, *çare*<sup>129</sup>] bulunan ve belki de Moğol dillerinde de varlığını sürdüren Farsça *derman*; Kalmuk dilinde *güç* anlamına gelen *derman* bundan türetilmiştir).<sup>130</sup> İkincisiyse, bir fark belirtmeksizin *Codex Comanicus*'da kullanılan *daru*'dur<sup>131</sup> (= Farsça *darü*), fakat bu *daru* kelimesi *dari* diye yazıldığında Kırgız ve Moğol-larca *toz ilaç* olarak anlaşılır.<sup>132</sup> Bu Farsça kelimeler Altay dillerine İran'da kullanılan yöntemlerle girmiş olmalıdır.

Ve nihayet, çok sık kullanılan *ot* kelimesi mevcuttur. Bu kelime, *Codex Comanicus*'ta birçok seçeneğine rastlanan çok sayıda türemiş ke-

<sup>126</sup> DE SMEDT ve MOSTAERT, *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental, III<sup>e</sup> partie, Dictionnaire monguor-français*, Pei-p'ing, 1933, s. 641.

<sup>127</sup> GRÖNBECH ve KRUEGER, *An introduction to classical (literary) mongolian*, Wiesbaden, 1955, s. 85; BLEICHSTEINER, HEISSIG, UNKRIG, *Wörterbuch der heutigen Mongolischen Sprache*, Wien-Peking, 1941, s. 51; BÖHTLINGK, *Über die Sprache der Jakuten*, St. Petersburg, 1851, s. 1.

<sup>128</sup> ZAJACKOWSKI, *Vocabulaire arabe-kiptchak de l'époque de l'État mamelouk*, Varşova, 1958, s. 19.

<sup>129</sup> YUDAHIN, *Kır. Söz.*, I. Cilt, s. 299.

<sup>130</sup> RAMSTEDT, *Kal. Wört.*, s. 78.

<sup>131</sup> GRÖNBECH, *Kom. Wört.*, s. 81.

<sup>132</sup> YUDAHIN, *Kır. Söz.*, I, 298; BLEICHSTEINER, HEISSIG, UNKRIG, s. 92.

lime oluşturmaya yaramıştır: *ottalarmen = medico, ottala = medica, ottaladun = medicavi* gibi.<sup>133</sup> Bu kelimelerin birçok anlamı vardır, bunlar bazen iki anlam taşırlar. İlacın yanı sıra, anlam genişlemesiyle, *Moğollarn Gizli Tarihi*'nde görüldüğü gibi, bazılarını iyileştirmek için yapılan ilaç, diğerlerini öldürdüğü için *zehir* anlamını da alabilir.<sup>134</sup> Pavet de Courteille bu sonuncu anlamı vermiştir.<sup>135</sup> Barbier de Meynard da aynı anlamı vermiştir,<sup>136</sup> ancak bu daha önce Kaşgarlı'da da mevcuttur.<sup>137</sup> Diğer tüm durumlarda, bu kelime *ot*, *ilaç* diye çevrilebilir. İlacın buradaki anlamının önceki anlamdan türediği apaçiktir. *Tibbi bir otun*<sup>138</sup> söz konusu olduğu genel olarak anlaşılmaktadır ve bu açıklama Memluk sözlüğünde de yer almıştır:<sup>139</sup> bu anlam oldukça doğru gibidir. Bununla birlikte, *ateş* anlamına gelen *od* kelimesi de mevcuttur (fakat uzun bir o sesi ile). Arındırıcı olarak ateş, halkın bilincinde *ot*'la karıştırılmış olabilir. Eski zamanlarda hekim anlamına karşılık en çok kullanılan sözcüklerin *otci* ya da *otaci* olduğu düşünülmektedir.<sup>140</sup>

Bu konuda tüm açıklamaların yapıldığı hissine kapılmadan şunu

<sup>133</sup> GRÖNBECH, *Kom. Wört.*, 1980; KLAPROTH, *Vocabulaire*, s. 225.

<sup>134</sup> *Histoire Secrète des Mongols*, § 272, HAENISCH, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig, metin 1937, (metin s. 96), çeviri 1941 (çeviride s. 144); P. A. MOSTAERT, *Sur quelques passages de l'Histoire Secrète des Mongols*, HJAS, 1952. s. 363. Bu anlatı RASHİD ED-DİN tarafından geliştirilmiştir, bkz. D'OHSSON, *Histoire des Mongols*, 4 cilt, La HAYE-AMSTERDAM, 1834-1835, II. Cilt, s. 58-59.

<sup>135</sup> PAVET DE COURTEILLE, *Dict.*, s. 41.

<sup>136</sup> BARBIER DE MEYNARD, *Dict.*, s. 133-134.

<sup>137</sup> KAŞ, I, 47-48; *ölüm ötin icu ürdim, je lui fis boire un poison mortel*.

<sup>138</sup> A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 322; RAMSTEDT, *Kal. Wört.*, s. 291.

<sup>139</sup> ZAJACZKOWSKI, *Vocabulaire*, s. 36.

<sup>140</sup> HOUTSMA, *Glossar*, s. 56; GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 98. vb.

da belirtelim ki: Reşideddin, *kajir* adında birçok ilacın bulunduğunu, fakat bunların adının eskiden *kadir*, yani *güçlü ilaç* (*kadir* gerçekten eski Türkçede *güçlü*, *şiddetli* anlamına gelir) adını taşıdığını açıklamaktadır.<sup>141</sup> Yabancı etkilerden nispeten korunmuş olan Altay topluluklarında ilaç isimleri ve tedavi şekillerine yapılan göndermeler oldukça enderdir. Yine de metinleri karıştırırken bunlardan birkaçına rastlıyoruz. Kaşgarlı, karın ağrıları için kullanılan bir ilaç olan *egir*'i (*acorus calamus*) tanımaktadır: Bu ilaç o kadar etkilidir ki, insan onu bulduğunda ölmez.<sup>142</sup> Tıbbi bir dörtlükte Kaşgarlı ayrıca *yakı*'dan söz etmektedir.<sup>143</sup> Cleaves, Moğollarda kesin tedavi yöntemlerinin mevcudiyetini ortaya çıkarmıştır.<sup>144</sup> Bununla birlikte, elimizde bulunan tıbbi metinlerin çoğu yerleşik uygarlıklardan çıkmış olup, başka yerlerden yapılan alıntılar çok fazladır. Von Gabain'in kendi gramerinde yayımladığı XIII. ya da XIV. yüzyıla ait metin buna örnek oluşturur;<sup>145</sup> burada, her türlü hastalığa karşı uygulanan tedaviler sayılmaktadır: abse, mesane yolu rahatsızlıkları, diş ağrıları, vs. belirgin bir biçimde Çinli kelimelerle tavsiye edilir. XIV. yüzyıl ortalarına ait olan diğer bir metin başağrıları, sıtma tedavisi vb. için muska ya da nazarlık (*vu* kelimesi, Çince *deli*) kullanıldığını göstermektedir.<sup>146</sup> A. Süheyl Ünver, özellikle Uygur toplumunda, hastalık tedavisinde çok

<sup>141</sup> P. PELLIOU, *Une tribu méconnue des Naiman...*, TP, XXXVII, 1942-1944, s. 42.

<sup>142</sup> KAŞ, I, s. 53-54.

<sup>143</sup> KAŞ, I, s. 407-408, bkz. Osmanlıca *yakı*.

<sup>144</sup> CLEAVES, *A Medical Practise of the Mongols in the Thirteen Century*, HJAS, 1954, XVII, s. 428-444.

<sup>145</sup> A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 261.

<sup>146</sup> G. R. RACHMATI, TTT, VII, 27 no'lu metin, s. 37. Ayrıca bkz. aynı derleme-deki öteki tüp metinleri, no 22, 23, 24, 25.

fazla ilerlendiğini kanıtlamıştır.<sup>147</sup> J. Castagné'nin Türkistan bozkırlarında yaşayan göçebelerle ilgili olarak hazırladığı ilginç çalışmada büyüyle iyileştirme yöntemlerinden izler görülmektedir.<sup>148</sup>

Yabancı gözlemciler bu konuda daha fazla açıklamada bulunmamaktadırlar. Çinliler, Vu-huanların, "vücutlarının üzerinde sıcak bir taş gezdirmeyi, sıcak toprak üzerine yatmayı ya da kan almayı bildiklerini, fakat ne akupunktur ne de ilaçları olmadığını" anlatmaktadır. Bu kısa sıralamada, en ilginç nokta kan almadır; aynı zamanda da en şaşırtıcı olanıdır, çünkü ileride de göreceğimiz gibi, kanın özel bir değeri vardır ve onu akıtmak iyi değildir. Öykü, iyileşmenin özellikle göğe, toprağa, dağlara ve vadilere yakararak arandığını söyleyerek son bulmaktadır.<sup>149</sup> *Moxa* adındaki sıcak taş Vu-huanların çağından zamanımıza kadar gelmiştir. Kowalewski, *dsasal* kelimesini, *tashih*, *düzenleme*, *süsleme*, *kızına çeyiz hazırlamak*, özellikle *Moxa*'yla *tedavi ederek iyileştirmek* anlamında anlamaktadır.<sup>150</sup>

Bu kısa incelemeden ilacın genelde tanınmadığı, bilinmediği sonucu çıkarılabilir: fakat mevcut olduğu zaman bu sıcak taş gibi ilkel bir şekilde ya da tıbbi otlar gibi daha gelişmiş şekilde ve halk ilaçları olarak büyük bir coşkuyla kullanılıyordu. Bununla beraber, bu son şekilde kullanılan yöntemin, hastalığı algılama şeklini etkilemediği görülmektedir. Hastalıkta söz konusu olan kişinin içine giren ve ruhun yerini alan yabancı bir maddedir. Zelenine'in de iyice belirtmiş

<sup>147</sup> A. S. ÜNVER, *Uygurlarda Tababet, VIII-XIV'üncü Asır*, İstanbul, 1936.

<sup>148</sup> Joseph CASTAGNÉ, *Traitement des maladies par des procédés magiques chez les Kirghiz-Kasakhs*, *Revue d'Etnographie*'de yayımlanmıştır, 23-24, 1925.

<sup>149</sup> PARKER, *The History of the Wu Wan or Wu-Huan Tunguses of the first century*, *Chi. Rev.*, XX, 1892-1893, s. 74; ID., *Thousand Years of the Tatars, o.c.*, s. 86.

<sup>150</sup> KOWALEWSKI, *Dict.*, III. Cilt, s. 2271.

olduğu gibi, ne şekilde olursa olsun iyileşme onun dışı çıkarılmasını,<sup>151</sup> *kucuruk*, *kucurma*'yı gerektirmektedir. Kowalewski, bu görüşü, *küdelgekü*, yani *hareket ettirmek*, *kımlatmak*, *dışarıya atmak* gibi özellikle hastalıktan kurtulma anlamında kullanılan başka bir fiille doğrulamaktadır.<sup>152</sup> Bu görev, kısacası, hekim-insanın, uzmanın, şamanın işidir.<sup>153</sup> Tunguzlarda bir iyileşme seansını tasvir eden J. G. Georgi bize bu konuda mükemmel bir örnek sunmuştur. Eğer bir insan hasta olmuşsa, bu vücuduna bir tırtıl girmiş demektir ve bunu yalnızca şaman dışarı çıkartabilir. Bunu başardığında da, bunu gerçekleştiren şaman tırtılı avucuna alır ve seyircilere gösterirdi.<sup>154</sup>

Yaşamın uzaması için Tanrı'ya duyulan inançla tıbbi tedavi ve şaman tedavisi arasında kesin bir hiyerarşi kurmak imkânsızdır. Başka bir konuda, ilahi iradenin büyüden daha güçlü olduğunu ortaya koydum. Gerçekten de, *Moğolların Gizli Tarihi* açıkça, yağmur taşının (*yada taşı*) o denli takdir edilen etkisinin, ilahi bir buyrukla çakışması halinde güçsüzleştiğini söylemektedir.<sup>155</sup> O zamandan bu yana, benzer

<sup>151</sup> ZELENE, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952 (Rusçadan G. WELTER tarafından yapılan çeviri), s. 44.

<sup>152</sup> KOWALEWSKI, *Dict.*, III. Cilt, s. 2592.

<sup>153</sup> J. J. MATIGNON'un da kısa bir makalesinde değindiği gibi, buradan, Budist dönemde yalnızca lama rahiplerinin doktorluk yapabildiklerini çıkarabiliriz. (*Notes sur la médecine des Mongols*, *Archives cliniques de Brodeaux* içinde, 4. yıl, 1895, no XI).

<sup>154</sup> J. G. GEORGI, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, St. Petersburg, 1775, I. Cilt, s. 266.

<sup>155</sup> HSMg, § 143. PELLLOT, *Histoire Secrète des Mongols*, Paris, 1949, metin s. 40, çeviride s. 167; HEANISCH, *Gch. Gesch.*, metin s. 32, çeviride s. 45. Tartışma için bkz. J. P. ROUX, *Le Chaman gengiskhanide*, *Ant.*, 1959, 54, s. 420-421. Yağmur taşı için bkz. M. F. KÖPRÜLÜ, *Une institution magique chez les Turcs anciens*: yat (2. Uluslararası Din Tarihi Kongresi Yayınları, 1923, Paris,

başka örnek bulamadım. Fakat çalışmamın ileri bölümlerinde, ölümün hemen hemen tamamen Tanrı'ya ait olduğu görülecektir. Gerekli tüm çekinceleri koyarak buradan şu sonuç çıkarılabilir. Ruhu eline geçiren ya da vücuda giren zararlı ve kötü bir ruh (ya da aşağı düzeyde bir ilah) ölüme neden olmak üzereyken şamanlar ya da ilaçlar bunu engelleyebilirler. Fakat bunlar yaşamın dayanağı *kut*'un tükendiği ya da geri alındığı durumlarda çaresiz kalırlar.

Ölümün büyük bir felaket olarak algılanması ve en derin üzüntülere yol açması, mümkün olan tüm imkânlarla, çarelerle aranılan ve sıklıkla ifade edilen bu çok güçlü yaşama arzusunun normal bir sonucudur. Bu sözler, bu bölümün başında alıntılıdığım Westermarck'ı doğrulamaktadır. Ancak bu onay sınırlı kalmaktadır, çünkü onun normal bir sonuç olarak gördüğü ölenin intikam arzusunu ve öfkesini ben normal saymamaktayım.<sup>156</sup>

Daha aşağıda, cenazelerde görülen ağıt ve yas çeşitlerine değineceğiz, burada bizzat ölen kişinin söylemiş olduğu üzüntü ifadesini incelemekle yetineceğiz. Aslında Yenisey bölgesinden gelen ve Kırgızlara atfedilen bir dizi mezar taşı yazısına sahibiz; bunlar bizi yalnızca cenazelerdeki ağıtlar konusunda aydınlatmaz, aynı zamanda ölüyü koşturur ve hemen hemen her zaman onun ağızından yakınmaları dile getirir.<sup>157</sup> Pek zengin olmayan belgelerde ortaya konulan ana tema şu-

---

1925, s. 440-451); P. N. BORATAV, *Istiska, İslam Ansiklopedisi*, 54. cüz, s. 1222-1224. A. İNAN, *Tarihte ve Bugün Şamanizmi*, Ankara, 1954, s. 160-165.

<sup>156</sup> WESTERMARCK, *Origin, o.c.*, II. Cilt, s. 534.

<sup>157</sup> A. VON GABAIN, *Inhalt und mag. Bedeu.*'da bu konu hakkında çok kısa bir inceleme yayımlamıştır, , *o.c.*, *Ant.*, s. 543. Bkz. Ayrıca BROCKELMANN, *Zu den alttürkischen Inschriften aus dem Jeniseigebiet*'de, *Ufjb*, XXIV, 1-2, 1952, s. 137-142.

dur: "Çok mutluydum, her şey iyi gidiyordu. Sonra, başıma bir felaket geldi: öldüm. Bu çok üzücü." Örnek olarak nispeten daha ayrıntılı tek bir metin vereceğim:

*Ben Sangun Bay Opa'nın oğlu, ünlü Çor'un.*<sup>158</sup>

*Tasasız büyüdüm. Sonra şu tasa olmuştur:*

*Ne gökyüzündeki güneşten, ne de yeryüzündeki ülkemden yeteri kadar yararlanmadım,*

*Emin bir yerde bulunan karımı [karılarımı]<sup>159</sup> ve vadideki oğlumu [oğullarımı] terk ettim.<sup>160</sup>*

Bu metinlerin bütününde, sözcükler ve fikirler çok az değişir. Genel bir analizle şu noktalar saptanmıştır:

1° Öldüğünü belirtmek için söylenen üzüntü ifadeleri şunlardır: *adırıldım = ayrıldım, terk ettim, bökmadım = yeteri kadar yararlanmadım, doyamadım,*<sup>161</sup> *apam a = ah felaket!* İstisnai durumlarda daha belirgin

<sup>158</sup> *Çor için bkz. A. VON GABAIN, Alt. Gram., in fine. Sangun için bkz. RADLOV, Uigurische Sprachdenkmäler, s. 292; M. F. KÖPRÜLÜ, Zur Kenntnis der alttürkischen Titulatur, KSCA, 1938, s. 327-344; F. W. K. MÜLLER, Mahrnamag, Abhandlungen der Preus. Ak. der Wis. Phil. Hist. Klasse'de, 1912, s. 32. Louis BAZIN, H. N. ORKON gibi Bayna değil Bay Opa okumuştur.*

<sup>159</sup> "Ücra yerdeki, emin bir yerdeki karım" cümlesine sık sık rastlanılır. Çinlilerden edinilen bilgilere göre, Eftalitlerde kadınlar ara sıra kocalarından bir hayli uzakta yaşarlarmış. (CHAVANNES, *Voyages de Song-yun dans l'Udyana et le Gandhara*, BEFEO, 1903, s. 402, 3. not). SPECHT, *Etudes sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois*, JA. 1883, s. 341.

<sup>160</sup> Barlık III Yazıtları, H. N. ORKUN, III, s. 63; RADLOV, *Atlas*, LXXVIII; RADLOV, *Die alt. Insc.*, s. 309; MALOV, *Yeniseskaya Pismennost Tiurkov*, Moskova, 1952, no 7, s. 22-23, burada Louis BAZIN'in yayımlanmamış değişikliğini izledim.

<sup>161</sup> BROCKELMANN'ın neden bu çevirinin yalnızca iki metninin geçerli olduğunu düşündüğünü bilemiyorum (Altın Köl ve Uybat III), *Zu den alt. Ins.*,

bir temenni bulunmaktadır: *Keşke yüzyıl yaşabilsem!* Bu ifadeyi tekrar bir üzüntü (oldu bitti) olarak algılamak gerekir: *Ah! Keşke yüz yıl yaşasaydım!*<sup>162</sup>

2° Hayattakilerden ağlamalarının, hatta bir cenaze ayını gerçekleştirmelerinin talep edildiği bir dilek (daha aşağıya bakınız).

3° Biyografik unsurlar.

4° Terk edilen malların sıralanması. İlk olarak kadın (kadınlar) yer alır, sonra, önem sırası gözetmeden çocuklar, kan kardeşler, halk, müttelikler, hükümdar, sürüler, mal varlıkları, ülke, güneş, ay, binek atı, sadak sayılır.

5° Ölenin yaşı.

6° Belirli acı ya da üzüntü haykırıışları.

7° Ender olarak başka bir bilgi, örneğin ritüel ile ilgili bir bilgi.

Ayrı bir grup oluşturabilecek bu bir dizi metnin dışında, Altay toplumunda hemen hemen her zaman, sonuçta kesin bir boyun eğme duygusuna rastlandığını düşünüyorum. Zaten Kırgızların üzüntülerinin, kederlerinin ve yakınmalarının zorunlu olarak boyun eğme fikrinin yokluğunu göstermediğini belirtmek gerekir. Buna karşın boyun eğme duygusu, üzüntülerin, ağlamaların, haykırıışların yokluğuna bir işaret sayılmamaktadır.

Yenisey Yazıtları'nda bile bir metinde şöyle denmektedir: *Bu dünyaya insan olarak geldiğime ve buradan ayrıldığıma göre her şey yolunda demektir.*<sup>163</sup>

Bir diğer Kırgız metni (Ramstedt'in dediği gibi Uygur değil), an-

*o.c.*, UJAb, 1952, s. 138.

<sup>162</sup> Eleğış Yazıtı. RADLOV, *Atlas*, LXXIII-LXXIV; ID, *Die alt. Ins.*, s. 311-314; MALOV, *Yenisei*, no X, s. 25-28; H. N. ORKUN, III, s. 179-181.

<sup>163</sup> ID., satır 4.



lamakta zorluk çektiğim şu ifadeyi kullanmaktadır: *Han'a sadık olun, [ölümüne] boyun eğin*; burada ana metinde, yani Moğolcada kullanılan *katiy* kelimesi çoğu kez *metanet*, *cesaret* anlamı taşımaktadır. Belki bunu şu şekilde söylemek kabildir: *Cesur olun*.<sup>164</sup> Fakat sonuçta bunun pek bir önemi yoktur, nitekim canlılara cesaret göstermeleri için yapılan çağrı yalnızca ölümü metanetle karşılamaları için yapılmıştır.

Kaçınılmaz bir son olan ölümün bilincine oldukça erken varılmıştır. Gerçekten de Kül Tegin'in mezar taşında şunları okumaktayız: *Karan zaman tanrısı verir, tüm insanoğlu ölümlü olarak doğar*.<sup>165</sup>

Kaşgarlı'nın sözlüğünde topladığı eski Türkçe atasözleri ve deyimler aynı doğrultudadır: *Insanoğlu'nun yaşamı ebedi değildir*<sup>166</sup> der ve şunları ekler: *zaman, insan farkına varmadan akıp gider, insanoğlu ebediyen yaşamaz*.<sup>167</sup>

Marvazi, Kimakların komşusu olan Altay kabilelerinin ölüm karşısında kayıtsız kaldıklarını ve yalnızca şöyle dediklerini söyler: *Tanrının iradesini kabul ediyoruz*.<sup>168</sup>

Eski Türkçede, *öldü* demek için şu deyim çok sık kullanılır: *kergek buldi, gerekenle buluştu*.

*Moğolların Gizli Tarihi*, Naymanların Tayang Han'ına, Haenisch'in şöyle anlattığı aşağıdaki seslenişini yaptırır: "*Ölmesi gereken hayat, acı*

<sup>164</sup> RAMSTEDT, *Zwei Uigurische, o.c., Inscription de Suji*, satır 9, s. 4-5.

<sup>165</sup> THOMSEN, *Insc.*, s. 113, bu eserde Thomsen daha sonraki çalışmalarda da tekrarlanan bir yanlış anlama yapmıştır (H. N. ORKUN, I, s. 52), bu yanlış L. BAZIN tarafından düzeltilmiştir. Bkz. J. P. ROUX, *Tängri, o.c., RHR, CXLIX*, s. 76.

<sup>166</sup> KAŞ, III, 65.

<sup>167</sup> KAŞ, I, 44.

<sup>168</sup> MINORSKY, *Sharaf el-zaman Tahir Marvazi on China, The Turks and India*, Londra, 1942, s. 32.

çekmesi gereken beden, bütün insanlar için aynı. Demek ki savaşmak gerek."<sup>169</sup> Ve yine bu eser, Türk yazıtlarının eski cümlelerini hemen hemen yeniden ele alarak şu sonuca varır: "Dünyaya gelen canlılar için ebediyet yoktur." Bu cümleyi Altan Tobçi hemen hemen değiştirmeden muhafaza etmiştir: "Zavallı fani vücudun sonsuzluğu yoktur."<sup>170</sup>

Jordanes'in Katalan meydan savaşından hemen önce Atilla'nın sarfettiği sözleri bize ilettiği satırlarda belki de aynı davranışın izlerini bulmaktayız: "Hunların şefi der ki; ömrü olana hiçbir ok saplanmaz, oysa vakti gelenin günleri barışta bile sayılıdır."<sup>171</sup>

Çok doğal bir biçimde boyun eğme fikrinden kaynaklanan söz konusu kadercilik bu denli iyi doğrulanmış olmasaydı Jordanes'in bir buluşu gibi görünebilirdi.

*İrk Bitig* ölümü kaçınılmaz son olarak kabul eder: Doğurmak üzere olan bir inek şöyle düşünür: öleceğim, fakat dana kendisini kutsal kılacak niteliklerle doğar. Canlı kalan inek kaçınılmaz sondan kurtulmuştur.<sup>172</sup> Yine hayvanlarla ilgili bir özdeyiş şöyle der: *Eceli gelen fare kedinin hayalarını kemirir*. Söylemek istenen şudur: Eceli gelen insan ölüme koşar.<sup>173</sup>

Etnografik belgeler kaderin önüne geçilmez özelliği üzerinde çok

<sup>169</sup> HSMgs, § 195, HAENISCH, *Geh. Ges., o.c.*, metin s. 57-58, çeviride s. 84.

<sup>170</sup> BAWDEN, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1955, § 45, s. 143.

<sup>171</sup> Çok sık dile getirilen bir düşüncenin aksine (bkz. Ömeğin O. MAENSCHEN HELFEN, *The Legend, o.c., Byzantion*'da, 1917, s. 244: metin öyle bir süslenmiştir ki, Homeros'a özgü ya da gotik bir metin olduğunu söylemek çok güçtür), JORDANES'in Atilla'nın ölümü üzerine yazdığı metin kusursuz bir üslupla yazılmış ve gerçeklere sadık kalmıştır (*Histoire des Goths*, XXXIX), daha sonra da görüleceği gibi hiçbir betimlemesi yanlış değildir.

<sup>172</sup> *İrk Bitig*, XLI; THOMSEN, *JRAS*, 1912, s. 204; H. N. ORKUN, II, s. 41.

<sup>173</sup> Atasözü iki kere kullanılmıştır. KAŞ, I, s. 348 ve III, s. 267.

durur. Kötümser bir görüşle, sık sık insanın, kendisini bekleyen şeye karşı mücadele etmek için yapabileceği hiçbir şey olmadığı dile getirilir. Kamçatka kabilelerinde kazara suya düşmek ve boğulmamak ciddiye alınır. Suyu düşen kişi gerçekten ölmüş gibi uzakta tutulur.<sup>174</sup> Bu olay, Hazar kralının, hükümdarlığının başında ölüm tarihini öngördüğü eski bir ayini hatırlatır. Eğer duyurulan tarihte hâlâ hayattaysa öldürülür,<sup>175</sup> çünkü kehanetin yanlış olduğu kabul edilemez. Öngörülmesi olay meydana gelmiş olay demektir: Yalnızca açık işaret eksiktir. İnsanlar, talihsiz hükümdarlarını öldürerek bozulmuş düzeni yeniden kurar. Cengiz Han, kısa bir süre sonra öleceğini gördüğü bir rüyadan sonra, ölümcül bir kazanın yakın bir zaman içerisinde meydana geleceğinden bir an dahi kuşku duymaz. Ebul Gazi Bahadır Han bu olayın kendisine aktarılmasından uzun bir süre sonra gerçeği anlamıştır.<sup>176</sup>

Hayatın idame ettirilmesi için harcanan yoğun çabalardan sonra, bu boyun eğme duygusunun, aslında yalnızca izlerini algılayabildiğimiz bir inançla ilişkili olması imkânsız değildir: hayatla ölümü hiçbir şeyin ayıramayacağı inancı gerçektir. Bu, örneğin Ricold de Monte Croce'nin Tatarlardan duyduğu "ölmek eşittir uyumak" özdeyişiyle de ifade edilir.<sup>177</sup> Böyle bir görüşün çoğunlukla ilkel halklarda benim-

<sup>174</sup> G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt ve Leipzig, 1774, s. 295.

<sup>175</sup> KLAPROTH, *Mémoires sur l'identité des Tou-Khiu et des Hiong-nu avec les Turcs*, JA. 1825, s. 268 (Hazarlarla ilgili tüm eserlerde bu olaydan söz edilir). Frazer, bu konu hakkında bir inceleme yapmıştır, *The Killing of the Khazar Kings, Folklore*, XXVIII, 1917.

<sup>176</sup> ABUL GHAZI BAHADUR KHAN, *Histoire des Mongols et des Tatars*, haz. Baron DESMAISONS, 2 cilt, St. Petersburg, 1874, s. 142.

<sup>177</sup> DE BACKER, *l'Extrême Orient au moyen âge d'après les manuscrits d'un Flamand*

sendiğini belirtmeye herhalde gerek yoktur.

Altaylıların ölüm karşısındaki tavrı belki de şu şekilde özetlenebilir:

Altay toplumunun, insanın ölümsüz olduğuna inandığı bir dönem olmuştur. Bu ölümsüzlük inancı kaybedilmiş, fakat bireyin gerçek mutluluğu olan güçlü yaşama arzusu, bu ölümsüzlüğü bir gün yeniden bulacağı ümidini ayakta tutmuştur. Bunu beklerken, ömrün uzatılmasını sağlayacak tüm çareler aranmıştır. Tengri'nin, Gök Tanrı'nın bağışlayıcı olması için dua edilmiş ve dua ettirilmiş (özellikle din adamlarına); herkese verilen hayat gücünün (*kut*) muhafaza edilmesi için çaba harcanmış, insanı öldürebilecek gizemli güçlerin, düşmanların silahının ya da bedene giren yabancı bir madde olan hastalık gibi kötü etkilerin etkisiz hale getirilmesine çalışılmıştır. Bu nedenle, şamanist yöntemlere, büyüye ve öğrenilir öğrenilmez tıbbi yöntemlere başvurulmuştur. Fakat sonunda ölümün kaçınılmaz olduğunun bilincine varılmıştır. Önce ağlayıp yakınmışlar, sonra da boyun eğme ve hatta kendilerine teselli nedenleri bile bulmaya çalışmışlardır. Fakat açıkça görüldüğü gibi, burada yalnızca bir ehvenişer söz konusudur. Dünyadaki tüm toplumlar gibi, Altay toplumu da hayat için ümitsiz bir mücadele vermiştir.

---

*de Belgique et d'un prince d'Arménie*, Paris, 1877, s. 280-281; Bkz. U. MONNERET DE VILLARD, *Il Libro della Peregrinazione nelle Parti d'Oriente di Frate Rinaldo da Monte Croce*, Roma, 1948.

## 2. ÖLÜMÜN NEDENLERİ

Sosyologların çalışmalarından yola çıkarak, her şeyden önce kendimize, ani ölüm ve hastalık ya da yaşlılık nedeniyle meydana gelen ölüm olmak üzere ikiye ayrılan ölüm çeşitlerinden birinin normal diğerinin anormal, birinin kötü, diğerinin iyi olmasa da en azından teselli edici ya da kabul edilebilir olup olmadığını sorgulamalıyız.

Etnografik araştırmalar bazı ölümlerin eski toplumlarda her zaman “doğal” karşılanmadığını ortaya koymuştur. Örneğin Van Gennep, Madagaskar’da kaza eseri ya da aniden meydana gelen ölümün “büyük ölçüde anormal” karşılandığını belirtmiştir;<sup>178</sup> bu, diğer ölüm şekillerinin de böyle karşılandığını düşündürür, fakat bunlar daha az derecede anormal bulunur. Gerçekte normal ya da doğal ölüm mevcut değildir. Durkheim’a göre, bazı olayların doğaüstü olduğunu söyleyebilmek için olaylarda doğal bir düzen hissinin varolması, yani evrendeki olayların, yasalar olarak adlandırılan kaçınılmaz ilişkilere göre birbirleriyle bağlantılı olmaları gerekmektedir.<sup>179</sup> Blondel’e göreyse, “ilkel” için, bu kelimenin bize ifade ettiği anlamda hiçbir şey doğal değildir: Örneğin, “silahın yetersizliğinden vb. kaynaklandığı için ani ölüm doğal değildir.”<sup>180</sup> Van Gennep ise şöyle demektedir: “Hastalıklar ve ölüm, kâh ölümlerin ve ataların ruhları gibi kötü güçlerin etkisi-

<sup>178</sup> VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 58.

<sup>179</sup> DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, Paris, 1937, s. 36.

<sup>180</sup> BLONDEL (C.), *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 94.

ne, hastalıklara neden olan varlıklara, büyücülere, güçlü büyü sahibi kimselere bağlanır; kâh tehlikeli bir nesne ya da varlıkla olan temas-tan ya da yasaklanan bir eylemin, başka bir deyişle bir tabunun çiğ-nenmesinden kaynaklanan olaylar olarak kabul edilirler.”<sup>181</sup> Bu da, Lévy-Bruhl’un, ilkel insanların, hastalık nedeniyle meydana gelen ölümle, aniden olan ölüm arasında bir fark görmedikleri sonucuna varmasına neden olmuştur.<sup>182</sup>

Bazı eski belgeler, Altay toplumlarının, seçme şansları olduğunda ani ölümü tercih ettiklerini ya da konuyu biraz daha da açarsak, ani ölümler içinde özel bir durum oluşturan savaşta ölümü tercih ettiklerini ortaya koymaktadır. Çinliler de bize, Vu-huanların “savaşta ölmek daha asildir” diye düşündüklerini belirtmektedir.<sup>183</sup> Tu-kiülere (Türükler) gelince, “bir savaş sırasında ölmek onları gururlandırıyor, hayata bir hastalık yüzünden veda etmekse yüzlerini kızartıyordu.”<sup>184</sup> Zaten Strabon da, Masagetlerde hastalık nedeniyle meydana gelen ölüm iyi gözle bakılmadığını duymuştur.<sup>185</sup> Çok daha sonraları, Strahlenberg, Orta Asya’da Altaylı olmayan bir toplumda, Ostiaklarda, “aniden ölenlerin ya da bir ayı tarafından öldürülenlerin doğrudan

<sup>181</sup> VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme*, o.c., s. 48.

<sup>182</sup> LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, o.c., s. 27: “Öyleyse her ölüm kazardır, hatta ölüm hastalık sonucunda gelmişse bile; aslında hiçbir ölüm hastalık sonucu olmaz... Bize doğal gelen ... gizemli bir gücün açığa vuruluşudur aslında.” (A.g.e., s. 28)

<sup>183</sup> PARKER, *The History of the Wu-Wan*, o.c., *Chi. Rev.*, XX. Cilt, s. 74; İD., *Thous. Years*, o.c., s. 86; TORH, *Populations primitives de la Mongolie orientale*, *Journ. of the Coll. of Sciences*’da, Tokyo, 36, 1914, s. 12.

<sup>184</sup> Stanislas JULIEN, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, traduits du chinois, Paris, 1877, s. 29.

<sup>185</sup> STRABON, *Géographie* (Bohn’s Classical Lib.), Londra, 3 cilt, 1912-1916, kitap XI, bölüm 8, II. Cilt, s. 247.

göğe çıkuklarına; hastalık nedeniyle ölenlerin ise uzun bir süre yerin altında sert bir tanrıya hizmet etmek zorunda kaldıklarına inandıklarını” belirtmiştir.<sup>186</sup> Burada ortaya çıkan bu iki yönlü anlayış büyük olasılıkla yenidir ve şu anda bununla ilgilenmeyeceğiz.

Gerçekte, Altaylılar savaş sırasında ölmeyi tercih ediyorlarsa, burada belki de psikolojik bir neden görmek gerekir: Bozkırların göçebe insanları esas itibarıyla savaşçıdır. Bununla birlikte, çok eskilerde kanıtlanan ve tarih boyunca bazı değişikliklere uğrayan, fakat yine de tamamıyla kaybolmayan bir gelenek bizi başka bir yöne sürüklemektedir. Tam güçlüyken ölmeyen insan zamanla ihtiyarlar ve çöker. Gücünü kaybetmek onu endişelendirir. Aslında iyileşemez denilen her tür hastalık bir tür “ölüme mahkumiyet ve bir kirlenmedir.”<sup>187</sup> Hiçbir hastalık ihtiyarlık kadar iyileşemez değildir.<sup>188</sup> Frazer, “dolayısıyla, bazı insanların gelecekte, ruhlarının tükenmiş ve güçsüz olması yerine zinde ve canlı olması için tüm güçlerine sahip iken intihar etmeyi ya da kendilerini öldürtmeyi yeğlediklerini” belirtmektedir.<sup>189</sup> Özellikle, kralların ufak bir zaaf belirtisi gösterdiklerinde hemen öldürülmeleri gerektiği şeklinde bir geleneğe sıkça rastlanmaktadır,<sup>190</sup> aslında kralın gücü, evrenin ve halkının gücü demek olduğuna göre,

<sup>186</sup> STRAHLENBERG, *Der nord und ösliche Theil von Europa und Asiens*, Stokholm, 1730, s. 76; ID., *Description historique de l'empire russe*, Amsterdam, 1757, 2 cilt, II. Cilt, s. 156.

<sup>187</sup> BLONDEL, *Mentalité primitive*, o.c., s. 115. Hemen hemen aynı sözcüklerle LÉVY-BRUHL tarafında dile getirilmiştir, *Mentalité*, o.c., s. 332.

<sup>188</sup> Buna tam karşıt olarak: sosyal grup içindeki yaşlıların alabildikleri yerdir (LÉVY-BRUHL, *L'ame primitive*, Paris, 1927, 3. baskı, s. 268). Yazar, “aşın yaşlılık şüpheli olabilir” demektir. (a.g.e., s. 273).

<sup>189</sup> G. FRAZER, *Le rameau d'or*, 3 cilt, Paris, 1903-1911, II. Cilt, s. 15.

<sup>190</sup> FRAZER, a.g.e. II. Cilt, s. 18.

bu mantıklı bir davranıştır. Yaşlıların öldürülmesi şeklindeki hemen hemen tüm dünyada görülen bu olaya Orta Asya da tanık olmuş mudur?

Bununla ilgili en eski kanıt Strabon'a aittir: "Kaspiler yetmiş yaşından yukarı olanları çöl gibi ıssız yerlere bırakarak ölüme mahkum ederlerdi."<sup>191</sup> Derbislere gelince, "yetmiş yaşına gelen insanları öldürüyorlar ve yakın akrabaları etlerini yiyordu. Onlarda yaşlı kadınlar da boğulur ve gömülürlerdi."<sup>192</sup> Çünkü, onların sihirli bir gücü olmadığı, eğer olsaydı ölüm anından kurtulacak olan sihirli gücü kendine has bir ayinle toplamak zorunda olmadıklarını düşünürlerdi."

Bu konuyla ilgili olarak antik dönem Altay dünyası ile ilgili kanıtları bilmiyorum. Ancak O. Maenschen-Helfen, belki de biraz aceleyle, Çinlilerin hiçbir zaman Hiong-nuları yaşlı akrabalarını öldürmekle itham etmedikleri, oysa onları öldürmüş olsalardı bunu söylemekten geri kalmayacakları sonucuna varmıştır.<sup>193</sup>

Aslında Sibirya'nın özellikle arkaik gruplarında bugün dahi bulunan kalınular bunun mevcudiyetini oldukça düşünülebilir kılmaktadır. Klementz, eskiden Buryatlarda aşağıdaki uygulamanın olduğunu açıklamaktadır: "Yaşlı erkek ve kadınlara en iyi giysileri giydirilir, şeref meydanında halka olmuş akrabaları ve dostları arasına oturturlar; uzun konuşmalarla ve bol şarap içildikten sonra yaşlılara uzun ve katı birer yağ parçası yutturulur. Bu onların boğazlarına takılır ve boğularak ölmelerine neden olur."<sup>194</sup> Sieroszewski'nin dediğine

<sup>191</sup> STRABON, kitap XI, bölüm XI, II. Cilt, o.c., s. 285.

<sup>192</sup> ID., a.g.e.

<sup>193</sup> O. MAENSCHEN HELFEN, *Huns and Hiong-nu, Byzantion'da*, XVII, s. 238.

<sup>194</sup> KLEMENTZ, *Buryats, Hastings Encyclopedia Rel. and. Eth.*'de yayımlanmıştır, Londra, 1910, s. 9.



göre, Yakutlarda “çok daha eski bir geleneğe göre, yaşlılar öldürülürdü. Bu adet, günümüze dek Çukçe toplumlarında ... varlığını sürmüştür (üç günlük bayramdan sonra) yaşlı adam, ormana, önceden kazılmış bir çukurun yanına götürülür, içine itilir, canlı canlı gömülürdü.... Oğul için, anne babasını doğal ölüme terk etmek bir utanç kabul edilirdi.”<sup>195</sup> Birçok Sibiryaya öyküsünde, özellikle Çukçelerde (bu Klementz’i doğrular) hasta adamlar öldürülmeyi isterlerdi.<sup>196</sup> Bogoras, 1894 yılında böyle bir olayın gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>197</sup>

Öte yandan, birçok eski metinde (fakat hepsi değil) yaşlılar için tam bir küçümseme sergilenmektedir. Vu-huanlarda, “genç insanlar şereflendirilir ve onlara karşı saygı duyulmaktadır, yaşlılara hor görülmekte ve tiksinti uyandırmaktadır.... Babalarını ya da erkek kardeşlerini öldürmekten çekinmezler, fakat annelerine asla dokunmazlar, çünkü ondan doğmuş olduklarına emindirler.”<sup>198</sup> Yaşlılara karşı duyulan küçümseme, daha doğudaki toplumlarda, örneğin Mançurya’da<sup>199</sup> ve aynı zamanda Hiong-nular ve Tu-kiülerde de sürekli söz konusu olmuştur.<sup>200</sup> Yukarıda söz ettiğimiz, Vu-huanlarda anneye karşı duyulan saygı kuşkusuz evrensel değildir, çünkü V. yüzyılda, To-Pa Tao’da, kralın tahta geçmesinden önce annesinin öldürülmesi gerektiğini savunan geleneği görmek mümkündür.<sup>201</sup> Tüm bu karmaşa-

<sup>195</sup> SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, RHR, 46, 1902, s. 212-213.

<sup>196</sup> FILLINGHAM COXWELL, *Siberian and other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 79.

<sup>197</sup> BOGORAS. COXWELL’den alıntılanmıştır, a.g.e., s. 91.

<sup>198</sup> TORII, *Populations primitives*, o.c., s.XI.

<sup>199</sup> Bkz. STEIN, *Leao-Tche traduit et annoté*, TP, 1939, s. 43.

<sup>200</sup> PARKER, *The Turko-Scythians Tribes*, Chi. Rev., 20, 1802-1893, s. 2; ID., *The Early Turks*, Chi. Rev., 24, s. 121, 165; JULIEN, Doc., o.c., s. 8.

<sup>201</sup> Bkz. R. GROUSSET, *L'Empire des steppes*, Paris, 1939, s. 106.

ya bir ilave de biz yapalım; bazı yaşlıların toplumda büyük bir rol oynadığını ve gerçek bir saygıyla el üstünde tutulduğunu da hatırlamalıyız: Nitekim VII. yüzyılın başında, Orhun Türklerinin imparatorları tarafından saygıyla dinlenen bir danışman sıfatıyla büyük Tonyukuk bunu mükemmel bir şekilde kanıtlamaktadır. Demek oluyor ki, herhangi bir nedenle yaşlılık korkusu aşıldığı zaman tam aksi bir tutum içine girilir. Sihirli olan şiddetli bir tepkiye, yani hayranlığa ya da nefrete yol açar. Yakut'un, daha doğrusu Ebu Dulaf Mis'ar'ın anlattığına göre, Kaymaklarda (Kimaklar) "seksen yaşına gelenlere tapılırdı" ve bu kesin ifade, "eğer bir hastalığı ya da görünür bir sakatlığı yoksa" koşuluyla yumuşatılmıştır.<sup>202</sup>

Hastalık gibi mağlubiyet de ölümden daha ciddi bir leke ya da utanç olarak karşılanırdı: Ibn el-Fisir bir Gürcünün şunları aktardığını söyler: "Bir Tatarı esir aldık; fakat kendini binek hayvanından aşağı attı ve ölene dek kafasını taşlara vurdu, çünkü esarete boyun eğemedi."<sup>203</sup> *Moğolların Gizli Tarihi* bunu daha iyi şekilde ifade etmektedir. Cengiz Han'ın generallerinden biri, Belgütey Noyan şöyle der: "Eğer hayattayken, insan düşmanın sadağını almasına izin verirse, yashamanın ne anlamı kalır."<sup>204</sup> Metin daha sonra esirin sadağıyla birlikte gömülmesi gerektiğini ekler.

Yaşlıların öldürülmesi konusunda daha geniş bilgilerin yokluğuna rağmen, hükümdarın infaz ayını konusunda oldukça kesin bilgiler sahibiz. Bir önceki bölümün sonunda, bizzat kendisi tarafından belir-

<sup>202</sup> FERRAND, *Relations de Voyages et textes géographiques arabes presans et turks relatifs à l'extrême Orient*, II. Cilt, Paris, 1911-1914, s. 213.

<sup>203</sup> DÉFRÉMERY, *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans*, JA. 4. Dizi, XIV. Cilt. s. 453.

<sup>204</sup> HSMg § 190; P.A. MOSTAERT, *Sur quelques passages, HJAS*, 1951, s. 363.

lenen hükümdarlık süresinin aşılması durumunda, Hazar kralını bekleyen kaderden kısaca söz etmiştim. Hazarlara Yahudilik yakıştırması- na rağmen Hazar olgusu bozkırların kültürel temeline aittir. Aslında bu yakıştırma biraz haksız yere yapılmıştır; nitekim İstahri, "hakim olan davranış tarzının paganlık döneminden kalma alışkanlıklar olduğunu" belirtmektedir.<sup>205</sup> Yalnızca saray erkanının büyük çoğunluğuyla Museviliği kabul etmiş olduğuna inanmaktayız.<sup>206</sup> Halen incelemekte olduğumuz konuyla ilgili olarak Hazarlarda, prensin boğazlanmasıyla gerçekleşen infazın ardında bulunan garip kehanet, onlardan önce, örneğin Tu-kiulderde de görülmüştür; onlarda da işlemler oldukça benzer bir şekilde gerçekleşiyordu.<sup>207</sup>

Gelecekte yeni bilgilerin elde edileceği düşüncesiyle bazı çekinmeler koyarak, genç yaşta ve savaşta ölümün yeğlendiğini kabul etmemiz gerekir. Bu türden bir ölümün yalnızca uzun yaşama arzusunun değil, aynı zamanda, özellikle de böyle bir görüşü reddettiği sanılan bir inancın hüküm sürdüğü Altay uygarlığının bütününe biraz ters düştüğü kabul edilebilir. Moğollar gibi Türkler de kana çok büyük bir değer verir ve aslında bunun akıtulmasını görmekten büyük endişe duyarlardı; tabii ki düşmanın değil, kendi yakınlarının kanının akıtulmasını görmekten nefret ederlerdi. Daha ileride de göreceğimiz gibi, bir şefin, herhangi bir insanın ve onun klanından bir hayvanın kanı akıtılarak öldürülmesi yasaklanmıştır.

<sup>205</sup> İSTAKHRI, *De Goeje*, s. 220-226, Dunlop'un, *The History of the Jewish Khazars*'ından alıntılanmıştır, Princeton, New Jersey, 1954, s. 92.

<sup>206</sup> Hazarlar Museviliği 740'da kabul etmişlerdir (bu tarih tartışmaya açıktır). Bkz. DUNLOP, *a.g.e.*, s. 86; SCHULTZE, "Genelde, Hazarların inançları çok güçlü değildi, yalnızca yaratıcı bir tanrı inancını benimsemişlerdi." (*Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis, neue Folge*, 1905, s. 23.

<sup>207</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 134; S. JULIEN, *Doc.*, s. 8.

Aslında kanlı ölüm arzusuyla kanını akıtma korkusu arasında yalnızca görünürde bir çelişki mevcuttur. Çünkü, kişinin bizzat kendisinin akıttığı kanla düşmanından akıttığı kanın aynı değere sahip olmadığını çok iyi biliyoruz. Kanı toprağı sulayan ağır yaralı kahramanları göğe çıkaran eski metinler elimizdedir:

*Kani akıp yusuldi, kanı akıyor ve toprağa yayılıyordu, der Kaşgarlı asil bir tonla.*<sup>208</sup> Bundan daha iyisi, yine Kaşgarlı'nın aktardığı bir şiirdir, kahramanın zaferi şu şekilde bir anlatımla açıklanmaktadır:

*Yarası kötüleşti ve kanı oluk oluk akıyordu, yaralı bir halde dağa çıktı. Ona şimdi kim ulaşabilir?*<sup>209</sup>

Fakat klanın içerisinde her şey değişmektedir; tüm insanlar dayanışma içindedir ve birinin hayatı hepsinin hayatı demektir. Lévy-Bruhl, kanın isteyerek akıtılabileceğini (kurban etme sırasında: ancak burada böyle bir şey söz konusu değildir) ve "kanın, istenmeden ya da kişinin bizzat kendisi tarafından akıtılmadan vücuttan çıkması durumunda olayın tamamen farklı bir boyut kazandığını ve ilkel insanın heyecanlanıp şaşırıldığını" anlatarak bu çelişkiyi yok etmiştir.<sup>210</sup> Bu açıklama konumuza uymamaktadır, fakat daha iyi anlamamızı sağlar. Aslında saptanması gereken bu farklılığı görmekteyiz ve bunu gerektiği gibi açıklamak da bize düşer. Kaldı ki, ne kadar mükemmel olursa olsun, kuram, gördüğümüz gibi çoğu kez olaylara mükemmel bir biçimde uymamaktadır. Kesin olarak şunu söyleyebiliriz ki, düşman bizi öldürürse, olay toplumumuzu ve geleceğimizi, en azından kötü şekilde etkilemeyecektir (ancak bir cenaze töreninin yapılmış olması

<sup>208</sup> KAŞ, III, s. 128.

<sup>209</sup> KAŞ, I, s. 192.

<sup>210</sup> LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, s. 335.

kaydıyla mı? Bunun açıklamasını ileride göreceğiz). Kişinin kendisi ya da klan üyeleri tarafından kanın isteyerek akıtılması halinde daha zor bir çözüm bulmaktayız.

— Çünkü her ne kadar kanın hiçbir biçimde akıtılmaması gerekiyorsa da, bir şahit huzurunda, koldan bir toplardamar kesilebilir ve akan değerli sıvı bir kupada toplanabilir: İki insan kan kardeşliğiyle bağlandığında, *kan kardeşi* ya da *anda* olmak istediklerinde gerçekleşen budur.<sup>211</sup>

— Çünkü bir kabile isyanı yasal bir prensin öldürülmesiyle (çoğu kez kafanın kesilmesiyle) sonuçlandığında, kurban çoğu zaman mutlu bir ölü olarak temsil edilmektedir. Bu şekilde öldürülen kişilerin listesinin neredeyse sonu yoktur: 716 yılında bir ayaklanmanın kurbanı olan Kapağan Kağan, ünlü Bilge Kağan vd. göksel kahramanlardır. Yessün Timur da onlar gibi katledilmiştir, fakat bize, göğe yükselmiş olduğu söylenmemektedir (bkz. sonraki bölümler). O halde, bu kişiler ebediyet açısından ne gibi bir zarar görmüşlerdir?

Bundan başka çözemediğim başka bir güçlük daha vardır. Bu, belki de Altay toplumları kaynaklı değildir, çünkü buna neden olan olayın biricik kanıtları yakın zamana aittir: buna göre, aniden ölen kişi, canlılar arasında serserice dolaşan ve onları rahatsız eden tatminsiz bir ruh, bir *yör*<sup>212</sup> haline gelmektedir.

Eski zamanlarda, aniden meydana gelen ölümler korku uyandırabilirdi, biz ancak yıldırım nedeniyle meydana gelen ölümler hakkında

<sup>211</sup> Bkz. M. Z. PAKALIN, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1946, *kan kardeşi* maddesi. Bkz. P. PELLİOT ve L. HAMBIS, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, Leiden, 1951, s. 232, not 1.

<sup>212</sup> Mlle. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia, o.c.*, s. 161; SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme, o.c.*, s. 225.



Reşideddin, hicri takvimin 707 yılında, bir şölen sırasında, küçük bir evin üzerine yıldırım düştüğünü ve birçok insanın öldüğünü anlatmaktadır. "Sultan Olcaytu<sup>221</sup> bu kazadan çok fazla korktu," diyerek sözlerine son vermektedir.<sup>222</sup> Bununla beraber, bu prens kendini korumak için üzerinde bir taş bulundurmaktadır; Rubrouck ise, "yıldırım ve gök gürlemesine karşı taşınan bu taşlardan birini bizzat kendisinin getirdiğini belirtmektedir."<sup>223</sup> Bunun *yada taşı* olduğu düşünülebilir. Fakat bildiğimiz kadarıyla bu taş fırtınayı uzaklaştırmak için değil yağmur yağdırmak içindir. Acaba anlamı iki yönlü müdür? Plan Carpin, biri yıldırım çarpması sonucu öldüğünde "tüm ev halkının,<sup>224</sup> ona ait olan ve onun dokunduğu her şeyin ateşten geçmesi gerektiğini" söylemektedir.<sup>225</sup> Marco Polo bu son bilgiyi şu sözlerle onaylamaktadır: "Hiçbir Tatar yıldırımın çarptığı bir şeye dokunmaz."<sup>226</sup> *Pei-lou-fong-sou* (1594), kuzey barbarlarının, bir hayvana yıldırım çarptığında, bunun kötüye alamet olduğunu düşündüklerini bildirmektedir.<sup>227</sup> Pallas, Kalmukların, yıldırım çarpan birinin ölümüne inanmalarının zaman aldığı ve gök gürlemesinin onun ruhunu ele geçirmek istediğini düşündüklerini gözlemlemiştir. Ailesi kuşaklar boyunca özel önlemler alır. Ceset bir peyke üzerine konurdu, yani göğe ve yıldırıma sunulurdu. Aynı şekilde, yıldırım çarpması sonucu

<sup>221</sup> Olcaytu (1304-1317), Iran Moğollarının 8. Hükümdarı.

<sup>222</sup> QUATREMERIE, *Histoire des Mongols de Perse*, Paris, 1836, s. 436-437.

<sup>223</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, *o.c.*, s. 254.

<sup>224</sup> "İki ateş arasında": bu klasik anlamı yöntemidir. Pek çok örnek gösterilebilir bu konuda. Bunlardan birkaçını *Ant.*'da topladım, 54, 1959, i. 431.

<sup>225</sup> PLAN CARPIN, bölüm III, IV, D'AVEZAC, *o.c.*, s. 236-237.

<sup>226</sup> Marco POLO, CXXVI; HAMBIS, s. 181.

<sup>227</sup> SERRUYS, *Pei-Lou-Fong-Sou, les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta Heng*, MS, X, s. 149.

ölen bir hayvanın eti yenmezdi.<sup>228</sup> Tüm bunlar bize, eskiden ve yakın zamanda, yıldırım çarpması sonucu ölümün büyük ölçüde kötü bir şey olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Harva, gök gürlemesi lehinde oldukça önemli ve ilginç bir görüş ötmeye atılmıştır; buna göre, birçok çağdaş Altay toplumunda gök gürlemesi, kötü ruhları kovduğu için hayırlı bir olay olarak karşılanmaktadır.<sup>229</sup>

Yıldırım sonucu meydana gelen ölümlerden yıldırımın kendisinin sorumlu tutulmadığını belirtmek gerekir; o, yalnızca bir işaret olarak kabul edilirdi. Bilindiği gibi, ölüm nedenlerinin görünür şeylerde değil, tersine görünür olanın ardında aranması gerekir. "Vahşi hayvan ya da mızrak, ölümün gerçek nedenleri değil, bu ölümlü istemiş olan gizli gücün hizmetinde olan şeylerdir ve bu gizli güç, amaçlarına ulaşmak için pekala başka bir araç da seçebilirdi."<sup>230</sup> Bu, Orta Asya'da da geçerlidir, ancak seçilen araç Lévy-Bruhl'un belirttiği kadar ilgisiz ya da rastgele değildir. Aynı şey hastalık için de geçerlidir. Bilinen ve incelenen haliyle hastalık, yalnızca bir işaret niteliği taşıyor ve temsil ettiği gizli güçten ayrılmaz. Bununla ilgili olarak daha önce bazı şeyleri görmüştük ve daha ileride bunlara yine değineceğiz. Bizim için şimdilik önemli olan, hastalığın ya da yıldırımın ardında bulunan ve ölüme neden olan bu gücün peşine düşmektir.

Hastalıkların, hastanın vücuduna giren yabancı maddeler olarak kabul edildiğini ve büyük bir olasılıkla ruhun yerini aldıklarını gördük. Ruh, kabuğu olan bedene zayıf bir biçimde bağlı olduğundan, dışarı atılacaktır; böylece, düşmanlar tarafından kovulan ruh uzaklar-

<sup>228</sup> PALLAS, *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, 2 cilt, St. Petersburg, 1776-1801, II. Cilt, s. 282, 283.

<sup>229</sup> HARVA, s. 210-211.

<sup>230</sup> LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, s. 27-28.



da gezinecektir. Çok eski tarihlerde saptanan bu inanışın temel bir önemi olması gerekir, çünkü bugün şamanizmde de aynı önemi taşımaktadır ve bu teknik eski çağlardan beri mevcuttur. Fakat şunu da kabul etmek gerekir ki, oldukça az şey bunun varlığından şüphe duymamıza olanak verir. Bildiğimiz şeylere bağlı kalalım ve bu yabancı maddenin vücuda girmesine yol açan şeyin ne olduğunu, yani hastalığın kökeninde ne yattığını bulup bulamayacağımıza bakalım. Bu konuda kesinlikle birçok şey vardır. İlkel insanlara musallat olan kötülüklerin nedenini ararken Spencer ve Gillen şöyle demektedirler: "Bunlar ölümün istisnasız, insan ya da ruh şeklindeki bir düşmanın kötü etkisine bağlandığını düşünüyorlar."<sup>231</sup>

Orta Asya uygarlığında kötü insan büyücü olabilir, ancak bunun şamanla karıştırılmaması gerekir. Guillaume de Rubrouck, Moğollarla ilgili olarak şu anektodu aktarmaktadır: "Mangu Han'ın eşlerinden biri bir erkek çocuk dünyaya getirdi. Tanrılar onun hakkında iyi olaylar, uzun bir ömür, güçlü bir hükümdarlık tahmininde bulundular. Fakat birkaç gün sonra, bu iyi alametlere rağmen çocuk öldü." Aldatıldığından şüphe duymayan imparator öfkelenir. Huzuruna çağırıldığı şamanlar şunları söylemekte duraksamazlar: Bu çocuk yaşamalı, mutlu ve güçlü olmalıydı, fakat sütannesinin yaptırdığı bir büyüyle kaderi bozulmuştur. Başka ne gibi bir açıklama yapılabilir ki? Bu açıklama tamamen yeterli sayılmıştır. Peki acaba doğrulandı mı? Rubrouck, bu konuda bir şey belirtmemektedir. Çünkü bu açıklama kanıtlanmış ve red edilemez niteliktedir. Bu, o kadar açıktır ki, hükümdar intikam alınması gerektiğine karar verir ve suçlunun tüm ailesini öldürtür.<sup>232</sup> Argun'un ölümü konusunda da, Reşideddin'in bize

<sup>231</sup> SPENCER ve GILLEN, *The Native Tribes*, Londra, 1899, s. 530.

<sup>232</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 244-245.

verdiği değişke, bu ölümü büyülerin kötü etkisine bağlar.<sup>233</sup>

Bu insani öge, Spencer ve Gillen'in tanımlarıyla ikinci öneriyi kabul eden Uno Harva tarafından ilhmal edilmiştir. Şunu hatırlatalım ki, kötü ruhlar olmasa Altaylılar insanın ölmeyeceğini düşünmüştü. Aslında bu inanç bugün de yaygındır, fakat Harva bu inancın zaman içinde de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Bildiğim kadarıyla J. G. Gmelin'in tanıklığı en eskisidir. Bu gezgin bir keresinde, "Bir kam ya da şamana oldukça benzeyen" yaşlı bir adamı ölümün nedenleri konusunda sorgulama fırsatı bulmuştu. O da kendisine şu şekilde cevap vermişti: "Şeytan her türlü kötülüğün ve dolayısıyla her türlü hastalığın sebebidir."<sup>234</sup> Dolayısıyla Harva'nın savı bana yerinde görünmektedir. Fakat bu araştırmacının, olayların tarihi incelemesiyle ilgilenmeden genel sonuçlara varmak ve özellikle de yakın zamanlarda var olanın eskiden de var olduğunu kabul etmek gibi bir eğilimi vardır.

Aceyleyle ileri sürülen bu sava karşın, eski tarihlerde öldürenlerin kötü ruhlar değil, Gök Tanrı'nın bizzat kendisi olduğunu açıkça ortaya koyan bir dizi belge sunabilirim. En azından, diğerleriyle bu ayrıcalığı paylaşabilen Tengri ölümün birinci nedenidir, birinci derecede öldürendir. Bir hükümdarın tahta çıkışının kökeninde imparatorluk gücünün bulunması gibi (bu hükümdar Tanrı'nın halka bir lütfu olarak kabul edilmektedir), imparatorun ve hükümdarın, gerek kişisel gerekse toplu olarak kendisine bağlı olmasını istemekte ve karşı çıkanları ortadan kaldırmaktadır. İyice kanıtlanan bu gerçeğin tartışılmaz oluşu başka bir konudur. Hüseyin Namık Orkun, *Kitab-ı Dede Korkut*'ta, Deli Dumrul adlı bir kahramanın şu şaşırtıcı sorusuna rast-

<sup>233</sup> QUATREMERIE'de, *Histoire, o.c.*, s. 268, not 89.

<sup>234</sup> J. G. GMELIN, I. Cilt, s. 351.

ladığını belirtmektedir: “Hayatı veren ve geri alan Tanrı mıdır?”<sup>235</sup>

Barthold, *günah işlemek* ve *günah yüzünden ölmek* anlamına gelen *yarılp ölmek* deyimini ortaya çıkarmıştır. Bu deyimde, yok olmanın, günahın doğrudan ve doğal sonucu olduğunun kanıtı verilmektedir.<sup>236</sup> Bu mümkündür, fakat günah kelimesine verilecek anlam üzerinde anlaşmak gerekir. Türkçede, Kaşgarlı ve İbn Mühennâ ve diğer ortaçağ sözlüklerinde kanıtlandığı üzere, *yazuk* kelimesi<sup>237</sup> bulunduğu gibi, ayrıca halen çok kullanılan<sup>238</sup> suç ve daha az yaygın olan, fakat uzun bir zamandır tanınan<sup>239</sup> Moğolca kelime *kilinca*<sup>240</sup> da yer almaktadır: bu kelimelerin hiçbiri kendi başına anlamı kesin olarak belirtmek için yeterli değildir. Bununla birlikte, bu sözcüklerin kesin olarak, manevi bir kusur olarak algılanmaması gerektiği düşünülmektedir. Böyle bir değerlendirme ancak büyük dinlerin gelişiyse mümkün olabilmıştır. Bizi ilgilendiren kültürde, günah, kesinlikle kurumsal bir düzene karşı işlenen bir suç ya da bir tabunun ihlâlidir. Bu konuda, Barthold’un dediği doğrudur ve bir yasağı çiğnemek, kurulu düzene karşı çıkmak ölüme neden olabilir.

Bu durumda üç olasılık söz konusudur: Eylemin kendisi bunu gerçekleştirenin ölümüne yol açabilir – Tanrı (Tengri) kendi iradesiyse suçlunun ortadan kaldırılmasına karar verebilir. Politik bir güç kendini gökteki tanrı yerine koyabilir ve onun adına hareket edebilir:

<sup>235</sup> HÜSEYİN NAMIK (ORKUN), *Über das Kitab-i Dede Qorqut*, KCSA’da, s. 125.

<sup>236</sup> BARTHOLD, *Histoire des Turcs, o.c.*, s. 8, not.

<sup>237</sup> KAŞ, I, 16, 521; II, 169; III, 16. Bkz. BROCKELMANN, *Wortschatz*, s. 84; *Codex Comanicus*, KLAPROTH, s. 176; ZAJACKOWSKI, s. 25; HOUTSMA, *Glossar*, s. 103; CAFEROĞLU, s. 123; BATTAL, *İbn Mühennâ, yazıqlıq* veriyor, s. 88.

<sup>238</sup> A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 353; RADLOV, III. Cilt, s. 237.

<sup>239</sup> KAŞ, I, s. 321; CAFEROĞLU, s. 93; ZAJACKOWSKI, s. 47.

<sup>240</sup> GRONBECH ve KRUEGER, s. 89.

bunlar, ölüme mahkumiyettir.

Gök Tanrı'nın iyi bir şekilde algıladığımız tek temel emri savaşmaktır. Eğer savaşılmaz ve boyun eğilirse bu ihanet etmek demek olur. O, ilahi halktan, göğün altında bulunan yeryüzünün tüm yüzeyinde hüküm sürmesini, göğün altında yer almayan elverişsiz bölgeleri bir kenara bırakarak yeryüzünü gök gibi tek yapmasını beklemektedir. "Gök, güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar bize yeryüzünün tamamını bahşetmiştir. (Bize) boyun eğecek olanın hayatı kurtulacaktır.... Boyun eğmeyi reddedenler ve direnenler ölecektir."<sup>241</sup> Bu açıklamaya karşılık Türkçe metinde şöyle denir:

*Hamı tahttan indirdin, boyun eğdin. O boyun eğdiği için, Tengri "öl!" dedi, Türk halkı öldü, yok oldu, artık bir hiç oldu.*<sup>242</sup>

Barthold, *ölmek* kelimesinin ve benzerlerinin toplum için kullanılmasına şaşırmıştır. "Burada öngörülenin, kelimenin tam anlamıyla toplumun ölümü, yani tamamen yok olması değil, geçici olarak gerilemesi ve neden sonra yeniden dirilmesi olduğunu" düşünmüştür.<sup>243</sup> Elbette. Hiçbir ölüm kesin değildir. İnsan ya da toplum için olsun yeniden dirilebilmek hep mümkündür. Fakat Barthold, bunu yapmak konusunda oldukça yeteneksiz olan toplumlar için çok ince bir nüansı da düşünmektedir. Aslında politik çöküş bir yok oluştur: erkekler öldürülür, kadınlar ve kızlar esir alınır, kağan ve imparator artık mevcut değildir; imparatorluk açısından artık yaşam kalmamıştır.

<sup>241</sup> D'OHSSON, *Histoire des Mongols, o.c.*, I, s. 185-186; ROC., XXIII, s. 21-23; KOTWICZ, *Les Mongols promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII<sup>e</sup> siècle, La Pologne au VI<sup>e</sup> Congrès intern. des Sciences historiques*, Varşova, 1933, s. 199-204 ve RO, XVI, s. 428-434.

<sup>242</sup> Tonyukuk Yazıtları, batı, satır 3; H. N. ORKUN, I, s. 100.

<sup>243</sup> BARTHOLD, *Hist. des Turcs, o.c.*, s. 8.

Tanrı, ölümden başka ceza tanımamaktadır. İslami bir metindeki şu kısa dua hâlâ “putatapar” (pagan) bir nitelik taşımaktadır: “Lanetlediğin kimseyi yok ediyorsun, yıkıcı Tanrı,” bunu hemen şu sözler izler: “[Ey Allah] yükselttiğin insanı göğe ulaştırıyorsun.”<sup>244</sup>

Cengiz Han, Teb Tenggeri adlı başşamanını (Kökötçü de denir) öldürttüğünde, vücudunun üzerine bir çadır kurdurdu ve o, duman deliğinden göğe yükseldi. Cengiz Han olayı şöyle açıklar: “Çünkü, Teb Tenggeri küçük erkek kardeşlerime el attı, çünkü [aralarında anlaşmazlık çıkarmak için] onlara asılsız iftiralar attı, bu nedenle artık Tanrı onu sevmiyordu ve yaşamı vücuduyla birlikte [Göğe] götürüldü.”<sup>245</sup> Sonuçta, İlhan’ın da dediği gibi, “öleyim ya da hayatta kalayım, Gök babam buna karar versin.”<sup>246</sup> Aynı şekilde, Mısırlılara yenilip esir düşen Moğol generali Kitu Boga da onlara şöyle meydan okumaktadır: “Senin elinden ölürsem bu Tanrı’nın isteğiyle olmuştur.”<sup>247</sup> Daha önce de gördüğümüz gibi, Marvazi’ye göre, Kimak Konfederasyonu’na ait olan kavimler ölüm konusunda şunu demektedirler: “Tanrı’nın arzusunu ve iradesini kabul ediyoruz,”<sup>248</sup> ve ayrıca Gmelin’in

<sup>244</sup> Yegenek’in duası. E. ROSSI, *Il Kitabi Dede Qorqut, mss. Vaticano*, tıpkıbasım s. 237, çeviri s. 163-164, Citta del Vaticano, 1952; O. Ş. GÖKYAY, *Dede Korkut*, İstanbul, 1938, s. 81.

<sup>245</sup> Mântuk eksikliğini hemen fark ediyoruz, Gök-Tanrı, birini cezalandırmak istediğinde onu öldürüyor ve onu göğe yükseltiyor: *HSMs*, § 246; PELLICOT, metin s. 98; HAENISCH, metin 83, çeviri 124; P. A. MOSTAERT, *HJAS*, XV, 1952, s. 304.

<sup>246</sup> Gök, genellikle baba olarak adlandırılmaz. Bu belge, bu başlığın bulunduğu en eski belgelerden biri olmalı. P. A. MOSTAERT, *Une phrase de la lettre de l'Ilkhan Arğun à Philippe le bel*, *HJAS*, XV, 1955, s. 218.

<sup>247</sup> D’OHSSON, *Hist. des Mongols*, III. Cilt, s. 340.

<sup>248</sup> Bkz. not 169.

duyduğu şu duayı da daha önce görmüştük: “bana vurma!”<sup>249</sup> Müller, “Çeremisler ve Çuvaşların en çok korktukları şey, Tanrı'nın gazabıyla onları yerle bir etmesidir” der.<sup>250</sup> Burada, yine Altay diline has bir deyim rastlıyoruz. Orhun Yazıtları göğün baskısından ve yok etmesinden söz eder<sup>251</sup> ve *Kitab-ı Dede Korkut* yukarıda belirtilen pasajda şöyle devam eder: “Çarptığın kimseyi büyütüyorsun ... birisine baskı yaptığın vakit, büyük Tanrım, o büyüyemiyor.”<sup>252</sup>

Daha da çoğaltabileceğimiz bu ifadelerden Kitu Boga'ya ait olanı dikkate almamız gerekir: Bu örnek bize, Moğol generalinin, onu öldürecek olan Mısırlının yalnızca kutsal bir güç adına hareket eden bir araç olduğunu anladığını göstermektedir.

Altaylılar, bütün saldırılarını ve adam öldürmelerini bu biçimde haklı göstermektedirler. Bu konuda sistemleri hemen hemen mükemmel bir tutarlık içindedir. Eski Türk dünyasında kağanı tahttan indirmenin ölümcül bir suç olduğunu daha önce görmüştük. Aynı şey, Moğollarda da geçerlidir. Cengiz Han yasası, yasal başkana ihanet etmeyi ya da onu ele vermeyi en büyük suç olarak kabul ederdi. Bu konuda elimizde çok sayıda tarihi örnek bulunmaktadır. Örneğin, Cengiz Han, teslim olmaya gelen düşmanları önce karşılar ve aralarından bu eylemi, ancak kendi hanlarının emniyetini temin ettikten sonra gerçekleştirdiklerini itiraf edenleri huzuruna kabul ederdi. Bunların birine hiç tereddüt etmeden, büyük fatih şöyle cevap vermiştir: “Eğer hanınız Tarkutay'a el kaldırdıktan sonra gelseydiniz, yasal efendinize

<sup>249</sup> Bkz. not 22.

<sup>250</sup> MULLER, PALLAS'dan alıntılanmıştır, *Sammlungen*, V. Cilt, s. 41-45.

<sup>251</sup> ORKHON, A. 1, doğu satır 22, M, II doğu satır 18; H. N. ORKUN, I. Cilt, s. 40; THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 105.

<sup>252</sup> ROSSI, *Kitab-ı Dede Qorqut*, s. 163-164 ve 237; GÖKYAY, o.c., 81.

el kaldıran hizmetkârları olarak sizin ve soyunuzun kellesini uçurtacaktım. Yasal efendinizin ölümüne neden olmama şeklindeki fikriniz güzeldir.”<sup>253</sup> Gerçekten prens, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi, vekilidir. Onun emri göğün emridir, onun yaptığı göğün yaptığıdır. İşte bu nedenle, hükümdar gök gibi zafer ister; savaştan kaçışı ölümle cezalandırır. *Gizli Tarih*'te, savaşa yönelmekle ilgili bu kesin yasa, esas emir olan *yusak* adını taşımaktadır.<sup>254</sup> Hükümdarın elçileri, Tanrı'nın elçileri olup temsil ettikleri hükümdarlığın kutsal gücüyle donatılmışlardır: bunların öldürülmeleri her zaman bir intikam gerektirir. Bu nokta, üzerinde durulmayacak kadar iyi bilinen ve Uygurlarda da kanıtlanmış olan bir Moğol gerçeğidir. Kaşgarlı şöyle der: “*Nemli ot alev almaz, elçi öldürülmez.*” Ve bunun, büyük Tanrı'nın buyruğuyla olabileceğini belirtir.<sup>255</sup>

Hükümdarın düşmana karşı kazandığı zaferi belirtmek için kullanılan terim, ilahi yok edilişi ifade etmek için kullanılan terimle aynıdır. *Oğuz Kağan bastı*<sup>256</sup> ve yine *atamız Yami Kağan [dünyanın] dört köşesini boyunduruğu altına aldı ... onları ezdi.*<sup>257</sup> *Basmak* kelimesi büyük bir zafer için söylenen bir deyim olarak kalmıştır. Bunun bir örneğini Aç

<sup>253</sup> HSMg § 149; PELLJOT, metin s. 45, çeviri s. 173; HAENISCH, metin s. 36, çeviri s. 51-52. Bkz. bütün §'lere; metnin tamamı burada yer veremeyeceğim kadar uzun, ama son derece eğitici.

<sup>254</sup> HSMg § 153; PELLJOT, metin s. 47, çeviri s. 175; HAENISCH, metin s. 38, çeviri s. 54.

<sup>255</sup> KAŞ, III. Cilt, s. 47-48.

<sup>256</sup> *Oğuzname*, satırlar 267, 268, 294; BANG ve RAHMATI, *Die Legende von Oğuz Kaghan*, Berlin, 1932, s. 26-127; R. NOUR, *Oughouz name épope turque*, Iskenderiye, 1928, s. 25, 54.

<sup>257</sup> Ongun Yazıtları, satır I: Sir G. CLAUSON, *The Ongin Inscription*, JRAS, 1957, 3-4.

Dişi *Kaplan* adlı Budist öyküsünde de bulmaktayız; burada değişik bir kalıp olarak yine dünyanın dört bir köşesinden söz edilmektedir: "Dört bir yanda toprakları boyunduruğu altına aldı ve yok etti."<sup>258</sup>

Gök ve hükümdar arasındaki bu özdeşlik hükümdarın sovyula doğrulanmaktadır. O gökten gelmiştir (*Cengiz Han'ın kökleri, gökten gelen Börte Çine adlı gri kurttur*<sup>259</sup>) Göğe benzer (*Tengriteg*), gök tarafından yaratılmıştır (*tengri yaratmış*).<sup>260</sup> Gücünün yerindeliği konusunda hiçbir hata payı olması mümkün değildir. Tanrı ve temsilcisi arasında anlaşmazlık varsa, Çin'de de olduğu gibi,<sup>261</sup> Gök artık prensi sevmez<sup>262</sup> ve o, görevinde kalamaz. Yeryüzünün çöküşü, göklerin yıkılması,<sup>263</sup> gökyüzü ve yeryüzü tabakaları arasındaki kozmik uyumsuzluk kıyametin esas nedenleridir. Bunlar, Tanrı ve Kağan arasındaki bir anlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır: yok oluşun habercileri olan felaketler başlar. Aksine, hükümdarın sadakati, prensi, halkının ölüme karşı güvencesi haline getirir. Kül Tegin Yazıtı'nda, eğer prens olmasaydı, birçok Türkün ölmüş olacağını yazmaktadır.<sup>264</sup>

Böylece ölüme yol açan başlıca suçları görmüş olduk: Düşmana boyun eğmek, seçilen topluma direnmek (düşman lehine), kağana isyan etmek, bir elçiyi öldürmek. Daha başka suçlar da vardır. Yalnız-

<sup>258</sup> A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 270.

<sup>259</sup> *HSMg*, § 1, PELLIOT, metin, 5, çeviri 121; HAENISCH, metin I, çeviri I.

<sup>260</sup> ORHUN, *A. II*, doğu satır I; H. N. ORKUN, I, 58; THOMSEN, s. 122.

<sup>261</sup> M. GRANET, *La civilisation chinoise*, Paris, 1948, s. 15.

<sup>262</sup> Bkz. *HSMg*'de bu deyim, § 209 (Ong Han'ın ağzından), § 246 (Cengiz Han'ın ağzından), PELLIOT, metin 98; HAENISCH, metin 83, çeviri 124; P. A. MOSTAERT, *HJAS*, 1952, s. 304.

<sup>263</sup> ORHUN, *A. I*, doğu, satırlar 22-23, *A. II*, satır 18; H. N. ORKUN, I, s. 40; THOMSEN, s. 105.

<sup>264</sup> ORHUN, *A. I*, kuzey, satır 10, THOMSEN, s. III, H. N. ORKUN, s. 50.



ca, az sayıda metne sahip olduğumuz için listeyi düzenlerken, eksiksiz bilgi verdiğimizizi düşünemeyiz. Bununla birlikte elimizde bulunan bilgiler, Altaylıların, bizim ve hatta başkalarının gözünde çok ciddi olan ve hiç kuşkusuz bizim yasalarımızda yer almayacak suçları ölümle cezalandırdıklarını saptamamıza imkân vermektedir.

Adam öldürme, Hiong-nular zamanından beri ciddi bir suç olarak görülmüştür ve Çinliler (önem sırasına göre bir sınıflandırma yaparak?) bundan, hükümdara karşı çıkarılan isyandan hemen sonra söz etmişlerdir.<sup>265</sup> Tüm bu kanıtlar arasında, İbn Fadlan ve Ahmet Tusi tarafından açıklanan Slav-öncesi ilginç bir Bulgar geleneği görülebilir; bu gelenek, katilin (İbn Fadlan'a göre, istemeyerek?) bir sandık içine kapatılması ve sandığın da bir ağaç ya da peyke üzerine konup ölümüne terk edilmesinden ibarettir.<sup>266</sup> Buna benzer gelenekler Ruslarda da mevcuttur.<sup>267</sup>

Çin metinleri, Hiong-nuların "evli bir kadına karşı zor kullananları"<sup>268</sup> ölümle cezalandırdıklarını aktarır ve "bir genç kızın ırzına geçenin ağır para cezasına çarptırıldığını ve onunla derhal evlenmek zorunda olduğunu" ekler.<sup>269</sup> Elimizdeki kaynaklarda, Tu-kiülerde, "bir kadının ırzına geçenin önce hadımlaştırıldığı, sonra vücudunun ikiye bölündüğü" söylenir.<sup>270</sup> Yakut, Kutlukların, zina yapanları yaktıkları-

<sup>265</sup> S. JULIEN, *Doc.*, s. 9. Öteki tanıtım belgeleri için bkz. ROCKHILL, Rubruck, s. 79. PARKER, *The Early Turks*, *Chi. Rev.*, XXIV, s. 122; WIEGER, *Tex. Hist.*, II, s. 1484. VERNADSKY, *The scope and contents of Gings Khan' yasa*, *HJAS*, 1938, III, s. 356.

<sup>266</sup> İBN FADLAN, 64, Z. V. TOGAN, *Reiseber.*, s. 64-65 ve not 2, s. 65.

<sup>267</sup> *A.g.e.*, s. 88.

<sup>268</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 9.

<sup>269</sup> *A.g.e.*

<sup>270</sup> *A.g.e.*, s. 28; WIEGER, *Tex. Hist.*, I, s. 348.

nı bildirmektedir.<sup>271</sup> İbn Fadlan, Oğuzlarda, zina yapanların birbirine bağlanmış iki ağacın dalına sarıldığını aktarmaktadır. Sonra bu iki ağacı bağlayan bağlar birden kesilir ve suçlu da böylece parçalanır.<sup>272</sup> Rubrouck, “kendine ait olmayan bir kadınla beraber yaşamının” idamla cezalandırıldığından söz etmektedir.<sup>273</sup> Plan Carpin, yasadışı cinsel ilişkide bulunurken suçüstü yakalanan kadın ve erkeklerin ölümle cezalandırıldığını belirtmektedir.<sup>274</sup> Kiragos, akılcı bir şekilde bu konuda bir tabunun çiğnenmesi sonucu verilen bir cezanın söz konusu olduğuna işaret etmektedir, çünkü “Moğollarda zina ölümle cezalandırılır ... fakat başka yerlerde, ayırım gözetmeksizin tüm yabancı kadınlarla düşüp kalkmaktadırlar;”<sup>275</sup> bu, fatihlerin kanutlarla saptanmış bir alışkanlığıdır!

Pien-yi-T'ien'in farklı bir öyküsüne rağmen, büyük hırsızlık vakalarında failerin idam cezasına çarptırıldıkları görülmektedir.<sup>276</sup> Bu nokta, Tu-yu-huenlerin ceza kavramlarında cinayetle bir tutulan at hırsızlığı için de geçerlidir.<sup>277</sup> Rubrouck, ufak bir hırsızlıktan kastedilenin koyun çalmak olduğunu ve bunun yalnızca sopayla dövülerek cezalandırıldığını söylemektedir. Fakat idama neden olan “büyük hırsızlıklara” örnek vermemektedir.<sup>278</sup>

Bize mantıksız görünen çok sayıdaki yasak arasından yalnızca çok azını biliyoruz. Bir kapının eşliğine, en azından bir başkana ait kapı-

<sup>271</sup> FERRAND, *Relations, o.c.*, s. 216-217.

<sup>272</sup> İBN FADLAN, 21; Z. V. TOGAN, s. 21.

<sup>273</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 79-80.

<sup>274</sup> PLAN CARPIN, bölüm IV, § IV, I; D'AVEZAC, s. 245.

<sup>275</sup> GUIRAGOS, DULAURIER'de, *Les Mongols, JA*. 1858, s. 249.

<sup>276</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, I. Cilt, s. 348.

<sup>277</sup> CARROLL, *Account, o.c.*, s. 5.

<sup>278</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 79-80.

nın eşiğine ayak koymamayı emreden yasak hakkında oldukça iyi bilgilere sahibiz. Plan Carpin şunları yazmaktadır: “Buna uymaya özen gösteriyorduk, çünkü bir şefin evinin eşiğine ayağıyla bilerek basanlar ölümle cezalandırılıyordu.”<sup>279</sup> Burada, bilerek kelimesinin altını çizmek gerek, çünkü bir zorluğu ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi, genellikle bir tabunun ister bilmeyerek ister bilerek çiğnenmesi sonucu değiştirmezdi.<sup>280</sup> Belki de burada evi koruyan, iyi tanıdığımız güçlü bir ilaha karşı işlenen bir suç söz konusudur.<sup>281</sup> Toprağa yerleşik bulunan bu ilâh, *Gizli Tarih*’in de belirttiği gibi aynı zamanda kapının çerçevesinde de bulunabilir.<sup>282</sup>

Plan Carpin’in aşağıda aktardığı, “Yapmakla günah işlendiği söylenen nesnelere ilgili” oldukça uzun listede, yanlışlıkla, bilmeden ya da kasıtlı olarak işlenen suçlar arasında kesin bir ayırım bulmaktayız: ateşe bıçak sokmak, eti kazandan bir bıçakla almak, bir çadırda işlemek, tahtayı bir dingille ateşin yanında çevirmek, oklara bir kırbaçla dokunmak, ata dizginle vurmak vb.<sup>283</sup> Gerçekten de “eğer bilinçli olarak yapılıyorsa, kişi ölüme mahkum edilir; ancak başka bir durum söz konusuysa, ilaha (= şamana) günahından arınmak için, yüklü bir

<sup>279</sup> PLAN CARPIN, daha sonraki bölüm, § VIII, D’AVEZAC, s. 345.

<sup>280</sup> “Bir tabunun ihlali manevi bir suç değildir ve suçlu bunu istemeden hatta farkında olmadan yaptıysa da sonuçları ayımdır.” (CAZENEUVE, *Les Rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 48-49).

<sup>281</sup> Bkz. ayrıca PLAN CARPIN, daha sonraki bölüm, § XI, D’AVEZAC, s. 349 ve § II, 5; D’AVEZAC, s. 363. RUBROUCK, ROCKHILL, s. 188. Kapıdan geçmekle ilgili ayinler için bkz. H. C. TRUMBULL, *The Threshold covenant*, New York, 1896. Çinlilerin ibadetleri için DOOLITTLE, *Social life of the Chinese (Fou Tchou)*, New York, 1867, I. Cilt, s. 121-122, II, s. 310-312.

<sup>282</sup> HSMg; P. A. MOSTAERT, *HJAS*, 1950, s. 331.

<sup>283</sup> PLAN CARPIN, bölüm III, § II, D’AVEZAC, s. 228-229.

miktar para öderdi; ayrıca çadırın içinde bulunan her şeyi iki ateş arasından geçirirdi.<sup>284</sup> “Bu durumda, bir şekilde insanın kurtulma ve arınma yöntemi mevcuttur. Belki de aynı şey, eşik için de geçerlidir. Bu olayla ilgili olarak, kapıda nöbetçilerin bulunduğunu ve bunların özellikle, bize söylendiğine göre, ziyaretçilerin suç işlememelerine dikkat ettiklerini belirtmek gerekir. Bu bilinçsizce nasıl yapılabilir? Tüm bunlarda, uyulması gereken bir dizi gizli, gizemli kural mevcuttur. Mircea Eliade'nin tabu için yaptığı tanımlamadan çok uzak değiliz: “Temaslarının taşıdığı tehlike nedeniyle izole edilen ya da yasaklanan nesnelerin, eylemlerin ya da kişilerin bu durumu ... kendi varoluş şekilleriyle ya da varlık düzeyinde bir kopukluk nedeniyle, az çok belirsiz bir doğa gücü içeren bir durumdur.”<sup>285</sup> Cengiz Han'ın yasak'ı,<sup>286</sup> anlatılması çoğu kez güç olan, özellikle bu tür talimatlardan oluşmaktaydı.<sup>287</sup> Burada saflık endişesinin esas alındığı şüphe götürmez. Örneğin yukarıda gördüğümüz gibi, çadırda işlemek pisliktir, ancak suya işlemek de pisliktir ve ölüme yol açan bir suçtur.<sup>288</sup> Belki de bu iki güç birbirine karışmaktadır. Dışkıların sihirli gücü ve suyun en az onun kadar sihirli gücü. Ermeni bir vakanüvis yasak'ın, Tanrı'nın vahiy yoluyla gönderdiği emirlerin bütünü olduğunu düşünmektedir.<sup>289</sup> Böyle bir kavram aslında belli bir aşamada gelişmiş-

<sup>284</sup> ID., a.g.e.

<sup>285</sup> ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, 2. basım, 1959, s. 27.

<sup>286</sup> Bkz. ilerde not 254. KOWALEWSKI, *Dict.*, III, s. 2272'de *dsasak*, *şerh*: yasanın emrettiği kural, yönetim, yönetici, naip, ceza, işkence yazılıdır.

<sup>287</sup> Değişik suçlar için bkz. VERNADSKY, *The Scope and cont., o.c.*, HJAS, 1938, III, s. 337-360; RIASONOWSKY, *Fundamental Principles, o.c.*, s. 83-85.

<sup>288</sup> DÉFRÉMERY, *Histoire des Khans Mongols du Turkestan et de la Transoxiane, extraite du Habib Essir de Khandemir*, Paris, 1853, s. 53-54.

<sup>289</sup> BLAKE ve R. FRYE, *History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor*

tir, fakat kesinlikle Altay uygarlığının kökeninde bulunmamaktadır.

Bu suçların, klan içinde adam öldürme, zina, isyan gibi, belli bir düzeni yıkan eylemler olduğunun bilincine varılmaktadır, çünkü bunlar, esası dengeyi korumaya dayanan bir sistemde yer almaktadır.

XVIII. yüzyılda, Mançu şefleri Çin'i istila etmek üzereyken, kurbanlar adayarak tantanalı bir şekilde onlarla imzaladıkları anlaşmanın çiğnenmesi dolayısıyla sitem etmiş ve anlaşmayı ihlâl etmek isteyenlere karşı ölüm cezası öngörmüşlerdi.<sup>290</sup> Bu hainlik, Mançuları kendi haklılıkları konusunda derinden etkilemiştir. Zafer onlar için kaçınılmazdı, çünkü ölüm, andı bozan Çinlileri beklemekteydi. Psikolojik olarak Osmanlıların Niş bozgunundan (1443) sonraki tavırları da buna benzemektedir. Papalığın gizlice teşvik ettiği Polonyalı Ladislas, Türklerle arasındaki uyacağına dair görkemli bir şekilde yemin ettiği ateşkesi bozdu. Bu durumda, II. Murat, kesin olarak zaferi kazanacağına ve belki de Kosova ve Varna'yı geri kazanma gücü olduğuna inandı.

*Okçuların Tarihi*, tüm prenslerin katıldığı *kurultay* sırasında "kötü tavsiyelerde" bulunan iki Moğol başkanının aynı gece ölü bulunduğunu aktarmaktadır. Kağan şöyle demektedir: "Başkanların tavsiye ettikleri şey Tanrı'nın hoşuna gitmemiştir, onlar da hemen öldüler."<sup>291</sup> Acaba, bunlar ne önermişti? Vergi ödeyenlerin ve hükümdara bağlı olduklarını söyleyenlerin korunmamasını önermişlerdi, böylece Moğol dünyasının temel kavramlarını resmen çiğnemişlerdi.

---

of Akanc, *HJAS*, XII, 1949, Ermenice metinler için s. 288-290, çeviri için s. 289-291.

<sup>290</sup> HOWORTH (H. H.), *The Northern Frontiers of China*, *JRAS*, 1875, VII. Cilt, s. 319.

<sup>291</sup> BLAKE ve FRYE, *History*, o.c., s. 301.

Bu son özellik bize şunu göstermektedir; prenslerin kendileri, aslında ilahi görevleri dolayısıyla yapmak durumunda oldukları gibi, cezalandırmaları bile ceza yine de gelmektedir. Belki de Altaylı, cesur, sadık ve görünürde yasalara uyan savaşçının ölümünü, bir tabuyu ihlâl ettiğini varsayarak açıklamaya çalışacaktır. Çünkü, sonunda Tanrı niçin *kut*'u geri almıştır? Zaferle sonuçlanan bir savaşta ölüm nasıl doğrulanacaktır? İşte bu durumda, öldüren büyük Tanrı'dan başka, onunla birlikte insan hayatına son verme rolünü paylaşan diğer güçler devreye girer.

Bu güçlerin ilk sırasına, eski Türklerin *iduk yer sub*, *kutsal toprak* ve su diye karmaşık bir terimle tanımladıkları bir toprak tanrısını koymak gerekir. *Yer sub*'un, toprak ve su tanrılarında oluşan bir grup değil de tek bir tanrı olduğu düşünülmektedir. Vambéry, İran'da *ab-i şak-i İsfahan*, *İsfahan toprağı ve suyu* şeklindeki ifadeyi ortaya çıkarmıştır.<sup>292</sup> Daha sonraları Moğollar toprak tanrısına *Atakan* (*Atügen*) adını vermişlerdir.<sup>293</sup> Bu durumda, toprakta yaşayan ruhlar topluluğu (daha iyi?) ayırt edilebilecektir. *Yer sub* ya da *Atakan* gibi, topraktan doğan tanrılar çok korkunç değildirler. Fakat Türk bir *yer sub* olduğu gibi Çinli ve İranlı vb. *yer sub*'lar vardır. Bunların her biri eylemde bulunabilir, kendi halkını koruyabilir, *Gizli Tarih* bize bu konuda çok açık bilgiler vermektedir. "Ögedey Kağan, bir hastalığa yakalandı. Konuşma melekesini kaybettiğinde felaket durumdaydı, değişik şaman ve ilahlardan kehanete bulunmaları istendiğinde (cevap şu oldu): Çin halkının toprak ve su efendileri ve hükümdarları, halklarının yağmaladı-

<sup>292</sup> VAMBÉRY, *Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens*, JSFOu, XII, 1899, s. 36.

<sup>293</sup> Bkz. E. LOT-FALCK, *A propos d'Atügen, déesse mongole de la terre*, RHR, CXLIX, 1956.

ğı ve şehirlerinin yakılıp yıkıldığı, yok edildiği şu sıralarda (Kağana karşı) çok sert davranmaktadırlar.”<sup>294</sup> Ögedey’in hastalığı “doğal” değildir. Bu hastalığa bir ilah neden olmuştur ve bunu iyileştirmek için bir ilaca gerek yoktur. Erkek kardeşi için kendini feda eden Tuluy olmuştur. Şamanların hazırladığı öldürücü bir içkiyi içer ve bu kendini kurban etme olayı “Çin halkının toprak ve sularının efendilerini” sakinleştirecektir.<sup>295</sup> Bu öykü çok ünlenmiş ve birçok yabancı değişkesi ortaya çıkmıştır: daha önce, bu öykünün, *Gizli Tarih*’in ilk efsanesiyle ne gibi bağlantıları olduğunu göstermişim.<sup>296</sup> Aslında Resideddin, Ögedey’in savaşta birçok insan öldürerek günaha girdiği bahanesiyle cezayı haksız yere Büyük Tanrı’ya atfetmektedir; oysa bunun hiçbir şekilde bir Moğol kavramı olmadığını söylemeye gerek bile yok. Sonradan yapılan tüm bu incelemelerden ancak bir cümle benimsenebilir: “Tuluy beyan eder ki, güzelliği ve değeri dolayısıyla hizmetkârını kendine çağırarak istiyorsan, ben buna daha fazla layığım.”<sup>297</sup> Aslında buna benzer özelliklere başka yerlerde de rastlanmaktadır. İbn Fadlan, Volga boylarında yaşayan Slav-öncesi Bulgarlar için şöyle der: “Zeki ve olayları bilgisiyle hemen kavrayan birini gördüklerinde, bu insan efendimize hizmet etmelidir der ve onu alırlar, sonra da [cesedi] parçalanana kadar bir ağaçta sallandırırlardı.”<sup>298</sup> Bu öyküde, “efendi” Tengri değil de, geleneksel olarak kurban adan-

<sup>294</sup> HSMğ § 272; HAENISCH, metin 96, çeviri 143; PELLIOU, metin 112; P. A. MOSTAERT, *HJAS*, 1952, s. 363, ki biz de bunu izliyoruz.

<sup>295</sup> A. MOSTAERT, *a.g.e.*, s. 363-368. Bkz. R. GROUSSET, *L'Empire mongol I<sup>re</sup> phase*, Paris, 1941, s. 294.

<sup>296</sup> J. P. ROUX, *Le chaman, o.c.*, Ant., 1959, s. 405-406.

<sup>297</sup> M. D'OHSSON, *Histoire des Mongols, o.c.*, II. Cilt, s. 58-59.

<sup>298</sup> İBN FADLAN, 75; Z. V. TOGAN, *o.c.*, s. 65. Bkz. ayrıca C. A. MACARTHEY, *The Magyars, o.c.*, 228.

ması gereken bir ruhtur.

Ruhun peşinde olan cinlerin yatıştırılması için insanların kurban edilmesi, Hiong-nular zamanından beri varolan eski bir temadır. Belki de *Gizli Tarih*'teki metnimizde rastladığımız iblis ruhlu gücü (yer sub ?) çağrıştırması gereken bir öyküde bunun ilginç bir kanıtını buluyoruz. Şan-yu'nun (daha sonra kağan olacak bir hükümdar) hasta olan annesini iyileştirmek için tanrılarına (sic) Kokand fatihi Ül-şe kurban edilmektedir.<sup>299</sup>

Başkırtlarda, ulu bir gök tanrısıyla birlikte, biri ölümü yöneten oniki tanrı daha ortaya çıkaran yine İbn Fadlan olmuştur.<sup>300</sup> "Mükemmellik" bir tehlike olarak görünmekte ve en azından resmi olarak, insanlar bu yüzden kurban edilmekteydi; bu olay din sosyolojisinin çok iyi bildiği bir konudur.<sup>301</sup>

Ölümler de bizzat canlıları çekebilirdi. Vassaf, eğer Argun hastaysa ve ölürse, "onüç asil prensi" ya da "asil prensleri, subayları ve askerleri" öldürttüğü içindir, der.<sup>302</sup> Ölümün, hastalık gibi bulaşıcı olduğunu daha ileride göreceğiz.

<sup>299</sup> PARKER, *Thous. Years, o.c.*, s. 33; ID., *Türk. Scy., o.c., Cli. Rev.*, XX, s. 117. Parker Ül-şe'yi Er-şi olarak yazmıştır. DE GROOT, *Die Hunnen*, s. 186, Dsi-su'dan söz eder ve atalara kurban olarak sunulduğunu söyler; bkz. s. 160. Bu ayrılıklar, bize, burada olduğu gibi, kendi kendinize denetleme olanağınız olmadığında Çince eski çevirilerden yararlandığı zaman dikkatli olunması gerektiğini gösteriyor.

<sup>300</sup> İBN FADLAN, 42, Z. V. TOGAN, s. 36, bkz. K. NEUMANN, *Die Völker des südlichen Russland*, Leipzig, 1855, s. 107; RAMBAUD, *L'empire grec. au X. siècle, Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870, s. 393.

<sup>301</sup> "Aşılmanış olana hemen kuşkuyla bakılır" (LÉVY-BRUHL, *Le Surnaturel, o.c.*, s. 13). "Aşın şans ya da mutluluk iç sıkıntısı yaratır" (Cazeneuve, *Les Rites, o.c.*, s. 58).

<sup>302</sup> D'OHSSON, *Hist. des Mongols, o.c.*, IV. Cilt, s. 56 ve s. 114.



Ölüm konusunda uzmanlaşmış olan Başkırt ilahı Altay uygarlığını- la sınırlı kalmamıştır. A. von Gabain, Yenisey bölgesi yazıtlarının üçünde (Ikhe Aşete, Altun Köl a ve Minusinsk Yazıtları), daha o çağdan beri, *Der Toten Gott* (Ölümler Tanrısı) olarak kabul ettiği, etnografinin çok iyi tanıdığı ünlü Erklük'e rastlamıştır.<sup>303</sup> Gerçekten de *Erklük, güc- lü, kuvvetli* anlamında, fakat bir sıfat olarak (örn. *Irık Bitig*'de XII ve LXV), eski Türk metinlerinde sıkça görülmektedir.<sup>304</sup> Ikhe Aşete'de *üze tengri erklük*'i açıkça okumaktayız. Eski tarihteki bu ilahı, tanrıla- rının tapınağına ancak ihtiyatla kaydedebiliriz. *Öd tengri*, yani *zaman tanrısından* daha eminiz. Von Gabain, bunun insanın kaderini ve ya- şam süresini belirlediğini söylemektedir. Ayrıca bu, iki metinle de doğrulanır. En açık olanı şöyle demektedir: *zaman tanrısı emir verir, insanoglu ölmek için doğmuştur*.<sup>305</sup> Klasik çeviriyi izlememek ve bunu "Tanrı zamana sahiptir" şeklinde yorumlamamak gerektiğini daha ön- ce belirtmişim.<sup>306</sup> W. Bang, 1898 yılında, *öd*'ün bir tümleç olmadığını daha o zaman anlamış ve şöyle çevirmişti: *Zeit und Himmel lenken* (Zaman ve Gök yönetir).<sup>307</sup> Fakat maalesef *öd tengri*'nin bağımsız bir şahsiyet mi, yoksa kendi tezahürlerinden birinde Gök Tanrı mı ya da yüce varlığın kendisinden ayrı ve kişileştirilmiş bir vasfı mıdır? Bun- ları bilmek imkânsız.

Bu durumda, ölümün nedenleri konusunda, en azından en eski, fa- kat aynı zamanda en gerçek nedenleri hakkında tam, kesin bir fikre

<sup>303</sup> VON GABAIN, *Inhalt und mag., o.c., Ant.*, 48, 1953, s. 554.

<sup>304</sup> *Irık Bitig*, THOMSEN, JRAS, s. 198 ve 204; H. N. ORKUN, II. Cilt, s. 75, 90, 305. Bkz. Not 163.

<sup>305</sup> Bkz. Not 163.

<sup>306</sup> P. ROUX, *Tängri, o.c., RHR*, CXLIX, s. 77.

<sup>307</sup> BANG, *Zur Erklärung der Köktürkischen Inschriften*, WZKM, XII, 1898, s. 51-52.

sahip olmamız hemen hemen imkânsızdır. Ruhların ve tanrıların (özellikle Tengri'nin) bozulması imkânsız iradeleri temel bir role sahiptir. Ve eğer tüm bunlar bize muğlak görünüyorsa da, bunun nedeni belki de belgelerin muğlak olmasıdır; belki de tasvirlerin çok açık olmamasından kaynaklanıyordur. İleride, yeni bilgilerin, daha derin bir incelemenin, bana hem zor hem de ilginç görünen bir çözümlemeye ilerleme kaydetmemize olanak sağlayacağını ümit edebiliriz.

### 3. ÖLÜM MEKANİZMASINA KARŞI DUYULAN KORKU

Ölüm mekanizması karşısında derin bir korku duymak Altay dünyasının kesin, mutlak bir kuralıdır.

Hastalık, hasta, ölüm, cesedi çevreleyen her şey derin bir korku salmaktadır. Bildiğim kadarıyla, tek bir gezgin, Adam Olearius, 1633 yılına doğru Çeremisleri ziyaret ettiğinde, Orta Asya'da soğukkanlılıkla şunların söylendiğini duymuştur: "Ölenler öldü ve geri dönme-ye niyetleri yok."<sup>308</sup> Unus testis! Ancak Olearius bu konuda kendisine mutlak şekilde inanılacak bir otorite değildir.

Korku, genellikle, hastalık insanı pençesine alır almaz ya da en azından tehlike sinyalleri verdiği toplumu sarmaya başlar. Plan Carpin bize, komşularla yoldan geçenlerin bir hastalığın varlığından nasıl haberdar edildiklerini anlatmaktadır. Hiçbir şey bilimin bize öğrettiği bağlamda bulaşıcı bir hastalığın duyurulmasının söz konusu olduğunu söylememize olanak vermemektedir: "Biri hastalandığında, der, evinin önüne bir mızrak konur ve bu mızrağın etrafına da kara bir keçe sarılır. Bunu gören hiç kimse içeri girmeye cesaret edemez."<sup>309</sup> Ancak hastalık bilimsel olarak salgın nitelikte değilse bile, son derece bulaşıcı olarak kabul edilir. Sosyologlar bunu sıkça yine-

---

<sup>308</sup> Adam OLEARIUS, *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, Paris, 1766, s. 283.

<sup>309</sup> PLAN CARPIN, bölüm III, SIII, 3; D'AVEZAC, s. 232.



darın kulübesine ya da evine giremedikleri gibi, hasta can çekişmeye başladığında onu terk eder, yalnız bırakırlar.”<sup>316</sup> Yeniayla ilgili bu sınırlama astrobiyolojiyle açıklanmaktadır. Ay dönemi küçük bir evrendir, doğumla başlar, olgunluğa erişir ve ölümle sonuçlanır. Yeniay, düşüşün ve yok oluşun tehlikelerini gideren bir başlangıçtır. Daha aşağıda, ay ve ölüm arasındaki ilişkileri gösteren birkaç cenaze töreni tarihi verilmektedir. Rubrouck, bizzat bu inancın kurbanı olmuştur: “Ölümünde hazır bulunmak isterdim, fakat keşiş çekilmemi istedi, çünkü eğer orada olsaydım yıl sonuna kadar Mangu'nun evine giremeyecektim. Bu olayı arkadaşlarıma anlattığımda, bana keşişin söylediklerinin doğru olduğunu söylediler.”<sup>317</sup> Plan Carpin'le Rubrouck'un öyküleri arasındaki tek farkın sürenin saptanması olduğu görülmektedir. Genelde, güneş dönemi ay döneminden daha az semboliktir, fakat bununla birlikte burada da ölüm ve yeniden dirilme hakkında aynı görüşler yer almaktadır. Cenaze törenlerinin incelenmesi, bizi, iki sistemin birleştirilmiş olabileceğine inanmaya itmektedir.

Cenaze törenleri daha sonra göreceğimiz tedbirlerin alınmasına neden olmuştur. Bu törenler son bulduğunda, yas tutanlar, yeniden sosyal hayata dönmelerini sağlayacak olan arınma törenlerine tabi tutulurlardı. “Ölülerin akrabaları ve onun evinde yaşayanlar ateşle arıtılırdı.... İnsanlar, hayvanlar ve çadırlar iki ateş arasından geçmek veya geçirilmek zorundaydı. Biri bir yanda, diğeri öteki yanda, iki (şaman) kadın su serpererek büyüleri sözlerle şarkı söylerlerdi.”<sup>318</sup> Ölen kişinin

<sup>316</sup> PLAN CARPIN, *a.g.e.*, s. 232. MANDEVILLE bütün anlatıyı alıntılamıştır. Yalnızca “ölüm halinde herkes evden dışarı kaçırdı” cümlesini eklemiştir. Ortaçağda yaşamış bu derleştirciden çok az yararlanacağız. (*Mandeville's Travels*, ed. Malcolm LETTS, 2 cilt, Londra, 1953, I, s. 174-175; II, 372.)

<sup>317</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 218.

<sup>318</sup> PLAN CARPIN, böl. III, ŞIV, 2; D'AVEZAC, s. 236.

geride bıraktığı her şey murdar ve tehlikeli kabul edilirdi. "Hiçbir Tatar ölen insanın eşyasına dokunmayacaktır.... Ölüye ait olan bir şeyin yerinin değiştirilmesinin büyük bir günah olduğunu düşünmektedirler."<sup>319</sup> Büyük bir olasılıkla mirasın da arıtılması gerekiyordu. Evin terk edilmesi, hatta yıkılması gerekiyordu. Yakın zamanlarda bulunan olgular, evin geçici bir süre için terk edilmesinin, eşyalara bağlı olan sihirin yok olmasına yeteceğini göstermektedir. Aynı şey, Karghinze, Beltir ve Sagaylarda, cesedi taşıyan kızak için de geçerlidir.<sup>320</sup> Çadırların yerini evler alınca yıkma eylemine başvurmuş olabilirler, çünkü iki ateş arasından geçme ayinleri böylece imkânsız hale gelmiştir. Gmelin, (tam olarak Tom nehri kıyıları üzerinde bulunan) Ob Tatarlarının yaşadığı yerlerden geçerken şamanı görmek istedi. "Fakat şaman ölmüştü. O zaman kulübesini görmek istedi. Kulübenin yıkıldığını söylediler ve kalıntılarını gösterdiler. Çünkü ölenlerin evlerinin yıkılması bu toplumda genel bir gelenek halindeydi."<sup>321</sup>

Mezarlar da genelde insanları ürkütmektedir. Gmelin, Krasnoiarsk bölgesi Tatarlarında, mezarlarda büyük servetlerin bulunduğunun çok iyi bildiğini, ancak kimsenin bunlara sahip olmak için mezarları kazmak istemediğini gözlemlemiştir. Bu tedbirde ölülerle ilgili bir tapınç görme eğilimindedir.<sup>322</sup> Fakat bildiğimiz gibi mezarlıklar, uzun zamandan beri, buralarda yapılan birçok törene rağmen insanları korkutmuş ve tabulaşmıştır. Buralara girmek için, hiç kuşkusuz, kutsal bir dönemde bulunmak veya bizzat kişinin kendinde sihirli bir şeyler bulunması gerekmektedir. "Mezarlıkları korumak için oralara

<sup>319</sup> Marco POLO, CXXVI, HAMBIS, s. 181.

<sup>320</sup> KATANOFF, *Über die Best*, o.c., s. 108, 112, 226.

<sup>321</sup> GMELIN, I. Cilt, s. 279.

<sup>322</sup> GMELIN, II. Cilt, s. 98.

yerleştirilen bekçiler dışında hiç kimse mezarlıklara girme cesaretini gösterememektedir. Ve eğer biri oraya gelirse, kendisi ... dövülecek ve çok kötü bir muameleye maruz kalacaktır.<sup>323</sup> Bununla birlikte, Plan Carpin, bilmeden bir mezarlığa girmiş, ancak yabancı ve elçi olduğundan ona hiçbir şey denmemiştir. Budca çağında, örneğin Sayang Karçen'in mezarına komşu olmanın "yasak" ilan edildiğini, onun çevresinde avlanmanın ve orada toprağın işlenmesinin de yasaklandığını görmekteyiz.<sup>324</sup> *Korikтай байыр* diye adlandırılan bu yasak bölgeler, Moğollarda da çok iyi bilinmektedir.<sup>325</sup>

Bazı durumlarda, ölünün adının telâffuz edilmemesi gerekiyordu. Mandeville bunu şu hoş ifadeyle dile getirmektedir: "Kimse, ondan arkadaşlarının önünde söz edecek kadar cesur değildi."<sup>326</sup> İsmi ayna anlamına gelen<sup>327</sup> Tuluy öldü ve o zamandan beri bu eşyayı, yani aynayı söylemek, adlandırmak artık olanaksız hale geldi. Bu adet Altay Orta Asya'sında devam etmiş ve Pallas'a inanacak olursak, Samoyedler gibi diğer toplumlara da geçmiştir: "Bir Samoyed ölür ölmez ismi artık bir daha ağıza alınmaz."<sup>328</sup>

<sup>323</sup> PLAN CARPIN, böl. III, §IV, 1; D'AVEZAC, s. 234-235.

<sup>324</sup> A. MOSTAERT, *Sur le culte de Saang Secen et de son bisaieul Qututai Secen chez les Ordos*, HJAS, 1957, XX, 3-4, s. 534.

<sup>325</sup> PELLIOT, *Une tribu méconnue, o.c.*, TP. 37, 1942-1944, s. 57.

<sup>326</sup> Mandeville's *Travels*, II, s. 373 (Paris'de yayımlanan metin). Bkz. EGERTON'un metnine, I. Cilt, s. 175.

<sup>327</sup> KOWALEWSKI, Dict., III, 184: *toli = miroir, soc ou fer de la charrue (ayna, saban ya da saban demiri)* Bkz. RAMSTEDT, s. 399; BLEICHSTEINER, HEISSIG ve UNKRIG, s. 97. Bu olayı anlatan REŞİDEDDİN'dir, ama ona bu konuda tamamen güvenemeyiz, çünkü, VLADIMIRSOV'un da dediği gibi, olayın halktan gelen kaynağı bildirilmeliydi, ama bildirilmemiştir (*Régime social, o.c.*, s. 65). Bunun nedeni de bu olayın ender görülmesidir.

<sup>328</sup> PALLAS, *Voyages en différentes provinces de l'empire de Russie*, 5 cilt, Paris,

Yakularda ölüm korkusu o denli güçlüdür ki cesedi bırakıp kaçarlar;<sup>329</sup> Soyotlar da aynı şekilde davranırlar.<sup>330</sup> Hakikaten yakın bir dönemde Castren, bütün ölülerin aynı korkuyu uyandırmadıklarını düşünmüştür: özellikle şamanlardan korkulmaktaydı.<sup>331</sup> Haenisch'in de tespit ettiği gibi, Cengiz Han gibi kendisinden bu kadar korkulan ve kutsal sayılan bir adamın ölümü konusunda hemen hemen hiçbir şey bilinmezken, babası ve diğer şahsiyetler için oldukça ayrıntılı bir bilginin elimizde bulunması çok kayda değer, ilginç bir noktadır. Belgeler bize en fazla, bir hastalığa yakalandığını ya da ateşi çıktığını sonra da öldüğünü söylemektedirler.<sup>332</sup> En azından Jourdain Catalan de Severac, hakkında hemen hemen hiçbir eski bilgiye sahip olmadığımız çilginca bir kaçıstan söz etmiştir; de Severac cenaze töreninin yapıldığı yere giden uzun yol boyunca, taşıyıcıların bir aktarma yerine kadar cesedi taşıdıklarını, sonra imparatorun tabutunu yere bıraktıklarını ve ardından "sanki şeytan peşlerindeymişcesine hızla oradan kaçtuklarını" anlatmıştır.<sup>333</sup>

Ölü ve ölüm korkusuyla alınan eski tarihlere ait önlemler listesi çok zengin değildir. Bununla birlikte, çok sayıda çağdaş öykünün, oldukça geniş bir şekilde aktardığı bir olayın gerçekliğini kanıtlamak için bunlar bana yeterli gelmektedir. Harva'nın bu konudaki kolay an-

---

1783-1793, IV. Cilt, s. 101.

<sup>329</sup> STRAHLENBERG, *Der nord und ösliche Theil*, s. 377; GMELIN, II, s. 477.

<sup>330</sup> HELMERSEN, *Reise nach dem Altai im Jahre 1834 ausgeführt*, St. Petersburg, 1848, s. 57.

<sup>331</sup> CASTREN, *Volestungen über die finnische Mythology*, III. Cilt, *Nordische Reisen und forschungen*, St. Petersburg, 1856, s. 122.

<sup>332</sup> HAENISCH, *Die letzten Feldzüge Cinggis Han's*, AM., IX, 3193, s. 547.

<sup>333</sup> CORDIER, *Jourdain Catalani de Severac, Les Merveilles de l'Asie*, Paris, 1925, s. 90.



laşılır eserine gönderme yapmakla yetinebileceğimizden bu öyküleri incelemeye gerek görmedik.<sup>334</sup> Bunların verdiği hiçbir bilgi çok orjinal değildir. Olaylar, sosyologların birçok kez incelediği genel bir çerçeve içerisinde yer almaktadır. “Cesetle isimiz olduğu her keresinde, diye yazar van Gennep, merhumun kaderini paylaşmamak için birçok önlem alınması gerekmektedir, ayrıca ölününün akrabalarının, mallarının, evinin cenaze törenine katılanların yol açtığı bulaşmadan da korunmak gerekmektedir.”<sup>335</sup> Yukarıda gördüğümüz önlemler, özellikle bu endişeden kaynaklanmaktadır. Van Gennep, “ölünün ismi tabu sayılıyorsa bu ruhu artık tehlikeli olduğu içindir; ölünün ismini telaffuz etmek onu geri getirmek olur” şeklinde bir görüş ileri süren Frazer’in saf animist yaklaşımına<sup>336</sup> karşı çıkmıştır. Van Gennep, ismin gerçek bir mal olduğunu, ceset ve tabut kadar kirlendiğini ve “diğer somut bir niteliğin ölümün somut bir bulaşmasına” neden olabileceğini düşünmektedir.<sup>337</sup>

“Ölüm, bireyi grubuna bağlayan bağların aniden kopmasına yol açmaktadır. Ölünün, artık ait olduğu sosyal grubunda yer almadığı ve ruhlar grubuna da henüz dahil olmadığı tehlikeli, kritik bir dönemin başlangıcını oluşturur.”<sup>338</sup> “Genellikle, her pislik gibi, cesedin pislği de bulaşıcıdır.... Bir cesede dokunan ya da yalnızca cenaze törenine katılmış olan herkes, pislğe bulaşmış olma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar.”<sup>339</sup>

<sup>334</sup> HARVA, s. 280 s.

<sup>335</sup> VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme, o.c.*, s. 60.

<sup>336</sup> FRAZER, *Le rameau d'or, o.c.*, 1, s. 350-365.

<sup>337</sup> VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme, o.c.*, s. 71.

<sup>338</sup> BLONDEL, *Mentalité, o.c.*, s. 76.

<sup>339</sup> CAZENEUVE, *Les Rites, o.c.*, s. 139.

Tüm bu alıntılar, yukarıda tasvirini yapmış olduğum Altay gerçeklerine çok iyi bir şekilde uygulanabilecek gibi görünmektedir.

İkinci Bölüm

# RUH VE ÖLÜM



## I. RUH

Bu çalışmanın birinci kısmında, konusu her ne kadar henüz bizim ilgi alanımıza girmemiş olsa da, metinlerin incelenmesi, daha şimdiden ruh diye nitelendirdiğimiz nesnenin varlığını ve hayatta kalmaya duyulan arzuyu ortaya çıkarmıştır. Şimdi bu konuların incelenmesinde daha dikkatli olmamız ve her şeyden önce, herhangi bir yanlış anlamaya olanak vermemek için, çok iyi bilinen şeyleri tekrarlamaktan kaçınarak *ruh* sözcüğüyle anlatılmak istenen tanımlamamız gerekmektedir.

Lévy-Bruhl'un çok iyi bir şekilde ifade etmiş olduğu gibi, aslında ruh sözcüğü, "öngördüğümüz yarı-ilkel zihin temsillerine daha iyi bir şekilde uyarlanmış başka bir sözcüğünün bulunmadığı durumlarda" kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Kendi açısından, Blondel, ilkel insanın ruh kavramını anlayabileceğini yadsır.<sup>2</sup> Bunun yerine, isimleri değişken, ifadeleri az anlaşılır, ilk anda çelişkili görünen, belirlenmeleri imkânsız olmasa bile çok zor olan bir dizi nesneyle karşı karşıya bırakılırız. Belgelerin incelenmesi sonucunda, ruhun, yaşamı sağlayan değişik güçlerin tamamından oluştuğu ortaya çıkar. Ruhtan hiç söz etmemek herhalde son derece memnuniyet verici olurdu; ve insanda süregiden yalnızca bu sorun olsaydı ben de böyle yapardım. Bu durumda, Lévy-Bruhl'un önermiş olduğu gibi, "ölü" ya da "ölü insan" de-

---

<sup>1</sup> LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, o. c., s. 96 not.

<sup>2</sup> BLONDEL, *La mentalité primitive*, o. c., s. 72.

yimlerini kullanmış olacaktım.<sup>3</sup> Ancak ne yazık ki bunun burada yapılması olanaklı değildir. Ölümü sağlayan bu "şey," aslında zaten yaşam süresince özerk bir varlığa sahiptir. Bu terimleri kullansaydık, aslında yalnızca bir tekinin bulunduğu bir durumda dahi sanki değişik iki öğeden söz ediliyormuş gibi bir yanı sıra düşme tehlikesi doğacaktı. Bu yüzden onu sürekli italik yazacağım ve aslında şamanizmle ilgilenmiş olan tüm budunbilimciler tarafından benimsenen *ruh* sözcüğünü muhafaza etmek zorundayım Bununla beraber, sık sık yapılına aksine, burada, bu iki kavram arasında herhangi bir çelişki, hatta bir farklılık görmeyen bir dünyada, eğer tabiri caizse, ruh ve madde arasında ortada bir yerde bulunan ve manevi ruhumuzdan çok farklı bir *ruh* kavramının söz konusu olduğunu aklımızdan çıkarmamız gerekmektedir. Marco Polo, "Onlar ne ruhun bilincindeler ne de onun hakkında bir endişeleri var, yalnızca bedenlerini doyurmayı ve zevklerini tatmin etmeyi düşünüyorlar,"<sup>4</sup> şeklinde büyük bir coşkuyla düşüncelerini ifade ederken, ruhun Hıristiyan inancında algılanışıyla, Altaylılar tarafından algılanışı arasındaki farkı hissetmişti. Bununla birlikte, ruhun varlığını yadsıyamadığı gibi, tam aksine, ruhun varlığını ölümden sonra da sürdürdüğüne inanıyordu.

Bugün, Altaylıların genellikle üç "ruha" sahip oldukları konusunda bir görüş birliği mevcuttur. Harva bu kavrayışın geç dönemde oluştuğunu düşünmektedir.<sup>5</sup> Eskiden herhalde bunlar çok sayıda idi ya da en azından çok sayıda ruhun incelenmiş olması gerekirdi. Bu durumda, bunların birbirlerinden bağımsız olup olmadıklarını, değişik bir görünüm altında bulunup bulunmadıklarını ya da bir bütünün

<sup>3</sup> LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, o. c., s. 295.

<sup>4</sup> MARCO POLO, CV, HAMBIS, 152.

<sup>5</sup> HARVA, s. 253.

değişik yansımaları olup olmadıklarını söylemek imkânsız olacaktır. "Bedensel veya organik hiçbir ruh, ruhun gücünü tamamen kapsamaz ... bir güç oluşturması koşuluyla insandaki her şey ruh olabilir,"<sup>6</sup> ve bu güç "bedenin hemen her yerinden bulunur."<sup>7</sup>

Blondel, "ruhla ilgili inançları anlamaktaki zorlukların bizi, ilkel insanların aynı insana işlev ve kader açısından değişik pek çok ruh attettikleri şeklinde bir olguyu desteklemeye götürdüğünü ileri sürmektedir. Ancak bu çeşitlilik gerçeğin ifadesinden çok, bir temsil hilesi şeklindedir. Bir çeşitlilik olsa dahi bu, gerçekçi bir şekilde ve açıkça birbirinden farklı terimlerle bölümlenmesi pek uygun olmayan bir iç çeşitliliktir ve hatta bize bir bütün olarak sunulan nesnenin, bizim gerçek anlamda bir birlik olarak kabul ettiğimiz nesneyle ilgisi bulunmamaktadır."<sup>8</sup> Bu metni Altay toplumlarına uygulayabiliriz.

Bu sözde *ruhlar* hakkında, eski çağlarla ilgili olarak nispeten çok az bilgiye sahibiz, daha iyi bir ifadeyle bunların kimlikleri hakkında bilgi edinirken yalnızca dilbilim bize rehberlik edebilir.

Bunlardan birini, yaşamın desteği, yaşamsal güç, gökten gelen *ruh* anlamındaki *ku'*ü daha önce belirlemiştim. Bu konuyu yeniden ele almayacağız. Bu sözcüğün yanı sıra, başka bir dizi sözcük daha mevcuttur ve bu bolluğa rağmen yine de alıntı yapılan pek çok sözcük bulunmuştur. Paul Pelliot, Farsçada *cân* kelimesinin çok yaygın olduğunu göstermiştir.<sup>9</sup> Diğer sözcükler daha az yaygındır, örneğin Tibetçe *nyams su*, Kansu'daki Moğol ağızlarında *nemsü* şeklini almıştır.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et*, Paris, 1948, s. 56.

<sup>7</sup> ID., *a.g.e.*, s. 274.

<sup>8</sup> BLONDEL, *Mentalité*, *o.c.*, s. 72.

<sup>9</sup> PELLIOT, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1950, s. 97.

<sup>10</sup> SMEDT ve MOSTAERT, *o.c.*, s. 256.





Moğolca da, bu sözcük, *ruh*, *hayat*, *nefes*<sup>21</sup> anlamındadır ve *amidura*, *yaşamak* ve *kendine gelmek* fiilini türetmeye yaramıştır.<sup>22</sup> Amin, Radloff'un gösterdiği gibi *ikamet*, *hayat*, *ikamet yeri*, *ölümünden sonraki hayat*<sup>23</sup> anlamlarıyla Türkçeye ve *omi* şekliyle de Tunguz diline geçmiştir.<sup>24</sup> Dilbilimciler bu sözcüğe, Kowalewski'nin *insanın yaşamsal nefesi*, *hayatın ilkesi*, *motor*, *beden*, *ruh*<sup>25</sup> dediği, buna karşın Grönbech'in ve Krueger'in *hayatın nefesi*, *insanın şekil ve eylemlerinin ruhu* olarak nitelendirdiği Klasik Moğolcada bulunan *sün*'a yakın bir anlam vermektedirler.<sup>26</sup> Çağdaş lehçeler, Çuvaşlar tarafından bilinen *süniedze*, *sünesü*, *sünesün*<sup>27</sup> ve ayrıca *sümsn*'ü göstermektedir.<sup>28</sup> Bunların *sün* ile etimolojik ilişkisi açık bir şekilde görülmektedir. *Sün* kelimesi, Doğu Türkçesinde *ruh*, *ölülerin bedenlerinden ayrılan ruh*, *çevrede dolaşan ruh*<sup>29</sup> için ve ayrıca Moğolcada *ruh*, *gölge ruh*<sup>30</sup> anlamıyla kullanılmaktadır. Harva, birincisini *bedendeki hareketli ruh* olarak anlıyorken diğerini yine *hareketli ruh*, fakat aynı zamanda *bedenin dışındaki ruh* olarak anlamış olmalıdır.<sup>31</sup> Bu ayrım kesin değildir. Her türlü *ruh* bedenden kaçabi-

<sup>21</sup> GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 93.

<sup>22</sup> ID., *a.g.e.*

<sup>23</sup> W. RADLOV, *Wört*, I, s. 647.

<sup>24</sup> CASTREN, *Grundzüge*, s. 76.

<sup>25</sup> KOWALEWSKI, *Dict.*, II, s. 1422.

<sup>26</sup> GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 93

<sup>27</sup> SMEDT ve MOSTAERT, *o.c.*, s. 361 ve ilginç örnekler; MOSTAERT, *Tex. Oraux*, s. 731; BLEICHSTEINER, HEISSIG, UNKRIG, s. 86; CASTREN, *Grundzüge*, s. 92.

<sup>28</sup> RAMSTEDT, s. 340.

<sup>29</sup> W. RADLOV, *Wört*, IV. Cilt, s. 804.

<sup>30</sup> RAMSTEDT, s. 340.

<sup>31</sup> HARVA, 185.



cus<sup>42</sup> ve *Kitab el-Idrak*<sup>43</sup> kişinin kendisi anlamını doğrulasa da, Kaşgarlı kendisi, nefes, ruh, kalp anlamlarının iyice belirtildiği, sensiz özüm özeldi, sensiz, ruhum iç geçirmekte<sup>44</sup> örneğinde olduğu gibi bu sözcüğe daha ruhsal bir anlam verirken, İbn Mühennâ bu sözcüğü *bedenin gövdesi* şeklinde biraz saçma bir anlamla açıklamaktadır.<sup>45</sup> Radloff'un, Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille'in<sup>46</sup> sözlüklerinde verdikleri pek çok anlam arasında şunları sayabiliriz: *bir nesnenin en iyi kısmı, içi, ilik, öz, esası, ortada olan, tamamen özgün olan*. Metinleri incelerken bu terime yeniden rastlayacağız.

Ruh kavramını nitelendiren başka sözcükler de bulunmaktadır, bunların tam bir listesini vermeye kalkışırsak konumuzdan çok uzaklaşırız.<sup>47</sup> Çeviriyazılara ve çeşitli fonetik işaretlere göre *ruh*'un çok sık *alev* ya da *meşale* anlamındaki *yula*, *tzula*, *dsula* ve *jali* sözcüklerini çağrıştırdığını belirtmeliyiz.<sup>48</sup> Bazen *tuş*, yani *düşün gücü*, *idrak yeteneği*, *bilgi* ve *jayagan*, yani *kader*, *şans*<sup>49</sup> ve *oyun*, *mantık*, *zekâ*, *kalp*<sup>50</sup> sözcükleri kullanılmaktadır. Genelde ölüyü ifade eden *Ozût* ya da *üzüt* (bkz. aşağıda) Manihaizmin *Khwastwanif*'inde açıkça *ruh* anlamına

<sup>42</sup> Cod. Com., GRÖNBECH, s. 186.

<sup>43</sup> CAFEROĞLU, s. 66.

<sup>44</sup> KAŞ, III, s. 131-132.

<sup>45</sup> BATTAL, s. 56.

<sup>46</sup> W. RADLOV, *Wört*, I, s. 1299; BARBIER DE MEYNARD, *Dict.*, I, s. 159; PAVET DE COURTEILLE, s. 60-61.

<sup>47</sup> *Yula* = *Meşale* (Fr. *Flambeau*), KAŞ, I, 200, III, 25-26 (Bkz. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 356); KOWALEASKI, *Dict.*, III, s. 2386. Teleutlarda, Abakan Tatarlarında ve Çuvaşlarda kullanılır. (HARVA, s. 187).

<sup>48</sup> ADLOV, *Wört*, III, s. 1499.

<sup>49</sup> GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 87.

<sup>50</sup> ID., *a.g.e.*, s. 98.

gelmektedir: *ruhumuz günahla mücadele ediyor.*"<sup>51</sup>

*Ruh* bedenden çıkıp ortalıkta dolaştığında Moğol Türkleri, yukarıda belirtilen terimlere ilaveten *kötü ruh*, *şeytan*, *hayalet* anlamlarına gelen başka sözcüklerde kullanmaktadır. Örneğin, Hintçe *yakka*, *kötü ruh* sözcüğünden türemiş ve *şeytan*, *iblis*, *toz burağanıyla birlikte gelen fırtına*,<sup>52</sup> *şeytan* ya da *birim*<sup>53</sup> şeklinde algılanan *yak* sözcüğü ve Kalmuklardaki, Sanskritçe *brahman*'dan<sup>54</sup> gelen (soğdıyan kökenli)<sup>55</sup> *sulam*, dişi *şeytan* sözcüğü. Bu kavramların arkasında nelerin gizli olduğunu anlamak güçtür. Kaşgarlı, bir *hayaletin* tasvirinin yer aldığını belirttiği bir şiirde, Oğuzcada ve Kıpçakçada hem *gezgin* hem *hayalet* anlamına gelen *elkin*, *yelkin* sözcüğünü vermektedir.<sup>56</sup> Bu durumda, *hayalet* nedir? Böhtlingk'in sözlüğünün *Teufel*, *der böse Geist*<sup>57</sup> şeklinde aldığı çağdaş Yakutların *abasi*'sini, budunbetim ölülerin, *topraktan insanların dünyasına geri gelen ve yerin altında bulunan ruhu* olarak kabul etmektedir.<sup>58</sup> Söz konusu olan Kaşgarlı'nın *abaci*'sidir, yani çocukların korktuğu *hayalet*, *ruh*, *hayal*.<sup>59</sup>

Sonuçta, belki de konuyla ilgilenenlerin de tanımlamakta zorluk çekmelerinden dolayı, genelde ölen kimseden söz etmek için "ölü"den

<sup>51</sup> *Khwastwanift*; satırlar 8-10; VON LE COQ, *Dr Setein's....*, s. 280-281.

<sup>52</sup> ZAJACKSKOWSKI, s. 25; CAFEROĞLU, s. 124; KAŞ, BROCKELMANN, s. 84.

<sup>53</sup> CAFEROĞLU, s. 124; A. BATTAL, s. 89; A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 354; RADLOV, *Wört*, III, s. 316.

<sup>54</sup> RAMSTEDT, s. 46.

<sup>55</sup> POPPE, s. 184.

<sup>56</sup> KAŞ, III, s. 84-85. Bu halk şiiri için bkz. BROCKELMANN, *Allturk, Volks.*, o.c., AM., 1924, s. 24; J. DENY, *Turcica.*, JA, 1943-1945, s. 192-193.

<sup>57</sup> BÖHTLINGK, s. 6.

<sup>58</sup> HARVA, s. 361.

<sup>59</sup> KAŞ, I, s. 136.

başka bir anlama gelmeyen, anlaması daha kolay olan terimler kullanılmamıştır. Doğal olarak bunların en kolayı Kaşgarlı'nın kullandığı *öli*, *müteveffa* anlamındaki *öli/ölüg* kelimeleridir.<sup>60</sup> *Uzüt* sözcüğü daha zor bir kelime olarak kabul edilir. Bu sözcükte *seele*, *geist* anlamlarını gören von Gabain'e rağmen ortaçağ çevirilerinde görüldüğü şekliyle, bunun ilk anlamı özellikle *müteveffa*, *öli*'dür; böylece, Uygurcada ve Houtsma'nun eski dil sözlüğünde *şeytan* türevi anlamı verilse de,<sup>61</sup> *Kitab el-Idrak*'de ve eski Memluk sözlüğünde<sup>62</sup> bu böyledir. Turfan'ın metinlerinde Uygurcadan verilen *ruh* anlamı,<sup>63</sup> *ölümden sonra*, *yaşamış oldukları evde yeniden görünen ölümlerin ruhu* anlamına gelene dek gelişmiştir.<sup>64</sup> Bu konuyu, *Gizli Tarih*'te de ölümlerin *ekes*, *efendiler* ismini taşıdıklarını belirtmek suretiyle kapatalım.

*Ruh*, bedenin bazı kısımlarıyla yakın ilişki içinde bulunmaktadır ve ruhun bu kısımlarda yerleşmiş bulunduğu ya da bunlarla bir bütün olduğu söylenebilir. Kandaki varlığı iyi bilinmektedir ve hakkında bir dizi eski bilgiye sahip olduğumuz özel bir geleneği, bu konuyla bağlantılı olarak incelemiş olan Vladimirtsov<sup>65</sup> gibi bilginler tarafından açığa çıkarılmıştır.

Aslında bize resmi bir yasa kesinliğinde ulaşan bu gelenek, bazı infazların kan dökülmeden yapılmasını gerektirmektedir. Belki de, bu konuyla ilgili yeni sonuçlar çıkarmayı ümit etmeseydim bu gelenek-

<sup>60</sup> KAŞ, I, 15, 71, 463 vb.

<sup>61</sup> W. RADLOV, *Uigurische Sprechdenkmäler*, s. 302; HOUTSMA, s. 47'de *üzit* sözcüğünü kullanmıştır.

<sup>62</sup> VON GABAIN, *Alt. Gram.*, 349; CAFEROĞLU, 116; ZAJACZKOWSKI, 55.

<sup>63</sup> Örneğin bkz. RACHMATI, *TTT*, VII, s. 121.

<sup>64</sup> VLADIMIRTSOV, *Gengis Khan*, Paris, 1948, s. 53.

<sup>65</sup> W. RADLOV, *Wört*, I, s. 1898-1899.

ten söz etmenin bir anlamı olmayacaktı.

Bununla ilgili talimat birçok yerde genel terimlerle ifade edilmiştir. Ayrıca bu talimat, incelememiz gereken kesin tarihsel örneklerle de bize ulaşmış bulunmaktadır.

Marco Polo, imparator Kubilay'ın bir Nayman'ı aşağıdaki şekilde öldürttüğünü aktarmaktadır: Nayman, çok sıkı bir şekilde bir haliya sarılıp bağlanır ve "her yöne doğru o denli çok sürüklenir ve sarsılır ki ölür. Ve ceset halının içinde bırakılır."<sup>66</sup>

Cengiz Han tarafından ölüme mahkum edilen Camuha'nın bir dileği olur: *Ey anda* (kankardeş), beni kanımı dökmeden öldür!" ve Cengiz Han şunları söyleyerek arzusunu yerine getirir: "Seni kansız bir şekilde öldüreceğim."<sup>67</sup>

*Moğolların Gizli Tarihi*'nde ifade edildiğine göre, Buri Bökö bel kemiği kırılarak öldürülmüştür.<sup>68</sup>

Ibn Batuta'nın aktardığı öyküye göre, Buzun, Halil tarafından yakalandıktan sonra boğdurulmuştur.<sup>69</sup>

Moğolların çağdaş öykülerinde de, Gaykhatu'nun, onu ele geçiren isyancı şeflerin de istediği gibi, kanı akıtılmadan öldürülmesi konusunda aynı endişeyi taşıdığı hissedilir.<sup>70</sup> Çağatay'ın bir oğlu tarafından mahkum edilen Uygur valisi Körgöz<sup>71</sup> ile Argun'un emriyle öldü-

<sup>66</sup> *Marco Polo*, LXXX, HAMBIS, s. 105.

<sup>67</sup> HSMg, § 201; HAENISCH, metin 64-65, çeviri 94-95; PELLIOU, metin 76-77.

<sup>68</sup> HSMg, § 140; HAENISCH, metin 31, çeviri 43; PELLIOU, metin 39, çeviri 165.

<sup>69</sup> IBN BATTÜTA, *Voyages*, DÉFRÉMERY ve SANGUINETTI tarafından yayınlanmıştır, 5 cilt, Paris, 1853, III, s. 129.

<sup>70</sup> D'OHSSON, *Hist.*, IV, 107-113, 203-204; GROUSSET, *Emp. Mon.*, s. 177.

<sup>71</sup> Djuwaini'ye göre, D'OHSSON'da, *Hist.*, III, s. 121.

rülen ünlü Ahmet Takudar da<sup>72</sup> boğularak öldürülürler. Bize yeni bilgiler veren *Pei-lou-fong-sou* öyküsünde de, şefin karısının zina yaptığında bir yay ipiyle boğularak öldürüldüğünden söz edilir.<sup>73</sup> Boğma işlemi bir yay ipiyle yapıldığı gibi, Ermenice bir metnin bir çevirisine göre, Mengü'nün zamanında olduğu gibi, bir bağcıkla da yapılabilirdi.<sup>74</sup>

Zihinleri en fazla meşgul eden olaylardan biri de XIII. yüzyılda meydana gelen halifenin Bağdat'da öldürülmesi olayıdır. Bu olayla ilgili bilgi verenler bunu oldukça değişik şekillerde anlatmışlardır. Ebul Fida'ya göre, halife bir çuvala konulur, çuval dikilir ve sonra ayaklarla çığnenir.<sup>75</sup> Bu değişke gerçeğe en yakın olanıdır, çünkü aynı zamanda Bar Hebraeus tarafından da aktarılmıştır<sup>76</sup> ve Marco Polo'nun hikâyesine de çok benzemektedir. Bu konuda çok daha az bilgiye sahip olan ve olayın 1258 yılında gerçekleşmesine karşın 1254 yılında meydana geldiğini belirten Guillaume de Nangis, halifenin açlıktan öldüğüne inanmaktadır.<sup>77</sup> Fahreddin Râzi yalnızca, halifenin yasakla ilgili ceza yasalarının insafına bırakıldığını söyler.<sup>78</sup> Burada ilginç olan nokta, halifenin ölümünün kanlı olmadığı konusunda herkesin hem fikir olmasıdır. "Halifenin onuru dikkate alındığı için" böyle olduğunu söyleyen René Grousset'ye inanmamız mı gerekiyor? Ben ke-

<sup>72</sup> RASHID ED-DIN'e göre, *ID.'de, a.g.e.*, III, s. 588 ve 607.

<sup>73</sup> SERRUYS, *Pei lou fong sou*, s. 132.

<sup>74</sup> BLAKE ve FRYE, *History of the nat.of the Archers*, HJAS, s. 339.

<sup>75</sup> Abul Fida, REINAUD, *o.c.*, s. 137; GROUSSET, *Emp. Des Steppes*, 430.

<sup>76</sup> BAR HEBRAEUS, *The Chronography of the Gregory Abul Faraj, commonly known as Bar Hebraeus*, E. A. W BUDGE tarafından çevrilmiştir, Londra, 1932, s. 43.

<sup>77</sup> GUILLAUME DE NANGIS, *Chronique, Rec. Des Historiens des Gaules et de la France*, XX, Paris, 1843, I, s. 211.

<sup>78</sup> SILVESTRE DE SACY, *Chrestomatie arabe*, II. Cilt, Paris, 1806, s. 52.

sinlikle böyle düşünmüyorum, bunun ispatı da halifeye yapılan hakaretlerdir. Burada söz konusu olan başka bir nedendir.

Ortaçağ yazarlarının halife konusunda değil de daha genel olarak verdikleri açıklamaların yararı kısıtlıdır. İbn Batuta ve Kiragos hiçbir şey açıklamamaktadırlar. Adeti üzere Marco Polo, bu konu hakkında da söylenecek bir söz bulur: “Onu bu şekilde öldürdülerse, Tatarlar, imparator soyunun kanının yere akmasını, iniltilerinin havaya karışmasını ve ne güneşin ne havanın buna tanık olmasını istemedikleri içindir”<sup>79</sup> der.

Kuşkusuz, Marco Polo’nun bu açıklaması tüm yorumcuları hataya sevketmiştir. Ricold de Monte Croce, şunları yazarken bu hatalı anlamı belirttiğinde, bu nokta daha fazla ortaya çıkıyor: “Büyük Kağan’ı kim öldürmek isterse bunu dikkatlice yapsın, onun kanını yere akıtmaktan kaçsın, çünkü hiçbir şekilde Büyük Kağan’ın kanının yere akmaması gerektiği söylenmektedir.”<sup>80</sup>

Halife söylendiği gibi öldürüldüyse, bunun nedeninin, Arapların, “bu adamın kanı yere aktığında yağmurun artık hiçbir zaman yağmayacağını ve alevden kömürlerin topraktan fışkıracacağını söyleyen” “krallar kralının” sözleri olduğuna inanan Bar Hebraeus’un açıklamasına en ufak bir önem verilmemelidir.<sup>81</sup> Arapların korkusu burada konu dışıdır. Olsa olsa yazar, söz edildiğini işittiği bir Moğol inancından söz ediyor (çünkü kanın toprağa akması halinde bir şeyler olacağına inanılıyor), ancak bu bir varsayımdan öteye gitmemektedir. Çevirmenin de daha önce işaret etmiş olduğu üzere, bu varsayım, Havari Pavlus’un Romalılara yaznuş olduğu bir mektubu (XII-20) çağ-

<sup>79</sup> Marco POLO, LXXX, HAMBIS, s. 105.

<sup>80</sup> DE BACKER, *L’extrême Orient*, o.c., s. 281.

<sup>81</sup> BAR HEBRAEUS, *Chronography*, s. 431.



rıstıran “alevden kömürler” iması yüzünden inandırıcılığını yitiriyor: “Çünkü bu şekilde hareket etmekle başına ateş korları yığarsın.”

Bu konuyla daha önceden ilgilenen M. F. Köprülü, akıtılmaması gereken kanın “hanedanın bir üyesinin” kanı olduğu düşüncesinden hareket ederek, yukarıda dile getirdiğim örneklerin bazılarında söz etmiş ve Selçuklularla ilgili konuları inceledikten sonra, “saltanat süren aileye mensup prenslerin ve prenseslerin infazında kanlarının dökülmemesi gerektiği”ni saptamıştır.<sup>82</sup> Bu Türk bilgini incelemesinde oldukça açık, yeterli ve kesin dokuz örnek ileri sürmüştür. Ve ayrıca, Müslüman Türk halkının efsanelerinde ve inançlarında “kan tabusu” olarak nitelendirdiği bu olgunun varlığını sürdürdüğüne ilişkin araştırmalarından da yararlanılabilir.<sup>83</sup>

Köprülü’nün dediği doğrudur ve ancak bir hata eseri yanılığa düşmektedir. Diğer tüm kanlara kıyasla, özellikle kraliyet kanının akmaması gerektiği olgusu oldukça gerçektir. Aynı şekilde, daha önce sanıldığı gibi, burada söz konusu olan özel bir Moğol yasası değil, daha çok Altay topluluklarının genel bir geleneğidir. Güçlü düşmanların kanı konusunda da aynı saygınlığın bulunduğunu gösteren, Camuha ve halifenin kanıyla ilgili iki tipik örneğe daha önce işaret etmiştik. Törenin eskiliğine gelince, bu konu İskitlerde, kurban edilirken öldürme işleminin kan dökülmeden, boğarak yapılması gerektiğini belirten Herodot tarafından kanıtlanmış bulunmaktadır.<sup>84</sup>

Bu ise bizi daha ileriye gitmemize olanak veren geniş bir kapsama

<sup>82</sup> KÖPRÜLÜ, *La proibizione di versare il sangue nell'esecuzione d'un membro della dinastia presso i Turchi et i Mongoli, Annali Istit. univ. Orientali di Napoli*'de, n. s. I, Roma, 1940, s. 18.

<sup>83</sup> ID., *a.g.e.*, s. 17.

<sup>84</sup> HERODOT, kitap IV, 60-61.

götürmektedir: prenslerin kanı gibi hayvanların kanı da yere dökülmemelidir. Bu olgu, bu inancı çağdaş Asya'da sık sık saptamış olan etnologlar tarafından iyi bilinmektedir.<sup>85</sup> Ancak bu değerlendirme aslında Moğolların zamanında da vardı ve Cengiz Han'ın en kesin yasak konularından biri olarak ortaya çıkmaktaydı.<sup>86</sup> Marco Polo, Büyük Han'ın Müslümanları huzuruna çağırttığını ve "eskiden yemek için yaptıkları gibi, hayvanların boğazlarını kesmelerini yasakladığını ve bunun yerine hayvanların karınlarını deşmelerini emrettiğini" anlatmaktadır.<sup>87</sup> Louis Hambis, "Cengiz Han'ın Moğollara emrettiği yasalarda, kasaplık hayvanların göğüslerinin açılması ve kalplerinin sökülmesi suretiyle öldürülmeleri gerektiğini" yazdığını açıklamakta ve bu uygulamaların Kur'an'daki emirlere tam anlamıyla ters düştüğünü kesin olarak ilave etmektedir.<sup>88</sup> Bunların, Müslüman topraklarında yerleşik Türk-Moğol topluluklarının İslamiyeti kabul etmelerini zorlaştıran engellerden olduklarına şüphe yoktur. İlginç bir şekilde, karnın açılması ve kalbin sökülmesi işlemleri kan akmadan gerçekleştirilmekteydi. Bize çok daha yakın bir zamanda da P. Huc da bu olguyu saptamış ve ona bu konuda şu açıklama yapılmıştır: "Kitanlar (Çinliler) gibi öldürmüyoruz. Onlar boğazda bir yarık açmaktadırlar. Bizlerse, doğrudan kalbe yöneliyoruz. Bizim yöntemimizle hayvan daha az acı çekmekte ve tüm kan temiz bir şekilde içerde muhafaza edilmiş olmaktadır."<sup>89</sup> Bu iddiaların birincisine büyük bir önem verilmesi ge-

<sup>85</sup> Örneğin bkz. SHIROKOGOROV, *Social Organisation of the Northern Tungus*, Şangay, 1929, s. 36.

<sup>86</sup> Bkz. VERNADSKY, *The Scope and Contents*, o.c., HJAS, 1938, s. 352.

<sup>87</sup> Marco POLO, LXXXV, HAMBIS, s. 120.

<sup>88</sup> ID., a.g.e., Notlar, s. 389.

<sup>89</sup> HUC, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846*, Paris, 2 cilt, 1850, I, 343-344. Bkz. Ayrıca In-

rektiği kanaatinde değilim; bana göre acı çektirme korkusu Orta Asya'daki kültürel ortama ait görünmemektedir. İkinci iddianın nedeni ise açıklanmamaktadır. J. G. Gmelin, Onen Tunguzlarında bir şaman kurban töreninde bulunmuştur ve bu tören sırasında, "şaman, kuzunun göğsünde büyük bir bıçakla sol tarafa doğru, iki parmaklık bir yarık açtıktan sonra, elini yarığın içine sokmuş ve elini hayvanın göğsüne daldırarak onun kalbini sökmüştür."<sup>90</sup> Aynı gezgin, Irkutsk'dan geçerken orada da, koyunun, atardamarının sökülmesi suretiyle kurban edildiğini ve bu işlem sırasında kanın yere akmaması için büyük bir özen gösterildiğini görmüştür.<sup>91</sup> Oldukça yakın zamana ait bu öykülerin onlardan daha eski çok sayıdaki öyküye benzemesi ilgi çekicidir. Nitekim İbn Fadlan, Batı Türkleri'nde "bir koyunun kurban edilmediğini, ama ölene dek kafasına vurulduğunu" görmüştür.<sup>92</sup> İbn Fadullah Umari şunları yazmaktadır: "Hayvanları öldürmek için, ayakları sıkı bir şekilde bir araya getirilerek bağlanmakta, kol dirseğe kadar boğazına sokulmakta ve hayvan ölene dek yumrukla sıkılmakta ya da kalbi sökülmetedir."<sup>93</sup>

M. F. Köprülü, hayvanın boğazının kesilmemesi gerektiğine inandığını biliyordu. Yazar, bu iki olayı karşılaştırmış ve şu sonuca varmıştı: "Kurbanın kafası kutsaldır, onun kanını akıtmamak gerek; hüküm süren hanedanın kanı da kutsaldır, bunun da dökülmemesi gerekir."<sup>94</sup>

---

gilizce basıma, PELLİOT, *Travels in Tartary, Thibet and China*, 2 cilt, Londra, 1928, I, s. 275.

<sup>90</sup> GMELIN, II, s. 89.

<sup>91</sup> GMELIN, II, s. 23.

<sup>92</sup> İBN FADLAN, § XXV; Z. V. TOGAN, s. 23.

<sup>93</sup> TOGAN, *İbn Fadlan*'dan alıntılanmıştır, s. 133.

<sup>94</sup> KÖPRÜLÜ, *La proibizione*, o.c., s. 21.

Yazarın ilk hatası, bu emrin, açıkça bütün hayvanlar için geçerli olmasına rağmen, bu inanişi yalnızca kurban hayvanlarıyla sınırlamasıdır. İkinci hatasıysa, söz konusu olanın tüm kanlar olmasına karşın, yalnızca imparator kanını dikkate almak istemesidir. Bu hatalar üçüncü bir hataya neden olmaktadır: Köprülü, kanın bizzat kendisinin kutsal olmasına karşın, kutsal olanın kurban hayvanının ve imparatorluk kanının olduğunu göz önüne almıştır. Bu hataya neden olduğuna inandığım Marco Polo bunun düzeltilmesini sağlayabilirdi. Ağır bir suçtan ölüme mahkum edilen bir suçlunun az ya da çok sayıda sopa darbeleriyle cezalandırıldığını, bu sırada bazen de öldüğünü biliyordu. "Bu şekilde, insanlar suçlarının cezasını çekmekteydiler. Çünkü bu halk kan akıtmayı sevmiyordu ve bakşiler (= şamanlar) insan kanının akıtılmasının kötü bir şey olduğunu söylemekteydiler,"<sup>95</sup> diyordu.

Kaşgarlı'nın eserinde bölümler halinde yer verdiği, Brockelmann<sup>96</sup> tarafından bir araya getirilen eski bir Türk şiirinde, vergi ödemeyi reddeden bir savaşçının cezasının, kanının toprağa akıtıldığını hissetmesi olduğundan söz edilir.

*Şimdi imdat diye yalvarmak bir işe yaramaz!  
Zamanında niye imdat diye bağırmadın  
ve vergini pek çok kez ödemedin?  
Onun yerine silahlandın, güçlü oldun.  
Şimdi senin kanın toprağı sulamaktadır.*<sup>97</sup>

Arkeoloji, MS ilk yıllara ait doğru saptamalarda bulunmaktadır. Kurban edilmiş kadınların bedenleri, oldukça iyi bir şekilde muhafaza

<sup>95</sup> Marco POLO, LXXXV, HAMBIS, s. 117.

<sup>96</sup> BROCKELMANN, *Alt. Volkspoesie, o.c.*, s. 18.

<sup>97</sup> KAŞ, I, 494, 498.

edilmiş bir halde, Altay'da, Ruslar tarafından 1929 yılından sonra yapılan kazı sonucu ortaya çıkarılan Pazırık diye adlandırılan bir yerdeki ünlü mezarda bulunmuştur. Bu cesetlerin hiçbirinde yara izleri bulunmamış ve ölüme neden olanın zehir ya da yılan sokması olduğu sanılmıştır.<sup>98</sup>

Kesin açıklamayı Camuha'nın ağzından *Moğolların Gizli Tarihi*'nde bulmaktayız. Aslında daha önce söz ettiğimiz üzere Camuha, Cengiz Han'dan, "ey anda, kanımı dökmeden öldür beni!" şeklinde bir istekte bulunduktan sonra şöyle devam etmektedir: "Bu şekilde ölürsem ... bu durumda, uzun süre boyunca torununun torununa dek korunabileceğim ve onlar için ebediyen duacı olacağım."<sup>99</sup> Bundan daha açık bir ifade olamaz. Düşmanın kanının akıtılmamasının nedeni, kendisine duyulan saygı değil, gücünün muhafaza edilmesiydi. Gerektiği gibi kullanılırsa bu güç, canlı kalanlara yarayacak ve ölüyü cellatının "koruyucu bir bekçisi" haline getirecekti. Fakat bu inanış hemen gerçekleşemez ve bu nokta, niçin çok sayıdaki infazın hiçbir sakınca görülmeden kanlı bir biçimde gerçekleştirildiğini açıklamaktadır: Örneğin *Gizli Tarih*'te de kelle uçurma olayları sık görülür. Belki de Camuha olayında olduğu gibi, infaz, gönüllü olarak kurban olma olayına dönüşmeliydi. Oysa ileride de göreceğimiz üzere, imparatorun ölümünden sonra da halkının koruyucusu olarak kalması gerektiği varsayılır; kabileyi koruyacak olan onun şefidir, bir ailenin reisi olarak ailenin

<sup>98</sup> Bu kazılar hakkında yazılmış eserleri kapsayan çok geniş bir kaynakça vardır. (bkz. aşağıda kaynakça içinde bu konu üzerine yazılmış ş'a ). Başlıcası: S. I RUDENKO, *Kultura naseleniia Gornogo Altaia v Skifskoie vremia*, Moskova, 1953.

<sup>99</sup> HSMg, § 201; HAENISCH, metin 65, çeviri 95; PELLIOU, metin 77. Bu üç nokta, cenaze törenlerinde başka bir geleneğin varlığını gösterir; bu konuya daha sonra değineceğim.

babası da ailesini koruyacaktır.

Kanda bulunan bu kutsal güç bir *ruh* olabilir mi? Daha uygun bir terim bulunmadığından, bu sözcüğü kullanmamız gerekmektedir.<sup>100</sup> Nedir bu? Buna ne isim vermek gerekir? Hâlâ bu soruya cevap verecek durumda değilim. Bunun koruyucu rolünün, gerçek olması olasılığı az da olsa, bir amblemde ve özellikle daha ileride göreceğimiz üzere bir bayrakta bulunduğu şeklinde düşünülebilir.

*Ruh* için bulunabilecek ikinci bir ikamet yeri de iskelettir. Arkeologlar, eski Orta Asya halklarının, kişinin varlığını sürdürübilmesini sağlamak için “insan şeklinin sürekli olarak muhafaza edilmesi” çabasında olduklarını gözlemlemişlerdir. En ideali de, kuşkusuz, mümkün olduğu ölçüde, bedeninin tamamının, yani iskelele birlikte derinin de muhafaza edilmesiydi. Deriyse, antik çağlarda bilindiği gibi, Pazırık kazılarında ortaya çıkarılan bir teknik olan mumyalama yöntemiyle çürüme riskinden kurtarılabilirdi. Kafatası ölümden sonra delinmekte,<sup>101</sup> bağırsaklarla tüm et kısmı çıkarılmakta ve deri doğrudan kafatası ve kemikler üzerinde bırakılmaktaydı.<sup>102</sup> Etlere ne olduğu bilinmiyor.<sup>103</sup> Ancak mumyalama yöntemi zor bir yöntemdi ve ender olarak yapılıyordu. İyi bilindiği üzere dinsel açıdan parça bütüne eşdeğer görüldüğü için kemiklerin, özellikle de yeterli olduğu düşünülen ve en önemli kemik kabul edilen kafatasının korunmasına özen gösteriliyordu.

Metinler, tarihin ilk çağlarında, insanın ve hayvanın varlığını sür-

<sup>100</sup> Kanla ruh arasındaki ilişki için bkz. TYLOR, *Primitive Culture*, Londra, 2 cilt, 1929 (yeni basımı), 1, s. 431.

<sup>101</sup> JETTMAR (K), *The Altai before the Turks*, BMFEA, 1951, s. 186.

<sup>102</sup> Shibe'ye ve hiç kuşkusuz Oglakty'e, JETTMAR, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>103</sup> *ID.*, *a.g.e.*, s. 303.

dürebilmesi için insan ve hayvan şeklinin muhafaza edilmesine gösterilen özeni büyük çapta doğrulamaktadır. Kan gibi, kemikler de, "kutsal" içerir. Bununla birlikte, bu kutsal gücün tam tersine bir etki gösterdiği görülmektedir: iskeletten hareketle insan veya hayvan yeniden canlanabilirler. Kemik yapısı canlının ta kendisidir ve aynı zamanda da canlıyı geçmişe ve geleceğe bağlayan, kendisine atalarından miras kalan ve kendinden sonraki kuşaklara bıraktığı her şeydir. Nitekim Moğolca kemik anlamına gelen *yasun* aynı zamanda *ceset, bir insanın kalıntılarını ve soy, aile* demektir.<sup>104</sup> Iskeletten hareketle hayata dönüş teması dinler tarihinde çok iyi bilinen bir olgudur ve bu konuyla ilgili olarak, bu olguyu şaman sistemlerinde ortaya çıkaran Mircea Eliade'ye göndermede bulunuyorum: "Ruh, diyor, kemiklerde bulunmaktadır ve dolayısıyla insanların kemiklerinden hareketle yeniden doğuşu umulabilir."<sup>105</sup> "Avlanan ya da evcilleştirilen hayvanın kemiklerinden hareketle yeniden doğuşu hakkındaki inanışa Sibiryada dışındaki öteki bölgelerde de rastlanmaktadır."<sup>106</sup>

Kemiğin yaşamsal gücü, kürek kemiğiyle yapılan kehanet törenlerinde çok iyi biçimde ifade ediliyor gibi geliyor bana: *abitla? dalula?* Herhalde *dalu* kürek kemiği ve *daluci* de kürek kemikleri yoluyla kehanette bulunmak demektir.<sup>107</sup> Bu konuya yeniden dönmeyeceğiz, çünkü bu nokta Altay dünyasında çok incelenmiş olan ender olaylardan biridir ve bu inceleme sağlam temellere dayanmaktadır.<sup>108</sup> Yalnız-

<sup>104</sup> KOWALEWSKI, *Dict.*, III, s. 2274. GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 87.

<sup>105</sup> M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 152.

<sup>106</sup> ID., *a.g.e.*, s. 153.

<sup>107</sup> PELLİOT, *Les formes avec ou sans q-(l) initial en turc et en mongol*, TP. 1942, XXXVII. Cilt. s. 92-93, not.

<sup>108</sup> Bkz. R. ANDREE, *Scapulimantia*, *Boas Ann. Vol Anth. Papers'de*, New York,

ca, Eliade'nin hayvanın kürek kemiğinde, sürekli olarak yenilenme sürecinde bulunan "tüm hayat"ın sembolünü gördüğüne işaret etmekle yetineceğim.<sup>109</sup>

Çok eski bir başka gelenek bilim dünyasının dikkatini daha az çekmiştir. Bu, kafaderisini yüzme gelenegidir. Saçların muhafaza edildiği olgusu, Türk-öncesi çağla (Eski Altay çağı?) ilgili yapılan kazılar sonucunda ortaya çıkmıştır: Pazırık'ta II. kurganda ortaya çıkarılan Moğol ırkından bir savaşçı büyük bir olasılıkla düşmanı tarafından feci biçimde öldürülmüş ve kafa derisi yüzülmüştür (galip gelen düşman, yendiği kişinin gücüne sahip olmak için onun kafa derisini almıştır).<sup>110</sup> Bir kulaktan ötekine giden uzun bıçak izi hâlâ net olarak görülmektedir, fakat mezara doğal saçlar yerine sahte saçlar konulmuştur.<sup>111</sup> Bunun da ötesinde: yine Pazırık'ta sahte bir yele bulunmuştur ki, bu da hayvan postunun insaninki kadar geçerli olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>112</sup>

Bu gelenek konusunda doğrudan kanıtlar verebilecek metinlere sahip değiliz ancak cenaze törenlerini incelediğimizde, yine saçlarla ilgili olan ve daha önce söylediklerimize yakın bir anlam atfeden başka geleneklere de rastlanır. Bugün bile, Samoyedlerde, gücün saçlarda

---

1906, s. 143-165, Scapulamantie'nin (muskacılık) kökeninin Orta Asya toplumlarında aranması gerektiğini söylemektedir. W. BASHARD, *Kühles Grassland Mongolei*, Berlin, 1938; KLEMM, *Allgemeine Kulturgeschichte de Mencheit*, III. Cilt, s. 200 (tıpkıbasım ve açıklamalar); J. LING, *The Goldi Tribes of the lower Sungari river* (Ac. sinica), Nanking, 1934.

<sup>109</sup> ELIADE, *Chamanisme*, o.c., s. 57.

<sup>110</sup> Bkz. LÉVY-BRUHL'un bu konuda söylediklerine, *L'Âme primitive*, s. 307.

<sup>111</sup> JETTMAR, *The Alta*, s. 182.

<sup>112</sup> MORGENSTERN, *L'exposition d'art iranien de 1935 à Leningrad et les découvertes de Pazırık*, Rev. Arts Asiat'da, 1936, s. 202.



olduğuna inanılır.<sup>113</sup> Buna karşın, düşmanın kafatasının genellikle muhafaza edildiğine dair çok sayıda kanıt sahibiz.

Kurdzhiplerden kalan (MÖ IV-III. yüzyılda) bir kupa üzerinde, düşmanın kafasını taşıyan bir İskit savaşçısı görülmektedir<sup>114</sup> ki, bu eser Herodot'un öyküsünü açıklamaya yarayabilir: "Kafatasının üst kısmı gözlerin üzerinden kesilmişti, bunu deriyle kapladılar ve bunu bir içecek kupası olarak kullandılar. Eğer adam zenginse, buna altından bir astar ilave edilmekteydi."<sup>115</sup>

Hiong-nuların kralı Mao-tuen MÖ 201-202 yıllarında Yutçelerin şefini yener, onu öldürür ve kafatasından bir kupa yaptırır.<sup>116</sup> Çinle yapılan bir anlaşma sırasında, bir dağa çıktıktan ve bir kurban sunduktan sonra, her iki şef şarapla kanı prens Yutçe'nin kafatasında karıştırırlar ve birlikte bu içkiyi içerler.<sup>117</sup> Slav-öncesi Bulgarlarda da bu gelenek vardı. Savaşta öldürülen düşmanların kafataslarını toplamaktaydılar<sup>118</sup> ve Théophraste'a göre, Bizans imparatoru Nicephore'un (Nikephoros) ölümünden sonra kafatası bir içecek kupası yapılmıştı.<sup>119</sup> Başkırtların ise rastladıkları kişilere (düşman ya da yolcu) saldı-

<sup>113</sup> DONNER, *Ornements de la tête et de la chevelure*, JSFOu, XXXVII, 1920, s. 6.

<sup>114</sup> RICE, *Les Scythes*, Paris, 1958, s. 46, resim 3.

<sup>115</sup> HERODOT, Kitap IV, 64-65.

<sup>116</sup> WIEGER, *Text. Hist.*, I. Cilt, s. 494. Olay Mao Touen'in ardına atfedilmiştir, Lao-Chang (174-161'e doğru); CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Sse Ma Ts'ien*, 5 cilt, Paris, 1895-1905, I. Cilt, s.LXX.

<sup>117</sup> PARKER, *Türk. Scyt., Chi. Rev.*, XXI, s. 105; SHIRATORI, *On the territory of the Hsing-nu Prince Hsiu-t'u...*, *MTB*, V, 1930, s. 54-55; SPECHT, *Etudes*, JA, 1883, s. 322; DE GUIGNES, *Histoire Générale des Huns, des Turcs, des Mongols*, 4 cilt, Paris, 1756, I, 2. Kısım, 94.

<sup>118</sup> RAMBAUD, *L'empire grec au X<sup>e</sup>, o.c.*, Paris, 1870, s. 330.

<sup>119</sup> THEOPHANES, G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, 2 cilt, Berlin, 1958, I. Cilt, s. 535; PARKER, *Thous. Years.*, s. 42; RAMBAUD, *o.c.*, s. 320.

arak, bunların kafalarını uçurup almak gibi korkunç bir alışkanlıkları vardı.<sup>120</sup> Kaşgarlı'nın aktardığı bir şiir benzersiz bir kahramanlık göstergesi ya da tam bir yenilmezlik simgesi olan bir kelle uçurma olayını göklere çıkarmaktadır:

*Öfsem kabardı ve {düşmana karşı} gittim.*

*Bir arslan gibi kükredim:*

*Yiğitlerin kafalarını uçurdum.*

*Şimdi beni kim tutabilir?<sup>121</sup>*

Macarlı gezgin rahip Richard'ın (1241 yılından hemen önce yazılmış) *De Facta Ungariae Magnae* başlıklı notlarına göre Mordavyalılar, "insan kafalarıyla, içinde içecek sunmayı çok sevdikleri kupalar yapmaktaydılar."<sup>122</sup>

Moğol bozkırlarındaki Türk mezarlarının üstünde bulunan eski taş anıtların genellikle kafaları yoktur. Bu kelle uçurma olayı, belki de büyük bir ihtiyatla, bu olayla düşmanın kafataslarının alınması geleneği arasında bir ilgi olabileceğini düşünen Bouillane de Lacoste'un çok dikkatini çekmiştir. Yapılan bu atıf bana ilginç görünüyor ve yeniden ele alınmaya değer buluyorum. Gerçekten de, bir ölçüde temsil ettikleri ölümlerin yerine konulan bu anıtların kellelerinin galip düşmanları tarafından uçurulduğu olasılığı göz ardı edilemez.<sup>123</sup>

716 yılında ormanda bir saldırıya uğrayan Bilge Kağan ve Kültigin'in amcası Bak Çon (= Kapağan Kağan) Pa-ye-kou (= Bayirku) tara-

<sup>120</sup> IBN FADLAN, §40; Z. V. TOGAN, s. 35. Bkz. D'OHSSON'un *Des peuples du Caucase*'da söz ettiği metine (Paris, 1828, s. 129).

<sup>121</sup> KAŞ, I. Cilt, s. 125.

<sup>122</sup> SINOR, *Un voyageur du treizième siècle: le dominicain Julien de Hongrie*, BSOAS, XIV, 1952, s. 593.

<sup>123</sup> BOUILLANE DE LACOSTE, *Au pays, o.c.*, s. 80-83, 116 vb.

findan öldürülür, kafası uçurulur ve galip gelenler bunu, başkentine gönderecek olan Çin elçisine teslim ederler.<sup>124</sup>

Ebul Gazi Bahadır Han, "Tayang Han'ın, Ong-Han'ın kafasını gümmüş içine yerleştirdiğini, yüzü kapiya doğru dönmüş olarak tahtının üzerine koyduğunu" anlatır. Bir gün Ong Han'ın dilinin kurumuş kafatasının ağzından çıktığı ve hareket ettiği görülür. Bu olay aynı gün üç kez tekrarlanır ve yaşlı Naymanlar bu olayı hayra yormazlar.<sup>125</sup> Ebul Gazi'nin bu öyküsünün bu konuda pek çok ortak noktalarının bulunduğu *Gizli Tarih*'ten kaynaklanması gerekir. Tayang Han'ın annesi Gürbesü, infaz edilen Ong Han'ın kafasını huzuruna getirtir. "Onu tam olarak tanıyınca kafayı beyaz bir keçenin üzerine koyar. Onuruna şaraplı eğlenceler düzenler, kurbanlar keser ve müzik çaldırır. Sonra kafa sırtımaya başlar." ... "Gülüyor, der Tayang Han, sonra onu ayağıyla çiğner ve paramparça eder. Subaylardan biri yapılan bu kötü hareketten ürker ve köpeklerin havladığını işitince de bunun kötüye işaret olduğunu düşünür."<sup>126</sup>

Bu olay, önemli Moğol kaynaklarından, kafatasının muhafazasıyla ilgili olarak bulduğumuz tek örnek değildir. Merkitlerin prensi Toktoa Beki (bir şaman?) bir okla öldürüldüğünde, oğlu onu ne gömebilir ne de cesedini götürebilir, bu durumda kafasını keser.<sup>127</sup> Camuha da, Nauday Cakaan-na'nın [şef Cinos] kafasını kestikten sonra atının kuyruğuna bağlayarak sürükler.<sup>128</sup>

<sup>124</sup> JA, IV, IV, s. 455-458; DE GUIGNES, o.c., s. 453; VISDELOU, *Histoire de la Tartarie*, D'HERBELOT'nun *Bibliothèque Orientale*'inde, Paris, 1870, s. 47.

<sup>125</sup> ABUL GHAZI, *Histoire*, o.c., II. Cilt, s. 86.

<sup>126</sup> HSMg, 189; HAENISCH, metin 54, çeviri 79; PELLİOT, metin 65.

<sup>127</sup> HSMg, 198; HAENISCH, metin 61, çeviri 90; PELLİOT, metin 73.

<sup>128</sup> HSMg, 129; HAENISCH, metin 27, çeviri 38; PELLİOT, metin 34, çeviri s. 160.

Bütün bunlar gösteriyor ki, kafa, düşman ve aile tarafından saklanabilir ve varlığını sürdürür. Ona tapınılır ve uzun süre muhafaza edilir. Chavannes, Yutçelerin kralının kafasının kesilmesinden yüzyıl sonra bile hâlâ kupa vazifesini gördüğünü söylemektedir.<sup>129</sup>

Günümüz Orta Asya'sında ve Sibirya'da bu eski geleneğin izlerine hâlâ rastlanmaktadır. *Kapala*, bakır yerleştirilmiş ve gümüşle dekore edilen bir kafatası olup Lama manastırlarında tapınılan bir nesnedir. Kler<sup>130</sup> bunu tanımlamaktadır ve sergilemek amacıyla, bugün tapınılan bir nesne olan bu kalıntıların resimlerini çekmiştir. Monguorlarda *lagba* olarak değiştirilen, Tibetçede *Klad-pa* ismini alan kafatasının üst kısmıdır. Smedt ve Mostaert, *Bonpo* içkisini kafatasından yıplmış bir kupadan içmektedir şeklindeki örneği vermektedirler.<sup>131</sup> M. Eliade gibi, kemiklerin yeniden doğuş için vazgeçilmez olduklarına inanan E. Lot-Falck, zaten doğal olarak tamamen muhafaza edilmesi çok zor olan cesedin bulunmadığı durumlarda, kafatasının yeniden doğuşu sağlamak için yeterli olduğunu saptamaktadır.<sup>132</sup> Özellikle öyküler bu konuyla ilgili bol bol malzeme sağlarlar. Bogoras tarafından aktarılan bir Çukçe efsanesinde, beden, kafatasının ve insanın bir bütün oluşturduğu olgusuna rastlanır.<sup>133</sup> Kai Donner, Samoyedlerin, kafaderisi yüzülmüş bir düşmanın yerin altına gömülmesine gerek kalmadan "kesin olarak öldüğünü düşündüklerini" belirtmektedir.<sup>134</sup> Bu halk,

<sup>129</sup> CHAVANNES, *Mémoires Hist. o.c.*, s. LXX.

<sup>130</sup> KLER, *Travaux d'orfèverie aux pays des Ordos*, CAJ, II, 3, s. 194.

<sup>131</sup> SMEDT ve MOSTAERT, *Le dialecte monguor*, o.c., s. 219.

<sup>132</sup> E. LOT-FALCK, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 208.

<sup>133</sup> BOGORAS, *The Chuckchee*, VII. Cilt (1, 2, 3) of the *Jesup North Pacific Expedition*, *Mem. Of the Amer. Museum of Nat. Hist.*'de, Leiden, 1904-1907, s. 519.

<sup>134</sup> DONNER, *Ornements de la tête et de la chevelure*, JSFOu, 37, 1920, s. 5-6.

“ruhun başta ve beyinde bulunduğu” inanmaktaydı.<sup>135</sup>

Bu inançlara ve bunlarla ilgili geleneklere, örneğin Moldavya’da, Placard, Madeleine mağaraları vb. gibi dünyanın daha birçok bölgesinde rastlanılmaktadır.<sup>136</sup> Bence (Teplukhov’un iddia ettiği üzere) MS ilk yıllarda yapılmış Oglakti mezarlarında<sup>137</sup> bulunan tahtadan yapılmış kupalar (taslar) kafataslarının üst kısımlarına çok benzemektedirler. Dolayısıyla bunların ötekilere örnek oldukları olasılığı yüksektir.

İnsanların kafatasları gibi, hayvanların kafatasları da özel bir güç içermektedir. Castagné, Orta Asya’nın tüm halkları gibi Hazar bölgesi Türkmenlerinin de “atların kafataslarında çok etkili bir sihirli gücün bulunduğu” inandıklarını saptamıştır.<sup>138</sup> Bazen, bu güce tapınıldığı da görülmüştür. Öyle ki, İbn Rüşteh, Orta Asya’da kafatasına tapınıldığından söz etmektedir.<sup>139</sup> Ve Ebu Übeyd El-Bekir kafatasına tapan insanların bulunduğu bir oavadan söz etmektedir.<sup>140</sup> Herodot, Issedonların babalarının kafaderisini yüzdüklerini, bunu temizlediklerini, parlattıklarını ve her ay düzenledikleri büyük kurban törenlerinde buna tapındıklarını anlatmaktadır.<sup>141</sup> Tüm bunlar şimdiden bizi, daha sonra inceleyeceğimiz ölüye ve atalara tapma adetinin inceleme alanı-

<sup>135</sup> ID., *a.g.e.*, s. 1. Bkz. Ayrıca s. 6, 8, 9.

<sup>136</sup> WERNET, *Le culte des crânes à l’époque paléolithique, Hist. générale des religions*’da yayımlanmıştır, M. GORCE ve R. MORTIER tarafından, Paris, 1948, s. 593.

<sup>137</sup> TALLGREN, *Portable altars, ESA*, XI, 1937, s. 76, resim 8.

<sup>138</sup> CASTAGNÉ, *Survivances d’anciens cultes et rites en Asie centrale, Rev. Eth. et trad. Popul.*’de yayımlanmıştır, 1923, s. 253.

<sup>139</sup> İBN RUSTEH, *Les Atours Précieux*, çeviri G. WIET, Kahire, 1955, s. 166.

<sup>140</sup> DÉFRÉMERY, *Fragments, o.c.*, JA. XIII, s. 475.

<sup>141</sup> HERODOT, IV, 26.

na sokmaktadır.

Demek ki, kafatasını ya da kafaderisini saklamak, ölen kişiye sahip olmayı sağlamaktaydı. Gördüğümüz gibi, bu arzu, kanla ilgili ayinlerde, çok farklı bir biçimde neredeyse tamamen karşıt bir biçimde ifade edilmişti. Derinin yüzülmesi olayının kansız gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu belirtmeye herhalde gerek yoktur. Aslında birbirinden farklı görünen bu iki yöntemle aynı sonuç elde edilmektedir. Bunların arasındaki küçük farklara gelince, bunları tamamen açıklamaktan uzağız. Ancak bu konuda da, ölümden sonra yaşamaya devam eden ve yine *ruh* olarak nitelendireceğimiz bir "şey"le karşı karşıya bulunmaktayız.

Kafatası esas kemik olmasına karşın sihirli özelliklere sahip tek kemik değildir. *Ruh* iskeletin tamamında yerleşiktir; güç, iskeletin bütününde bulunmaktadır. Şamanın ayinlerinde bedenini madeni kemiklerden yapılmış putlarla sardığında çağırıldığı güç, kuşkusuz bu güçtür.<sup>142</sup> İskeleti yok etmek hayatı yok etmektir. İskeleti muhafaza etmekse, ölüme rağmen varlığın devam etmesi demektir.

Orta Asya'daki kurban törenlerinden söz ederken Castagné, kurban edilen hayvanların kemiklerinin kırılmaması ve ateşe atılmaması gerektiğini belirtmektedir.<sup>143</sup> Lot-Falck da, av törenleri konusunda yaptığı incelemede, ateşin kemikleri yok etmesi halinde, yeniden doğuşla ilgili tüm ümitlerin kaybedildiği sonucunu çıkarmaktadır.<sup>144</sup> Bazen, kemiklerin intikam hissiyle yok edildiğini de söylemektedir.<sup>145</sup> Ben-

<sup>142</sup> HARVA, s. 510, s.

<sup>143</sup> CASTAGNÉ, *Monuments funéraires de la steppe des Kirghiz-Kazaks*, Orenburg, 1911, s. 92.

<sup>144</sup> LOT-FALCK, *Les rites, o.c.*, s. 206.

<sup>145</sup> ID., *a.g.e.*, s. 207.

zer bir geleneğe bir tek kılıçığı dahi kırmadan balığı pişiren Lapon avcılarında da rastlanılmaktadır; “yani kılıçıklar etten o denli ustaca bir şekilde ayrılıyorlardı ki, kırılmıyorlardı. Bu kılıçıklar daha sonra balığın avlandığı aynı göle götürülüyorlardı.”<sup>146</sup> Doğal olarak söz konusu olan balığın yeniden doğmasına olanak vermektir.

Bize genel bir gelenekmiş gibi görünen bu muhafaza işleminin yine de istisnaları mevcuttur. Örneğin Pallas, kurban törenleri sırasında, “hayvanların kurban edilen şeylere saygısızlık etmelerine engel olmak için kemiklerin yakılmasına ve kalıntıların gömülmesine büyük bir özen gösterildiğini söylemektedir.”<sup>147</sup> Kurban edilen hayvanın yeniden doğmasına çalışılmadığı, yani gücünün muhafaza edilmek istenmediği görülür; bunun tam tersine, göğe yükselebilmesi için bu gücün serbest olmasının istendiği düşünülebilir. Gerçekten de, göğe yükselen dumanın öteki dünyaya gitmek için kullanılan tek araç ya da araçlardan biri olduğu bilinmektedir.

“Sibirya avcıları, öldürdükleri hayvanların hemen hemen tamamının kemiklerinin ya da cesetlerinin çok iyi korunan bir yerde sonsuza kadar sergilenmesi ve muhafaza edilmesi gibi bir geleneği sürdürmüşlerdir; öldürülen hayvanın ruhunun bu kalıntılarda varlığını sürdürdüğü şeklindeki eski klasik görüş hâlâ geçerliydi. Bu uygulama hayvanın yeniden doğması için yapıyordu.”<sup>148</sup>

Bu açıklama tarihsel bir olguyu ortaya çıkarmaya olanak verdiği gibi yeni bir törenin de açığa çıkarılmasına imkân sağlamaktadır. Bunu daha bilinçli bir şekilde yapabilmek için, önce kemikleri toplamak

<sup>146</sup> NIPPGEN, *Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens*, Rev. Eth. et trad. Popul. de yayımlanmıştır, XXIII, s. 415.

<sup>147</sup> PALLAS, *Voyages, o.c.*, I, s. 140.

<sup>148</sup> ZELENINE, *Le culte, o.c.*, s. 117.





mak için kemikler yok edilmektedir: ölü yeryüzünde çok az kalır, öteki dünyaya geçmesi hızlandırılır, vücudu eski biçimini alamaz ve gücü yok edilir.

Belki de aynı nedenle, MÖ 70 yılında Hiong-nulara karşı ayaklanan Vu-huanlar, bunların şeflerinden birinin mezarına saldırmak için hiç vakit kaybetmemişlerdir.<sup>152</sup>

İskeletin, vücudun ölümden sonra şeklini muhafaza edebilen tek bölümü olduğu düşünülürse, sürekliliği ifade ettiği ve ruhu içerdiği olgusu çok daha iyi anlaşılacaktır. Ancak kişi hayattayken, bedenini tamamı gücün ikamet yeridir. Zelenine, Sibiryalıların, hayvanların cinsel organlarına verdikleri önemi fark etmiş ve ruhun burada ikamet ettiğinin ya da edebileceğinin düşünüldüğü sonucunu çıkarmıştır.<sup>153</sup> Bu nokta, bizi, arkeoloji sayesinde izlerine rastladığımız erkeklik organına tapma adetine götürmektedir ve eski yazılı metinlerde bu adetin doğrulandığı görülmektedir (öyle ki, İbn Fadlan, Başkırtların kendilerine özgü bir biçimde erkeklik organına taptıklarını görmüştür; insanlar üzerlerinde erkeklik organını veya sembolünü taşımakta ve tek yaratıcı olduğu için ona saygı duymaktadırlar<sup>154</sup> ve ayrıca birkaç kalıntıya da rastlanılmıştır.<sup>155</sup> Toplumlar, döllenmede erkeğin rolünü fark edince, bunların temsil ettikleri güce şaşırdılar ve bu gücü erkeklik organının bizzat kendisine atfettiler.

Plasenta ve ruh arasında da oldukça sıkı bir ilişki olduğu sanılmaktadır. Van der Leeuw, plasentanın doğuştan hemen sonra bulun-

<sup>152</sup> VISDELOU, *o.c.*, s. 35.

<sup>153</sup> ZELENINE, *Le culte, o.c.*, s. 117.

<sup>154</sup> D'OHSSON, *Des peuples, o.c.*, s. 130-131.

<sup>155</sup> CASTAGNÉ, *Survivances, o.c.*, s. 253. Ama bulunulan yer, İran ya da Türk kökeni konusunda belirsizlik yaratıyor.



Bu törenlerden birkaçıyla özellikle ilgilenmekteyiz; bunlar, placentayla ruh arasındaki ilişkiyi sergileyenlerdir. Bunlar çok özgün törenler değillerdir. Frazer bunların hemen hemen tümünü dünyanın dört bir tarafından değişik yerlerde saptamış ve şu şekilde açıklamıştır: "Onlardan maddeten ayrılmalarından sonra bile, ait oldukları varlıkla olumlu bir iletişim içinde kalmış bedeninin kısımları, göbek bağı, fetus uzuvları ve plasentadır."<sup>162</sup> Zelenine, Yakutlarda, babayla arkadaşlarının, yeni doğanın ruhunu korumak amacıyla ruhun içinde olduğunu sandıkları plasentayı yediklerini anlatır.<sup>163</sup>

Büyük bir olasılıkla yabancı kültürlerin etkisini taşıyan bir metinde "özel konuğun" bedende dolaştığı anlatılır (*öz konuk*).

Burada, ilk öge olarak gördüğümüz *öz* sözcüğüne verilmesi gereken önemi daha önce kısaca incelemiştim. Bu deyim, bunun göğsün içinde bulunan nesnenin, yani ruhun belirtilmesi için kullanıldığını anlayan Kaşgarlı Mahmut tarafından da kabul edilmektedir.<sup>164</sup> Kendi yönünden, *İrk Bitig* şunları yazmaktadır:

*Özün uzun olsun.*

Bu, özel suyun uzun olsun, yani yaşamın uzun olsun<sup>165</sup> demektir. Ayrıca, XIV. yüzyıla ait bir Manihaizm metninde, et ve beden anlamına gelen *öt*'le, esas olan anlamına gelen *öz* sözcüklerinden oluşan *öt öz* deyimine rastlanmaktadır. Bu nesne, etini (bedenini) ve özünü (ruhu-

<sup>162</sup> FRAZER, *Le Rameau d'Or*, I. Cilt, s. 55-56. Bkz. ELIADE'nin *Traité*'de yayımlanan Etenelilerin dinsel törenleriyle ilgili incelemesi (o.c., s. 264, vb.).

<sup>163</sup> ZELELINE, *Le culte*, o.c., s. 153.

<sup>164</sup> KAŞ, I. Cilt, s. 46.

<sup>165</sup> *İrk Bitig*, XLVII; THOMSEN, *JRAS*, oo.c., s. 207; H. N. ORKUN, II. Cilt, s. 85. Louis BAZIN'in yayımlanmamış çevirisinden yararlandık (Ecole des Hautes Etudes semineri)

nu) korumak için kullanılan (muska) beş köşeli yıldız'dır.<sup>166</sup>

Daha önce sözü edilen metne yeniden dönersek, *öz konuk*'un, yani bedendeki misafirin insanın içinde hareketsiz kalmadığı ve her gün yer değiştirdiği de söylenmelidir:

- Sıçan gününde, gözlerdedir.<sup>167</sup>
- Sığır gününde, kulaktadır.
- Tavşan gününde, göğüstedir.
- Yılan gününde, koldadır.... (vb).

Aynı diziden, günleri bu şekilde sıralayan ve bunların ve insanların eylemleri arasında ilişki kuran başka metinler de bilinmektedir: Bazı günlerde, belirli bir saatte hapsirmek uğur getirirken, başka bir saatte hapsirmek uğursuzluk getirir, bazı günlerde herhangi bir tehlike olmadan saçlar ve tırnaklar kesilebilirken, başka günler bu eylemler insanın başına her tür felaket (ve bazen de mutluluk) getirir.<sup>168</sup> Bu durumda, Altaylılara ait olmadığı çok açık olan oldukça belirli bir bağlamda bulunmaktayız. Eğer bu öykünün çok daha yakın bir zamanda kaydedeğer bir yankısını bulmasaydım bu garip anlatıdan söz etmeyecektim. Pallas'a göre, *ruh* bedende hareket etmekte, yer deşiş-

<sup>166</sup> TTT, VII no 27.

<sup>167</sup> Türkler de, Çinlilerden esinlenerek, 12 hayvan adından oluşan bir takvim kullanmışlardır, (sırasıyla: sıçan = fare, ud = öküz; bars = kaplan; tavşan = keçi; loo = ejderha; yılan = yılan; yont = at; koyun = koyun; bicin = maymun; takiku = horoz; it = köpek; lazın = domuz) Bu oniki hayvan, ayları, günleri ve yılları numaralandırmak amacıyla kullanılmıştır. Pek çok araştırma, yanlış olarak bu takvimi ilk kullananların Türkler olduğunu ileri sürer. A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 107-108; O. PRITSAK, *Die sogennante Bulgarische Fürtenliste und die Sprache der Protobulgares*, UAJb, 1954, XXVI, (özelikle s. 74-77): geniş kaynakça.

<sup>168</sup> TTT, VII, no 19 ve öteki metinler, *a.g.e.*, no 32, 33, 35.

tirmekte ve uzuvdan uzuva geçmektedir. Ruhun bulunduğu uzuv yaralandığı ya da kırıldığı zaman, “darbe yalnızca büyük ayak parmağına gelse bile” insan yok olur.<sup>169</sup> Harva, bu inanca makul bir açıklama getirmiştir: Böyle bir betimlemenin, ölümün bir kaza sonucu meydana geldiği durumlarda ya da başka bir insanın elinden olduğunda yapılan tespitlere dayandığını düşünmektedir.<sup>170</sup> Bunun doğru olması olasılığı vardır, fakat yalnızca kendilerini ilgilendiren tamamen ruhsal ya da sembolik diğer bir olgunun olduğu düşüncesiyle somut olguları reddetmekte direnen kimselerle görüşüldüğünde çok ihtiyatlı hareket edilmelidir. En azından, kökeni ne olursa olsun, bedende gezinen ruh kavramının, bu kavrama uygun bir zemin oluşturan “şaman düşünce sistemine” maledilmesi konusunda hiçbir kuşku yoktur.

Bu özün isminin *ruh* olabileceğini, kanıtlanması mümkün olmasına rağmen, kesin olarak kanıtlayamam. Eski Türklerin, hayatlarının önemli olaylarından biri olan *er, at* şeklindeki bir erkek adını aldıklarında bunu mezar taşları üzerinde belirtmekte kusur etmedikleri ve bu ismin sosyal hayata katılmalarını sağladığı ve onlara bir kişilik kazandırdığı konusu kesinlikle doğrudur. Bu ismi alamadıkları zaman, sanki var olmamışlar gibi davranıldığı da doğrudur. Bir Altay öyküsünde, bir öksüzün ne babası, ne annesi, ne giyeceği ne yiyeceği ne de atı vardır. Onda eksik olan tüm bu varlıkları kolaylıkla elde edebilir. Fakat bir ismi de yoktur ve ancak Tanrı kendisine bir isim verebilir.<sup>171</sup>

Hâlâ bugün bile kullandığımız (“son nefesini verdi”) şeklindeki

<sup>169</sup> PALLAS, *Sammlungen*, o.c., II. Cilt, s. 61.

<sup>170</sup> HARVA, s. 258.

<sup>171</sup> VERBITSKY'ın anlattığı ve COXWELL'in sözünü ettiği masal, *Siberian and other*, o.c., s. 296 s.

ifadeler, soluğun bir iç varlık ya da ölüm gününe kadar (ki ölüm geldiğinde her şey son bulur) tamamen kaybolmadan sürekli olarak bedenin dışına verilen bir varlık olarak algılandığını gösterir. Dolayısıyla, Altaylıların, doğada yaptıkları bir gözlemin ardından ruhun toplumla bir olduğunu (yaşamsal nefes) sanmış olmaları olasıdır. Uyku sırasında nefes alıp verme yavaşlar ve bu biyolojik olay, dünyada amaçsız bir şekilde dolaşan ruhun bedenden ayrıldığı şeklinde yorumlanır; bu görüş, aslında ruhun amaçsızca dolaştığı sırada gördüklerinden başka bir şey olmayan rüyaların oluşumuyla doğrulanmaktadır. Genellikle, uykudan uyanırken ruh bedene geri döner. Fakat temelli olarak da gidebilir. İşte bu, ölümdür. Ve bu konuyla ilgili olarak, *Altan Tobçi*'nin aşağıdaki ifadelerini aynen benimsemek gerekiyor: "Altından hayatı kendisinden gitmeye hazırlanırken."<sup>172</sup> Nefes, insanın içindedir; aynı zamanda bedenin dört bir tarafına dağılmıştır.<sup>173</sup> "Budunbetim, bize nefesin bedenin açıklıklarından dışarı çıktığını söylemektedir." Şamanizmin temel öğelerinden birini oluşturan, ruhun amaçsız bir şekilde gezinmesi olgusunun antik dönem ve ortaçağ boyunca Batı dünyasına tamamıyla yabancı olduğunu daha önce belirtmiştim. Bu konuda, yalnızca *Anthropos*'ta şaman dini hakkında toplayabildiğim kaynaklara atıfta bulunabilirim.<sup>174</sup>

Bedenin dışında dolaşan ruhla ilgili öyküler XVIII. yüzyıldan beri sık sık anlatılmaktadır. Bunun yeni bir olgu olduğu kuşkuludur. Ancak bu olgunun önceden de var olduğuna dair yeterli kanıtlar elimizde yoktur. Bu olguyla ilgili en eski öykülerden biri, bildiğim kadarıyla Pallas'a ait olmalıdır: Ruh, uyku sırasında bedenden ayrılmakta ve

<sup>172</sup> BAWDEN, *Altan Tobei*, 43, s. 141.

<sup>173</sup> PALLAS, *Sammilungen*, o.c., II. Cilt, s. 61.

<sup>174</sup> *Ant.*, 53, 1958, s. 133-42; 441-456; 54, 1959, s. 401-432.

uykuda olan insan bazen ayaklanıp ruhunun izlerini izlemektedir.<sup>175</sup> Oldukça yakın bir zamanda toplanmış halk şiirleri bu açıdan bilgi doludur. Schiefner tarafından aktarılan bir metinde, iki kardeş diğer iki kardeşle savaşa girerler: savaşmadan önce, bunlar, ruhlarını bedenlerinden ayırırlar ve onları beyaz bir ot şeklinde bir kuyunun dibine saklarlar.<sup>176</sup> Radloff, kahramanın, kendi sürülerini çalan kız kardeşini takip ettiği bir şiiri nakletmektedir; fakat kendisine kardeşini izlemesini öğütlerler, çünkü kız kardeş ruhunu altından bir kılıç ve bir ok şekline sokarak ondan kaçırmıştır.<sup>177</sup> Yine diğer bir şiirde iki genç adam yaşlı bir büyücünün karnını deşer, fakat büyücü ölmez. Kendisine ruhunun nerede olduğunu sorarlar. Büyücü, düşünmeden atılır ve ruhuna yedi başlı bir yılan şekli vererek ayakkabısının altına gizlediğini söyler. Gençler yılanın yedi başını keserler ve yaşlı büyücü ölür.<sup>178</sup> Kendime hedef aldığım tarihsel incelemenin sınırlarının dışına çıkan bir konu üzerinde daha fazla durmayacağım. Bu konuyla ilgili kanıtlar sayısızdır.<sup>179</sup> Ben yalnızca bunlardan birkaç örnek vermek istedim.

Ruhların nereden geldiği ve doğumdan önce nerede bulunduğu konusunda bir fikrimiz yok. Günümüzde pek çok öyküde, ruhların çoğu

<sup>175</sup> PALLAS, *Sammlungen*, o.c., II. Cilt, s. 61 s.

<sup>176</sup> SCHIEFNER, *Heldensagen der Minussinschen Tataren*, St. Petersburg, 1859, s. 108-112.

<sup>177</sup> W. RADLOV, *Proben den Volkelitteratur*, 8 cilt, St. Petersburg, 1886, s. 345 s.

<sup>178</sup> ID., a.g.e., II. Cilt, s. 237.

<sup>179</sup> Bkz. W. RADLOV, *Proben*, II, 531, IV, 88; SCHIEFNER, o.c., s. 360-364, 189-193, vb. Dış ruh = evrensel tema: "erginlenmenin amaçlarından biri de bireyin kendi dışında bir ruh oluşturmasıdır" (MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 181.) Bkz. VAN DER LEEUW, *La religion*, s. 287-293 ve FRAZER'in geniş tanımlaması, *Rameau d'Or* vb.

kez kuşlar şeklinde gökten indiğinden söz edilmektedir<sup>180</sup> ve belki bu, ölümden sonra göğe yükselmek için büründükleri görünüme uygun olarak daha yakın bir zamanda ortaya atılan bir görüş olabilir. Hayvan topluluklarıyla ilgili çalışmalara ve ruhun küçük, çekingen bir hayvan olduğuna dair daha sonra ortaya atılan öykülere inanacak olursak, kuş şeklindeki ruhun hayvan biçimdeki ruh olgusunun özel bir durumu olması olasılığı vardır.<sup>181</sup> Dünyanın dört bir yanında, hayvan şeklinde düşünülen ruhlarla ilgili verilebilecek örnek anlatılar mevcuttur.<sup>182</sup>

Ruhların kökeni, bu konuya paralel olarak halen üzerinde çalıştığım mucize doğum ve sürekli evrendoğum temasıyla sıkı ilişki içindedir.

Aşağıdaki tabloda diğerlerinden özellikle ayırt ettiğimiz ruhlar görülmektedir. Bu listeyi okurken ruhları, etnografyanın bugün yapmaya çalıştığı gibi "sınıflandırmanın" bir hata olacağını hatırdan çıkarmamalıyız: İnsanda hayat olarak ortaya çıkan her şey, güç, sihirli nesnelerin toplandığı yer *ruh* olabilir:

- 1- Ruh-yaşamsal güç, uzun yaşam desteği, Allah'tan gelir (*lut*).
- 2- Bitkisel-ruh plasentayla ilişkili olan, dışsal (*umay*).
- 3- Kan-ruh.
- 4- İskelet-ruh (yeniden doğuş?). Yeryüzünde sürekli olarak bulunduğu sanılmaktadır.
- 5- Kafatası-ruh (bir öncekinin değişik bir şekli?). Us gücü? Zekâ?

<sup>180</sup> HARVA, s. 167 "Kuş-ruh son derece yaygın bir temsildir" (VAN DER LEEUW, *La Religion*, s. 258).

<sup>181</sup> HARVA, s. 258 s.

<sup>182</sup> FRAZER'in eserinde pek çok örnek bulunmaktadır. *Le rameau d'or*: timsah, yılan, sinekler, arılar vb.



(*tus, oyun*).

6- Saç-ruh (bir öncekinin değişik bir şekli?).

7- Sürekli hareket halinde olan nefes-ruh. Kaçıyor (*tin, amin*).

8- Yüz-ruh, görünüm, gölge (*süne, sür*).

9- Kişilik ruh (*öz*); beden içinde dolaşıp onu tamamen kaplamaktadır.

10- Alev-ruh (*yula*). Bir önceki ruhun dış görünümü?

## 2. ÖLÜMDEN SONRA YAŞAMAK

“Ölmek” ifadesinin ve buna benzer bütün sözcüklerin (ölüm, ölme) az çok bilinmelerine rağmen doğrudan ve kesin biçimde kullanıldıkları enderdir.

Yenisey Yazıtları ve Suji Yazıtları'nda pek çok yerde ölenin ağzından söylenen içten bir açıklama okunmaktadır: [ben] öltim, ben öldüm.<sup>183</sup> Uzun zaman sonra Çin uygarlığından oldukça etkilenen *Altan Tobçi*'de bu ifadeye aynen rastlanır.<sup>184</sup> Açıklaması güç bu dağınık olgulardan başka, bu sözcüğün kullanımının ihtiyatla dikkate alınması gereken bazı koşullara bağlı olduğu görülmektedir (çünkü bu kadar az sayıda belgeden kesin bir sonuç çıkarılamaz). “Ölmek” eylemi aşağıdaki durumlarda kullanılmaktadır:

1. Ciddi bir suçun ardında Gök Tanrı tarafından verilen bir cezanın belirtilmesi söz konusu olduğunda: *Tengri öl der, Türk halkı ölür*<sup>185</sup> – bize karşı [Türk halkı] hata işlediğinde, Kağan ölür, yine şefler ve beyler de ölürler.<sup>186</sup>

2. Sosyal ve ailevi dayanağı olmayan kişilerden söz edildiğinde, özdeyişlerde ve kehanetlerde: *Kangi öldü*.<sup>187</sup>

---

<sup>183</sup> *Insc. de Cahul*, XI, Tuba, III, Eleges, H. N. ORKUN, s. 124, 170, 180; *Insc de Suji*, RAMSTEDT, *Zürer uigur.*, o.c., satır 8, s. 4-5.

<sup>184</sup> *Altan Tobçi*, 39, BAWDEN, s. 140.

<sup>185</sup> Tonyukuk, satır 3, H. N. ORKUN, I, s. 100.

<sup>186</sup> Doğu, satır 19, A. II, doğu, satır 16; THOMSEN, s. 104, ORKUN, I, s. 38.

<sup>187</sup> *İrk Bitig*, LVII; H. N. ORKUN, II, s. 88; THOMSEN, *JRAS*, s. 205.

3. Hayvanlardan ve hatta kahramanların hayvanlarından söz edildiğinde: *bu at orada öldü.*<sup>188</sup>

Müslüman olan Kaşgarlı'nın yaşadığı ortamda, ölüm artık korku vermemektedir. Bununla birlikte bu sözcüğe, başka yerlerden alıntılanan şiir ya da atasözlerinde sık sık rastlanır: *Alp Er Tonga öldü mü?*<sup>189</sup>

En azından Radloff yazıtların büyük bir kısmını yeniden düzenleyerek kuşku yaratmasaydı, Ongin'in yazıt tabletlerinde tamamen sıra dışı bir biçimde *atacım ölt.*, *babam öldü* şeklinde bir ifadeye rastlayabilecektik.<sup>190</sup>

*Moğolların Gizli Tarihi*'nde, Cengiz Han'ın ataları olan Duwa-Sonqur ve Alan Ko'a gibi az çok efsanevi kişiler söz konusu olduğunda *ükür*, *ölmek* eyleminin kullanılmasından kaçınılmakta ve bunun yerine dolaylı ifadeler kullanılmaktadır.<sup>191</sup> Aynı şey Cengiz Han gibi olağanüstü bir güce sahip kimseler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Bununla birlikte bu kurala Türkler zamanında fazla uyulmamıştır. Bu sözcüğe, çoğu zaman tarihsel olayların hatırlatılması söz konusu olduğunda rastlanır.

*Öldürmek* sözcüğü aynı şekilde tabu olmamıştır. Türkçede *öl* ve *öldür*'ün, Moğolcada *ala*'nın dönüşlü şekli (*öldür*) serbestçe kullanılmaktadır. Artık söz konusu olan, kişiyi veya kabileyi hedef alan oldukça kötü gizemli bir olayın değil, tam tersine, düşmanı veya avı almeden mutlu bir olayın topluluğa hizmetidir:

<sup>188</sup> Doğu, satır 33; H. N. ORKUN, I, s. 44; THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 109.

<sup>189</sup> KAŞ, I. Cilt, s. 41.

<sup>190</sup> Ongin Sir Gerard CLAUSON, *JRAS*, 1957, o.c., s. 189.

<sup>191</sup> *HSMg*, XI, XVII, XXII: HAENISCH, metin s. 2-3, çeviri s. 2-4; PELLIOT, metin s. 6-7, çeviri s. 122-124.



Bazı eski metinlerde “babam, ben şu veya bu yaşta iken öldü” demek yerine “şu veya bu yaşta babasız kaldım” denir.

*Beş yaşında babasız kaldım, ondokuz yaşında annesiz kaldım.*<sup>200</sup>

Pek çok ifadenin yorumlanması sırasında yadsınmaz zorluklarla karşılaşmıştır. Bunların birincisi, Thomsen'in *evde kalmak* şeklinde aldığı *yurtta kalmış*'tır.<sup>201</sup> *Yurt* sözcüğüne, o zamanlara kadar hiçbir şekilde verilmeyen *yurt*, *ev* anlamını yükleyerek bu sözcüğe çağdaş bir anlam vermişti. Barbier de Meynard'a göre de *yurt*, *ülke*, *vatan*, *yaşanılan yer* anlamındadır.<sup>202</sup> Bu bağlamda genel olarak şunları anlamak gerekir: *toprakta kalmak*, *yerde kalmak*. Kaşgarlı da, *ölmek* demek yerine *yat* = *yatmak* eylemini kullanmaktadır: *diyorum ki şimdi öl*<sup>203</sup> ve Orhun Yazıtları'nda şu açıklama bulunmaktadır: *ölecek olanlar toprakta kalacaklar*.<sup>204</sup> *İrk Bitig* şunları yazmaktadır: *yaşlı bir bilge kadın [bir şaman?] yerde kaldı. Bir tereyağ kaşığının ucunu yalamak [katıyağ, zeytinyağı?] suretiyle yeniden hayata döndü. Ölümünden kurtuldu*.<sup>205</sup>

Bu ifadede öteki hayatla ilgili bir yorum yapılmasını sağlayacak herhangi bir açıklama göremiyorum. Bu kelime yalnızca kadınlar için kullanıldığından, belki de, bu kadınların gömülmemiş oldukları sonucunu mu çıkarmak gerekiyor?

Radloff'un: *ich blieb nicht, kalmadım* şeklindeki ve Thomsen'in *oturmadım* şeklindeki çevirisine rağmen *bükmedim/bökmedim* sözcüklerin-

<sup>200</sup> Keçilik Khobu, satır 2; MALOV, metin 45, s. 81-83. Bkz. H. N. ORKUN, III, s. 62-64; W. RADLOV, Atlas, LXXVII, ID., *Inscripfien*, s. 308-309.

<sup>201</sup> THOMSEN, JRAS, 1912, s. 198.

<sup>202</sup> BARBIER DE MEYNARD, *Dict.*, II. Cilt, s. 888.

<sup>203</sup> KAŞ, I, s. 36; BROCKELMANN, *alt. Volkspoesie*, s. 16.

<sup>204</sup> Kuzey, satır 10; H. N. ORKUN, I, s. 50; THOMSEN, *Insc.*, s. 113.

<sup>205</sup> *İrk Bitig*, XIII; THOMSEN, JRAS, 1912, s. 198; H. N. ORKUN, II, s. 76.

den de bir sonuç çıkmaz. Gerçekte şunu anlamak gerekir; *doymadım*:

*Dünyadaki varlığım ve insan halime doymadım.*<sup>206</sup>

Buna benzer diğer örneklerde de gördüğümüz üzere, yalnızca üzüntülerin belirtildiği bu ifade ölmeyi anlatmak için yeterli olur.

Türkçedeki *yok bol* ve Moğolcadaki *ügei bol*, yani *hiçbir şey olmamak* ifadesi en çok sorun yaratan ifadelerdendir.<sup>207</sup> Louis Bazin, ilkinin bana biraz soyut görünen *hiçliğe varmak* şeklinde çevirmektedir. Varlığın karşısı olan yokluk fikrinin, hâlâ arkaik durumda olan bu uygarlıkta gelişmiş olabileceğini sanmıyorum. Çok daha somut bir anlamı benimseyerek bunu basitçe *artık olmamak*, yani *canlı olmamak* şeklinde çevirmeyi yeğliyorum. Zaten, aynı işlevi gören *kaybolmak*, *yok olmak* anlamındaki *yit* fiilinin ve bunun ettirgen halinin *yok etmek*, yani *öldürmek* anlamına gelen *yitür* fiilinin kullanıldığı görülmüştür.<sup>208</sup>

*Yok bol* ve *Ugei bol* sık sık kullanılan sözcüklerdir; bu deyimler şu durumlarda kullanılmaktadır:

1. Hükümdarlar için: *bu hükümdar hiç olduktan sonra*, diyen Ongin yazıtı şöyle devam etmektedir: *daha önce ölmüş kağanı yok olmaya terk eden Türk hallı.*<sup>209</sup> Ve de İkhe Kuşotu Yazıtları şöyle haykırmaktadır: *Ulu Küli Çor hiç oldu.*<sup>210</sup>

<sup>206</sup> Uybat'da, III, Altın Köl I, örneği buradan aldım; H. N. ORKUN, II, s. 101. Bkz. KAŞ, II, 17 ve BROCKELMANN, *Zu den alt.*, UAJb, s. 137-138.

<sup>207</sup> Ugei = -siz demektir, bir şeyin olmadığını, bulunmadığını belirtmek için kullanılır, GRONBECH ve KRUEGER, *o.c.*, s. 98.

<sup>208</sup> doğu, satırlar 7, 27, 28, M, doğu, 7, 22, 23.

<sup>209</sup> Sir Gerard CLAUSON, *The Ongin Insc.*, JRAS, 1957, 3-4, satırlar 1-2, metin s. 182, ceviri s. 188.

<sup>210</sup> İkhe Kuşotu Yazıtları, batı, satır 3, H. N. ORKUN, I, 136; SAMOILOVITCH, KOTWICZ ve SAMOILOVITCH'de, 1957, 3-4, satırlar 1-2, metin s. 182, çeviri s. 188.

2. Aynı fikri yeniden ele alan *Gizli Tarih*'deki büyük kişiler için: *Teb Tenggeri yok edildiğinde ...*<sup>211</sup>

3. Boyunduruk altına girmeyi reddedenler için: *bunun aksine, bana itaat etmeyene karşı kıvılcımlar saçacağım, üzerine askerlerini salacağım, onu düşmanım sayacağım, onun üzerine çökeceğim, öyle bir yapacağım ki bir hiç olacak.*<sup>212</sup>

4. Tüm bir halk için: *Türk halkının ismi hiç oldu.*<sup>213</sup> Burada *Türk halkının ismi* şeklindeki karmaşık ifade, *Türk halkının bizzat kendisi* anlamında kullanılmaktadır. Bu, ismin ve insanın kimliği konusunda daha önce söylediklerimi hatırlatmak olanağı vermektedir (II. Kısım, I. Bölüm).

(Çin Kağıdı) diyordu ki: *Türk halkımı öldüreyim! Soyunu kurutayım! Ve bu halkı yok etmeye gider. Fakat yukarıda Türklerin Tengrisi, Türklerin Kutsal Toprağı ve Suyu şöyle dediler: Türk halkı hiç olmasın, [yeniden] bir halk olsun.*<sup>214</sup>

*Moğolların Gizli Tarihi*, bu konuda da, yukarıda belirtilen Türk yazıtlarına tamamen benzer metinler sunmaktadır:

*Tüm halkımı, hiçbir şey kalmayana dek yok edeceğiz.*<sup>215</sup>

<sup>211</sup> İkhe Kuşotu Yazıtları, batı, satır 3, H. N. ORKUN, I, 136; SAMOILOVITCH, KOTWICZ ve SAMOILOVITCH'de, *Le monument turc d'Ikhe Khuchotu*, RO, IV, s. 105.

<sup>212</sup> HSMg, 246; HAENISCH, s. 124.

<sup>213</sup> *Oğuzname*, satır 11-114; BANG ve RAHMATI, s. 16-17; Rıza NUR, o.c., metin s. 19, çeviri s. 51; P. PELLIOU, *Sur la legende d'Uyuz Khan en écriture ouigoure*, TP, 1930, s. 296. Prof. BAZIN'in yayımlanmayan değişikliğini de kullandım.

<sup>214</sup> Kuzey, satırlar 10, 11, A. II, satırlar 9-10; H. N. ORKUN, I, s. 94; THOMSEN, *Insc.*, s. 100-101.

<sup>215</sup> HSMg, § 105; P. A MOSTAERT'in çevirisinden yararlandık, o.c., HJAS, 1950, s. 332.

*Hiç olmak* sözü tamamen *öldürmek* anlamını almaktadır: bu, örneğin, ilk cümlesi *Türk halkını öldüreyim* olan bu metinde görülmektedir; buna karşın ikinci cümlede birincisine karşı çıkılarak *hiç olmasın* deniliyor! Bu cümlelerde herhangi metafizik bir amaç aranmamalıdır. Zaten Moğolların dediği gibi, başka metinler ya da bu konuda büyük bir özenle hazırlanan belgenin aracılığıyla bildiğimiz üzere, *bizzat hiç olanlar, yok edilenler, kül gibi dağlanlar, parçalananlar, mahvedilenler,*<sup>216</sup> *dahası boğulanlar, yok edilenler, ortadan kaldırılanlar*<sup>217</sup> varlıklarını sürdürmekte kusur etmezler. Bu, göğe çıkan Teb Tenggeri için de geçerlidir.

Belki, *az-* ve *adiril-* sözcükleri daha başka endişeleri de dile getirmektedir. Bu iki kelimenin birincisi, *kaybolmak, yitip gitmek* anlamını taşımaktadır, buna karşın ikincisi *ayrılmak, gitmek* fikrini belirtir. Bunların kullanımı yaygındır, özellikle genelde geçmiş zamanın birinci şahsında kullanıldıkları Yenisey Yazıtları'nda bu fiillere çok sık rastlanır: *Ayrıldım, yittim,*<sup>218</sup> *eşim, arkadaşların [sizden] ayrıldım.*<sup>219</sup>

Hoytu Tamir'de *yitmemenin, ölmemek* olduğunu görmüştük: Türk ülkesinin yüz yığıldı şunu dediler:

*Yüce Tanrı, bizi yitme.*<sup>220</sup>

*İrk Bitig*'de buna yakın bir anlam yüklenebilecek bir sözcüğe rastlıyoruz: *göz kamaştırın, bulanıklaştıran* anlamında kullanıldığı düşünün-

<sup>216</sup> HSMg, § 104, 105, 112, 113, 154.

<sup>217</sup> *Sunugheg delu*: KOWALEWSKI, Dict., II, s. 1422.

<sup>218</sup> "Adınlım" sözcüğünün kullanımı için bkz.C. BROCKELMANN, *Zu den alt. Ins., o.c., UAJB, XXIV, 1952, s. 138.*

<sup>219</sup> ORKUN, III, s. 163; THOMSEN, no 18, *Atlas*, no 88; RADLOV, s. 327.

<sup>220</sup> ORKUN, II, s. 110, hemen hemen hiçbir şey okumamıştır. Önerilen açıklama (okuma) Prof. BAZIN'inkidir (seminerinde okumuştur).



len ve şaman anlamına gelen *kam* sözcüğünden türetilmiş olması olasılığı yüksek olan *kamal* sözcüğü. Metin der ki: *dağda kalmış* ve çeviriye *yitmiş* sözcüğünün eklenerek devam edilebileceği görülmektedir.<sup>221</sup> Gerçekte, yolunu kaybetmediği ölmüş olduğu görülmektedir, çünkü, metin *gökte güçlü durumdadır* şeklinde devam etmektedir.

*Irık Bitig*'in diğer bir metninde şunlar yazmaktadır: *Küçük kuş uçarken yitti, küçük geyik koşarken yitti, küçük çocuk yürürken yitti, fakat Tengri'nin [Gök Tanrı] kut'u sayesinde hepsi sağ salim birbirine kavuştu.*<sup>222</sup>

Daha önceden belirttiğimiz gibi bu metin, ölüm ve yeniden doğuş temasını işlemiş olsa gerek. Bundan önce gelen metin, kaybolduktan sonra göğe çıktığını göstermektedir. Aynı şey, *Altan Tobçi* buna yakın bir fikri biraz değişik bir biçimde ifade ettiği vakit de geçerlidir: *Kutsal efendimiz [Cengiz Han] çok ateşlendi. Hayatı elinden uçuyordu...*<sup>223</sup> Ve bilindiği üzere gerçekten de büyük Moğol hükümdarı göğe yükseldi. Ongin Yazıtı da benzer bir varış yerinden söz eder: *koyun yılının yedinci ayında, benim yiğit ve güçlü kağanımı terk ettiniz.* Oysa, bu sözcüklerin hemen öncesinde, Sir Gerard Clauson'un *cennet yukarıdadır* şeklinde çevirdiği *üzü tengri* sözcüklerini okumak mümkündür, ancak *üzü tengri* ve *üzü kök tengri* sözcükleri isim cümleleri değil, kurallı fiil cümleleridir. Her şekilde, ölümün bahsinden hemen önce, *büyük gök'e* yapılan atıl (bu ifadeden, Arapçadaki *Allah'ü-Teala* ifadesine çok benzer bir ifade anlaşılıyor) göksel bir yaşamın devamını belirtmektedir.<sup>224</sup>

Bununla birlikte, olayın kesin olmadığı zamanlarda kullanılan *az-*

<sup>221</sup> *Irık Bitig*, XII, THOMSEN, *JRAS*, s. 198; H. N. ORKUN, I, s. 75.

<sup>222</sup> *Irık Bitig*, XV, THOMSEN, *JRAS*, s. 199; H. N. ORKUN, II, s. 76.

<sup>223</sup> *Altan Tobçi*, 43; BAWDEN, *o.c.*, s. 141.

<sup>224</sup> ONGİN, satır 12, Sir G. CLAUSON, *o.c.*, s. 183, H. N. ORKUN, I, s. 130.

ve *adiril-* sözcükleri kaybolanın, yani terk edip gidenin nereye gittiği konusunda bize bilgi vermemektedirler. Göğün *ruhların* (veya *ruhlardan* birinin) genel ikamet yeri olduğu olgusu, daha başka yerlerinde de olması olasılığını ortadan kaldırmaz. Çin kaynaklarına göre, Vu-Huan ölüleri, büyük Kingan dağının güneyindeki yerleşik kabile bölgesinden Liao-Tung'un kuzeybatısına, Li'nin binlerce kilometre uzağında bulunan Kızıl Dağ'a kadar gidiyorlardı.<sup>225</sup> Bu yolculuk, uzun, zorlu ve tehlikeliydi; dolayısıyla, bu yolculuğu başarabilmek için, köpeklerin, elbiselerin, silahların ve süs eşyalarının ateşe atılma törenleri zaman zaman yenileniyordu.<sup>226</sup> O zamandan beri, bu konuyla ilgili olarak Çinlilerin etkisinde kalmış olabiliriz. Bununla birlikte, bu dağın varlığı aynı anda gökte de yaşamın sürdüğüne inanmaya engel değildir. Canlıların ateşe attıkları nesnelerin ölüye eşlik etmeleri gerektiği açıktır. Oysa, duman göğe doğru yükseldiği için, yakma teması her zaman göksel bir mitolojiye dayandırılmıştır.

Bugün bile, ateşe yapılan yakarmalar, Altay insanının dumanın atmosferin katmanlarına doğru yükselmesine karşı ne denli duyarlı olduğunu hissetmemizi sağlarlar: [*Ateş*] *sen ki göğün 99 katına doğru kavl-cımlar saçarsın ... sen ki bulutlardan geçersin*, vb.<sup>227</sup>

Vu-huanların dağı, Orta Asya kültür tarihindeki diğer olgulardan bağımsız bir olgu değildir. Yüzyıllar sonra, "ölülerin ruhunu yönettiği" Kitanlarda yeniden sahneye çıkar.<sup>228</sup> Belki de, *Gizli Tarih*'in fazla açık olmayan şu cümlesinde, Cengiz Han'ın çağdaşı Karayitlerde, ruhun dağdaki ikametine bir atıfta bulunulduğunu görmek mümkündür:

<sup>225</sup> PARKER, *The History of the Wu-huan*, o.c., s. 74-75.

<sup>226</sup> TORII, *Populations primitives...*, o.c., s. 9-13.

<sup>227</sup> POPPE, *Zum Feuerkultus beiden Mongolen, Asia Major*'da, 2, 1924, s. 136.

<sup>228</sup> STEIN, *Leao-Tche*, o.c., TP. XXXV, s. 141; EBERHARD, *Çin'in*, o.c., s. 48.

*Ong Han gelir ve der ki: Şu anda ben de yaşlıyım, bir yaşlı olarak yükseklere çıkacağım; yeterince eski olduğumda halkın tümünü idare edeceğim, dağa çıkacağım.*<sup>229</sup>

Tüm bu olaylarda, kabilelerin kurulduğu veya sığındığı coğrafi bölgeye ya da dinsel terimlerle ifade edersek, efsanelerin kabilenin mucizevi doğum yeri olarak belirledikleri “totem bölgesi”ne ruhların dönüşünün söz konusu olduğunu düşünüyorum. Atalara tapınma adetinin konusuna giren pek çok dağ ve mağara tapınışı da bulunmaktadır. Ayrıca kabilenin kökenini hatırlamak için, özellikle bu “doğum yerlerinde” çok sayıda kurban artığı bulunurdu.

Dinler tarihi canlıların, mezarlarında kapatılmış bulunan ya da yeryüzünde amaçsız bir şekilde dolaşan ölünün, kendi evine ve yakınlarına dönmesine engel olmak için aldıkları tüm önlemler gayet iyi bilinmektedir. Bugün Orta Asya ve Sibiryaya ölülerinin bu kurala uygun şekilde gömüldüklerine hiç şüphe yoktur. Daha eski zamanda, buna benzer bir uygulamanın olduğuna dair bulunan kanıtlar çok azdır. Bunun aksini kanıtlamak için Kaşgarlı bir atasözünden söz eder: *İnsan ebediyen yaşamaz; mezara girdiği vakit artık geri dönemez.*<sup>230</sup>

Bununla beraber, Plan Carpin, Tatarların, cenaze törenlerinden sonra iki ateş yakarak ve bunların her birinin yanına, altından insanların, hayvanların ve eşyaların geçirildiği, birbirlerine uçlarından (saplarından) bir iple bağlı iki mızrak yerleştirmek suretiyle kendilerini arıttıklarından söz etmektedir.<sup>231</sup> Harva, bu şekilde oluşturulan kapının, aynen ateş gibi “açıkça, ölüyü durdurmaya yönelik olduğu-

<sup>229</sup> HSMg, § 164; P. PELLİOT, *metin s. 50, çeviride s. 179-180; HAENISCH, metin s. 41, çeviride s. 59.*

<sup>230</sup> KAŞ, III, s. 65.

<sup>231</sup> PLAN CARPIN, III, IV, 2; D'AVEZAC, s. 236.

nu" söylemekten çekinmiyor.<sup>232</sup> Harva'nın çıkardığı bu sonuç belki biraz sakıncalıdır. Rubrouck gibi, Plan Carpin de, bu konuyla ilgili olarak arıtmadan söz etmektedir. Bu yeterli bir nedendir. Belki de, günümüzde Yakutların cenaze törenlerinden sonra dönüş yolunda yakutları bir ateşin üzerinden atlama ve ölünün ateşten geçemeyeceğine inanmaları, Harva'nın bu varsayımını kısmen doğrular.<sup>233</sup> Altay kültürünün bulunduğu birçok yerde buna benzer inançlara rastlanmaktadır. Bu, eski belgelerin yerini dolduramaz. Bu konuyla ilgili ilk açıklamalar Gmelin ve Georgi'den gelmektedir. Birincisi, şamanlar kurbanlarla yatıştırılmazlarsa, uykuları sırasında gelip canlıları rahatsız edeceklerine inanıldığını söylemektedir.<sup>234</sup> İkincisi ise, Tunguzlarda her kurban sunuş töreninde ölü şamanların ruhunun çağrıldığını bildirmektedir.<sup>235</sup> Gmelin, daha o zaman çağdaş budunbetimcilerin benimsedikleri tarifi verir: "Bir cenaze törenine giden herkes, dönüşlerinde, ateşten korkan ölünün onları takip etmemesi için yakılan bir ateşin üzerinden atlamaktaydılar."<sup>236</sup>

Yenisey Yazıtları'nda, ölünün geriye dönüşü, bir korku şeklinde algılanmak şöyle dursun, bir arzu şeklinde tezahür etmektedir. Ölü çağırma törenlerinin amacı bu arzunun gerçekleşmesidir. Uyug Arkhan'ın metninde şunlar bulunmaktadır: *eşim ve annem size çağrı yoluyla ulaştım*. Uyug Arkhan metninde kullanılan sözcük tam olarak şu anlama gelir: *hatırlandım, çağrıldım, bir çağrıya katıldım*. Hiç kuşku yok ki, söz konusu olan konuştuğu sanılan ölünün geri dönüşüdür, çünkü ölü

<sup>232</sup> HARVA, s. 285.

<sup>233</sup> ID., *a.g.e.*

<sup>234</sup> GMELIN, II, s. 184.

<sup>235</sup> GEORGI, *Bemerkungen*, I, s. 278.

<sup>236</sup> GMELIN, I, s. 333.

konuşmasına şu sözlerle devam eder: *yandaşlarım*, [sizin aranızda] *indim*.<sup>237</sup> *İnmek* fiili, geriye dönen ruhun, bizzat gökte ikamet eden ruhla aynı ruh olduğunu doğrular gibidir. Başka ruhların ikamet yeri olarak yeryüzünü seçtiğini daha sonra göreceğiz.

Yaşamın gökte sürüdüğüne olan inançtan söz eden belgelerin bulunduğu derlemeler bundan çok daha geniştir.

Özellikle *ölmek* anlamını belirtmek için Türkçede *uçmak* fiilinin törensel durumlarda ve istatistiksel olarak diğer sözcüklerden çok daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime, Moğol dilinde tam olarak *göge çıkmak* fiilini karşılar. Bu konuyla ilgili bütün listeyi vermek gibi bir amacım olmasa da, Orhun Yazıtları'ndan alınma birkaç örnek vermenin uygun olacağını düşünüyorum:

- Kağan olan babam uçtuktan sonra;<sup>238</sup>
- Amcam kağan uçup gitti;<sup>239</sup>
- Siz uçtunuz;<sup>240</sup>
- Babam kağan uçup gitti;<sup>241</sup>
- Kül Tigin koyun yılının 17. gününde uçtu.<sup>242</sup>

Bunun hemen hemen hiç değişmemiş şekli Müslüman Türklerin eski metinlerinde bulunmaktadır. *Öldü* demek yerine, *Umur Paşa Destanı*'nda şöyle denir: *saf ruhuyla uçtu*.<sup>243</sup> Moğolcada *kali* sözcüğü, *havalara atılmak ve ölmek* anlamını taşımaktadır. Bu gerçeğe işaret eden Ga-

<sup>237</sup> ORKUN, III, s. 35; RADLOV, *Inchrift.*, s. 305.

<sup>238</sup> Doğu, satır 20; THOMSEN, s. 108; H. N. ORKUN, I, s. 44.

<sup>239</sup> Doğu, satır 25. A. II, doğu, satır 20; THOMSEN, s. 106; ORKUN, I, s. 40.

<sup>240</sup> Güneydoğu, satır 20; H. N. ORKUN, I, s. 54; THOMSEN, s. 120.

<sup>241</sup> Doğu, satır 16; H. N. ORKUN, I, s. 35; THOMSEN, s. 102.

<sup>242</sup> Kuzeydoğu, satır 1; H. N. ORKUN, I, s. 52; THOMSEN, s. 119.

<sup>243</sup> ELIKOFF-SAYAR, *Le Destan d'Umur pacha*, Paris, 1954, s. 129.



Etnografya verileri *ruh*'ün ölüm halinde bir kuş şeklinde uçtuğunu söyleyen inançların halen etkin olan izlerini bize sergilemiştir.<sup>251</sup> P. N Boratav, bana bu konuyla ilgili olarak Anadolu'da hâlâ varlığını sürdüren ilginç bir inançtan söz etmiştir. Ankara'nın kuzeyinde, Muğdurnu bölgesinde (küçük Asya'da Bolu ili) yürüttüğü bir araştırma sırasında, bir köyde ruhun bir sinek şekline girerek uçtuğunun anlatıldığını işitmiştir. O anda ölünün odasına kediler sokulmamıştır. Kedinin sineği, yani ruhu yemesinden korkulduğu açıkça görülmektedir.

Belki de bu vesileyle, çok ilginç bir olasılığa işaret etmek gerekir. Rus arkeologların Moğolistan ve Transbaykal'ın eski mezarlarını genellikle *kereksür* olarak adlandırdıkları bilinmektedir, bu konudan daha sonra söz edeceğiz. 1849 yılından beri, Castren bu sözcüğü *kirgitür* veya *kirgis-ür* = Kırgız evi olarak yazıyordu, Vladimirtsov da bu kelimenin *Kırgız yuvası* demek olduğunu belirtmişti.<sup>252</sup> Sovyet bilgini tarafından önerilen kökenin doğru olmaması ve *ür* ekinin daha çok *çukur* anlamını taşıyan bir sözcükten türemiş olması pekâlâ mümkündür. Yine de, Paul Pelliot'un kabul ettiği üzere, halka dayanan kökenbiliminin ve benzetimin bu konuda rol oynamış olma ve *mezar* ve *yuva* sözcüklerinin karıştırılmış olma olasılığı çok yüksektir.<sup>253</sup> Öte yandan, Mongor aynı zamanda *yuva*, *hayvan ini*, *arı kovanı*, *ahır* ve *mezar* anlamlarını veren *för*<sup>254</sup> sözcüğünü kullanmaktadır.<sup>255</sup> Bir ruhkuş'un ikameti olarak bu "yuva-mezarın" birbirleriyle örtüşmelerini

<sup>251</sup> HARVA, s. 46, s. 361.

<sup>252</sup> PELLIOU, *Le terme kereksür*, TP, 1944, s. 114 (Klasik Moğolcada, *yuva* = *ür*, Kalmukça ve Khalkhacada, *ür*'dür.).

<sup>253</sup> ID., *a.g.e.*, s. 122.

<sup>254</sup> Önerilen kökeni öğrenmek için bkz. ID., *a.g.e.*, s. 117

<sup>255</sup> DE SMEDT ve P. A. MOSTAERT, s. 100.

bir raslantı olarak kabul etmekte biraz zorluk çekiyorum. Şunu da ilave edelim ki, *Codex Comanicus*'dan beri Türkçe anıtkabri ifade etmek için (Kırgız dilinde de geçen) Farsçadan *kesene* sözcüğünü alarak *kesenä* olarak kullanmıştır. Oysa, Farsçada bu sözcük *ikamet yeri, ev, yuva* anlamlarını taşımaktadır.

Kuş şeklindeki bir *ruhtan*, uçan bir *ruhtan*, yüksekte bulunan başka bir dünyaya göç etmesini bekliyoruz. Orhun Yazıtları hükümdarın uçtuğunu haykırarak duyurduktan sonra şu şekilde devam etmektedir: *gökte sanki canlılar arasındaymışsınız gibi olacaksınız.*<sup>256</sup> Şimdilik cümle- nin ikinci kısmını bir kenara bırakalım. Cengiz Han'ın öldüğü zaman *göğe yükseldiği,*<sup>257</sup> söylendiğinde, ki bu açıklama *Yuan-cheng-wou-ts'in-tcheng-lou* tarafından yeniden ele alınmıştır,<sup>258</sup> Moğollar zamanında *gökte yaşama devam edildiği* olgusu *Gizli Tarih* tarafından da doğrulanmış bulunmaktadır. Aynı şekilde, 1323 yılında Yusun Timur tarafından duyurulan ve ele alınan bir bildirmede şunlar belirtilmektedir: *Şimdi, benim hükümdar yeğenim [Ying-tsong (1321-1323)] göğe çıkmıştır.*<sup>259</sup> Yaşamın *gökte devam etmesi* olgusunun yalnızca prenlere ait bir ayrıcalık olmadığını belirtmek gerekir, nitekim günümüzde Orta Asya'daki gözlemciler bu konuda, aynen diğerleri gibi kabile şeflerinin ve şamanların da ayrıcalık sahibi olduğunu kabul etmektedirler; örneğin Preuss tarafından dile getirildiği gibi, ölümlere ancak yeryüzündeki yaşamları sırasında da güçlü bir hayat sürdürülse, güçlü bir yaşam atfedildiğini savunan bu görüş ilk çağlarda da oldukça yaygın-

<sup>256</sup> A. I. güneydoğu: THOMSEN, s. 120, H. N. ORKUN, O, s. 54.

<sup>257</sup> *HSMg*, § 268; PELLIOU, metin s. III; HAENISCH, metin 94, çeviri 141.

<sup>258</sup> HAENISCH, *Die Letzten Feldzüge, o.c.*, s. 529.

<sup>259</sup> CHAVANNES, *Inscriptions, o.c.*, TP. 1905, s. 38.



dı.<sup>260</sup> Kişilerin, eğer varsa, unvanlarını belirtmekte kusur etmeyen İrk Bitig, *gökte güçlüdür* derken (bir prensten ya da bir beyden değil de) sıradan bir insandan söz etmektedir.<sup>261</sup>

Marco Polo ölümlere kurban etmek için yakılan eşyaların dumanının göğe yükseldiğini ve Tatarların söz konusu dumanın ölümlere gittiğine inandıklarını belirtmiştir.<sup>262</sup> Çadırın üzerinde bulunan duman deliğinin yukarıdaki dünyayla aradaki başlıca iletişim aracı olduğu çok iyi bilinmektedir. Cengiz Han'ın atası Alan Koa'yı hamile bırakan göksel ruh işte bu yoldan çadıra parlak, genç ve yakışıklı bir adam şeklinde girer; neticede, bu birleşmenin meyveleri "açık bir şekilde" göğün çocukları olacaklardır.<sup>263</sup> Şeytanlar da "kulübelerin bu üst geçitlerinden geçerek" şamanlarla görüşmeye gelmektedirler.<sup>264</sup> Teb Tenggeri ölümünden üç gün sonra göğe yükselmek için, cesedinin üzerine kurulan çadırdan yine bu yolla çıkmıştır.<sup>265</sup> Teb Tenggeri'nin ölümüyle havaya yükselmesi arasında geçen süreyle ilgili olarak Hıristiyanlık dininin en ufak bir etkisi yoktur. Bilindiği gibi, kuşkusuz bu düşüncenin kaynağı olan Persler, ölünün ruhunun üç gün ve üç gece evinde ikamet ettiğine inanmaktadırlar (burada ısrarla *ruh* değil *ölü* sözcüğü kullanılmıştır). Birçok yerde genelde üç gün kabul edilen süredir. Bu, Katanov'un birçok öyküsünde görülmektedir: "Beltirler bedeni kulübede bir gece bırakıyorlar ve üç gece de başında nöbet tutuyorlardı. Kırgız Kazaklarında, üç gece yemek hazırlanmaktadır. Kalar-

<sup>260</sup> PREUSS, *Glauben und Mystik*, s. 30.

<sup>261</sup> *İrk Bitig*, XII, Thomsen, *JRAS*, 1912, s. 198; H. N. ORKUN, II, s. 75.

<sup>262</sup> Marco POLO, LXX, HAMBIS, s. 87.

<sup>263</sup> *HSMg*, § XX, PELLİOT, metin 7, çeviri 124, HAENISCH, metin 3, çeviri 3.

<sup>264</sup> D'OHSSON, *Histoire, o.c.*, I. Cilt, s. 434.

<sup>265</sup> *HSMg*, § 246; PELLİOT, metin 98, HAENISCH, metin 83, çeviri 123-124; P. A. MOSTAERT'i izledim, *o.c.*, *HJAS*, 1952, s. 304.



(ata bir tanrı değildir) incelendiğinde bu soruya daha en başından olumsuz bir cevap verilebilir. Bununla birlikte bazı yazarlar, *ölmüştür* yerine kullanılan *tengri olmuştur*, *tengri bolba* şeklindeki Moğolca ifadeyi belirterek (buna kanıt olarak, referansını belirtmeyen E. Lot-Falck gösterilebilir; bu konu hakkında bkz. 273 numaralı not) prenslerin potansiyel tanrılar oldukları sonucunu çıkartmışlardır.<sup>272</sup> Gerçekten de aşağıda örneklerini verdiğimiz cümlelere *Altan Tobçi*'de sık sık rastlanmaktadır:

*Guyuk Kağan Semsike*'de *ölmüştür* (sözcüğü sözcüğüne çevirirsek tanrı olmuştur).

*Mengü Kağan koyun yılında ölmüştür*.<sup>273</sup>

Ancak *Altan Tobçi*'de Çin etkisi olduğu çok açık olup Budizm etkisi olduğu da bilinmektedir. Daha önceleri, *Tengri bolba* deyimine rastlanmamaktadır (ayrı olaylar için, özellikle *Gizli Tarih*'te, daha önce gördüğümüz üzere *göge çıkmak* ifadesini kullanılmaktadır): söz konusu ifadelerin Altay toplumlarının ilk dinine ait olması gibi bir olasılık bulunmamaktadır.

Bu durumda son olarak, *ölmüştür*, hatta *öldürülmüştür* demek için sık sık kullanılan bir deyimden söz etmemiz gerekiyor. Bu da, *bir* (ya da birden fazla) *balbal* yapmaktır.

Düşmanları, Türk halkına ağır kayıplar verdirdiğinde, *bu yiğit kişilerin balbal olmalarına mücade etmiştir*<sup>274</sup> denilmiştir.

<sup>272</sup> LOT-FALCK, *La notion de propriété et les esprits maitres en Sibérie*, RHR, 1953, s. 192.

<sup>273</sup> *Altan Tobçi*, § 49; BAWDEN, s. 61, 147, § 50, s. 62, 147. Bkz. § 61, s. 68, 156 CE § 66'daki liste, s. 71, 157. LOT-FALCK'ın referansının yetersiz olduğu, tam tersine yalnızca Yasügal'ın söz konusu olmadığı görülmüştür.

<sup>274</sup> ONGIN, satır 3, CLAUSON, metin 182, çeviri 188 (ben bunu izlemedim).

Burada, Ongin Yazıtı'nda görülen *balbal* sözcüğüne, Orhun<sup>275</sup> ve Uybat IV<sup>276</sup> yazıtlarında, yani hem Tu-kiullerde hem de Kırgızlarda rastlanmaktadır. Bu sözcük o ille uzun süre kalmaz ve Moğolcada tam bir karşılığı da bulunmaz. Bununla birlikte Kazakevitç'e göre bu sözcükle *parçalar halinde* anlamındaki *balba* sözcüğünü veren *parçalamak*, *parçalara ayırmak* anlamındaki Moğolca *balbala* şeklinde yazılan köken-sözcük arasında bir ilişki bulunmaktadır.<sup>277</sup> Pelliot, Sovyet bilginin eseri hakkındaki yazısında bu noktayı kabul etmektedir.<sup>278</sup> Fakat Yudahin, *alev alev yanan* nesne anlamındaki *balbil* deyimini ileri sürmektedir.<sup>279</sup> Barthold da, kendi yönünden, bir Çin kaynağı aramaktadır.<sup>280</sup> Von Gabain sözcüğün kesin kökeni ve anlamının bilinmediği sonucuna varmıştır.<sup>281</sup> Bildiğim kadarıyla bir *balbal*'in neyi ifade ettiğini ilk belirleyen Vambéry olmuştur.<sup>282</sup> Radloff bunu "bir ölü için anıt olarak dikilen taştan bir tasvir" olarak açıklamaktadır, ama bu açıklama da yeterli değildir.<sup>283</sup> Kotwicz'in açıklaması çok daha ilginçtir. Bu deyimde bir ikili anlam görmektedir: *Balbal*, bir yandan muzaffer olandan farklı olarak "balbal haline gelen, büyük bir olasılıkla

---

Bkz. 3. başlık bölüm 3'den sonra bulunan metinler.

- <sup>275</sup> A. I, doğu, satır 16, A. II, doğu, satır 14; THOMSEN, 102, H. N. ORKUN, 36.  
<sup>276</sup> Uybat IV; H. N. ORKUN, III, 147; RADLOV, *Atlas*, XXVI, Ins., 342; MALOV, no 33, s. 64-65.  
<sup>277</sup> KAZAKEVITCH (V. A.), *Namepil'nie statui v Darigange*, Leningrad, 1930, KO-WALEWSKI, *Dict.*, I, s. 451; P. MOSTAERT, *Dict. ordos*, s. 619.  
<sup>278</sup> PELLIOT, bir önceki nottaki eserin CR'si, *TP*, 28, 1931, s. 168.  
<sup>279</sup> YUDAHIN, *Kır. Söz.*, I, s. 83.  
<sup>280</sup> BARTHOLD, *Histoire des Turcs*, s. 14.  
<sup>281</sup> VON GABAIN, *Inhalt und mag.*, s. 549.  
<sup>282</sup> VAMBÉRY, *Noten zu...*, MSFOu, VII, 1899, s. 100.  
<sup>283</sup> W. RADLOV, *Wört*, IV, s. 1507.

mahkumiyetine bağlı bazı görevleri yerine getirmek zorunda olan” öldürülen düşman’dır (ya da onun ruhlarından biri); öte yandan (*taş balbal*), “ölümünden sonra muzaffer olanın mezarına yerleştirilen, bu kişinin öldürdüğü düşmanların taştan tasviriydi.”<sup>284</sup> Öldürülen düşman ya da onun ruhu olmasının burada bir önemi yoktur. Daha önce pek çok kez kanıtlanmış olan bu konuya, anıtların dikilmesi ve düşmanların infazı konusuna yeniden döneceğiz. Şimdilik, *balbal*’ın ölünün yaşamsal gücünün toplandığı yer, ölüm sonrası ikamet yeri olduğunu belirtmekle yetinelim. Belki de ölünün bizzat kendisidir. *Balbal* haline dönüşen ölünün başka bir hayattan yoksun edilip edilmediği, özellikle göğe yükselip yükselmediği sorusuna cevap bulmak daha önemlidir. Bu konuda hiçbir bilgimiz yoktur. Benzer olayları incelerken bunun doğru olma olasılığının çok az olduğunu göreceğiz. Zaten, pek çok ruhun bulunduğu olgusunu tekrar tekrar hatırlamamız gerekmektedir. Uzun zamandan beri, ilk dinleri inceleyen tarihçiler benzer bir sorunu çözmek için uğraşmışlar ve bunu çözmüşlerdir. Örneğin Hubert ve Mauss, tanrıya sunulan kurbandan söz ederken şunları belirtmektedirler: “Kurban, ‘ruhu’ hem öteki dünyada hem de cesette ikamet eden ölümlere benziyordu.”<sup>285</sup> Lévy-Bruhl, Avustralyalılara göre ataların aynı zamanda hem öteki dünyaya gittiklerini hem onları betimleyen kutsal nesnelere mevcut bulduklarını hem de totem ruhlarının merkezi ikamet yeri olan yeryüzü noktasında hazır buluduk-

<sup>284</sup> KOŦWICZ, *Les tombeaux dits kereksur en Mongolie*, RO, VI, 1928, s. 2. Moğolistan’ın kuzeyinde, bu anıtlar *Xım çulû*, *taştan insanlar*, güneyinde *Xoruk*, *potreler* ya da *Xosin çulû*, *taş kolonlar* olarak adlandırılırlar. Cinsiyetleri genellikle erkektir (bir tanesinin erkek cinsellik organıyla birlikte göğüsleri de vardır). Bkz. KAZAKEVIÇ, o.c. ve P. PELLİOT’un CR’si.

<sup>285</sup> HUBERT ve MAUSS, *Essai sur la nature et la jonction du sacrifice*, *Mélanges d’Hist. des Rel.*, Paris, 1909, s. 51.

larını saptamıştır.<sup>286</sup> Özetle ruhlar, aynı zamanda her yerde, özellikle de, aynı anda yeryüzünde ve dünyanın dışındaki evrende bulunabiliyorlardı.

*Balbal* geleneğinin varlık nedeni, öldürülen kişilerin, öteki dünyada ya onları öldüren ya da adına öldürüldükleri kimselerin hizmetinde buldukları konusundaki inançla açıklanmaktadır.<sup>287</sup> Bilge Kağan zehirlendikten sonra son nefesini verirken, kendi ölümünün intikamını, katilini ve onun tüm ailesini öldürerek alır.<sup>288</sup> Onu öldürteni öldürmekle, kendisini bağımlılıktan doğan ilişkilerden kurtarmakta ve tam tersi yönde başka ilişkiler kurmaktadır.

Moğollar zamanında izine rastlanmasa da, daha önce belirtmiş olduğum gibi, bu olguyu doğrulayan kuram hâlâ geçerlidir. *Gizli Tarih*, Tatar halkının erkeklerinin Cengiz Han tarafından yok edildiklerinden söz ederken, öldürüleceklerini öğrendiklerinde Tatar tutsaklarının aralarında şunları konuştuklarını anlatır: *Her birimiz kolunda bir bıçak saklasın ve yastık alarak ölelim.*<sup>289</sup> P. Mostaert, bunun “ölüm anı geldiğinde bir yastık görevi yapabilecek, yani birlikte gömülünebilecek bir düşman öldürmek suretiyle kendi ölümünün önceden intikamını almak” anlamına geldiğini açıklamıştır. *Altan Tobçi* bu yöntemi ve inancı bilmektedir: *Küçük kardeşlerinin birinin cesediyle Kağan'ın başı için bir yastık yaptı ve öteki küçük kardeşe de ayakları için bir yastık yaparak*

<sup>286</sup> LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1928, s. 397.

<sup>287</sup> BARTHOLD, *Histoire*, s. 14.

<sup>288</sup> SCHLEGEL, *La stèle funéraire du Tèghin Giogh*, Helsinki, 1892, s. 47; THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 78-79.

<sup>289</sup> HSMg, § 149; PELLIOU, metin 44, çeviri 171; HAENISCH, metin 35, çeviri s. 49, P. MOSTAERT, *HJAS*, 1950, s. 352-354; *dere abun ükü* deyiimi HSMg, § 154'de bulunmaktadır.

*Kağan'ı kefenledi.*<sup>290</sup>

P. Mostaert, bizim iki metnimizle kanıtlanan bu geleneikle, Plan Carpin'in cenaze törenleri hakkında anlattığı öykü arasında bir ilgi bulunduğunu ileri sürer. Bununla birlikte bu paralellik bana kesin nitelikte görünmemiştir. Plan Carpin'in öyküsünde, söz konusu olan, çukura tanınmış bir kişi ile inen bir esir olup, bu ünlü kişi fiilen esirin üzerine yatmaktadır; ancak esir boğulmazsa, bu uğursuz törenden canlı çıkabilir.<sup>291</sup> Bana kalırsa burada söz konusu olan, çok açık olmayan başka bir olgudur.

*Gizli Tarih* ve *Altan Tobçî*'de, geleneğin amacı, düşmanın, muzaffer olanın hizmetinde kalmasına çalışmaktır. Cenaze törenlerinin esas amacının, öleni karşılıklılık kuralına uymaya, yani *do ut des* kuralına uymaya zorlamak olduğunu düşünenlerin görüşünü memnuniyetle paylaşıyordum. Oysa Altay toplumunda şef, halkının hizmetkârı olarak temsil edilmektedir. Şefin varlığıyla karşılıklı yükümlülüklerin örnek bir olgusunu buluyoruz: "Toplum hükümdara hizmet etmekte, ancak karşılığında kendilerine bir yararı olmasını beklemektedir." Yeryüzünde, prens koruyuculuk görevini üstlenir. Hemen ardından prensin, ölümünden sonra hükümdarlık onuruna yakışan yükümlülükleri yerine getirmesi umulmakta, beklenmekte, ardından talep edilmektedir. İşi garantiye almak için, yalnızca onun iyilikseverliğine ümit bağlanmamaktadır. Onu hapsedecek bir sistem oluşturulmaktadır. Prens zorlanması, *balbal* düşman veya *yastık* üzerindeki zorlama gibi olmayacaktır. Bu baskı, daha saygılı, daha örtülü bir şekilde olacaktır. Fakat yine de bir zorlama söz konusudur. Bir nevi soylu ve

<sup>290</sup> *Altan Tobçî*, § 77, BAWDEN, metin 77, çeviri 160. Bkz. P. MOSTAERT, *HJAS*, 1950, s. 353-354.

<sup>291</sup> PLAN CARPIN, III, IV, I; D'AVEZAC, s. 234.

atavari bir tapınma olacaktır: canlı insanı ölmüş şefe bağlayabileceği gibi ölü şefi de canlı insana bağlayacağı için iki yönlü bir tapınma olacaktır. Aile düzeyinde ölü bir putta, *ongon*'da sabitlenecektir (daha aşağıya bkz.). Kabile veya imparatorluk düzeyinde, ölü bayrakta somutlanacaktır. *Balbal* gibi *ongon-put* ve bayrak, *ruh*'un toplandığı yerler olacaklardır.

*Ruh*'a verilen değişik isimler arasında *alev* anlamındaki *zali*, *jali* isimlerini saymıştım. Kotwicz, *alev* (büyük *alev*) şeklindeki *ruh*'un kabileyi korumaya devam ettiğine inanmaktadır. *Türük* (Tu-kiu) mezarının, *balbal* şeklindeki esir düşmanların *ruhları* ile çepeçevre korunan bu ruh-alevini gizlediğini düşünmektedir.<sup>292</sup> Bu olasıdır. Mezarın başında veya onun yanında gerçekleştirilen değişik törenlere güçten arınmış bir ceset neden olamayacağından, bu daha da mümkün görünmektedir. Her şeye rağmen, bu görüşün doğruluğunu en fazla kanıtlayan şey, Kotwicz'in de gördüğü gibi, mezarın bir ikamet yeri gibi düzenlenmiş olmasıdır.<sup>293</sup>

Bu konuyla ilgili herhangi bir metne sahip değiliz. Bazı mezar taşları üzerinde rastlanan özel ismin yanında *icraki*, *içinde bulunan* şeklindeki terimi sözcüğü sözcüğüne çevirmekten kaçınmamız gerektiğini belirtmeliyiz. İyi bilindiği üzere *icraki*, "saray mensuplarına verilen bir rütbe"dir.<sup>294</sup> Bu şekilde olmasını istemekle birlikte, mezarında ölenin olası adresiyle ilgili herhangi bir işaretin olabileceğini aklımızdan tamamen çıkarmalıyız.

Öteki dünyadaki ikametlerin manevi yönden değerlendirilmesi ol-

<sup>292</sup> KOTWICZ, *Contributions*, o.c., s. 192-193.

<sup>293</sup> KOTWICZ ve SAMOILQVITCH, *Le monument turc.*, RO. IV, s. 91.

<sup>294</sup> ORKUN, IV, 51; Bkz. *Insc. d'Ottok Tas*, ID., III, 49; THOMSEN, VI, RADLOV, *Atlas*, LXXXV; ID., *Ins.*, s. 307.



gusunun, eski çağlarda da bulunduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Gökteki ikamet, değerler ve faziletlere karşı verilen bir ödül niteliğinde değildir. Hatta ölümün şekliyle bile bir ilişkisi olmadığı görülmektedir. Oysa, hiç kuşkusuz cenaze törenlerini, ölünün gelecekteki kaderini yönlendirmeleri açısından bir önemi bulunmaktadır. Bu, yalnızca olası bir varsayım ya da başkaları tarafından tanınan olayların bir genellemesi değildir. Bunun kesin kanıtına sahibiz: Nitekim daha sonra göreceğimiz üzere *Gizli Tarih*'te (§ 190) bunun kanıtını bulmaktayız. Hiçbir şey cehennem varlığını göstermemektedir. Günümüzde iyice kanıtlanan cehennem inancı yakın tarihe ait bir inanç olabilir. Altaylılarda halen, göğe benzer kozmik bir bölgenin belirlenmesi için özgün bir isim bulunmaması anlamlıdır. Zajackowski<sup>295</sup> tarafından yayımlanan sözlükte, Farsça *düzak* ismi *tozak* halinde bulunup, bu sözcük kaybolmamıştır.<sup>296</sup> Sanskritçedeki *tamas* veya Sogd dilindeki *tamu*, *tmw* sözcükleri<sup>297</sup> çok erken bir tarihte alınmış ve *Codex Comanicus*'a alındığı üzere Uygurcada ve Çağatay dilinde *tamuk* şeklinde çok yayılmış<sup>298</sup> olan bu sözcük *Kitab el-Ildrak*'ta, Houtsma'nın sözlüğünde, Kaşgarlı'nın *Divan*'ında *tamuv* veya *tamu* ve Çuvaşçada<sup>299</sup> *tamik* ve Moğol dilinde *tamu*, *tama*<sup>300</sup> şeklinde bulunmuştur. Ötekilere oranla daha az yayılan bazı alıntı sözcüklere de rastlanmaktadır. Örneğin:

<sup>295</sup> ZAJACKOWSKI, *o.c.*, s. 52.

<sup>296</sup> W. RADLOV, *Wört, dozac*, III, s. 1725, *tuzaq*, III, s. 1504; YUDAHIN, *Kir. Söz.*, II, s. 753.

<sup>297</sup> VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 337.

<sup>298</sup> *Codex Comanicus*, KLAPROTH, s. 205; GRÖNBECH, s. 233, VAMBÉRY, s. 166.

<sup>299</sup> CAFEROĞLU, s. 97; HOUTSMA, s. 83; KAŞ., III, 234 (BROCKLEMANN, 194); VAMBÉRY, s. 166.

<sup>300</sup> BELCHSTEINER, HEISSIG, UNKRIG, s. 91; RAMSTEDT, *Kal. Wört.*, s. 377; P. A. MOSTAERT, s. 740.

Tibetçeden alınan Mongur dilindeki *nierva* ayrıca *dmyal-ba*<sup>301</sup> vb. Günümüzde 3, 7 veya 9 katlı cehennemli bir yeraltı dünyasını tasavvur eden Altay toplumlarının, bu katların, eski çağlarda da varolduğu hiçbir şekilde ispat edilemeyen göksel dünyanın ardıl katlarına simetrik bir şekilde inşa edildiğini düşündükleri görülmektedir. Günümüzde hâlâ daha çok çağdaş betimlemelerle ilgilenen Harva'nın da kabul ettiği gibi, cehenneme inanan Altay toplumlarının büyük bir kısmı buna "başka ülke" ya da "başka dünya" (*başka yer*) gibi belirsiz bir isim vermektedirler.<sup>302</sup> Nachtigall'ın bir çalışmasında,<sup>303</sup> ölülerin, "ölümün doğal ya da kanlı" olmasına göre belirlenen kutsal ya da meşum kaderleri hakkında kesin kanıtlar bulunabilmektedir.

Harva, suç kavramının bir sonucu olan, gökle cehennem arasındaki bu ayrımın "öncelikle yüksek dinlerde ortaya çıkmış olan bir tasarıma"<sup>304</sup> olduğu gibi mantıklı bir sonuca varmaktadır ve biz de bu sonucu kabul etmekteyiz.

Öteki dünyadaki hayat tarzı konusunda, sonradan cenaze törenlerinin tasvirleriyle tanımlanabilecek bir dizi bilgiye sahip bulunmaktayız.

Karşılaştığımız en önemli temel kavram, ölümden sonraki hayatın yeryüzündeki hayatın bir benzeri olduğudur. Orhun Yazıtları'ndaki şu cümleyi daha önce belirtmiştim: *gökte sanki canlılar arasındaymışımız gibi olacağız*.<sup>305</sup> Ölülerini konuşturan Kırgız gömüt yazıları, geçmişi

<sup>301</sup> DE SMEDT ve P. MOSTAERT, s. 274.

<sup>302</sup> HARVA, s. 347.

<sup>303</sup> NACHTIGALL, *Die erhöhte Bestattung in Nord-unod Hochasien*, Ant.'da, 48, 1953, s. 57-58.

<sup>304</sup> HARVA, s. 361.

<sup>305</sup> Bkz. not 253.

değil de şimdiki zamanı ya da en azından ismen karmaşık bir gömüt yazısını kullanmaktadır. Aksine dünyada gerçekleşen olayların aktarılması söz konusu olduğunda geçmiş bir eylemi ya da durumu gösteren *örtim* sözcüğünü kullanmaktadırlar. Şüphesiz bu, kesin olarak bir çeviride geçmişten daha çok şimdiki zamanın kullanılması gerektiğini kanıtlamaz ve *örtim* fiili, Prof. Bazin'in belirttiği gibi, tüm metni yönlendirebilir.<sup>306</sup> Dolayısıyla, ölümün insanın yaşını, kişiliğini malını sabitleştirdiği de iddia edilemez. Plan Carpin daha sonra, "Ebedi hayat ve ebedi cehennem azabı konusunda hiçbir şey bilmiyorlar" derken bir değişim olasılığı olduğunu kabul eder gibidir. Bununla birlikte, dünyadaki hayata veda ettikten sonra başka bir dünyada yaşayacaklarını ve orada, hayvan sürülerini çoğaltacaklarını, yiyip içeceklerini ve eskiden canlı olarak ne yaptılarsa o dünyada da aynı şeyleri yapacaklarını sanıyorlar."<sup>307</sup> Aynı yazar cenaze törenlerini şu şekilde açıklamaktadır: "Ölü, çadırıyla birlikte gömülmektedir; öteki dünyada da bir evi olabilsin, süt verecek bir kısrağı olsun ve at sürüsünü çoğaltabilsin ve bineceği atları olabilsin diye önüne bir masa, et dolu bir tencere ve kısrak sütü dolu bir küp konulmaktadır."<sup>308</sup> Kiragos, bu savaşçı toplumun "öteki dünyada da büyük savaşların yapılacağını sandığına" işaret etmektedir.<sup>309</sup> Gmelin de, hizmetkârın ölüye öteki dünyada da hizmet edebilsin diye yakıldığını görmüştür.<sup>310</sup> Daha önce gördüğümüz *balbal*'ı ve *ölü-yastıkları*'nı oluşturan neden de budur. Öteki dünyada, bu dünyada güçlü olmayan hiçbir şey yaratılma-

<sup>306</sup> *Insc. d'Uyug Tarlıq*, I. BAZIN, AO, XII, s. 7.

<sup>307</sup> PLAN CARPIN, III, II; D'AVEZAC, s. 230.

<sup>308</sup> ID., III, III; D'AVEZAC, s. 232-233.

<sup>309</sup> GUIGAROS, DULAURIER'de, *Les Mongols, o.c.*, JA., s. 250.

<sup>310</sup> GMELIN, II, s. 477.

maktadır. Yeryüzünde ne esire ve ne de binek hayvanına sahip olmayan biri öteki dünyada bunları bulmayacaktır. Fakat eğer öteki dünyaya bir çift hayvan götürülürse, diğerleri de doğacaktır ve orada savaşlar meydana geldiğinden, ölümlerin başına ikinci bir ölüm gelebilecektir. Daha ayrıntılı ikinci bir nedenin gözlemcilerin dikkatinden kaçmış olması mümkündür. Van der Leeuw, “ölümleriyle ve yeniden doğuşları ile hizmetkârlar efendilerinin ölümünü ve yeniden doğuşlarını kolaylaştırırlar” demektedir. “Birlikte cefa çekmek ve ölmek, yeni bir hayatın ortaya çıkmasına neden olur.”<sup>311</sup> Ibn Fadlan, verdiği ayrıntılarda buna hiçbir şey eklememektedir. Oğuzlar, atlarının kendileriyle birlikte gömülmesini istemektedirler ve bunların “cennette üzerlerine binecekleri atlar olduğunu” söylemektedirler; kendi mezarlarının üzerine konması için anıt balbalların yapılmasını talep etmekte ve bunların: “cennette kendilerine hizmet edecek olan soylu delikanlılar” olduklarına inanmaktadırlar. Fakat bir Arap gezgini, daha ilginç bir şekilde bu toplumda canlı kalanların, hayvanları kurban etmeyi bir iki gün geciktirdikleri zaman, onların büyüklerinden yaşlı birinin, “(ölmüş olan) falanca birini gördüm ve arkadaşlarının kendisini aramaya geldiğinden, ama ayakları çok zayıf olduğu için onları izleyemediğinden yakındı” dediğini ve bunun üzerine ötekilerin ölmüş kişinin atını yakalayıp öldürdüklerini ve mezara astıklarını anlatır.<sup>312</sup> Zeki Velidi, “büyüklerinden olan bu yaşlı kimse”nin doğal olarak bir *kam* (= şaman) olduğuna inanmaktadır.<sup>313</sup>

Guillaume de Rubrouck şu sonuca varmaktadır: “Bu hayatta onlara hizmet eden her şeyin yeni hayatta onlara hizmet edeceğini sanmakta-

<sup>311</sup> VAN DER LEEUW, *La religion*, s. 348.

<sup>312</sup> IBN FADLAN, § 31; Z. V. TOGAN, s. 27.

<sup>313</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 78.

dırlar.”<sup>314</sup>

Cazeneuve, ölünün eşyasının hangi nedenlerle gömüldüğünü araştırdığı yakın tarihli bir incelemesinde, üç olası neden saptamaktadır: ölüye ihtiyacı olabilecek nesnelere sağlamak, ihtiyacı olan şeyi aramak için geri gelmesine engel olmak, canlıları murdar nesnelere kurtarmak. Ona göre, üçüncü neden en önemli olanıdır.<sup>315</sup> Burada görüyoruz ki, söz konusu olan çok açık bir şekilde birinci nedendir. Geçmişte olduğu gibi bugün de, Altaylılar yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, ölüden kalan eşyalardan çekinmektedirler.

Ölünün tüm kayıpları arasında en duyarlı olduğu kaybın eşinin kaybı olduğunu daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla, Yenisey'deki Kır-gız toplumunda karısının ölüyle gömülmediğini görmekteyiz. Aynı şey çok sayıdaki öteki Altay toplumlarında da geçerlidir. Fakat bunun sonucu olarak Altay toplumları, ölmüş birinin karısına dünyadaki hayatını sonuna kadar sürdürdürebilmesine olanak vererek ölüye eşinin keskin mülkiyetini vermenin bir çaresini bulmakla uğraşmışlardır. Tüm çağlarda ve hemen hemen tüm toplumlarda hiçbir olay bu noktadan daha iyi bir şekilde kanıtlanmamıştır: dolayısıyla hiçbir olayı bundan daha iyi bir şekilde bilmemekteyiz. Aslında önemli bir olgu olduğundan değil, belgelerde adı sık sık geçtiğinden dolayı buna geniş bir yer vereceğiz.

Türklerden önce Altaylarda, erkeğin öldükten sonra da karısının hayatta bırakılmasıyla ilgili geleneğe henüz uyulmamaktaydı. Altaylıların bulunduğu Pazırık mezarları bunu göstermektedir. Bunların arasında II numaralı mezarda, Moğol ırkından yaklaşık altmış yaşındaki bir erkeğin yanında, Moğol ırkından olmayan yaklaşık kırk yaşların-

<sup>314</sup> CAZENEUVE, *Les rites, o.c.*, s. 142.

<sup>315</sup> Z. V. TOGAN, s. 28, not 1.

da bir kadın bulunmuştur.<sup>316</sup> IV numaralı mezarda iki tabut bulunmaktaydı, birisi yaşlı bir erkeğe aitti, diğeryise onbeş yaşındaki genç bir kıza.<sup>317</sup> Jettmar, Pazırık'taki kadını sağlıklı bir Avrupalı kadın olarak saptamakta (dışındaki piyoresi dışında) ve feci bir ölüme ait herhangi bir iz görmemektedir.<sup>318</sup>

Fakat Hiong-nu çağında, bu konuyla ilgili olarak Iskitlerden kalma gelenekler değişikliğe uğramışlar ve daha da yumuşatılmışlardır. Açıkça Moğol ırkından olmalarına karşın mongoloid olan kimselerin yattığı, Moğolistan'ın kuzeyindeki Noin Ula kurganında (MS II.-III. yüzyıllar) ve Oglakti'de (MS 0-200 seneleri)<sup>319</sup> her mezarda genelde erkek olan iki iskelet bulunmaktadır.<sup>320</sup> Aynı şekilde, Griaznov tarafından 1927 yılında Şibe'de açılan bir mezarda, bir oyma taş gömütte yaşlı bir adamla bir çocuk bulunmuştur.<sup>321</sup> Dolayısıyla, karısı artık ölüyle birlikte gömülmemektedir. Ölü'nün eşine ne olduğu konusunda bize bilgi veren metinler bunu doğrulamaktadırlar. Çinliler, Hiongnular hakkında şunları söylemektedir: "Baba öldüğünde, oğlu annesiyle evlenmekte ve kardeş öldüğünde de hayatta kalan kardeşler, dul-ları nikâhlarına almaktadırlar."<sup>322</sup> İmparator tarafından gönderilen bir hadım, olayı şu şekilde açıklamaya çalışır, fakat yanılır: "Akrabalıkla-

<sup>316</sup> JETTMAR, *The Altai*, BMFEA, XXIII, 174-184; CARTER, *The Symbol*, 66.

<sup>317</sup> CARTER, *a.g.e.*, s. 72; JETTMAR, *a.g.e.*, s. 185-186.

<sup>318</sup> JETTMAR, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>319</sup> TALLGREN'in düşüncesi, *The Soth Siberian Cemetery of Oglakty from the Han Period*, ESA, XI, s. 89.

<sup>320</sup> TALLGREN, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>321</sup> JETTMAR, *o.c.*, s. 188.

<sup>322</sup> PARKER, *Turko-Scy.*, *o.c.*, s. 16; ID., *Thous. Years*, s. 4; DE GROOT, *Die Hunnen der vorschristlichen Zeit*, s. 3.

rının ve aile isimlerinin kaybolmasından korkmaktadırlar.<sup>323</sup> Bu olay hakkında yalnızca yüzeysel bilgilere sahip değiliz, kesin örneklere de sahip bulunmaktayız. “Hou-han-ya adlı hükümdar öldüğü vakit, ilk kralıçeden olma oğlu onun yerine geçti ve babasının karısı olan Çinli prenses Tchao-kium ile evlenmek istedi. Ancak bu Çinli prenses, ülkesine dönmesine izin vermesi için babasına mektup yazar. Fakat hükümdar, Tatar geleneğine uymasını emreder ve bu suretle prenses bir kez daha kraliçe olur.”<sup>324</sup>

Hiong-nulara ve daha yakın zamanlarda yaşamış toplumlara ait bu gelenekten söz eden pek çok metin bulunmaktadır. Bunların tümünü anmaya gerek yoktur. Doğu Tu-kiülerinde “baba veya büyük erkek kardeş öldüğü vakit, oğullar veya küçük kardeşler birbirlerinin eşleriyle ya da kız kardeşleriyle nikâhlanırlardı.”<sup>325</sup> Batı Tu-kiülerinde de, eski bir öyküde, dul bir kadının kendi kayınbiraderiyle “eski bir geleneğe göre” evlendiğinden söz edilir.<sup>326</sup> Doğal olarak o çağdan itibaren oğlan, kendi annesi dışında dul kalan tüm kadınlarla evlenebilmektedir. İbn Fadlan, Oğuzlarda en büyük oğlanın üvey anneleriyle evlendiğini belirtir.<sup>327</sup> Eberhard'ın Museviliğin bir emri olduğunu söylediği<sup>328</sup> ve Hiong-nulara özgü bir gelenek olduğunu belirttiği bu uygulama Çinliler için büyük bir şok olmuştur.<sup>329</sup> Öyle ki, bir danışman hükümdara şöyle der: “Mei-tei'yi akla ve insanlığa davet etmek

<sup>323</sup> PARKER, *Turko-Scy*, XX. Cilt, s. 16; ID., *Thous. Years*, s. 19.

<sup>324</sup> PARKER, *Turko-Scy*, XXI. Cilt, s. 254.

<sup>325</sup> Stanislas JULIEN, *Doc.*, s. 28; KLAPROTH, *Tab. hist.*, s. 100.

<sup>326</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 170.

<sup>327</sup> İBN FADLAN, 23; Z. V. TOGAN, s. 22.

<sup>328</sup> EBERHARD, *Çin. Şim.*, s. 30.

<sup>329</sup> CHAVANNES, *Sse Ma Tsien*, I. Cilt, s. LXIV.

boşuna [bu şu demektir: kendi babasını öldüren ve kendi annesiyle (üvey annesiyle) evlenen Mao-tuen'i]."<sup>330</sup> Bu metinlerde görünen önemli tek değişiklik "bazen küçük kardeşten bazen de büyük kardeşten" söz edilmesidir. Büyük bir olasılıkla, bu ayrıcalıktan yararlanan küçük kardeştir ("oğlan, genç kardeş veya yeğen" öncelik sırasını belirtirken Radloff bu noktaya işaret etmektedir),<sup>331</sup> çünkü o, ocağın, evin ve yurdun koruyucusudur.<sup>332</sup>

Geleneklerin aynı olduğu Vu-huanlar sayesinde bu konu ayrıntılı biçimde açıklanır: "Bir baba veya bir kardeş öldüğünde, oğlan veya kardeş ya üvey annesiyle ya da baldızıyla evlenir. Eğer ölenin ne kardeşi ne de oğlu varsa amcalardan veya dayılardan biri bunların yerini alır, fakat öldüğünde dul kadın ölen kocasına geri döner."<sup>333</sup> De Guignes'e göre, bir Sibiryâ kabilesinde, "dul bir kadının her zaman için, kocası ölmüş olsa bile, kocasına ait olduğu kabul edilir ve bir daha evlenemez."<sup>334</sup> Ebu Dulaf Mis'ar'a göre, Yakut, Kutluklara aynı gelenekleri atfeder.<sup>335</sup> Kadını ille kocasına, yani yasal sahibine ait kılmak endişesi bireyciliğin yeterince gelişmediğinin bir belirtisi ya da tam aksine aileyle ilgili toplumsal bir sorumluluğun dışavurumudur.

To-palarda adetler daha muhafazakâr niteliktedir ve çocuklarının biri tahta çıktığında kraliçenin öldürülmesi adeti ancak VI. yüzyılda terk edilmiş ya da bir kenara bırakılmıştır.<sup>336</sup> Burada, kraliyet kıyı-

<sup>330</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, I, s. 354.

<sup>331</sup> W. RADLOV, *Aus Sibirien*, I, s. 131.

<sup>332</sup> Oçığın üzerine, bkz. PELLIOU ve HAMBIS, *Histoire des campagnes*, 176.

<sup>333</sup> PARKER, *Wu-wan*, s. 74; TORII, *Populations*, s. 12.

<sup>334</sup> DE GUIGNES, I ve 2. bölümler, s. I.II.

<sup>335</sup> FERRAND, *Relations*, s. 216. KHUTLUKH (Kutluk) Hazarların bir şehri mi? Bkz. MINORSKY, *Hudud el-'Alam*, s. 454.

<sup>336</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 105.



mının aile kıyımına yansdığından söz edilebilir mi? Bu nokta tam bilinmemektedir. Bize yeni bilgiler getirmeyecek başka birçok örnek verilebilir. Özellikle de, küçük kardeşin büyük kardeşin dul kalan eşiyle evlenmesini doğruluğu kuşku götürmez tarihsel bir örnekle açıklayan Tsin-Şu'nun Tu-yu-huenlerle<sup>337</sup> ilgili raporundan söz edilebilir.<sup>338</sup> Bununla birlikte, Çince metin, dul kadının "kurnaz olmakla birlikte iyiliksever biri olduğunu ve albenisi ve güzelliği bulunduğunu" eklemektedir.

Her ne kadar Çince belgeler, bu geleneklerin Tu-kiulerinkilerle aynı olduğu konusunda fikir birliği etmişlerse de Eftalitlerde durum biraz değişiktir. Oysa aynı belgelerde, "kardeşlerin ortak olarak aynı kadına sahip oldukları" söylenmektedir.<sup>339</sup> Specht, bu kabilelerde kadınların az sayıda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>340</sup> Kardeşler arası bu çok erkekle evlilik geleneğinin Türiklerde ve Hiong-nularda mevcut olmadığı düşünülmektedir. Kuşkusuz, kardeşlerin, kardeşlerinin dul kalan eşleriyle evlenmeleri, bunlar arasında bir dayanışma, neredeyse özdeşlik bulunmasını açıklanabilir.<sup>341</sup>

Dahası VIII. yüzyılın ortasında, muhafazakâr Uygurlar, kendi üvey annesini alacak bir oğul bulamadıklarında, dul kadını ölenle bir-

<sup>337</sup> Th. CARROLL, *Account of the Tu-yü-hun in the history of the Chin dynasty*, Berkeley ve Los Angeles, 1953, s. 5.

<sup>338</sup> ID., s. 13; GIBERT, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 180.

<sup>339</sup> CHAVANNES, *Voyages de Song-yun dans l'Udyana et le Ghandhara*, BEFEO, 1903, s. 402, not; WIEGER, *Tex. hist.*, s. 1412.

<sup>340</sup> SPECHT, *Etudes*, s. 344 ve 388.

<sup>341</sup> Bkz. LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, Paris, 1927, bu eserde yazar çeşitli toplumlardan çokeslilik örnekleri vermiştir.

likte canlı canlı aynı mezara gömmek gibi bir geleneğe sahiptiler.<sup>342</sup> Bir erkek öldüğünde, dul karısının onunla birlikte yakıldığını söyleyen Mesudi'nin dediğine göre, bu yasa Hazarlarda da (belki de Hazarlar, Rus halkındandırlar?) bulunmaktadır.<sup>343</sup> Aynı çağda, Komanlar, eş olarak üvey annelerini ve baldızlarını<sup>344</sup> alıyorlardı.

"Levira" [aslında anlam olarak Musa'nın Emri -çn.] diye nitelendirilen bu gelenek *Gizli Tarih*'in bir kısmını açıklamaktadır. Dobun Mergen'in iki oğlu, dul kalan anneleri Alan Koa'nın yeniden üç oğlan doğurmasına şaşırırlar. Bunların hayreti, kadının ne büyük kardeşi, ne küçük kardeşi ne de birinci dereceden kuzeni bulunmamasından dolayı kocası olmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>345</sup> Marco Polo şöyle yazar: "baba ölürse, kendi öz annesi olmaması koşuluyla büyük oğlu babasının karısıyla ve kendi öz annesi ve kız kardeşleri dışında babası tarafından bırakılan tüm kadınlarla evlenmektedir.<sup>346</sup> Eğer erkek kardeşi öldüyse onun karısıyla da evlenir." Plan Carpin bunu biraz değişik bir şekilde ifade etmektedir. "Genelde, baba öldüğünde kendi öz anneleri, kızları, kız kardeşleri dışındaki tüm akrabalarıyla ve babalarının eşleriyle evlenmektedirler." Daha küçük bir kardeş veya ailenin herhangi genç bir üyesi büyüğünün ölümü üzerine babasının eşleriyle evlenebiliyordu. Sonra şöyle devam eder: "Kadınlar kocaları öldüğün-

<sup>342</sup> DE GUIGNES, *Histoire*, II. Cilt, s. 15.

<sup>343</sup> AL MASUDI, *Les Prairies d'Or*, metin ve çeviri BARBIER DE MEYNARD ve PAVET DE COURTEILLE'in çeviri metinleri, 9 cilt, Paris, 1861-1877, II. Cilt, s. 9. Fakat yazar burada, kadın ölmüş ve adam yakılmamışsa, iyi ki tabirini ekler. Bkz. DUNLOP, *Jew. Khazars*, s. 206.

<sup>344</sup> *Chronique de Nestor*, L. LEGER'in, eski Slavca ve Rusça, metninin çevirisi, Paris, 1884, PELEOV, s. 12.

<sup>345</sup> *HSMg*, § 18; HAENISCH, metin 2, çeviri 3, PELLIOU, metin 7, çeviri 123.

<sup>346</sup> Marco POLO, LXIX, HAMBIS, s. 82-83.

de, eğer üvey oğullarından birisi kendi üvey annesiyle evlenmek istemezse, kolay kolay ikinci bir evlilik yapmamaktadırlar.”<sup>347</sup> Bu metinden yeniden evlenmenin eskiden olduğu gibi bir zorunluluk olmadığı ve hatta bunun ender görüldüğü anlamı çıkmaktadır. Ancak aile kurumunun dinsel değeri hâlâ sürmektedir ve bizi ilgilendiren noktada da budur; çünkü erkek mirasçılar daha yaşlı akrabalarıyla evlenmekten kaçındıklarında, bu kadınlar kolay kolay başka bir erkekle yeni bir hayat kurmuyorlar. Bununla birlikte Hayton hâlâ şunu söylemektedir: “Adet üzerine, babanın ölümü halinde, oğlunun karısı olarak üvey annesini alması ve aynı zamanda kardeşin de, erkek kardeşinin karısıyla evlenmesi ve birlikte olmaları uygun görülürdü.”<sup>348</sup> Belki de imparatorluk içinde birbirine karışmış toplumların hepsi aynı evrim düzeyinde değillerdi. Hayton’un raporunda ilginç olan nokta evliliğin gerçekleşmiş olması gerektiği konusudur. Bu doğru bir ifade midir? Rubrouck’a gelince aşağıdaki açıklamasına değinmek gerekir: “Onların arasında dul kadın bulunmamaktadır, çünkü dulların ölümden sonra ilk kocalarına döneceklerine inanmaktadırlar. Bu nedenle bu toplum arasında bazen bir oğlanın, kendi öz annesi dışında babasının tüm eşleriyle evlenmesi gibi utanç verici bir geleneği bulunmaktadır, çünkü anne ve babanın mirası her zaman en genç oğlana kalmaktadır.”<sup>349</sup> Bu konuda bir belirsizlik bulunduğu görülmektedir; bu yüzden, bu kuralın kesinliği konusunda birbirine tamamen karşıt iki sonucun çıkarılmasına olanak verebilecek açıklamayı da iki şekilde belirttim. Ayrıca, bu konuyu tamamlamak açısından, Ricold de Monte

<sup>347</sup> PLAN CARPIN, XI, § II, D’AVEZAC, s. 217.

<sup>348</sup> HAYTON, *La flor des Estoires de la terre d’Orient*, II. Cilt, s. 217. (ayrıca bkz. Latince metin, *de modi et moribus Tartarorum*, CXLIX, s. 237-339).

<sup>349</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 78.

Croce tarafından bize aktarılan, fakat doğal olarak ihtiyatla yaklaşmamız gereken bir özelliğe de değinmek gerekmektedir: “Kocanın karısından önce ölmesi durumunda dul kalan kadın, baba evine dönmez, kocanın arkadaşları isterlerse onunla evlenirler.”<sup>350</sup> Ricold, kuşkusuz öz kardeşlerin ayrıcalıklarından yararlanan kan kardeşlerinden (*anda*) söz edildiğini işitmiş, burada sözünü ettiği bu “arkadaşlar” olmalı.

Moğollar zamanında kısmen kaybolmaya başlayan bu gelenek daha sonra yeniden canlanır. Kuzeye yapılan yolculukları anlatan *Recueil Des Voyages*, “paganların,” kan bağıni hiç göz önüne almadan, anneleri dışında herkesle evlendiklerini kaydetmektedir. Kalmuklarda ve özellikle Moğollarda, bir babanın kendi öz kızıyla evlenmesi hâlâ çok olgandır.<sup>351</sup> Çinliler XVI. yüzyılda, “barbarların Budizme geçmesinden sonra, nikâhsız yaşayan cariyelerin kendi efendileri öldüğünde artık öldürülmediklerini, eş olarak efendilerinin çocukları tarafından alındıklarını” söylemektedirler.<sup>352</sup> Timkowski, *Si Yu Ven Kieu Lu* başlıklı Çince bir metinde, Kazaklarda, geleneğin bir kadının bir kardeşten ötekine geçmesini öngördüğünü kaydetmektedir.<sup>353</sup> Pallas, Altaylıların komşularından Ostiaklarda, bir kimsenin ailesinden ve kendi isminden birisiyle evlenmesinin büyük bir hata olarak kabul edildiğini (dıştan evlenme) bununla birlikte (gerçekte başka bir topluma bağlı olan) kardeşin dul eşiyle, üvey annesiyle ve üvey kızıyla evlendiğini görmüştür.<sup>354</sup> Clarke, XVIII. yüzyıl sonunda, Kalmuklarda, “koca

<sup>350</sup> DE BACKER, *L'Extrême-Orient*, o.c., s. 283.

<sup>351</sup> *Recueil des Voyages au Nord*, Amsterdam, 10 Cilt, 1715-1738, X. Cilt, s. 28.

<sup>352</sup> SERRUYS, *Pei Lou Fong Sou*, MS., X, s. 137. Bkz. ayrıca ID., a.g.e., Moğollar için, s. 130.

<sup>353</sup> TIMKOWSKI, (G.), *Voyage à Peking à travers la Mongolie en 1820 et 1821*, M. KLAPROTH tarafından yayımlanmıştır, 2 cilt, Paris, 1827, I. Cilt, s. 217.

<sup>354</sup> PALLAS, *Voyages*, o.c., IV. Cilt, s. 69.

ölürse, geride kalan dul karısının, evlenmeyi isterse ölenin kardeşinin mülkü olduğunu” görmüştür.<sup>355</sup> Ayrıca, bu geleneğin daha yakın zamanlara ait pek çok izini görmek mümkündür; örneğin, Tunguzlarda, baba, ölen oğlunun karısıyla evlenebilmektedir.<sup>356</sup> Günümüzde hâlâ Teleutların dul bir kadınla evlenenin öteki dünyada eşsiz kalacağına, çünkü dul kadının yeniden ilk kocasına döneceğine inandıklarını<sup>357</sup> belirterek bu kanıt listesini tamamlamış olalım.

Aile üyelerinin ölenin karısını muhafaza etme arzusu, öteki dünyada, hayatın bu dünyadaki gibi sürdüğüne inanıldığını açıkça kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, önceden de belirttiğim gibi, kanıtlanmayan bir şeyi ortaya çıkarmak mümkün değildir. Nesnelere gelişir, ancak hiçbir şey yoktan var edilmez. Öyle ki, bekâr bir erkek, “hurisiz bir cennette” fiilen ebedi bir bekârlığa mahkûm olmaktadır; aynı şekilde, bu kader, evlenme çağına gelmeden ölen bir çocuğun da başına gelmektedir. Altay toplumları bu ciddi sakıncanın önüne geçmek için ölümden sonra evlilikler yapmak şeklinde bir çareye başvurmuşlardır. Bu konuda tek önemli kanıt Marco Polo'nun kanıtıdır: “Belki dört yaşında belki de evlenme çağından hemen önce ölmüş bir oğlu bulunan bir kişi; öte yandan, evlenme çağına gelmeden ölen bir kızı olan başka bir kişi, oğlanın ölmemiş olsaydı evlenme yaşına gireceği yıla gelindiğinde, ölen bu iki kişiyi evlendiriyorlardı: ölen oğlana eş olarak ölen kızı veriyorlar ve nikâh töreni düzenliyorlardı. Sonra bir ruh çağırıcısı, nikâh belgesini ateşe atıyor ve onu yakıyordu ve yükse-

<sup>355</sup> CLARKE (E. D.), *Voyages en Russie, Tartarie et Turquie*, İngilizceden çeviri, 3 cilt, Paris, 1813, I. Cilt, s. 362 (İngilizce basım, s. 52).

<sup>356</sup> CZAPLICKA, *Aboriginal Sib.*, s. 106.

<sup>357</sup> ANOHIN (A. V.), *Ducha i ee svojstva po predstavleniyu teleutov*, *Sbornik Muzeya po Ant. i Etn. pri Ak. Nauk*'da, VIII, Leningrad, 1929, s. 267, HARVA'dan alıntılanmıştır, s. 344.

len dumana bakarak, haberin öteki dünyadaki çocuklara vardığını ve onlara evlendiklerini duyurduğunu ve o andan itibaren ölen genç çocuğun ve ölen genç kızın öteki dünyada bu evlilikten haberdar olduklarını, birbirlerini karı koca bildiklerini söylüyorlardı. Bu durumda, büyük bir düğün şöleni yapıyorlar ve bir miktar eti etrafa dağıtarak bunların öteki dünyadaki çocuklarına gittiklerini söyleyip evlenen genç kadınla genç erkeğin düğün şöleninden nasiplerini aldıklarını belirtiyorlardı. Sonra, biri genç kızı öteki oğlanı temsil eden iki tasvir yapıyorlar ve bu tasvirleri mümkün olduğu kadar çok süslenmiş bir arabaya koyuyorlardı. Atlar tarafından çekilen araba içinde, bu iki tasviri büyük bir sevinç ve bayram havası içinde her yerde gezdiriyorlardı, sonra bu tasvirleri ateşe atıp yakıyorlardı. Ardından, çeyiz olarak verdikleri tüm eşyaların ve yaşamak için gerekli olan her şeyin, yani evlerine yerleşen genç bir çift için ne gerekiyorsa her şeyin bir resmini yapıyorlar ve bunları yakarak çocuklarının bunlara öteki dünyada sahip olacaklarını söylüyorlardı. Bunu yaptıktan sonra, ölen iki kişinin tüm akrabaları kendilerini birbirine yakın kabul ediyor ve ölen çocukları hayattaymış gibi, yaşadıkları sürece birlikteliklerini devam ettiriyorlardı.<sup>158</sup>

Bu uzun metin birçok yönden heyecan vericidir. Hemen hemen her ayrıntı bir bir ele alınıp incelenmeye değer. Ama burada, özellikle yeryüzünde ve gökte hayatların birbirinin aynı olduğu, şekli (burada ateşle) görünürde yok edilen nesnelere, bu işlem sırasında ebedi şekillerini kazandığı, ölenlerin yaşama şartlarının canlıların yaşama şartlarını düzenlediği ve birçok yerde olduğu gibi iki ayrı toplumun söz konusu olmadığı noktaları belirtmekle yetineceğiz. Marco Polo'nun öyküsünde kuşku duyulacak hiçbir nokta yoktur. Her ne kadar

<sup>158</sup> Marco POLO, LXX, HAMBIS, s. 87.

bu tasvirde belirli bir ortaçağ batılılaşması görünüyorsa da, bunun altında büyük bir gerçekçilik payının bulunduğunu kabul etmekte zorlanmıyoruz. Hazar bozkırlarındaki toplumlara ait, kısa fakat yeterli bir başka kanıtın da bize ünlü Mesudi tarafından sunulması mutlu bir rastlantıdır: Orada "biri bekâr olarak öldüğünde, ölümünden sonra kendisine bir eş verilmektedir"<sup>359</sup> denir.

Günümüz Altay betimlemeleri, bizi, yeryüzüyle aynı olan öteki dünya kavramından ayrı olarak, her şeyin alt üst olduğu başka bir öteki dünyanın var olup olmadığını kendi kendimize sormaya itmeli-dir. Metinler bu konuda bilgi vermemektedirler. Fakat belki arkeoloji bugün var olan bir olgunun çok eski zamanlara kadar gittiğini ortaya çıkarma olanağını bize sağlayabilir. Urallarda, Ananino denen topluluğun mezarlarında (MÖ 600-200 yıllarında) tüm toplumlar silahı sol yanında taşıırken, silahların, örneğimizde hançerlerin, beden sağında bulunduğu görülmüştür.<sup>360</sup> Daha yakın bir zamanda, aynı şekilde kırılmış eşyalar cesetlerle birlikte gömülmüş olarak bulunmuştur.<sup>361</sup> Eşyalar kırılıyorsa, öteki dünyada bir bütün olmaları mı sağlamak istenmiştir? Bir nesnenin kırılmasının amacının onun ruhunun dışarıya çıkarılması olduğuna inanma eğilimindeyim. Yine de, bir sonuca varmak kesinlikle mümkün değildir: çünkü paramparça edilmiş eşyalara karşılık, iyi durumda gömülmüş bulunan oldukça fazla sayıda eşya da bulunmaktadır. Harva, ölümlerin dünyasındaki terslik fikrinin, suların ayna yansımalarından kaynaklandığını sanmakta ve bu olayda bazen ölümler dünyasının dalgalar altında bulunduğu fikrinin doğrulandığını

<sup>359</sup> EL-MAS'UDI, *Prairies d'or*, o.c., II. Cilt, s. 9.

<sup>360</sup> ASPELIN, HARVA'da, s. 348. Ananino üzerine bkz. D. CARTER, *The Symbol*, o.c., s. 34-35.

<sup>361</sup> KATANOV, *Über die Best.*, o.c., s. 108.

görmektedir. Bunlar sözden ibarettir.<sup>362</sup> Eskiye dair böyle bir varsayımın gerçekliğini kanıtlayacak herhangi bir kanıtı sahip değiliz.

Ölen kişi yeryüzünde olduğu gibi gökte de yaşamaktadır, fakat aynı zamanda, *balbal*'da, kutsal bir dağda, bayrakta, belki mezarda veya evinde de yaşamaktadır. Bu yerlerin ötesinde de yerler olabilir. Ayrıca dünyada yeniden yaşayabilir, yeniden doğabilir veya yeniden dirilebilirler. Aslında tüm bu sözlerden pek fazla bir şey anlaşılmamaktadır ve ortamına da uymamaktadır. Örneğin, yeniden dirilme kuşkusuz sahip olmadığımız beden ve ruh ikiliğinin var olmasını gerektirir. En iyisi Van der Leeuw gibi, "ölen geri dönüyor" ya da "ölen burada mevcuttur" şeklinde ifadeler kullanmak.<sup>363</sup> Bu dünyevi ve maddi inaniş, Moğol Türklerinin, hayatı sürdürmeye ya da yeniden yaşamaya olanak sağlayabilecek tek unsurlar olarak kabul ettikleri kemiklere gösterdikleri ilgide zaten rastlamaktayız. Yine de başka kanıtlar da bulmak gerekmektedir.

Bu konudaki daha uç bir tavırsa, her gömme olayının, yeryüzünün bağrına bir geri dönüş olması ve gelecekte gerçekleşen doğumdan önce yapılması gerektiği olgusudur.<sup>364</sup> Bu genel önerme, gömme olayının, ana rahminin bir sembolü olan bir mağarada gerçekleşmesi durumunda daha bir gerçekçilik kazanmaktadır.<sup>365</sup> Gerçekten mağara, en eski Altay toplumlarında cenaze törenlerinin sık sık düzenlendiği bir yerdi. Aynı gerçekçilik, cesedin cenin durumunda gömülmesi durumunda da geçerlidir.<sup>366</sup> Bunun tipik örneklerine (Appelgren-Kivalo ta-

<sup>362</sup> HARVA, s. 349.

<sup>363</sup> VAN DER LEEUW, *La religion*, s. 208.

<sup>364</sup> ID., s. 322.

<sup>365</sup> BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948, 208.

<sup>366</sup> VAN DER LEEUW, *La religion*, s. 208.



rafından Urak olarak nitelenen) Orak köyünün bir mezarında rastlanmaktadır;<sup>367</sup> aynı şekilde, Minusinsk bölgesinde bir Moğol soyunun, bedenleri kıvrılmış durumda gömülmeleriyle tanımlandığı düşünülebilir.<sup>368</sup> Nihayet, Altaylıların, yeniaya tapınma törenleri düzenlemele-  
rinin nedeninin, kuşkusuz ölüm ile yeniden doğuşun sürekli olarak tekrarlandığına, döngü oluşturduğuna inanmaları olduğu düşünülebilir.

Dilbilim, az anlaşılır bu göstergelere çok sayıda kanıt sunmaktadır. Kaşgarlı, *tir* kökünün hayata dönüşü iyi bir şekilde belirttiği *ölüg tirildi* ve *tangri ölüg turgürdi*<sup>369</sup> şeklindeki deyimleri vermektedir; ancak bu deyimler *canlandırmak*, hatta *yeniden hayata döndürmek* anlamında kullanılmaktadır. İnançlı bir Müslüman olan Kaşgarlı'nın aklında herhalde İslamdaki yeniden doğuş inancı bulunmaktadır.

Marco Polo'nun yeniden dirilmekle ilgili oldukça uzun bir metnine sahip bulunmaktayız: "Ruh konusuna gelince, bunun ölümsüz olduğunu savunuyorlar, fakat bakın bunu nasıl ileri sürüyorlar. Bir insan öldüğünde, ruhun derhal başka bir bedene geçtiğini ve hayatının iyi ya da kötü geçmesine bağlı olarak iyiden daha iyiye ya da kötüden daha kötüye gittiğini ... ve her zaman için, Allah tarafından kabul edilene kadar her zaman yükseldiğini düşünmektedirler" demektedir.<sup>370</sup> Bu ifadeler, her ne kadar kaçınılmaz olarak (Hint tarzı) klasik metapsikozu düşündürtüyorsa da bunun reddedilmesi gerektiğini düşünmüyorum. Tatarların yanında uzun süre kalan Marco Polo herhalde sık sık canlı ölümlerden söz edildiğini işitmiş olmalıdır. Hindis-

<sup>367</sup> APPELGREN-KIVALO, *Altaltaische Kunstdenkmäler*, 1931, s. 19-26.

<sup>368</sup> RICE, *Les Scythes, o.c.*, s. 30.

<sup>369</sup> KAŞ, II, s. 127, 139, 324 ve II, s. 179, III, s. 424.

<sup>370</sup> Marco POLO, CV, HAMBIS, s. 152.

tan'dan geçerken bu konuda oldukça fazla şey öğrenmiş ve batıdaki hapisanesinde, kitabını yazdığı sırada birincisini ikincisiyle açıklamış olmalı? Bu törenler sayesinde "yeniden doğuşun" normal olduğunu biliyoruz. Zaten başka metinler de bunu bize doğrulamaktadır. Moğolların işkence yaptığı Çinli general Tch'enn-hono-cheng ölür, cellatları, cesaretine hayran kalarak, onuruna bol bol şarap içip, şöyle haykırırlar: "Yiğit subay, gelecek doğuşunda, bizim milletimizde yeniden dirilerek bizi onurlandır."<sup>371</sup> Ricold de Monte Croce, Moğollarda ve daha sonra Brand, Voğullarda, umulan, fakat sonu belirsiz bir yeniden doğuş temasını ortaya çıkarmışlardır.<sup>372</sup> Çinliler, Çince sözcükler kullandıklarından kendilerine yakın buldukları bir deyimden yararlanmaktadırlar; fakat hepsi de, canlının belli bir biçimde yeniden doğuşu gibi pek anlaşılmayan bir kavramdan söz etmektedirler.

Ölünün canlandırığı konusunun daha doğru bir betimini elde etmek için, folklorla, efsanelere, çağdaş inançlara başvurmak gerekmektedir.

Kıpçak kökenli Mısırlı Ebu Bekir bin Abdullah tarafından XIV. yüzyılda aktarılan bir efsaneyle, Türkçeden çevrilen bir Acem öyküsünden alıntılanmış belirtilen IX. yüzyıldaki Arapça bir çeviri, ilk insanın ana rahmi şeklindeki bir mağarada doğduğunu (bu inanış Türklerde de çok yaygındır) ve ölümden sonra, büyük oğlunun, bu ilk insanı ve eşini yeniden hayata döndürmek amacıyla mağaraya gömdüğünü aktarmaktadır. P. N. Boratav, bu öykünün Altaylılara ait olma olasılığını yüksek bulmaktadır.<sup>373</sup> Ben de kendisiyle aynı fikirdeyim.

<sup>371</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, III, s. 1929. Bkz. HARLEZ, *Histoire de l'Empire de Kin ou d'Or*, Paris, 1886, s. 265.

<sup>372</sup> DE BACKER, *L'Extrême-Orient*, s. 285; IDES, *Relations du voyage de M. Evert Isbrand envoyé...en 1692-93-94*, Amsterdam, 1699, s. 28.

<sup>373</sup> BORATAV, *Le mythe turc du premier homme d'après Abū Bakr b. Abdallah (XIV<sup>e</sup>*

Bu konuyla ilgili daha pek çok öykü anlatılabilir. Kırgızlarda ölü bir Han kara bir köpeğin kemiklerinden elde edilen tozu yutarak yeniden hayata döner.<sup>374</sup> Tunguzlarda da gelecekte anne olacak kadınlar, ilerde bir ölüye hayat vereceklerine inanmaktadırlar.<sup>375</sup> Buryatlarsa insanların, biri cehenneme giden, diğeri yeryüzünde amaçsızca dolaşan ve sonuncusu da başka bir bedende yeniden doğan üç ruhu bulunduğu inanmaktadırlar.<sup>376</sup>

---

siècle), *Proceedings of the 23th Int. Congres of Orient*, Cambridge-Londra, s. 198-199.

<sup>374</sup> W. RADLOV, *Proben*, III. Cilt, s. 343.

<sup>375</sup> HARVA, s. 173.

<sup>376</sup> BATAROV, *Buryatskiya poveriya o boholdoyah i anahayah*, *Zapiski Vostotchno Sibirskago Otdela Russkago Geog. Otchchetsva*, II. Cilt, Irkoutsk, 1890, s. 13.

### 3. ÖLÜLERE VE ATALARA TAPMA KÜLTÜ

Herbert Spencer'in, atalara tapınma kültüründe "tüm dinlerin ortak kökenini"<sup>377</sup> gördüğü anımsanacaktır. Bu görüş artık geçerli değildir. Ancak Spencer'in bu denli ısrarla vurgulamış olduğu tapının ilkel yönünün önemi hâlâ kabul edilmektedir. Olguları daha iyi bir biçimde birbirinden ayırt etmeyi öğrendikten sonra, şimdi, özellikle ölülere tapma kültürünün, ölüyü ataya dönüştürmeye yönelik olması bakımından ölülere tapma ile atalara tapmanın iki ayrı kült olduğunun bilincine varmış bulunuyoruz. Soustelle, cenaze törenlerinin amaçlarından birinin daha çok korku veren doğüstü bir güçle donanmış" yeni bir ölü, "gerçek bir ölü," yani bir ata meydana getirmek olduğunu açıklamaktadır.<sup>378</sup> Westermarck da ölülerin bir düşman gibi algılandıklarını, oysa atalarla ölüler arasında bir bağ olduğuna işaret etmekteydi.<sup>379</sup>

Bu tanımlamalar, hâlâ etkileri süren teorileri yeniden ele almaya imkân sağlamaktadır: Castagné, "tüm eski Orta Asya'da, tüm bozkırlarda, tarihin en eski zamanlarından beri, mezarların öneminin atalara duyulan güçlü bir tapınma duygusundan kaynaklandığının sadece gözlemler"<sup>380</sup> saptanabileceğini söylemektedir. Bu mezarların önemi

<sup>377</sup> Herbert SPENCER, *Principles of Sociology*, Londra, 1876, I. Cilt, s. 503.

<sup>378</sup> SOUSTELLE, *L'Homme et le surnaturel, l'Encyclopédie Française*, VII. Cilt, Paris, 1936, s. 5.

<sup>379</sup> WESTERMACK, *Origin and dev., o.c.*, VII. Cilt, s. 432.

<sup>380</sup> CASTAGNÉ, *Mon. funéraires, o.c.*, s. 26.

ancak ölümlere tapıldığını kanıtlamaktadır. Bu, bir cenaze töreni düzenlenirken, aslında ölü için endişe duyulmasından, ölüye, kendisi ya da geride kalanlar için rahat bir ortamın sağlanmasından anlaşılmalıdır. Atalara tapmanın vazgeçilmez koşulu olarak, mezar başında dönem dönem yapılan kurban verme törenleriyle düzenli bir şekilde kutlanan bayramları gören Durkheim'ın görüşünü sonuna kadar paylaşıyorum;<sup>381</sup> ancak şu noktaya işaret etmek gerekir, her ikisinin de aynı yerde yapılması gerekmez, yani kurban töreni (ya da bayram) mezarın dışında bir yerde, bir tasvirin önünde, bir tapınakta, evde, *ruh*'un geri döndüğü ülkede gerçekleştirilebilir.

Ölümlere tapma ve atalara tapma kültü (buna aynı zamanda, yeni ölümlere ve eski ölümlere tapmak da denilebilir) arasındaki bu ayrımdan, başka inançların da bulunduğu ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ölmüş akrabalara ya da yabancı ölümlere ya da düşmanlara tapınıldığı görülür: Bu adet özellikle de kanıtlandığı üzere ölü düşmanlar için gerçekleştirilen törenlerde somutlaşır: örneğin, düşmanlara ait kafataslarının ve kafaderilerinin toplanması gerçek bir ölü dini haline dönüşmektedir. Ayrıca değişik sınıftaki atalar arasında da – bazen hükümdarın ya da kurucu kahramanın ataları bazen de ölümünden itibaren bizzat kendisi ata haline gelen hükümdarla (Cengiz Han gibi) özdeşleşebilen, kabilenin, aşiretin ya da krallığın ortak ataları – ailenin ve kişinin ataları – arasında da bir ayrım yapılmalıdır. Birincilerin, Durkheim'ın da belirttiği gibi, bunlar daha hayattayken olağanüstü güçlere sahip oldukları düşünüldüğü için<sup>382</sup> en önemli oldukları, en çok tanınan ve metinler aracılığıyla en fazla bilgi sahibi olunulan atalar oldukları su götürmez. İnsan kendisine hizmet edenlere, gerçek-

<sup>381</sup> DURKHEIM, *Les formes*, o.c., s. 89.

<sup>382</sup> DURKHEIM, *Formes*, o.c., s. 90.

leştirdikleriyle belleğine kazınan kişilere karşı saygı duyma eğilimin-  
dedir. Saygı duymadan tapmaya giden yol ince bir çizgiyle ayrılmış  
bulunmaktadır ve ata hiçbir zaman tanrı derecesine ulaşmasa da bir  
tanrı gibi kendi toplumun övgüsünü alır: işte bu atalara tapma olayı-  
dır.

Oldukça yakın tarihli Moğol metinleri, şamanizmin, kabilenin de-  
ğişik atalarına tapmaktan geliştiğini göstermektedir;<sup>383</sup> ya da başka  
bir deyişle ilk ataya tapmanın şamanizmi nasıl doğurduğunu göster-  
mektedir.<sup>384</sup> Daha önceleri Tu-houanların, “arkalarında bir isim bı-  
rakmış olan ölü şeflerine taptıklarını” biliyoruz.<sup>385</sup>

Orta Asya'nın politik ve sosyal koşulları altında bir halkın kurucu  
atasına bazı olağanüstü nitelikler atfetmemesi ender bir olgudur; bu-  
nunla birlikte, bu nitelikler ne olursa olsun, bunların daha da abartıl-  
masına çalışılmış ve gerektiğinde bunlar yaratılmıştır. Özellikle ataya  
prestijini yükseltecek ilahi bir köken atfedilmeye çalışılır ve bu şekil-  
de ona tapmayı haklı kılmak ve bunu tanrıya tapmakla özdeşleştirmek  
istenir. İşte bu olgu, halen üzerinde çalıştığım başka bir çalışmamın  
önemli bir bölümünü ayırdığım “mucizevi doğumların” ilk oluşumu-  
dur.<sup>386</sup>

Altaylıların atası çoğu kez bir hayvandır. Böylece atalara tapma  
hayvanlara tapmayla özdeşleşir. Kurttan doğma bir toplum bayrakları  
üzerinde kurdun temsilini taşıyacaktır. Çinlilerin düşündüğü gibi, bu

<sup>383</sup> HEISSIG, *Mongolian source to the lamaist suppression of shamanism in the 17th century*, *Ant.*'da, 48, 1953, s. 501 vd.

<sup>384</sup> ID., s. 506.

<sup>385</sup> PARKER, *Hist. of the Wu wan*, s. 75; ID., *Thous. Years*, s. 87.

<sup>386</sup> Bize göre bütün bunlar “mucizevi”dir, ama yerlilere ve gezgin çobanlara göre mucize yoktur, çünkü bu insanlarda “mucize” kavramı yoktur.

yalnızca bir sembol değildir. Bu şekilde sergilenen temsilde, kurdun gücü, ruh'u bulunmaktadır. Daha sonraları, bu resmin yerini hayvanın yelesi ya da kuyruğu alır. Bu bayrak, orduya öncülük etmektedir. Nitekim biliyoruz ki, birçok efsanede, genelde gökten gelen gizemli bir kurt (Tengri) ordunun başında yürür. Kurt temsilini taşıyan bayrak, kurdun tam bir karşılığıdır ve onun varlığının yerini doldurur dedigimizde abartmış olmayız. Hatta bence bu, o varlığın ta kendisidir. Doğal olarak bu bayrağa tapılır. Hayvansal nitelikler taşıyan bayrağın, çok iyi bilindiği üzere aynı zamanda yaşam gücünün, imparatorluğun ruh'unun toplandığı yerlerden biri olması olgusu işleri biraz karıştırıyor.

Bayrakla ilgili *sülde* olarak adlandırılan tapınının en iyi incelendiği dönem Cengiz Han dönemidir.

Kowalewski *sülde* sözcüğünü *koruyucu ruhlar, koruyucu tanrılar, bayrak ve ayrıca mutluluk, refah, hayır duası* şeklinde çevirmiştir; ayrıca *mutlu, hayır duası almış, tanrılar tarafından korunan* anlamlarını taşıyan *süldütü* sözcüğünü de vermektedir.<sup>387</sup> Ramstedt *süldü* sözcüğünü benimsemekte ve bunu yalnızca *amblemli bir bayrak, saneak* olarak çevirmektedir.<sup>388</sup> P. A. Mostaert ise, bir yandan *sülde* sözcüğünü *koruyucu ruh, mutluluk, refah*<sup>389</sup> şeklinde çevirirken diğer yandan da şu açıklamada bulunmaktadır: "Ordoslarda birçok *sülde* (koruyucu ruh) görülmektedir. Kumul söğütlerinden yapılan bir çitin ortasında bir *sülde xora* yükseliyordu. Bu nesne, üzerinde demirden bir sap bulunan tahta bir direktir. Aslında Altan Tobçi, P. Mostaert'in Ordos'ta gördüğünün benzeri bir *sülde* sancağından söz etmekte ve bunun dikilme

<sup>387</sup> KOWALEWSKI, *Dict.*, II, s. 1428-1429.

<sup>388</sup> RAMSTEDT, *Kal. Wört*, s. 340.

<sup>389</sup> MOSTAERT, *Tex. ordos*, s. 731.





gerekmektedir. Bayrak, Kaşgarlı Mahmut<sup>396</sup> tarafından kullanılan ve o zamandan bu yana korunan *tuğ* sözcüğüyle ifade edilmektedir. Tam olarak bir at kuyruğu ya da bir manda kuyruğuyla (kuşkusuz ayrıca, kurtların ve öteki hayvanların kuyruğuyla) süslenmiş, (bazen ya da her zaman) kırmızıya ve beyaza boyanmış, üzerinde altın bir top bulunan, kırmızı bir göndere bağlanmış askeri bir simgedir.<sup>397</sup> Moğolcaya geçen sözcüğü<sup>398</sup> ve ifade ettiği nesneyi Selçukluların tanıttığı söylenir,<sup>399</sup> fakat aslında bu kavram ve nesne çok daha eskidir. Ayrıca, diğer sözlüklerde ve *Codex Comanicus*'da kanıtlandığı gibi, *tu* şeklindeki gibi sesinin gırtlaktan çıkarılmayan bir şekline de rastlanmaktadır.<sup>400</sup>

Grönbech ve Krueger *sülde* ile ilgili olarak *totem* sözcüğünü kullanmaktan kaçınmamışlardır.<sup>401</sup> İtiraf etmek gerekir ki, yukarıda P. Mostaert'ten alıntısı yapılan betimleme bunu düşünmeye engel değildir. Bu inceleme, olası bir Altay totemizmi konusunda fikir yürütmeyi yeri değildir. Bununla birlikte, Van Gennep tarafından evrensel kabul edilen ve totemizm için gerekli görülen, yani insan topluluğunun ve belli bir akrabalık ilişkisi içinde olan bir insan soyunun bir bölümünün belli bir bölgede yerleşmiş olması gibi ölçütlerin<sup>402</sup> Tukiülerin uygarlığında da bulunduğuna işaret etmek gerekir. Gerçekten de bunlar, belli bir tapınma adeti dolayısıyla, ata mağarasına her yıl

<sup>396</sup> KAŞ, I, s. 194-195; III, s. 127; BROCKELMANN, s. 216.

<sup>397</sup> BARBIER DE MEYNARD, *Dict.* I, s. 501; II, s. 315.

<sup>398</sup> KOWALEWSKI, III, 1867, RAMSTEDT, 409; MOSTAERT, *Dict. Ordos*, 747.

<sup>399</sup> BARBIER DE MEYNARD, II, s. 315.

<sup>400</sup> *Codex Comanicus*: KLAPROTH, s. 241; GRÖNBECH, s. 250.

<sup>401</sup> GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 93.

<sup>402</sup> VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 343.

gitme geleneğini korumuşlardır.<sup>403</sup> Bu mağara, bir erkek ve bir dişi kurttan oluşan ata kabul edilen bir çifte hizmet etmiştir.<sup>404</sup> Doğu Tu-kiuleri, Han ve başlıca ileri gelenler öncülüğünde buraya saygı ziyaretinde bulunuyorlardı. Kendi öz yurtlarının çok uzağında bulunan Batılılar, bunun anısını kaybetmediler ve Çin yıllıklarında, hükümdarın kendisi gitmese bile her yıl "yüksek rütbeli" bir memurunu kendi yerine gönderdiğine<sup>405</sup> değinilmektedir. Bu gelenek, ata mağarasının bir tapınağa dönüştürüldüğü<sup>406</sup> To-palarla birlikte başka toplumlarda da görülmektedir.<sup>407</sup>

Bütün metinlerimiz şunu kesin olarak belirtmektedir: mağarada kutlanan tapınma bir kurban törenidir. Her ne kadar bulguların netliğinden dolayı Tu-kiuleri başlangıç noktası olarak seçtimse de atalara kurban sunulması olgusu daha öncelere dayanmaktadır ve günümüze kadar da sürmüştür. Bununla ilgili olarak bazı kanıtlar vermekle yetineceğiz.

Hiong-nularda en eski kurban türü insandır. Bununla birlikte ilk çağdan itibaren insanların kurban edilmesi geleneğinin kaybolmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Ağır bir hastalığı sırasında, bir vu (kadın

<sup>403</sup> "Kutsal bir mekanın geçerliliği, buna bir kere verilen hierofaninin kalıcılığından gelir. İşte bu nedenle Bolivya'daki herhangi bir kabile, ne zaman enerji ve yaşam sevincini yeniden kazanmak istese, atalarının beşiği kabul ettikleri yere gelirdi." LÉVY-BRUHL, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, s. 188-189; ELIADE, *Traité*, s. 316.

<sup>404</sup> PARKER, *Early Turks*, *Chi. Rev'de*, XXIV, s. 122, 166, *ID. Thous. Years*, s. 135.

<sup>405</sup> CHAVANNES, *Documents*, s. 15, PELLISOT, *Neuf notes sur des questions d'Asie centrale*, TP, s. 214, not 2. Tu-kiulerin mağarası Kao-Tchang'ın kuzeyinde, Turfan'daki dağdadır.

<sup>406</sup> DE GUIGNES, I. Cilt, 2. bölüm, s. 464.

<sup>407</sup> WIEGER, *Tex. hist.*, II. Cilt, s. 1314.

ya da erkek din adamı ya da şaman?) der ki: "Ölü Tan-hu (Şan-yu) öfkelenildi ve konuştu: Her zaman Hiong-nular atalarına belli bir dönemde bir kurban sunmuşlardı; savaşçılar her zaman Dsi-su'yu (= Eül-Şe) ele geçirir geçmez yeryüzünün koruyucu tanrısına kurban etmeyi vaat etmişlerdi; dolayısıyla, siz niye bu amaca hizmet etmiyorsunuz?...". Bu durumda, kendisi kurban edilmiş ve atalara kurban olarak sunulmuştur.<sup>408</sup> Burada, atalarla yeryüzünün koruyucu tanrısı arasında yakın ya da uzak bir ilişki olduğu görülmektedir. Gerçekten de ulusal toprak da, ataların mağarası gibi atanın kendisiyle özdeşleştirilmektedir.

Hiong-nuların kurban geleneğinde insanların kurban edilmesinin rolü ne olursa olsun, atalara sunulan kurbanın göğşe, toprağa ve öteki güçlere sunulan kurbanlarla aynı değerde olduğu muhakkaktır.<sup>409</sup> Çin yıllıkları, Vu-huanların atalarına yaktıkları öküz ve koyunları kurban ettiklerini bildirmektedir.<sup>410</sup> Slav-öncesi Bulgarların her kabilesi kendi atalarına saygı duyuyor ve kurban sunma törenlerine rehberlik eden bunların büyükleri oluyordu.<sup>411</sup> Karaşar sakinleri ve Tu-yu-hu-enler de atalara kurban sunma geleneğini sürdürüyorlardı.<sup>412</sup> Kitanlara gelince özellikle beyaz renkli bir atla, kül renkli bir öküz kurban etmekteydiler.<sup>413</sup> Bu hayvanlar, ataları evlenmek için ilk kez buluştuklarında, bunlara hizmet eden hayvanlar olup daha sonra bu kişilerle

<sup>408</sup> DE GROOT, *Die Hunnen, v.c.*, s. 186. Bkz. yukarıda, s. 121.

<sup>409</sup> WYLIE, *History of the Heung-noo in their relation with China, trans. from Tseen han Chou book 94, JAlns, 1874*, III. cilt, s. 410; WIEGER, *Tex. hist.*, I. Cilt, s. 348.

<sup>410</sup> PARKER, *Hist., Chi. Rev'de*, s. 75; ID., *Thous. Years*, s. 87.

<sup>411</sup> VERNADSKY, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, s. 91.

<sup>412</sup> CHAVANNES, *Documents*, s. 11; P. Th. CARROLL, *Account*, s. 8.

<sup>413</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 11.

özdeşleşmişlerdir.

Tüm bu kurban sunma törenleri belli dönemlerde yapılırdı. Değişik fırsatlar çıktığında bu dönemler dışında da kurban sunulurdu. Yine Kitanlarda bir şef 1121 yılında, “göğe, toprağa ve atalarına siyah bir boğa ve beyaz bir at kurban ettikten sonra ordularını düzene sokar ve batıya doğru ilerler.”<sup>414</sup> O gün orada yapılanlar, Kitanlar her savaşa gittiğinde yenilenir.<sup>415</sup> Başka bir vesile de ilk avdır. Kitanların hükümdarı ilk avı atalara borçludur, çünkü bunu ona veren onlardır.<sup>416</sup>

Her zaman olduğu gibi Moğolların dönemi atalara sunulan kurbanlar konusunda bize bazı değerli bilgiler vermektedir. Çok önemli bir belge P. Mostaert tarafından gün ışığına çıkarılmıştır. Fazla anlaşılmayan bir ifadenin kullanıldığı ve Belçikalı bilginin “atalara bir kurban sunulması söz konusu olduğu kesindir” dediği, *Gizli Tarih*'in 70 numaralı paragrafından söz etmek istiyoruz.<sup>417</sup> *Ajaru Ineri* şeklindeki bu ifade, Çincedeki *ti li chaosan tsi sseu* ifadesiyle *toprakta yemeği yakıp sunmak* şeklinde çevrilmiştir. Mostaert'in dediğine göre, burada terimin çevirisinden çok olayın tarifi söz konusudur. Günümüzde Erküt Ordoslar kendi ölüleri için, benzer bir tören uygulamaktadır: tapınağın yakınında, önceden bu amaçla kazılmış üç çukurda, ardiçla yıkanmış et ve un yakılmaktadır.<sup>418</sup> Bu tören belirgin bir biçimde *şaman* kökenlidir. Zaten daha önce *Yuan-che*'de belirtildiği gibi, “her

<sup>414</sup> BRETSCHENEIDER, *Med. Res.*, I, s. 214.

<sup>415</sup> CHAVANNES, *Voyageurs chinois chez les Khitan et Les Joutchen*, JA, s. 440-441.

<sup>416</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 97.

<sup>417</sup> MOSTAERT, *Quelques passages*, o.c., HJAS, 1950, s. 300.

<sup>418</sup> MOSTAERT, *Ordosica, Les Erküt descendants des Chrétiens médiévaux chez les Mongols Ordos*, Bull. 9 Kasım 1934, Catholic Uni., Pekin, s. 9.

yıl ayın birinci ve onikinci görünümünden sonra, bir Moğol subayına, yanına alkollü içkiler ve kısrak sütü alması emredilirdi ve şamanlar ölmüş hükümdarların adlarını Moğol dilinde okuyarak kurban sunarlardı.<sup>419</sup> Wang-Kouo-Wei'ye göre, bu tören eski bir Kitan ve Joutchen geleneği olup, Ming hanedanının ilk yıllarında Çin'e girdikleri sıralarda Mandcheularda da varlığını sürdürmüştür.<sup>420</sup> Gerçekten, *Leao-tche*, bu Kitan yöntemiyle ilgili akıcı bir üslup kullanmaktadır: "Yeniay ve dolunay günlerinde, yani doğum ve ölüm günlerinde, ölenin heykelinin bulunduğu ölü çadırına bir *tchang*'dan daha yüksek bir kalas kurularak kurban sunmaya gidilirdi. Burada bir çanak içinde yiyecekler yakılırdı; buna *yemek yakmak* denilirdi."<sup>421</sup> Joutchenler konusunda şunlar anlatılmaktadır: "Bir keresinde, asil bir Joutchenin ölmesi üzerine akrabalarına ait askerlerin ve kölelerin şeflerine kurban olarak sunmak üzere, hayvanları, şarabı ve yiyecekleri sıraladıklarını gördüm. Buna yiyecek yakmak diyorlardı."<sup>422</sup> R. Stein ayrıca bu törenin eski bir tören olduğunu, fakat bunu tanımlayan terimin *Gizli Tarih*'e geçmeden önce Lealolda görüldüğünü belirtmektedir. Ve P. Mostaert, "... yiyeceğin *yehes-ün kesig, büyüklerin payı* şeklinde adlandırılan bir kısmının hazır bulunanlara dağıtıldığı" sonucuna varmaktadır.<sup>423</sup> Nitekim Vu-huangların yaktıkları yiyeceği kurban olarak sunduklarını gördük. Tüm bunlar, kanıtları Moğollarda ve Tunguzlarda oldukça yeterli olan, fakat Türk toplumlarında varolmadığı görülen, oldukça tutarlı bir bütün oluşturmaktadır.

<sup>419</sup> MOSTAERT, *Quelques passages, o.c., HJAS*, 1950, s. 302.

<sup>420</sup> WAN KOUO-WEI, P. A. MOSTAERT'den alıntılanmıştır, *a.g.e.*, s. 302, not 14.

<sup>421</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 64.

<sup>422</sup> ID., *a.g.e.*, s. 64, not 2.

<sup>423</sup> MOSTAERT, *Quelques passages, o.c.*, s. 306.

Gizli Tarih'in 70 numaralı paragrafı, ayrıca Ögelen-üjin Hatun'un (imparatoriçe) çocuklarının henüz büyük olmadıkları gerekçesiyle katılmadığı kurban törenlerinden söz etmektedir.<sup>424</sup> Kadınların kurban sunma eylemlerine katılmalarını ya da katılmak zorunda olduklarını anlamamıza olanak sağlayan bu ifadenin daha iyi bir şekilde incelenmesi gerektiğinden kuşku yok: fakat bunun ne şekilde olacağını henüz bilemiyorum.

Ayrıca bu metinler, atalara kurban verme törenlerinin bir şölenle aynı zamanda yapıldığını göstermektedir. Burada şöyle yakınmalarda bulunmaktadır: *Beni ...'dan, sunulan etin fazlasından yoksun bırakıyorsunuz. O dereceye geldiniz ki, neredeyse gözlerimin önünde yiyeceksiniz.*<sup>425</sup>

Bu kurban sunma törenlerinin büyük bir kısmının dönem dönem yapıldığını daha önce belirtmiş ve bununla ilgili birçok tarih vermiştim. Günümüzde bunlar özellikle üçüncü, yedinci, yirminci ve kırkıncı günde ve ayrıca yıldönümünde yapılmaktadır.<sup>426</sup> Bu yıldönümünden kasıt herhalde ilk yıldönümüdür. Castagné, bu olağandışı bayramı şu şekilde açıklamaktadır: "Ölümden bir yıl sonra hayvanlar boğazlanıyor, böylelikle ziyafet günü hazırlanmakta ve dualar ve yarışlarla bir anma töreni düzenlenmektedir."<sup>427</sup> Henüz söz konusu olan atalara tapma olayı değil ölümlere tapınımasıdır. Pallas'ın, Kat Şinski Tatarlarının ölümün anısını kutlamak amacıyla bunun yıldönümünde bir araya geldiklerinden söz ettiğinde ne demek istediğini anlamak mümkün değildir.<sup>428</sup> Hatta, ölümün mü yoksa doğuşun mu yıldönü-

<sup>424</sup> ID., *a.g.e.*, s. 305-307.

<sup>425</sup> ID., *a.g.e.*

<sup>426</sup> HARVA, s. 322.

<sup>427</sup> CASTAGNÉ, *Mon funéraires*, s. 91.

<sup>428</sup> PALLAS, *Voyages*, III. Cilt, s. 436.



dinci gününde yapılmaktadır. Takvimi izlenen Çin Yılı 21 Ocak ile 21 Şubat arasında bir günde başlamaktadır. Dolayısıyla beşinci ay 21 Mayıs ile 21 Haziran arasında bulunan zaman dilimine rastlamaktadır; ortalama bir tarih alırsak 5 Haziranda başlaması gerekmektedir – bu da yazın gündönümü ayıdır. Aynı hesabı yaparsak yedinci ayın 5 Ağustos tarihinde başlaması gerekir. Çin’de bu tarih sonbaharın birinci ayıdır.

Chavannes, Kitanların kurban törenlerinin ilkbaharda ve sonbaharda yapıldığını söylemektedir.<sup>434</sup> *Gizli Tarih*’in yetmişinci paragrafı (Çin değişkesinin devamı) ilkbaharda yapılan kurban törenlerinden söz etmektedir.<sup>435</sup> To-palarda atalara kurban sunulması her mevsimin ikinci ayında, yani yine gündönümlerinde ve geceyle gündüzün eşitlendiği günlerde yapılmaktadır.<sup>436</sup> Fakat *Leao-tche*, Kitanların kurban törenlerini Chavannes’in belirttiğinden çok daha sık biçimde yapıldığı ve her ayın 1’inde ve 15’inde, yani yeniayda ve dolunayda kutlandığını göstermektedir.<sup>437</sup>

Ata mezarına sürekli olarak saygı duyulmaktadır. Herodot’a göre (IV), Iskitler atalarının gömüt yerini bulmadıkça Darius’la savaşmayı reddetmektedirler. Bu durumda şunu demektedirler: “Mezara hakaret etmeyi dene. O zaman onu korumak için savaşıp savaşmayacağımızı anlamış olacaksın.” X. yüzyılda İstahri, Hazar Kralı’nın uyruklarının, mezarının önünde atından inip eğilmeden hiçbir zaman geçmediklerini aktarır.<sup>438</sup>

<sup>434</sup> CHAVANNES, *Voyageurs, o.c.*, s. 440-441, not.

<sup>435</sup> MOSTAERT, *HJAS*, 1950, s. 305, not 15.

<sup>436</sup> WIEGER, *Tex. hist.*, s. 1368-1369.

<sup>437</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 64; PARKER, *Thous. Years*, s. 257.

<sup>438</sup> DUNLOP, *Jewish Khazars*, s. 97.



Bu saygı ve kurbanlarla kanıtlanan atalara tapma adeti, resmedilmiş veya yontulmuş tasvirlerin yapılmasından da anlaşılmaktadır. Hemen şu noktayı önemle belirtmek gerekir ki, bu tasvirlerin birçoğu kadınlara aittir ve dolayısıyla kadınlı ilgili bir ata tapıncı mevcuttur; bu nokta özgünlükten yoksun değildir, çünkü "çok az kadının ataya tapınma adetine konu olduğu" kabul edilmektedir.<sup>439</sup>

VIII. yüzyıla ait Türk mezarlarında, ölüleri temsil eden yontulmuş taşlar bulunmuştur. Bu simgesel taşlar *balbal*, yani ölü düşman betimleri değildir; hatırlanacağı gibi, bunlar şekilsiz taş yığınlarıdır.<sup>440</sup> Daha sonraları, Kitanlar, ölü kralın altından bir tasvirini yaparlar.<sup>441</sup> Kadın ya da erkek olsun kurucu atalarının, bu halkın sanatçıları tarafından sekiz oğluyla birlikte heykelleri yapılmıştır; tüm bu heykeller Mu-ye dağının üzerinde bir mezar tapınağına konmuştur.<sup>442</sup> Buna ek olarak bir asilin ölümü üzerine bir çadır kurulmakta ve metalden heykeli dikilmektedir.<sup>443</sup> Plan Carpin, Moğolların ilk hükümdarlarından bir put yapıklarını ve hükümdarın ordugâhında gördüğümüz üzere, evin önünde bir araba içinde şeref yerine koyduklarını bilmektedir.<sup>444</sup> Sultanyeh başpiskoposu Tatarların "ölüm geldiğinde, onu andıran bir tasvir yapıp belli bir uzaklığa bıraktıklarını onaylar.<sup>445</sup> Polonyalı Benoit, Moğol ordugâhında üzerinde hükümdarın altından yapılmış bir heykelinin bulunduğu bir at arabası görmüştür. Buna tap-

<sup>439</sup> MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, s. 189.

<sup>440</sup> Bkz. örneğin KAZAKEVITCH, Namogil'nye statui, *o.c.* KOTWICZ'den de yararlanılabilir, *Le monument turc, o.c., RO*, s. 76 vd.

<sup>441</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 257.

<sup>442</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 11; CHAVANNES, *Voyageurs*, s. 440-441, not.

<sup>443</sup> STEIN, *a.g.e.*, s. 64. Bkz. GIBERT, *Dict.*, s. 925.

<sup>444</sup> PLAN CARPIN, III, § 1, 2; D'AVEZAC, s. 224.

<sup>445</sup> DE BACKER, *L'Extrême Orient*, s. 343.

manın geleneklere uygun bir şey olduğunu belirtmektedir. Elçi kardeşlerden de bunu yapmalarını isterler: Kardeşler bunu yapmayı reddederler, fakat yine de önünde başlarını eğmek zorunda bırakılırlar.<sup>446</sup> Yakut, Karlukların evlerinin duvarlarında, eski krallarının tasvirlerinin olduğu bir ibadet yerinin bulunduğunu söylemektedir.<sup>447</sup> Mezar tapınaklarıyla ilgili Hiong-nuların dönemi de pek çok kanıt getirmektedir ve yılın ilk ayında bu tapınakta toplanılmaktadır;<sup>448</sup> aynı şey Tu-kiülerde<sup>449</sup> ve nihayet uzun bir süre sonra Kinlerde<sup>450</sup> görülür.

Atanın bir heykelinin ya da bir resminin bulunmadığı durumlarda, bazen üzerinde isminin yazılı olduğu tahtadan bir plaketle yetinildiği de görülür. Harlez, atalara tapmanın Manşularda (dini törenlerinde) temel bir olgu olarak görüldüğüne işaret etmektedir: "Atalar yaklaşıp bir ayak boyunda tabletler ya da kalaslar üzerinde betimlenmekte ya da gösterilmektedirler."<sup>451</sup> Bununla birlikte Jutgenler konusunda<sup>452</sup> aynı yazar: "Atalarının isimlerini taşıyan tabletlerin muhafaza edildiği tapınaklara sahiptiler ve göğün yardımını istemek için burada dua etmeye gelirlerdi"<sup>453</sup> diye yazdıktan sonra, bu olguda Çin gele-

<sup>446</sup> Peder BENOIT DE POLOGNE (BENEDICTUS POLONUS), bkz. D'AVEZAC, *o.c.*, s. 775.

<sup>447</sup> FERRAND, *Relations de voyages*, s. 215.

<sup>448</sup> WYLIE, *History*, s. 410.

<sup>449</sup> Bkz. KOTWICZ ve SAMOILOVITCH, *RO, o.c.*, s. 85, not. "Haklarında bu kadar çok iz bulduğumuz bu anıtların bir tapınak ya da bir ata odağı olduğu konusunda hiç kuşku yoktur" (THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 80-81).

<sup>450</sup> HARLEZ, *Histoire*, s. 192.

<sup>451</sup> HARLEZ, *La religion nationale des Tartares orientaux, mandchoux et mongols...*, Brüksel, 1887, s. 17.

<sup>452</sup> HARLEZ Niu-Tchis olarak okur. DE GUIGNES ve ötekiler Niu-Tchin, Niu-Tche vb. Standartlaştırmak için düzeltim.

<sup>453</sup> HARLEZ, *La Religion*, s. 58.

neklerinin başlangıcını görmek gerektiğini ilave etmektedir. Doğal olarak tablet Çin kökenlidir, ancak bu, bunun Altay kökenli olamayacağını da hiçbir şekilde kanıtlamaz. Bu noktalar belirsizdir ve Marco Polo, odanın duvarına asılı tabletler üzerinde Tanrı'nın isminin yazılı olduğunu söylerken konuyu daha da belirsiz kılmaktadır.<sup>454</sup>

Ataların en ilginç tasviri *ongon*'dur. Çoğu kez *onggon* veya *ongyon* şeklinde yazılan bu Moğolca sözcük birçok anlama gelmektedir. Kowalewski, bu sözcüğü, *saf, aziz, bir yerin koruyucu ruhu, mezar tümseği, aile mezarlığı, ruhlara sunulan yiyecekler, bir evin koruyucu ruhları, koruyucu tanrılar*<sup>455</sup> şeklinde çevirmektedir. Ramstedt, daha çekincelidir, bu sözcüğü *aziz, ilahi* şeklinde<sup>456</sup> çevirmiştir; Grönbech ve Krueger ise bunu *saf, kutsal, maddi bir nesneyi barındıran ruh* şeklinde çevirmektedirler.<sup>457</sup> P. Mostaert, bu sözcükte *aziz, halkın taptığı büyük bir şahsiyetin mezar [gömüt yer], tanrılara, obo'ya adanmış* anlamlarını yüklemektedir.<sup>458</sup> Burada *ongon*'u ancak *ata ruhu ve ruhları betimleyen tasvir* olarak alacağız. Böylece şu Türkçe karşılıkları bulmaktayız: *tös, kürmes* veya *körmös* ve *tin*; daha önce gördüğümüz gibi *ruh*'un bir ismi de *tin*'dir.<sup>459</sup>

*Ogonlar*'la ilgili başlıca belgeler 1892 yılında Klementz (Sibirya'nın *tös'ü*) tarafından yayımlanmıştır. Etnologlar ve gezginler istek üzerine bunların tıpkıbasımlarını vermişlerdir.<sup>460</sup> Zelenine'e göre,

<sup>454</sup> Marco POLO, § CV, HAMBIS, s. 151.

<sup>455</sup> KOWALEWSKI, I, s. 353

<sup>456</sup> RAMSTEDT, *Kalm. Wört.*, s. 187.

<sup>457</sup> GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 97.

<sup>458</sup> MOSTAERT, *Dict. Ordos*, s. 716.

<sup>459</sup> ZELENINE, *Le culte*, s. 13, 17; CZAPLICKA, *Religious Ideas*, s. 48; ID., *Aborig Sib.*, s. 281.

<sup>460</sup> Örneğin RADLOV, *Aus. Sib.*, I, s. 332.

bunlara tapınmak uzun süre kabilelere ait bir özellik olmuştur;<sup>461</sup> bununla birlikte, bu yazar, Banzarov tarafından yapılan araştırmada gösterildiği gibi herkesin saygı duyduğu *ongonlar*'ın da olduğu olgusunu kabul etmektedir.

XIV. yüzyılın ilk yarısında yer almış olan, Chtchoukin'in Iskoutsk bölgesine seyahat öyküsünün ekinde "eski iki el yazması" bulunmaktadır; bunlar, Yakutların yurtlarında, mercan gözlü ve kayın ağacı kabuklarıyla örtülü, tahtadan yapılmış resimlerin bulunduğunu belirtmektedir. Metinde, bu konuyla ilgili olarak şunlar yazılmıştır: "Bu yerli ruhlara en ufak bir ilgi duyulmamaktadır: bununla birlikte, Yakutlar hayvanın etini yemeye başladıklarında bu heykelciklerin yüzünü yağa bulamaktadırlar."<sup>462</sup> Chtchoukin'den sonra, ayrıntılı bir şekilde tasvir edilen ve *ongon* ismini taşıyan işte bu heykelciklerdir.

Tüm *ongonlar*'ın ataları belirttiği genel olarak kabul edilmektedir. Bu olgu, Harva'nın haklı olarak karşı çıkmış olduğu doğruluğu kuşku götürür bir genellemedir. Harva'ya göre, bunlar yalnızca ölümlerin ruhunu temsil etmekle kalmazlar, aynı zamanda, efsanevi varlıkları, çeşitli hayvanları, hatta göksel nesnelere de temsil ederler.<sup>463</sup> Tasvirler, bu ufak putların hepsinin aynı şekilde yapılmamış olduğunu göstermektedir ve bunların değişik şekilleri ve maddeleri olmasının nedeni, kuşkusuz değişik şeyleri temsil etmeleridir. Georgi, bunların arasında, koyun derisinden, tenekeden, keçeden, boyasız ya da boyalı tahtadan olanları tasvir etmektedir. Kimi zaman deri, kırık doldurularak dikilirdi, fakat bu her zaman böyle değildir; buna karşın gözler sü-

<sup>461</sup> ZELENINE, s. 27.

<sup>462</sup> CHTCHUKIN, *Poyezda v Yakutsk*, St. Petersburg, 1844, s. 276, HARVA'dan alıntılanmıştır, s. 370-371.

<sup>463</sup> HARVA, s. 373.

rekli olarak mercandan yapılırdı.<sup>464</sup> Pallas, *ongonlar*'la *imelgicinler* arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu vurgulamaktadır. *Imelgicinler*'i saptayan Georgi de, bunların koyun derisinden yapılmış tek *ongonlar* olduklarını belirtmektedir. Bunların hayvan derisinden yapılmasının nedeni kuşkusuz hayvanla aralarında bulunan bağıdır; zaten bunların, hayvan sürülerinin ve özellikle de koyun ve keçilerin koruyucuları olduğunu söylerken Pallas bunu düşünmektedir.<sup>465</sup>

Banzarov, tüm ataların *ongon* olarak kabul edilmediklerini ileri sürmüştür ve bir ölünün *ongon* olmak için gerekli niteliklere sahip olup olmadığına karar verenin şaman olduğunu bulmuştur.<sup>466</sup> Trochanski'ye inanacak olursak, ölünün, *yör* (*abasi*) adındaki *serseri ruh*'a, tehlikeli ve yakınlarının huzurunu kaçırabilecek bir varlığa dönüşmesinden korkulduğu zaman, şaman bu *serseri* ruhu bedene geri döndürmek için ölünün bir tasirini yapardı.<sup>467</sup> Bir tasviri bulunan, dolaşısıyla o andan itibaren kendisine tapınılabilecek (özellikle beslenebilecek) bir ruhun gezgin bir ruhtan çok daha az tehlikeli olduğu anlaşılır: Bu durumda, kendisinin nerede olduğu bilinmekte ve ona hizmet etmek suretiyle kendi kendine beslenmesine engel olunmaktadır. Ancak yine de Trochanski'nin açıklamalarına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünüyorum, çünkü çok az sayıda öl *yör* vardır, fakat tüm ailelerin *ongonlar*'a sahip oldukları iyice görülmektedir. Açıklamayı doğru olarak kabul etsem de, bu olgunun yakın zamana ait olduğu sonucuna varma eğilimindeyim.

<sup>464</sup> GEORGI, *Bemerkungen*, I, s. 313-314.

<sup>465</sup> PALLAS, *Sammlungen*, II, s. 347.

<sup>466</sup> BANZAROV, *Tchernaya vera ili chammstvo u mongolov*, St. Petersburg, 1891, HARVA'dan alıntılanmıştır, s. 370.

<sup>467</sup> TROCHANSKI, HARVA'dan alıntılanmıştır, s. 370.

Bugün her yönüyle incelenen bu *ongon-putlar* oldukça uzun bir zamandan beri bilinmektedir. Ayrıca, III. yüzyılın Tu-yu-huenlerinde fazla anlaşılmayan bir Çin öyküsünde keçeden ve kürkten yapılmış tasvirlerden söz edildiği iştirilmektedir.<sup>468</sup> Marco Polo oldukça fazla sözü edilen<sup>469</sup> ve, “kadınları, oğlanları, hayvanları ve tahılları gözetken bir yeryüzü tanrısı” olarak tanımlanan ve kendisine “derin saygı ve de büyük teveccüh gösterilen,” herkesin evinin onurlu bir yerinde muhafaza ettiği Natigay adındaki birinin varlığından söz etmektedir. Keçeden ya da bezden yapılmış olup, yanında yine keçeden ya da bezden yapılmış eşi ve çocukları bulunmaktadır.<sup>470</sup> Marco Polo başka bir yerde, karısıyla birlikte “hayvanları ve tahılları ve dünyadaki tüm malları gözetken” yeryüzü tanrıları olan keçeden yapılmış bu Natigaylardan söz etmektedir.<sup>471</sup> Louis Hambis, “söz konusu keçeden yapılmış betimlerin ataları temsil ettikleri söylenmektedir” diyor.<sup>472</sup> Görülüyor ki, L. Hambis, gerçekte birbirinden çok farklı iki olguyu birbirine karıştırıyor. Çünkü başkalarının *Itoga*<sup>473</sup> olarak adlandırdıkları Natigay, genelde düşünüldüğü ve Marco Polo’nun da iddia ettiği gibi *Itügen / Ötügen* adlı yeryüzü tanrısı olmadığı gibi bir ata da değildir.

<sup>468</sup> Th. CARROLL, *Account*, s. 6.

<sup>469</sup> Natigay için bkz. YULE, *Natigay* = *ongon*, bkz. Archimandrite PALLADIUS, *Elucidations of Marco Polo Travels*, NCBRAS, X, n. S., s. 15.

<sup>470</sup> Marco POLO, § LXX, HAMBIS, s. 83.

<sup>471</sup> ID., § CCXVIII, HAMBIS, s. 320.

<sup>472</sup> HAMBIS, s. 379.

<sup>473</sup> PLAN CARPIN, III, III, I; D’AVEZAC, s. 230, *Itoga* yazar. Buna karşın: Ama komanlar bu *Itoga*’ya *kam* olarak adlandırırlar (PETAU’nun eserinde) demiştir (*Cham, id est imperator*, öteki...). Bu sözcüğe VINCENT DE BEAUVAIS’de rastlarız. MANDEVILLE bu sözcüğü dönüştürmüş ve *yroga* olarak yazmıştır (bkz. *Mandeville’s Travels*, I, s. 171; II, 369).

Yazarımızın ciddi bir hata olarak sayılmayacak bu yanlışlığı çok önemli değildir. Herhalde çadırlarda, toprak veya bereket tanrısının tasvirinin yanında çeşitli resimler ve ayrıca ata tasvirleri bulunmaktaydı.

Rintchen ilginç bir yaklaşımda bulunmaktadır. Burkan Kaldun adlı kutsal dağdan söz ederken *burkan* sözcüğünü *şaman tanrılar* şeklinde ve *Xaldun/Kaldun* sözcüğünü, “genelde ongonların, yani ata tasvirlerinin yapıldığı dağlık ve nemli yerlerde yetişen bir tür söğüt” olarak çevirmektedir.<sup>474</sup> Burkan Kaldun eski bir kurban yeri olup, hiç kuşkusuz az çok cehenneme özgü bir tanrının bulunduğu yerdir. Bir yeryüzü tanrısına bağlı kutsal bir söğüt ata tasvirlerinin yapılmasına yarar ve dolayısıyla bunlar belli bir ölçüde yeryüzü tanrısıyla özdeşleşirler. Atalara ibadetin ata mağarasına tapınıyla karıştırıldığı daha önceden belirtilmişti. Burada hayret verici herhangi bir şey yoktur ve Marco Polo'nun öyküsünde açık olmayan bir konu da böylece açıklanır. Bu varsayımına dayanarak el yazması bir Moğol vakayinamesindeki anlatımı ileri sürebiliriz: “Kubilay hükümlüğünün 36. yılında ... kuşaktan kuşağa, babadan oğula, onun yüce dedesi Cengiz Han'ın kutsal ongon'u üzerinde (burada mezar yeri anlamında kullanılmaktadır) saygıyla kurban sunmak üzere vb...”<sup>475</sup>

Kültürlü bir hükümdar olan Ebul Gazi Bahadır Han, kendi atalarına tapınılmasının nedenini şu şekilde açıklamıştır: “Sevilen bir kişinin, örneğin bir oğlun veya bir kızın, bir ağabeyin veya küçük bir kardeşin ölümü üzerine, o zamanın insanların evlerinde sakladıkları bir tür bebek yapma alışkanlığı vardı. ‘Bizim falan veya filanın tasvi-

<sup>474</sup> RINTCHEN, *Explication du nom Burqan Qaldun*, AOAII, I, 1950, s. 189-190.

<sup>475</sup> MOSTAERT, *L'ouverture du sceau et les adresses chez les Ordos*, MS., I, 1935-1936, s. 330.

ridir,' diyerek bu bebekleri okşamaktan zevk alırlardı, kendi yiyeceklerinden aldıkları ilk lokmaları bu bebeğin önüne koyarlardı; bebeğin yüzünü ve gözlerini itinayla siler ve en sonunda onun önünde eğilirdi."<sup>476</sup> Müslüman olan Ebul Gazi, tapınmanın nedenini araştırırken, bunu biraz değiştirerek (özellikle "oğlan, kız, ağabey, küçük kardeş" şeklindeki deyişi metne sadık kalmayan bir çeviri olmalı) yalnızca *ongonlar*'a ibadetle ilgili tanımlamayı kopya ediyor. Bu öykünün oldukça açık bir biçimde bazı gözlemcilerin öykülerini hatırlatıldığını saptamak çok ilginçtir. "Bir insan öldüğünde, akrabaları, kendi yurtlarına, ölünün tahtadan yapılmış kaba bir tasvirini dikmekte ve bir süre buna kutsal bir onur bahşetmektedirler. Her öğünde, bu heykele yiyecekler sunarlar vb..."<sup>477</sup>

*Ongon* hakkında en eski tarihli, en kapsamlı ve en kesin öykülerden birini Guillaume de Rubrouck ortaya çıkarmıştır: "Çadırda, beyin başı üzerinde her zaman, evin beyinin kardeşi olarak adlandırdıkları, bir bebeğe ya da bir heykelciğe benzer, keçeden yapılmış bir tasvir bulunmaktadır. Benzer bir başka tasvir de evin hanımının başı üzerinde asılı durmakta ve bu, evin hanımının kardeşi diye nitelendirilmektedir. Bunlar duvarlara bağlı bulunmaktadır. Daha yukarıda, bu ikisinin arasında, kendi deyişlerine göre, tüm evin koruyucusu olan ufak bir tasvir daha bulunmaktadır. Evin hanımı sağ tarafta, yatağın ayağına yakın bir yerine bir keçi derisi ve onun yanına da daha sonraki tasvirlerin ve kadınların yönünde metalden yapılmış bir tasvir yerleştirmektedir. Girişte, kadınların önünde, inek sağan kadınlar

<sup>476</sup> ABUL GHAZI BAHADUR KHAN, *Histoire des Mongols et des Tatares*, Baron DESMAISONS tarafından çevrilmiş ve notlar eklenip basılmıştır, 2 cilt, çeviri ve metin, St. Petersburg, 1874, I. Cilt, s. 10.

<sup>477</sup> ERMAN, *Travels in Siberia*, 2 cilt, Londra, 1848, II, s. 51.



için inek memesi şeklinde bir başka tasvir yer almaktadır. Girişin öteki yanında, erkeklerin köşesinde kısırakları sağan erkekler için kısırak memesi şeklinde başka bir heykelcik bulunmaktadır. İçmeye geldiklerinde, ev sahibinin başı üzerinde yerleşik bulunan bu tasvire ve sırasıyla öteki resimlere içecek serpmektedirler. Diğer yandan, soylu bir delikanlı bir kupayla dışarı çıkmakta ve yere, ana yönlere vb. içecek serpmektedir.<sup>478</sup> Başka bir yerde Rubrouck, Tatarların, “kendi ölülerinin keçeden tasvirlerini yaptıklarını ve bunlara en pahalı giysiler giydirdiklerini ve din adamları olan ilahlarının izniyle bunları bir iki arabaya koyduklarını” eklemektedir.<sup>479</sup> Putları taşıyan araba Barbaro tarafından doğrulanmaktadır<sup>480</sup> ve bunlar Samoyedlerin aynı şekilde kullanılan kızaklarına benzetilebilir.<sup>481</sup> Bu uygarlık bu konuda benzer nitelikler taşır, nitekim ölü ve aynı zamanda *ruh* ve *tahtadan yapılmış put* anlamını taşıyan *samoyed* sözcüğü de bunu kanıtlamaktadır.<sup>482</sup> Heykelciklerin güzel süsleri Mandeville tarafından yadsınmaktadır ve kendisi bir atasözüne dayanarak manen çok önemli olan atalının çıplak olarak temsil edilmesini gerektiğini öne sürmektedir: “Güzel giysiler için değil beden için sevmek gerekir.”<sup>483</sup> Bu görüşü hiçbir şekilde dikkate almamak gerekir.

Bu durumda *ongon* ataya tapınıldığı görülür. Daha önce görmüş olduğumuz Chutchoukin’in anlatımı Rubrouck’unkine hemen hemen tamamen uymaktadır. Rubrouck ayrıca şunları belirtmektedir: “Bay-

<sup>478</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 58-61.

<sup>479</sup> ID., *a.g.e.*, s. 149.

<sup>480</sup> BARBARO, *Travels to Tana and Persia*, İngilizce çeviri, Londra, 1873, s. 34.

<sup>481</sup> HARVA, s. 372.

<sup>482</sup> Kai DONNER, *La Sibérie*, Fransızca çeviri, Paris, 1946, s. 89.

<sup>483</sup> *Mandeville's Travels, o.c.*, II, s. 372.

ram günleri veya ayın birinci günü kendi tasvirlerini almakta ve bunları evin içinde dairesel bir şekilde yerleştirmektedirler. Sanra Moal (Moğol) gelmekte, eve girmekte ve tasvirler önünde diz çökerek saygısını sunmaktadır.<sup>484</sup> Her kutsal nesne gibi *ongon*'dan da belli bir ölçüde korkulması gerekir ve hafife alınmamalıdır. Belki de buna yalnızca şaman yaklaşmalıdır? Bunları taşıyan arabaya dokunmak da,<sup>485</sup> bayram gününde bir tapınak haline dönüştürülen eve girmek de<sup>486</sup> yasaktır. Bunu yapmaya yeltenmiş olan Rubrouck "sert bir şekilde uyandırılmıştır."<sup>487</sup> Bununla birlikte, bunlar, insanla onun koruyucu tanrılarını arasındaki günlük bir alışkanlıktır; Rubrouck gibi Marco Polo da putları her gün nasıl beslediklerinden söz etmektedir: "Bunlar öğle ve akşam yemeğine geldiklerinde, ilk önce ufak bir yağlı et parçası almakta, tanrının (*sic*) ve kendi kadınlarıyla oğullarının ağzına sürmekte ve sonra bunların ağzını yıkamak için kaynayan suyu almakta ve onların onuruna, bu tanrının yaşadığı evin kapısının ya da odasının önünde dağıtmaktadırlar."<sup>488</sup> Bu konuda da, biraz önce de işaret ettiğim karışıklıkla karşılaşmaktayız. Daha önce belirttiğimiz gibi Rubrouck da buna benzer bir öykü aktarmaktadır, ancak putlara yemek verdikten sonra toprağa da yemek sunulduğundan söz etmektedir: Ataların putlarıyla *Natigay*'ı birbirine karıştırmak için bir neden daha. Odoric de Pordenone, çok kısaca, hükümdarın kendi putu için iki bayram yaptığını belirtmektedir.<sup>489</sup> Hangi putlar? Bunu bilmiyoruz.

<sup>484</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 149.

<sup>485</sup> ID., *a.g.e.*

<sup>486</sup> ID., *a.g.e.*

<sup>487</sup> ID., *a.g.e.*

<sup>488</sup> Marco POLO, § LXX, HAMBIS, s. 83. Bkz. CCXVIII, s. 320.

<sup>489</sup> CORDIER, *Les Voyages en Asie au XIV<sup>e</sup> siècle du bienheureux frère Odoric de*

Bununla birlikte Henri Cordier, göğün ve toprağın putu olduğunu söylemekte tereddüt etmiyor.<sup>490</sup> Ancak “göğün putları” daha da kuş-kulu niteliktedir. Başka bir yerde, Odoric, keçeden yapılmış putlardan söz etmektedir.<sup>491</sup> Plan Carpin bu konuda daha çok bilgi vermektedir: “Bununla beraber, keçeden yapılmış insana benzer bazı putlara sahiptirler ve tasvirleri evlerinin kapısının her iki yanına da yerleştirmektedirler; bunun altına, aynı kumaştan meme şeklinde ne olduğunu bilmediğim bir nesne daha koyuyorlar ve bunun sürülerini koruduğunu ve süt veren genç hayvanlar verdiğini sanıyorlar. İpek kumaştan başka tasvirler de yapıyorlar ve bunlara büyük bir saygı gösteriyorlardı. Bazıları da bunları evin önüne iyice süslenmiş bir arabanın içine koyuyorlar ve bu arabadan herhangi bir şey çalan kimseyi hiç acımadan ölüme mahkûm ediyorlardı.”<sup>492</sup> Başka putlar yapmak istediklerinde, ordugâhta bulunan bütün asil kadınlar bir araya geliyorlar ve bunları büyük bir saygıyla yapıyorlardı. Bunları yaptıktan sonra bir koyun öldürüyorlar ve bunu yiyip, kemiklerini ateşte yakıyorlardı.<sup>493</sup> Bu putlara tüm sürülerin ve kısrakların ilk sütünü sunuyorlar ve yemeye içmeye başlamadan önce onlara yemeklerinden ve içeceklerinden sunuyorlardı. Bir hayvan öldürdüklerinde kalbini bir kupa içinde arabada bulunan puta sunuyorlar ve ertesi güne kadar orada bırakıyorlardı. Daha sonra kalbi arabadan alarak pişirip yiyorlardı.<sup>494</sup>

---

*Pordenone, religieux de saint-François*, Paris, 1891: ODORIC, XXVI, CORDIER, s. 378.

<sup>490</sup> CORDIER, *a.g.e.*, s. 420.

<sup>491</sup> ODORIC, XXXI, CORDIER, s. 486.

<sup>492</sup> Bu noktadan sonra metnin bu bölümü yalnızca PETAU'nun el yazmalarında bulunur.

<sup>493</sup> PLAN CARPIN, III, I, I; D'AVEZAC, s. 222-223.

<sup>494</sup> D'AVEZAC, s. 223-224. MANDEVILLE (*Mandeville's Travels*, I, 171; II, 369),

Georgi, kadınların hiçbir şekilde erkeklerin yanında asılı duran tasvirlerle yaklaşmamaları gerektiğini aktarmaktadır.<sup>495</sup> Pallas, putların hem eril hem de dişil olabileceğini görmüştür.<sup>496</sup> Gmelin, Tunguzlarda mümkün olduğunca en iyi şekilde tahtadan veya bakırdan yontulmuş tanrıları görmüş ve bunların çoğu kez 60 cm. boyunda olduklarını belirtmiştir. Avın iyi geçmesi, bol ganimet elde edilebilmesi için her sabah ve her akşam bu putlara dua edilmekte ve yiyecek sunulmaktadır.<sup>497</sup> Bunlar, yurt kapısının sağına asılmakta ve sayıları yaklaşık on ya da daha fazla olmaktadır.<sup>498</sup> John Smith, XVII. yüzyılda, buna çok benzer bir şekilde "keçeden yapılmış tanrılar"dan söz etmektedir.<sup>499</sup> Gmelin, Çuvaş putlarından söz ederken, her kentin kutusal bir yerde bulunan en az bir puta sahip olduğunu ve bunların Hıristiyan azizlere benzediğini söylemektedir.<sup>500</sup> Neyici Toyin, Khortsin çevresinde ve doğu sınırında bulunan Moğol ülkelerinde, XVII. yüzyılın ortalarında *ongon*-putlarının bulunduğunu ve bunlara tapıldığını aktarmaktadır.<sup>501</sup> Chichukin, Yakutların bu konudaki nefretinden söz etmekte, bu nefret Gmelin tarafından da doğrulanmaktadır: "Tahtadan yapılmış olanlardan nefret ediyorlar" (yani şu demek oluyor: kumaş-

---

keçeden ve çuhadan bu putlardan başka nereden bulunduğunu bilmediğim altundan ve gümüşten putlardan da söz eder (PLAN CARPIN ve VINCENT de BEAUVAIS'den alıntılanmıştır, *Speculum Historiale*, XXIX, 72).

<sup>495</sup> GEORGI, *Bemerkungen*, I, 314.

<sup>496</sup> PALLAS, *Sammlungen*, II, 347.

<sup>497</sup> GMELIN, II, 214.

<sup>498</sup> GEORGI, *Bemerkungen*, I, s. 278-279.

<sup>499</sup> JOHN SMITH, *True travels, adventure and observations in Europa, Asia, Africa and America from 1593 to 1629*, Londra, 1630.

<sup>500</sup> GMELIN, I, 46.

<sup>501</sup> HEISSIG, *Mongolian Source*, s. 511.

tan yapılmış olanlardan nefret etmiyorlar). Kumaştan yapılmış olanların dudaklarına yağ ve kan sürüyorlar, bunu içiyorlar, bunu emiyorlar ve bunların kokusu tahtadan yapılmış putlardan çok daha ağır oluyordu.<sup>502</sup>

“Haleflerine et sunmak zorunda kalan atalar” konusunda, R. Stein, *Leao-tche*'de bulunan bir duanın şu sözlerine dayanarak yararlı bir inceleme yapmıştır: “[Ata], eğer ava çıkarsam, çok sayıda yabandomuzu ve geyik yakalamamı sağla.”<sup>503</sup>

Şimdi, Çinlilerin, 121 yılında Orta Asya'ya yaptıkları bir seferden getirdiği ve kendi deyişlerine göre, göğe sunulan kurbanlar için hükümdarın yararlandığı şu ünlü heykelcikten kısaca söz edilebilir.<sup>504</sup> Bu heykelcik oldukça büyük tartışmalara yol açmış<sup>505</sup> ve halen ne olduğu konusunda bir karara varılmamıştır: “Buda mı,<sup>506</sup> yeryüzü tanrısı mı, ata mıdır?” Çinlilerin verdikleri anlam dışında hiçbir şey kesin olarak dışlanamaz.

Bunların bir özetini yapmak gerekirse, bu inceleme, kurban sunma törenleriyle ve anma törenleriyle belirginleşen bu konuda ata mağarasına ve tapınağına, *ruh*'un ikamet yerine, bayrağına yönelik, özellikle atalar, kabile veya hükümdar kültürü konusunda herhangi bir kuşkuya yer bırakmamaktadır; aynı zamanda en açık ifadesini *ongon/koru-*

<sup>502</sup> GMELIN, II, 475.

<sup>503</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 43.

<sup>504</sup> DE GROOT, *Die Hunnen*, s. 120; WIEGER, *Tex. hist.*, I, 479.

<sup>505</sup> Bkz. P. W. SCHMIDT, *Ursprung*, o.c., IX. Cilt, s. 13-14; SHIRATORI, *On the territory*, o.c., s. 1-79.

<sup>506</sup> CHAVANNES bize Çinli yorumcuların bunu Buda olarak kabul ettiklerini söyler. Ama böyle bir varsayımı hiçbir kanıtın doğrulamadığını da ekler (2. yüzyılda Kansu'da Budizm!). Çekinerek de olsa bir ata betimi olduğunu düşünmektedir. *Mémoires historiques de Sse Ma Ts'ien*, o.c., s. LXVII.

*yucu* tanrıya duyulan saygıda bulan aile kültü de kesin olarak ortaya koymaktadır. Hatta aşağı halk (*kara budun*) için bu özel dinin temel din olma olasılığı dışlanamaz.

Üçüncü Bölüm

CENAZE  
TÖRENLERİ





# 1. DEĞİŞİK TÜRDEKİ CENAZE TÖRENLERİ

Altay toplumlarının cenaze töreni geleneklerinde çok çeşitlilik vardır. Yalnızca belgelerin okunması bile neredeyse baş döndürmektedir. Uygarlıklarında birçok ortak noktası bulunan bu insanlar acaba “ölülerden kurtulmak ve onlara öteki dünyada mutlu bir yaşam sağlamak” için umutsuzca rastlantısal olarak her şeyi denediler mi? *Ruh*'un, ölümün ve öteki dünyanın nispeten kesin tarifleri var olduğuna göre nasıl oldu da cenaze törenlerinde bu denli çeşitlilik olabilirdi? Hem inançların birliği hem de geleneklerin çokluğu ne şekilde açıklanabilir? Orta Asya bozkırlarında, Sibiryaya ormanlarında ve hatta güney Rusya ovalarında çok değişik geleneklerin var olmuş olduğunu düşünebiliriz; öyle ki, bu gelenekler, kendi aralarında birbiriyle hiçbir bağlantısı bulunmayan kavramları yansıtırlar. Oysa gerçek hiç de öyle değildir. Buna bir cevap bulabilmek için öncelikle iki düzeydeki çelişkinin bu denli derin olmasının olanaksız olduğunu; eğer betimlemeler hemen hemen aynıysa, uygulamaların bu çok çeşitliliği altında derin bir birliğin bulunduğunu, bu uygulamaların tümünün aynı amaca yönelik olduğunu, hatta benzer yöntemlerin ve ulaşım çarelerinin kullanıldığını peşinen kabul etmek gerekir. Ayrıca, bu yöntemlerin ve ulaşım çarelerinin hem farklılığı ortaya koyduğu hem de aynı sonuca ulaştırdığı göz ardı edilmemelidir.

Gerçekten de, bu mançla yola çıkıldığında ve metinlerin incelen-

mesine devam ettikçe bu karmaşaya bir açıklık getirilebilir; hatta ölen kişi ve hayatta kalanların ihtiyaçları doğrultusunda cesedin ne yapılması gerektiğine ilişkin üç temel yöntem uygulandığını saptayabiliriz. Ancak birçok ayrıntıyı geçici olarak dikkate almamak gerekir.

Bu yöntemlerden biri cesedin toprağa gömülmesidir. Diğer cesedin yakılması ve sonucusuysa cesedin sergilenmesidir.

Bu konuda bir eksiklik bırakmamak için, cesedin yırtıcı (ya da yalnızca vahşi) hayvanlara terk edilmesi şeklindeki dördüncü bir yöntemi de belirtmek gerekebilir; ancak bu yöntem ender görülmesi bir yana, biçim açısından olmasa bile en azından amaçları yönünden cesedin sergilenmesi şeklinde de yorumlanabilir.

Bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra olaylar hakkında fikir yürütmek çok daha kolaylaşır. Bu andan itibaren ön gerçeklerin tespit edilmesinin boşuna bir çaba olmadığını farkına varılmaktadır. Tahmin edildiği gibi, çok sayıdaki gelenek altında gizli kalmış ve su yüzüne çıkarılmasına çalışılacak olan bir temel endişe, görece sabit ve tekdüze bir ideoloji pekâlâ mevcuttur.

Birkaç etnografik belgenin okunması bile ilkel ihtiyaçlar doğrultusunda, deneyciliğin, kuramsal düşünceler ve inanç zorunluluklarından daha önemli olduğu hissedilmektedir. Böylece, Mançurya Tunguzlarının genel bir kural olarak ölümlerini gömdüklerini öğrenmekteyiz. Fakat kabile mezarlığının ölüm yerinin çok uzağında olması halinde kalıntıların büyük bir uzaklığa taşınması zorunluluğu, Tunguzluları, öncelikle ya cesedin yakılmasına ya da cenaze yolculuğundan sonra yalnızca iskeletin gömülmesine yol açacak şekilde, birçok işlemle birlikte etleri kemikten ayırma işlemini yapmaya zorlamıştır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> SHIROKOGOROV, *Social Organisation*, o.c., s. 194.

Olaylarda bir düzenin kurulmasına çalışmak ve henüz bir sezgi düzeyinde bulunan bir şeyi kanıtlamak için mümkün olan en fazla sayıdaki metni incelemek ve öncelikle toplumların her bir grubunda durumu kesinlikle belirlemek gerekmektedir.

Aksine bir kanıt bulunamadığı sürece tarihsel çağdaki Altay toplumlarının cenaze töreni geleneklerinin, Orta Asya'nın tarih öncesi (Paleo-asya, Altay veya Hint-Avrupa) geleneklerinin bir devamı olduğunu söyleyebiliriz.

MÖ üç bin yılına ait höyüklerin kazılarında o dönemde cesetlerin gömüldüğünü öğrenmekteyiz. MÖ iki bin yılında Andoronovo uygarlığında, ceset yakma olayının ortaya çıktığı sanılmaktadır.<sup>2</sup> Yakma olayı, MÖ 1200 ve 700 yılları arasında Karasuk döneminde, Minusinsk havzasında (Kırgızların sonradan yaşayacağı Yenisey vadisi) yeniden karşımıza çıkmaktadır. MÖ 700 ve 300 yıllarında Tagar kültüründe öncelikli bir yer teşkil etmektedir. Fakat Tagar kültüründen hemen sonra gelen Taşlık kültüründe yakma olayıyla birlikte cesedi toprağa gömme olayına da şahit olmaktayız. Gömme uygulamalarında özellikle mumyalama yöntemine sıkça başvurulduğunu gözlemlemekteyiz. İşte bu sırada, Altay ya da Altay-öncesi toplumların cenaze törenleri hakkında ilk yazılı belgeler ortaya çıkmıştır.

Bilindiği üzere, Herodot, İskitler konusunda bizim başlıca kaynağımızdır. Herodot'un, cesedi mumyalama yöntemi hakkında çok ilginç bir tasviri vardır. T. T. Rice da bunu çok iyi bir şekilde gözlemlemiştir.<sup>3</sup> Özellikle Pazırık'takiler başta olmak üzere, kazı sonuçları-

<sup>2</sup> Bu konunun özetini LOUIS HAMBIS'in, *La Sibérie* eserinin 47. sayfasında bulabilirsiniz (Paris, 1957). Aslında benim konunun arkeoloji belgelerini incelemek olmadığını hatırlatmak isterim.

<sup>3</sup> T. RICE, *Les Scythes, o.c.*, s. 81. Daha sonraki notlar için bkz. Bölüm II.

la bu tasvirin aslına uygunluğu doğrulanmıştır.

Altay toplumları tek başlarına ele alındığında, cesedin sergilenmesine ilişkin olarak, arkeolojik bulgularla anlaşılamayacak birçok teknik dikkatimizi çekmektedir. Hıristiyanlık çağının ilk yüzyıllarında Çin Seddi'nin kuzeyine, daha doğrusu, bugünkü Jehol eyaletinin güneybatısına yerleşmiş ve Tanglarla aynı çağda yaşamış olan Hilerde<sup>4</sup> farklı bir yöntem saptanmıştır. Söz konusu bölgede ölümler kamışlara sarılıp ağaçlara asılmaktadır.<sup>5</sup> Çin Yıllıkları'na göre, V. yüzyılda, isminin herhalde Toupo (= Tuba)<sup>6</sup> şeklinde okunması gereken Dubo adındaki yukarı Yenisey'deki bir toplumda ve Si-Weilerde<sup>7</sup> de aynı yöntemin kullanıldığı bilinmektedir. Bu toplumlar hangi etnik kökene mensuptular? Bunu bilemiyorum. Daha sonraları, ortaçağ ve klasik çağlarda, yakma geleneğinin Tunguzlar, Kitanlar ve Kırgızlar olmak üzere özellikle üç toplum ya da üç toplum grubu tarafından uygulandığı sanılmaktadır. Bu konuda başvurabileceğimiz tek kaynak olan Müslüman kaynaklara inanacak olursak, en azından Kırgızlar bu yöntemi kullanmışlardır.

Tunguzlarla ilgili öyküler nispeten yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Ides, olay sanki ilgi yaratmaktan uzakmış gibi, şunları söylemekle yetinmektedir: "Tunguzlar ölümlerini gömmeyip bir ağaca asmaktadırlar."<sup>8</sup> Gmelin'in bu konuyla ilgili biraz daha ayrıntılı açıklamaları şöyledir: "Ölümler, bir ağacın üzerine konmakta ya da toprağa bırakıl-

<sup>4</sup> Hil'ler için bkz. CHAVANNES, *Doc., o.c.*, s. 87-88. EBERHARD, *Çin. Şim.*, s. 75.

<sup>5</sup> GIBERT, *Dict.*, s. 234.

<sup>6</sup> Bunlar Soyotlar olabilirler. Bkz. DE GUIGNES, II. Cilt, s. 6, LIGETI, *Mots de civilisation*, s. 174; KATANOV, *Bestattung*, s. 102-104.

<sup>7</sup> EBERHARD, *a.g.e.*, s. 64, KATANOV, *a.g.e.*, s. 102-104.

<sup>8</sup> IDES, *Relations*, s. 73.

maktadır; fakat saygı gösterisinde bulunmak istedikleri ölümler bir iskele üzerine yerleştirilmektedir.<sup>9</sup> İskeleden kasıt, ağaca kurulan ve ağaçtan daha yüksek olan, genelde değişik birkaç ağaçtan oluşan veya bunlara dayanan bir tür cenaze tapınağıdır. Bu olayı oldukça eski bir tarihte Yi-Leoularda saptayan Gibert, sıırıklardan yapılmış olan iskele- nin ağaç bulunmaması yüzünden kullanıldığını sandığını söyleyerek, yukarıdaki görüşün tam aksi bir değerlendirmeyi ıleri sürmektedir.<sup>10</sup>

Kırgızlarla ilgili en ayrıntılı bilgileri Seyfi vermektedir: “Ölüleri- ni hiçbir şekilde gömmezler, fakat en yüksek ağaçların tepesine astık- ları bir tabutun içine yerleştirirler; kemikler toz haline gelene kadar tabutlar asılı kalır.”<sup>11</sup> Bu ifadede, büyük bir olasılıkla bir ayrıntı hata- sı bulunduğunu ileride göreceğiz: çünkü toz haline dönüşen kemikler değil, cesedin et içeren kısımlarıdır. Makdisi bu konuda şunları yaz- maktadır: “Kırgızların bölgesinde ... bir erkek öldüğü zaman, ceset çürüyüp düşene kadar bir ağaçta asılı bırakılır.”<sup>12</sup> Bu bilginin Kırgız- lara ait olmayıp komşu kabilelerle ilgili olması da mümkündür. Aynı belirsizlik Marvazi’de de görünmektedir: “Kırgızlara komşu olan bu bölgede ..., aralarından biri öldüğü zaman, ceset kalın iplerle bağla- narak bir ağaca asılır. Ceset burada çürümeye terk edilir.”<sup>13</sup> Mi- norsky, net olarak tanımlanmayan (Furiler/Kuriler?) ve Kırgızların doğu sınırlarında yaşayan bu kavimleri Tunguzlar ya da Moğollar

<sup>9</sup> GMELIN, I, s. 215.

<sup>10</sup> GIBERT, *Dict.*, s. 342.

<sup>11</sup> SAIFI IN BOUKHARY, *Histoire de l'Asie centrale*, çeviri Ch. SCHEFER, Paris, 1876; PELOV, s. 302; Z. V. TOGAN, *Ibn Fadlan*, s. 186.

<sup>12</sup> EL-MAQDISI, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, çeviri HUART, 6 cilt, Pa- ris, 1899-1919, IV. Cilt, s. 92.

<sup>13</sup> MINORSKY, MARVAZI, *o.c.*, s. 31. GANDIZI'nin değişiksi bunun benzeridir. ID., *a.g.e.*, s. 106.

olarak kabul etmektedir. Eğer bu doğruysa, Seyfi'nin olayları karıştırmış olması ve ölümlerin sergilenmesinin ortaçağ Kırgızlarının bir geleneği olmaması da mümkündür. Bizi bu konuda bilgilendirmek arkeolojiye düşer. Bu yönde bu beklenti içindeyken, Minorsky de tereddüt ettiğine göre, ben bunu Tunguz toplumlarına mal etmekte bir sakınca görmüyorum. Gerçekte, sergilenme, proto-Moğollarda hemen hemen bilinmemekteydi. Jourdain Catalani de Severac'ın, "Moğol cesetleri on yıl boyunca ne yakılmakta ne de gömülmektedir" şeklindeki çok net olmayan açıklaması dışında kuşku uyandıracak tek bir ize rastlayamadım.<sup>14</sup> Peki, eğer öyle ise cesetleri sergilemeyip de ne yapacaklardı?

Kitanlara gelince, Rolf Stein'in izleyen sayfalarda da kullanacağım sözlerine ilave edilecek herhangi bir şey yok. Konuyla ilgili Stein'in şu önemli cümlelerini unutmamak gerekir: "Kitanlar, cesedi, dağlarda bir ağaç üzerinde bırakıyorlardı. Üç yıl geçtikten sonra kemikleri toplayıp yakıyorlardı."<sup>15</sup>

Sergileme geleneği ortadan kaybolmuş değildir. Harva bununla ilgili çok sayıda örnek vermiş ve Nachtigall de bu konu üzerine bir inceleme yapmıştır.<sup>16</sup> Bununla birlikte birkaç belirgin örnekten söz etmek yararlı olacaktır. Pallas, sergileme geleneğinin önem kaybetmesinden çok, Beltir, Kousnetz ve Karakas Tatarları gibi bu gelenekten haberdar olmayan birçok dağlık kabilelerine yayılmakta olduğunu görmemizi sağlamıştır.<sup>17</sup> Strahlenberg bu geleneği Yakut Türklerinde

<sup>14</sup> Jourdain CATALANI DE SEVERAC, *Merveilles de l'Asie*, o.c., s. 90.

<sup>15</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 43.

<sup>16</sup> HARVA, s. 302 vd.; NACHTIGALL, *Die erhöhte Bestattung in Nord und Hochaisen*, *Ant.*'da, 48, 1953, s. 44-70.

<sup>17</sup> PALLAS, *Voyages*, IV, 433; ID., *Merkwürdigkeiten der obischen Ostjaken*, Samo-

şu şekilde tarif etmiştir: “Yakut Türklerinden bazıları çıplak cesedi ormanda dört kazıkla taşınan tahta levha üzerine yerleştirip bir öküz ya da at derisiyle sarmaktaydı.”<sup>18</sup> Bu açıklamada şu ilginç yorum yer almaktadır: ceset, ormanda, bir iskele üzerine değil de bir ağaca yerleştirilip, ağaç yerine doğrudan kazıklara dayandırılmaktadır. Bu, kuşkusuz çok eski bir özelliktir. Daha iyi bir gözlemci olan Gmelin, Yakutların değişik türdeki cenaze törenlerini yazmış ve şunları açıklamıştır: “Eskiden, Yakutlar ölülerini yakarlar ya da bir ağacın üzerine koyarlar ya da onları öldükleri kulübede bırakırlardı.”<sup>19</sup> Bu gezgin, Rus istilasının bu eski geleneklerin yok olmasına neden olduğunu sanmaktadır. Cesedin gömülmesinin bu geleneklerin yerini aldığı ileri sürülmektedir. Cesedin gömülmesinde bir dayanak temin etmek için değil bir barınak yeri sağlamak için yine ağacın varlığı tespit edilmektedir. Nitekim ceset, “en güzel görünen” ağacın altına gömülmektedir.

Minusinsk Tatarlarının sözleri ünlüdür: “Öldüğüm zaman beni toprağın bağına gömme, dokuz karaçanı tepelerinden bağla, tabutu tepelerin üzerine yerleştir.”<sup>20</sup> Ormanda kazıkların üzerine tabut yerleştirme yöntemi ise Balagansk ve İdinsk bölgelerinde yaşamış olan Buryatlarda şamanların tabutları için kullanılırdı.<sup>21</sup> Bu yöntem, Harva'nın bizzat kendisinin de gördüğü, Turukhansk çevresindeki Tunguzlarda yaygınlaşmıştır.<sup>22</sup> Tretiakov, bu bölgede, tabutun zeminden

---

*jeden daurischen Tungusen...*, Frankfurt, Leipzig, 1777, s. 125-127.

<sup>18</sup> STAHLBERG, *Description*, s. 377.

<sup>19</sup> GMELIN, II, s. 476-477.

<sup>20</sup> HARVA, s. 303, ancak kaynak belirtmemiştir.

<sup>21</sup> HARVA, s. 295.

<sup>22</sup> HARVA, s. 305.

iki metre mesafede birbirine yakın bulunan iki veya üç ağaç arasında kurulan bir iskele üzerine yerleştirildiğini saptamıştır.<sup>23</sup>

Nachtigall, cesedin ağaçlar üzerinde sergilenmesinin nedenlerini incelemiştir.<sup>24</sup> Kendisinden önce Karjalainen, cesedin, kışın donarak aşırı sertleşen toprağa gömülmesinin imkânsız olmasını iyi bir neden olarak kabul etmiştir.<sup>25</sup> Bu nokta büyük bir olasılıkla doğrudur. Yine doğru olan bir nokta da, bu gelenekle hayvanların kurban sırıkları üzerinde sergilenmesinden ibaret olan diğer bir gelenek arasında kurulan ilişkidir.<sup>26</sup> Akla yatkın olan bu yorumlar yeteri kadar aydınlatıcı değil. Bir iskele ya da bir ağacın üzerine yerleştirilen cesedin tanrısal göğe yükseldiğini kabul etmemek benim için zordur. Hükümdarın tahta çıkışı sırasında, keçeden yapılmış bir halıda, göğe sunulmak üzere kollarda taşındığı bilinmektedir. Ayrıca, cesedi bir ağacın üzerine yerleştirmek, onu bir hayat kaynağıyla buluşturmak anlamına gelmektedir. Diğer bir çalışmada, Altay toplumlarında hem ağacın yaratıcı gücünü hem de bunun ifade ettiği ebedilik sembollerini göreceğiz. Ahşap iskeleler ağaçtan farklı değildir. Lévy-Bruhl'un belirtmiş olduğu gibi, tahta, canlı bitkinin temel niteliklerini, onun ruhunu içinde saklamaktadır.<sup>27</sup> W. Skeat bu konuyu şöyle ifade etmiştir: "Ağaçlar görünüşte ölmüş ve kurumuş olsalar bile, canlıyken kendilerine hayat veren ruhu saklayabilirler."<sup>28</sup> Ağaçtan yapılan peykenin genellikle ormanda kurulduğunu, yani ağacın gücünün en yük-

<sup>23</sup> TRETIAKOV, HARVA'dan alıntılanmıştır, s. 305.

<sup>24</sup> NACHTIGALL, *o.c.*

<sup>25</sup> KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra Völker*, FFC, 41, 1921 ve 44, 1922, I, s. 161 vd.

<sup>26</sup> NACHTIGALL, s. 50-51.

<sup>27</sup> LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, s. 25.

<sup>28</sup> SKEAT, *Malay Magic*, Londra, 1900, s. 194.



sek noktada olduğu bir yerde kurulduğunu da ilave edelim. Bu şekilde, desteklediği nesne, ağaç türünün kolektif hayatıyla birlikte yaşamaya devam etmektedir.

R. Stein bu konuyla ilgili temel açıklamayı yapmıştır ve bana burada bu açıklamayı tekrarlamak kalıyor. Ceset bir ağacın üzerinde sergileniyorsa, etlerin, kemiklere zarar vermeden ayrışması gerekmektedir. Bu zorunluluğu yukarıda ayrıntılı bir şekilde dile getirmiştim. Bu açıklamanın doğruluğu Kitanlar örneğinde de görülmektedir. Kitanlar cesedi dağdaki bir ağaçta üç yıl süreyle bırakıyorlardı ve sonra “kemikleri toplayıp yakıyorlardı.”<sup>29</sup> Spencer ve Gillen, Avustralya’da cesedin bir ağacın en yüksek dallarına yerleştirilip kemiklerin yaklaşık bir yıl sonra gömüldüğünü saptamışlardır. Bu yöntem Spencer ve Gillen tarafından iki zamanlı cenaze töreni olarak adlandırılmıştır.<sup>30</sup> Olay açıkça ortadadır. “Ceset çürüdüğü sürece murdardır ve fiziksel bir tiksinti uyandırır, oysa iskelet temiz olduğunda, kutsal bir nesne ..., bir ata gibi daha rahat bir şekilde görülebilir” şeklinde açıklamalarda bulunan Cazeneuve’de bu konuyla ilgili daha birçok örnek okumak mümkündür.<sup>31</sup>

Aynı sonuç için, cesedi, etle beslenen yırtıcı hayvanlara terk etmek şeklinde başka bir yöntem kullanılabilirdi. Bu geleneğin Moğol lamaizmi tarafından övüldüğü iyi bilinmektedir. Blochet, bu törene büyük bir önem verdikten sonra, bunun Budizm tarafından tanıtıldığını kabul etmektedir.<sup>32</sup> Acaba bu kesin midir?

Cenaze töreni yapılmadan cesedin terk edilmesinin *Gizli Tarih*’teki

<sup>29</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 43.

<sup>30</sup> SPENCER ve GILLEN, *Accros Australia*, 2 cilt, Londra, 1912, II, s. 424 vd.

<sup>31</sup> CAZENEUVE, *Rites*, s. 310 vd.

<sup>32</sup> BLOCHET, *Etudes sur l’Histoire religieuses de l’Iran*, RHR, 38, 1898, s. 39-40.

geleneklere uygun olmadığı kesindir. Cenaze törenlerinin düzenlenmemesi bir felakettir. Düşman böyle bir kaderden korkar. Biri der ki: “Eğer han beni öldürürse, toprakta çürümeye terk edileceğim.”<sup>33</sup> Seyis Kökücü'nün (bu ismi taşıyan büyük şaman Teb Tenggeri ile karıştırmamak gerekir) kellesi uçuruldu ve cesedi bozkırlara atıldı.<sup>34</sup> Cengiz Han'ın en genç kardeşi Kasar, İtürgen adında düşmanlarından biri kendisine teslim edildiğinde “tek bir söz söylemeden, onu orada öldürdü ve terk etti.”<sup>35</sup> Bu hikâyeler, konuyu aktaranları Cengiz Han'ın şu endişesini dile getirmeye teşvik ettiler: “Beni çürütmek isterken, beni çıplak [toprak]ta terk edeceğinizi mi söylediniz yoksa beni gömerek terk edeceğinizi mi kastettiniz?”<sup>36</sup> Fakat bu sözlerin yanlış anlaşıldığı gerekçesiyle P. Mostaert'in kesin olarak karşı çıkması yüzünden bu açıklama benimsenemez.<sup>37</sup> Oysa Moğol hükümdarının şu şekilde karar verdiği de bir gerçektir: “Tokto-a'nın oğullarını ele geçirdinizse bana onları getirmeniz için ne neden var? [Onları öldürün ve] orada [onları] terk edin.”<sup>38</sup>

Burada sıralanan cesetleri terk etme olayları törensiz yapılmıştır ya da yapıldığı sanılmaktadır. Cesedin yırtıcı hayvanlara ritüel gereği terk edilişi herhalde aynı şekilde olmamıştır. *Gizli Tarih*'in incelenmesinden, Budizm öncesinde Moğolların bu uygulamayı bilmedikleri so-

<sup>33</sup> HSMg, § 147. PELLİOT, metin 42, çeviri 170; HAENISCH, metin 34, çeviri 49.

<sup>34</sup> HSMg, § 188. PELLİOT, metin 65; HAENISCH, metin 54, çeviri 72.

<sup>35</sup> HSMg, § 184. PELLİOT, metin 63, çeviri 195; HAENISCH, metin 52, çeviri 76.

<sup>36</sup> HSMg, § 179. PELLİOT, metin 60, çeviri 192; HAENISCH, metin 49-50, çeviri 72.

<sup>37</sup> P. A. MOSTAERT, *HJAS*, 1951, *o.c.*, s. 352.

<sup>38</sup> HSMg, § 199; P. A. MOSTAERT, *HJAS*, 1951, s. 375.

nucunu kesin olarak çıkarmak mümkün değildir. Daha eski tarihlerde ortaya çıkarılan kanıtlar bunun Lamalardan alınmadığını göstermektedir. *Pei-che*, Vu-kilerde "aile büyükleri (anne babalar) sonbahar ya da kışın öldüğünde, cesetlerin, bunların etlerini yiyen samurlara atıldığını" söyler.<sup>39</sup> Gibert de bu geleneği VI. ya da VII. yüzyıldan itibaren Mo-holarda ortaya çıkarmıştır. Bu yöntemin tıpkı Kitanlarda ve Çe-veilerde olduğu gibi kemikleri temiz halde bulmak için uygulandığını açıklamıştır.<sup>40</sup>

Sergileme ya da terk etme yönteminin her ikisi de esas itibariyle aynı ve tek zorunlulukla yapılmaktadır: cesedin iskeletinin temiz olması. Genel olarak bu iskeletin yakılıp yakılmadığını, gömülüp gömülmediğini ya da muhafaza edilip edilmediğini bilmiyoruz. İskeletin bu üç kaderden birine terk edilmesi olasıdır.

Çin belgelerinden Türk hakimiyeti döneminde cenaze törenleriyle ilgili geleneklerde değişiklik meydana geldiğini öğrenmekteyiz. 628 yılında gerçekleşen bir olaya atıf yaparak, Souei Yıllığı'nda Çin imparatorun şu sözleri yer almaktadır: "Bir zamanlar [Tu-kiülerde] ölüleri yakma geleneği vardı; artık ölüler gömülmekte ve mezarlar yapılmaktadır."<sup>41</sup> Tang-Şu da şunları belirtmektedir: "Bunu yaparken, babalarının ve büyükbabalarının emirlerine karşı geliyorlardı."<sup>42</sup> Thomsen'in bu konudaki görüşüne rağmen<sup>43</sup> -ona göre ceset yakılmadan gömülmüyordu- ve Pelliot<sup>44</sup> tarafından düzeltilen S. Julien'in yanlış

<sup>39</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 44

<sup>40</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 127.

<sup>41</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 127.

<sup>42</sup> DE GUIGNES, *o.c.*, 1, 2. bölüm, s. 430; PARKER, *Early Turks*, *Chi. Rev.*'de, XXV, s. 240.

<sup>43</sup> THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 59-60; ZDMG, 78, 132, 138.

<sup>44</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 9-10; PELLIOT, *Neuf notes*, s. 214 vd. JAWORSKY ve KATA-

yorumuna rağmen, yakma işlemi kısa bir müddet önce kanıtlanmıştır. (MS 552-556'da) *Pien-yi-t'ien*'de şunlar yazılmaktadır: "Ölenin atıyla birlikte sağlığında kullandığı eşyalar cesetle aynı anda yakılıyordu; külleri toplanıyor ve ölü özel dönemlerde gömülüyordu."<sup>45</sup> 582 yılına ait *Souei Yillığı*'nda da yakma işleminden söz edilmektedir: "Ölülerini savaş yerinde yakmaktaydılar."<sup>46</sup> Ancak T'ang-şu, 628 yılındaki reformdan sonra, 630 yılında, konuyu şu şekilde ifade etmiştir: "Öldü ve bir vekalet vererek halkına kendisinin eski geleneğe göre gömülmesine imkân vermişti; dolayısıyla cesedi yakılmıştır."<sup>47</sup>

Barthold bir zorluğu saptamıştır: Radloff'un ziyaret ettiği mezarlıklarda ölü'nün yakıldığına dair izler bulunamamıştır.<sup>48</sup> Vladimirtsov'un mezar kazılarında da yakma işleminin izleri saptanamamıştır. Orada ölüden kalan herhangi bir kalıntıya rastlanmadığı da bir gerçektir.<sup>49</sup> Buna rağmen Kotwicz, İkhe Kuşotu'nun anıtkabrinde küller bulmuştur.<sup>50</sup>

Hiong-nuların ölü yakma işlemini bildikleri sanılmamaktadır. Noin Ula yerleşim bölgesinde bununla ilgili izler bulunamamıştır. Çin belgelerinde de bu kavim için yalnızca cesedin gömülmesinden

---

NOV'da düzeltme bulunur, *Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises*, RO, IV, s. 256 ve KATANOV, *Über die Best.*, s. 102.

<sup>45</sup> PELLIOT, *a.g.e.*

<sup>46</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 28.

<sup>47</sup> PARKER, *Early Turks*, *Chi. Rev.*'de, XXV, s. 169.

<sup>48</sup> BARTHOLD, *Hist.*, s. 15.

<sup>49</sup> KOTWICZ ve SAMOILOVITCH, *RO, o.c.*, s. 85, not. Vladimirtsov ve Borovka'nın gezilerinin CR'sindeki not, *Severnaya Mongolia*, II, 227, AC des Sciences de L'U. R. S. S.

<sup>50</sup> ID., *a.g.e.*, s. 84.

söz edilmektedir.<sup>51</sup> Mitolojik ya da efsanevi (ve belki de tarihsel) temalarda genelde Tu-kiülerin Hiong-nuların soyundan geldiği belirtilmektedir. Eğer bunlar da ölü yakma işlemini bilmiyorlarsa bu geleneği kimden öğrenmişlerdi? Bilinmiyor.

Çinlilerce belirtildiğine göre bu gelenek, Hıristiyanlık çağının başında tamamen unutulmuş değildi.<sup>52</sup> Fakat ölü yakma işlemi, Koukou-nor'da Tu-yu-huenler,<sup>53</sup> Türkistan kabileleri,<sup>54</sup> Kuzey Kore'de (daha sonra Mo-ho olarak adlandırılan) Vu-kiler<sup>55</sup> ve Heftalitler<sup>56</sup> başta olmak üzere birçok kabile tarafından gömme işlemine oranla daha az kullanılmaktaydı. Vu-huanlarda olduğu gibi Tong-hularda da ceset gömülmekte, fakat cenaze eşyalarının hepsi yakılmaktaydı.<sup>57</sup> Son olarak Juan-juanlarda cesedin oturur haldeki gömme işleminden söz edilmektedir.<sup>58</sup> Sanırım burada anne karnındaki bir bebek durumunu, yani bacakların karın bölgesine doğru çekilmiş şeklindeki bir oturuşu göz önüne getirmek gerekir. Bu şekilde ölüleri gömmek giderek yaygınlaşmıştır, hatta yöntemin yalnızca Orta Asya'da uygulanmadığı arkeolojik kazılarla da kanıtlanmıştır. Bu geleneğe, toprakta gerçekleştir-

<sup>51</sup> PARKER, *Turko-Scy Tribes, o.c.*, s. 10; WIEGER, *Tex. hist.*, 348; DE GROOT, *Die Hunnen, o.c.*, s. 60.

<sup>52</sup> EBERHARD, *o.c.*, s. 132.

<sup>53</sup> PARKER, *Thous. Years, o.c.*, s. 109.

<sup>54</sup> EBERHARD, s. 73.

<sup>55</sup> EBERHARD, s. 38; STEIN, *Leao-tche*, s. 44. Bkz. SHIRATORI, *Sprache des Hsiung-nu Stammes*, s. 63.

<sup>56</sup> EBERHARD, s. 106; WIEGER, *Tex. Hist.*, II, s. 1412-1413; SPECHT, *Etudes*, s. 342; MA TOUAN-LIN, REMUSAT'da, *Nouv. Mél. Asiat.*, 2 cilt, Paris, 1829, I. Cilt, s. 241-242.

<sup>57</sup> EBERHARD, s. 48, 53; PARKER, *Hist. of Wu-wan*, s. 74; ID., *Thous. Years*, s. 86.

<sup>58</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 125.

şecek yeni bir gebelikten sonra hazırlanacak olan bir hayatın simgesini görmek konusunda herkes hemfikirdir (daha önceki sayfalara bkz.).

Türk egemenliğiyle Moğol hakimiyeti arasındaki dönemde, Altay Orta Asya'sında cenaze törenlerinde herhangi bir tekdüzeliğe rastlanmamaktadır. Gömme olayı iyi bilinmektedir. Ortaçağda, ölü gömme Türkçe *köm*-<sup>59</sup> köküyle belirtilmektedir. Aynı anlam *Codex Comanicus*'un<sup>60</sup> *chomdum* = *subterravi* ve *chomgil* = *subterra* ifadesinden çıkarılmaktadır. Osmanlıcadaki *gömmek* kelimesi hemen hemen her yerde kullanılmıştır.<sup>61</sup> Bu kelimeyle beraber, Kaşgarlı'nın ortaya çıkardığı *küli*, *gömmek* kelimesi de vardır. *Küli* aynı zamanda gömme işlemine yardım etmek, *külit* de gömme işlemi yaptırmak anlamını da içermektedir.<sup>62</sup> Fakat eski sözlüklerde *kül* kelimesi günümüzdeki anlamıyla (yani *kül* anlamında) kullanılmıştır.<sup>63</sup> Daha sonra Ordos ve Kalkha dillerinde kullanılacak olan *bula/bulya* kelimesi klasik Moğol dilinde mevcuttur.<sup>64</sup> Her ne kadar *küli* kelimesi küllerin gömülmesi anlamına geliyorsa da, *köm* kelimesi bize hiçbir şey öğretmemektedir. Biz de yabancı kökenli kanıtlara dönmek zorunda kalıyoruz.

Ebu Ubeyd el-Bakri, gördüğü yerde, yakma ve gömme şeklindeki her iki geleneği de özenle kaydetmiştir. Ona göre bu iki gelenek de

<sup>59</sup> KAŞ, I, s. 12; II, s. 27; HOUTSMA, *Glossar.*, 98; CAFEROĞLU, 51, İBN MÜHENNA, 46.

<sup>60</sup> *Cod. Coman.*: GRÖNBECH, 151; KLAPROTH, 186.

<sup>61</sup> W. RADLOV, *Wört.*, II, s. 1319; YUDAHIN, *Kır. Söz.*, II, 501; BÖHTLINGK, 58; VAMBÉRY, 102-103; BARBIER de MEYNARD, *Dict.*, II, s. 678.

<sup>62</sup> KAŞ, II, 10, 311; III, 272.

<sup>63</sup> BÖHTLINGK, 74; ZAJACKOWSKI, s. 32; HOUTSMA, 98; CAFEROĞLU, 54.

<sup>64</sup> RAMSTEDT, 60; GRÖNBECH ve KRUEGER, 83; P. MOSTAERT, 629; POPPE, 168.

Slav-öncesi Bulgarlara aitti.<sup>65</sup> Bu geleneklerin, dinleri “Ghuzzların dinine benzeyen” ve Hazarların ülkesiyle Balkanlar arasında yaşamış olan bir toplumda görüldüğünü ileri sürmektedir.<sup>66</sup> Bu toplum, “biri ölülerini yakan, diğeri ise ölülerini gömen” iki gruba bölünmüştür. Aynı ikili uygulama şekline B. Radaslarda (= Mordve = Finliler?) rastlanmaktadır.<sup>67</sup>

Kırgızların (daha önceki sayfalarda değinilen cesedi sergileme işlemiyle birlikte) hiçbir zaman ölü yakma işlemi bilmedikleri sanılmaktadır. Cesedin yakılması ve toplanan kemiklerin bir yıl geçmeden ya da yıl sonunda gömülerek gerçekleştirilen gömme geleneği<sup>68</sup> Çinliler ve Müslümanlar kanalı ile öğrenilmiştir. Müslümanlar bize bu konuda daha fazla bilgi sağlamaktadırlar. Idrisi, küllerin, mümkün olduğu hallerde nehre (kendi ifadesiyle Menkhoz'a) atıldığını belirtmiştir; fakat “bu nehre çok uzakta bulunanlar, cesedin yakılmasından sonra külleri toplayıp havaya savurmaktadırlar.”<sup>69</sup> Belki de diğer bir uygarlığın olaylarıyla karıştırılması sonucu olarak cesedi yakma işleminin sık sık ateşe tapınmayla ilişkilendirildiği ortaya çıkmaktadır. *Hudud el-Alem*'de de bu konudan dolayı olarak söz edilmektedir.<sup>70</sup> Maksudi de şu açıklamayı yapmaktadır: “Onlar, ateşin, cesedi

<sup>65</sup> DÉFRÉMERY, *Fragments*, JA. XIII. Cilt, 1849, s. 477.

<sup>66</sup> ID., *a.g.e.*, s. 471-473.

<sup>67</sup> MINORSKY, MARVAZI, *o.c.*, s. 33. Ayrıca bkz. MACARTNEY, *The Magyars*, s. 194, aynı şekilde Burdas ve Mordve'i de tanımlamıştır ve IBN RUSTEH, s. 158.

<sup>68</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 189; KLAPROTH, *Tab. hist.*, s. 162.

<sup>69</sup> IDRISI, *Kitab Rojâr*, çeviri A. JAUBERT'in, *Géographie d'Edrisi* başlığıyla, 2 cilt, Paris, 1836-1840, I. Cilt, s. 501.

<sup>70</sup> MINORSKY, *Hudûd al'Âlam. The Regions of the World. A Persian Geography* (372, A. H., 982, A. D.), Londra, 1937; s. 96.

kirlilikten arındırdığını sanmaktadırlar.<sup>71</sup> Marvazi, Maksudi'yle aynı görüştedir: "Ateşin arıttığı ve temizlediği bahanesiyle, ölülerini yakıyorlar."<sup>72</sup> Fakat şunları eklemektedir: "Bu onların eski bir geleneğiydi. Müslümanlara komşu olmalarından sonra ölülerini gömmeye başladılar." Gerçekten de XIX. yüzyılda yalnızca ölüleri gömme geleneğinin sürdüğü saptanmıştır.<sup>73</sup> Cesedin yakılmasındaki tek amaç cesedin arıtılması olmamış olsa bile, ateşin her şeyi arıttığını düşünenler için bu doğrultuda düşünülmesinin engellenemediği bir gerçektir.

Komanların *köm-*, *gömmek* kelimesini kullandıklarını gördük. Buna rağmen, Ebul Fida'ya inanacak olursak, düzenli olarak, ölülerini ve onlarla birlikte ele geçirebildikleri yabancıları da yakmaktadırlar.<sup>74</sup> Reinaud, bu olayda, Slav ve özellikle Rus etkisini göstermektedir. Müslüman öykülerinde iki uygarlık arasında ortak noktalar çok belirgin olmasa da o kadar çoktur ki, bu yaklaşım geçerlidir. Koman bozkırlarından oldukça geç bir dönemde geçen Guillaume de Rubrouck, son derece büyük mezarlıkların görüntüsü karşısında şaşırmıştır; fakat gömme olaylarından söz ederken, cesetlerin mi yoksa küllerin mi gömüldüğü konusunda ayrıntılı bilgi vermemiştir.<sup>75</sup>

Hazarlarla ilgili bilgilerin bir değerlendirme için kullanılması bazen güç olmaktadır: Devlet çok dinlidir ve pratiklerinin ne zaman "şamanizmle" ilgili olduğu hemen hemen ayırt edilememektedir. Bu-

<sup>71</sup> *Maqdisi*, HUART, IV. Cilt, s. 19.

<sup>72</sup> MINORSKY, MARVAZI, s. 30. GARDIZI de ölü yakma adetinden söz eder (BARTHOLD'un baskısı, 87), MINORSKY, *Commentaires*, s. 104.

<sup>73</sup> ATKINSON, *Travels in the region of upper and lower Amoor*, Londra, 1860, s. 65.

<sup>74</sup> ABUL-FIDA, REINAUD'un Fransızca çevirisi, *Géographie d'Abul Feda* başlığıyla, Paris, 1858, s. 292. RAMBAUD, *L'Empire grec, o.c.*, s. 398.

<sup>75</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 94-95.



nunla birlikte, daha sonra üzerinde duracağım değişik toprağa gömme törenleri konusuna burada kısaca değinilebilir. Şimdilik yalnızca Mesudi'nin saptamasını açıklamakla yetineceğim. Mesudi, yakma işleminin Hindistan'da da aynı şekilde uygulandığını açıklamıştır.<sup>76</sup> Bu imparatorlukta cenaze törenleriyle ilgili geleneklerde çeşitlilik gözlenmektedir.

Kitanlar bu konuda daha fazla bilgi vermektedir. Cesedin sergilenmesini anlayabilmek için bu toplumun kültürel tarihinin (R. Stein'in çalışmaları sayesinde) mutlaka bilinmesi gerektiğini görmüştük. Kitanların kültürel tarihi, sergileme olayıyla gömme olayı arasındaki ilişkileri çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. T'ai-tsou kraliyet ismiyle de bilinen Apaoki hanedanının kurucusunun (ö. MS 926 yılında) şaşaalı bir cenaze töreni olmuştur;<sup>77</sup> bu olaydan daha sonra yine söz edilecektir. Ana kraliçe Chou-liu ile bir miras meselesi dolayısıyla savaştan ve bundan galip çıkan T'ai-tsou'nun torunu Vu-yu (= Şe-tsong), Ye-liu Tö-kuang (902-947) için büyük bir cenaze töreni düzenlenmiştir. Bu prensin cesedi Çin'den getirilmiş, cesedin karnı yarılıp iç organlar boşaltılmış ve yerine tuz doldurulmuştu. Bu olay, acı olaylardan, düşmanlarından intikam almaktan mutlu olan Çinlilerin, Kitanların imparatorlarının etini saklamakla uğraştıkları yorumunu yapmalarına neden olmuştur.<sup>78</sup> Bu saklama işlemi cesedin "bozulmadan" gömülmesi için gerçekleştirilmişti. *Leao-tche*, özel olgulardan genel olgulara kadar birçok olaya ilişkin bilgi veren bir dua içermektedir. R. Stein'in yaptığı incelemelere göre bu duada, bir insan ilkbarhar ya da yazın öldüğünde cesedin derhal gömüldüğünden; başka bir

<sup>76</sup> EL-MAS'UDI, Bölüm XVII, II. Cilt, s. 9.

<sup>77</sup> GIBERT, *Dict.*, s. 295.

<sup>78</sup> CHAVANNES, *Voyageurs, o.c.*, s. 391, bkz. daha ilerki sayfalarda, Bölüm 2.



Az sayıda bulunan, karmaşık ve pek güvenemeyeceğimiz bu metinler karşısında, hepsi de açık bir şekilde ifade edilmiş bulunan ve hiçbiri bir belirsizlik taşımayan bir dizi belgeden en çok uygulanan cenaze töreni biçiminin cesedi gömme işlemi olduğunu öğrenmekteyiz. Bu belgeler Reşideddin, Vassaf, İbn Batuta, Rubrouck, Plan Carpin, Vincent de Beauvais, Ricold de Monte Croce, Marco Polo vb. gibi sürekli isimlerini duyduğumuz ve güvendiğimiz yetkin kişilerin imzalarını taşımaktadır. Hemen hemen aynı görüşleri paylaşan bu kişiler arasında iki kişi, önemli sayılabilecek iki tutarsız noktayı belirtmektedirler. Gömme işlemi tasvir eden Plan Carpin, aynı zamanda, kurban edilen hayvanların yakılmasından da söz etmektedir; oysa hayvanlarla insanlar aynı kaderi paylaşmaktadırlar.<sup>84</sup> Vincent de Beauvais, daha ilginç bir şekilde, gömme olayında ancak bir tek istisna görmektedir. Bu da babanın ölmesi halinde gerçekleşmektedir. Bu durumda, "ceset yakılır, küller toplanır ve değerli bir şey gibi saklanır."<sup>85</sup>

Moğol İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra da bu çift biçimlilik sürmüştür. Ölünün gömülmesi Yakutlar, Çeremisler, Çuvaşlar ve Ob, Tomsk ve Balagansk Tatarları vd. gibi her tür toplumda Rusya'da ve Sibirya'da esir düşen İsveçliler tarafından<sup>86</sup> ve P. Huc,<sup>87</sup> Pallas,<sup>88</sup> Jean Struys,<sup>89</sup> Strahlenberg,<sup>90</sup> J. B. Müller<sup>91</sup> ve Gmelin<sup>92</sup> gibi gözlemciler

<sup>84</sup> PLAN CARPIN, III, III, 3; D'AVEZAC, s. 232-233.

<sup>85</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, XXIX, 86; ROCKHILL'den alıntı, o.c., 81, not.

<sup>86</sup> *Recueil des Voyages au nord*, X, o.c., s. 12.

<sup>87</sup> P. HUC, *Souvenirs*, o.c., I, s. 116; *Travels*, o.c., I, s. 94.

<sup>88</sup> PALLAS, *Voyages*, o.c., I, s. 140; III, s. 436; IV, s. 73, 79.

<sup>89</sup> Jean STRUYS, (1669). GLANIUS, *Les Voyages de Jean Struys en Moscovie, en Tartarie, en Perse, aux Indes et en plusieurs autres pays étrangers*, 3 cilt, Amsterdam, 1720, I, s. 297.

tarafından dile getirilmektedir. Kousnetz Tatarları ise gömme ve yakma işlemini uygulamaktadırlar.<sup>93</sup> Buna karşın Karagaslar saygı duydukları kişilerin cesetlerini yakmaktadırlar.<sup>94</sup> Yakutlar da cesedi sergilemedikleri ya da onu terk etmedikleri durumlarda yakma işlemini gerçekleştirmektedirler.<sup>95</sup>

Sonuç olarak, Altaylıların cenaze törenleri için kullandıkları değişik yöntemleri aşağıdaki şemayla özetlemek mümkündür.

- I. Ağaçlar üzerinde sergilenen ceset —————→ muhafaza edilen 2 iskelet?  
 gömülen 2 iskelet  
yakılan 2 iskelet |  
 |→ gömülen 3 cesedin külü
- II. Hayvanlara terk edilen ceset —————→ terk edilen 2 iskelet?  
 toplanan, muhafaza edilen 2 iskelet  
 gömülen 2 iskelet  
yakılan 2 iskelet |  
 |→ gömülen 3 cesedin külü
- III. Yakılan ceset —————→ muhafaza edilen 2 cesedin külü?  
 savrulan 2 cesedin külü?  
 gömülen 2 cesedin külü
- IV. Mumyalama uygulanan ceset —————→ gömülen 2 ceset

V. Gömülen ceset

<sup>90</sup> STRAHLENBERG, *o.c.*, II, s. 166.

<sup>91</sup> J. B. MÜLLER, *Moeurs et usages des Ostiaks...*, *Receuil des Voyages au nord*'un VIII. cildinde, *o.c.*, s. 409.

<sup>92</sup> GMELIN, I, s. 286, s. 233; II, s. 184.

<sup>93</sup> GMELIN, II, s. 184.

<sup>94</sup> PALLAS, *Voyages*, IV, s. 434.

<sup>95</sup> GMELIN, II, 477.

## CENAZE TÖRENLERİ

Romen harfleriyle belirtilen beş durumda 2. ve hatta 3. sıradaki işlemlerden sonra, hemen hemen her zaman bir gömme işlemi gerçekleştirilmektedir. Bundan sonra incelemek durumunda olduğum işte bu gömme yöntemidir.

## 2. CENAZE TÖRENLERİ

Eski ve ortaçağ Altay toplumlarına ait bir cenaze törenini eski şekline göre yeniden toparlamaya yönelik her türlü çaba ister istemez eksiktir ve biraz da yüzeyseldir. Cenaze törenlerine katılmış çağdaş etnograf ya da gezginler saptadıkları konuları en ince ayrıntısına kadar kaleme almaya özen göstermişlerdir. Eski bilim adamları ise aynı özeni göstermemişlerdir. O dönemde yaşayan insanlardan herhangi biri en azından bir şefin, bir şamanın, halktan bir erkeğin ya da kadının cenaze törenine tanık olmuştur. Kişinin kendisinin gördüğü cenaze töreninin belirli bir kabile ya da bir köyde yürürlükte olan kurallara uygun biçimde gerçekleşmiş olması gerekir. Eskiler, bize değişik topluluklardan, değişik zamanlarda, çoğu kez cinsiyetini ya da sosyal sınıfını bilmediğimiz kişiler hakkında derlenen bölük pörçük veriler aktarmışlardır. Bu verilerden elde edilecek bilgi birikiminin sağlıklı ve eksiklerle dolu olması olasıydı.

Dolayısıyla bu verilerden vazgeçmek gerekir mi? Eksik olsa bile bu veriler, sonradan meydana gelebilecek bir gelişme için araştırmacıların işine yarayabilir. Kuşkusuz bu konuda benim de eksiklerim var. Metinlerin tamamını derleyebildiğimi sanmıyorum. Ama yine de, bana karışık ya da anlamsız gelen hiçbir metni isteyerek almamalıyım. Sonuç karşısında şaşırın ilk ben oldum. Aslında olaylar arasında çok rahat bağlantı kurmak mümkündür. Oysa, bir önceki bölümde, cenaze törenleri konusunda çok önemli farklılıklar saptamak zorunda kalmıştım. Bu farklılıklar, bir töreni somut bir şekilde

anlatamayacağım endişesini yaratmıştı. Ancak elimdeki bilgileri derleyerek aşağı yukarı ideal töreni ortaya çıkardığımı sanıyorum.

Bu çalışmanın başında incelemiş olduğumuz hareket noktasının doğru olduğu görülmektedir: Ölüm şiddetli bir travmaya yol açmaktadır; önce bir korku uyandırmakta, hayatta kalanların kuşkusuna neden olmaktadır. Dolayısıyla olayın gerçekleştiği toplumunun ilk tepkisinin tamamen pasif, muhafazakâr, yani kaçış niteliğinde olmuş ol-  
sa gerekir: duruma karşı gelmek bir reddediş hareketidir. Ve gerçek-  
ten de etnografya, kişinin bu ürkek kaçışını kanıtlayan çok sayıdaki belirtiyi ortaya koymuştur. Bu konuda daha önceki bölümde söz edil-  
en ve konuyla ilgili Harva'nın birkaç davranışı derlediği şekilde, ce-  
sedin belirsiz bir süre boyunca –çoğu zaman üç gün ve üç gece– yü-  
züstü bırakılması bilhassa belirtilebilir.<sup>96</sup> Tarih, Finli bilgini doğru-  
lamakta ve tamamlamaktadır. Çin Yıllıkları'na göre, eski Türklerde,  
ceset yedi gün süreyle yerinde kalmakta ve ancak bu süreden sonra  
cenaze töreninin tarihi saptanmaktadır.<sup>97</sup> Fakat tarih, aynı zamanda,  
anılan bilginin söylediklerini çürütmektedir. Bizim eski Altaylıların,  
her zaman Orta Asya'nın günümüzdeki "ilkel insanları" gibi hareket  
ettiklerini zannetmek büyük bir hatadır. Görünüşe göre, çoğu zaman,  
ölen kişi ruhunu teslim eder etmez, uzun sürecek olan cenaze törenle-  
rinin yas belirtileriyle birlikte başladığı anlaşılmaktadır.

İşlemlerin sırasını kesinlikle saptamak hemen hemen olanaksızdır.  
"Ölenin yakınlarının ilk işinin öliye uygun bir yer aramak olduğunu  
düşünmek eğilimindeyim. Çok sayıdaki metinden ölünün bir çadıra  
yerleştirildiğini öğrenmekteyiz: bu yöntemi Çin Yıllıkları yaşlı Türk-

<sup>96</sup> HARVA, s. 288 vd.

<sup>97</sup> DE GUIGNES, I, 3. bölüm, s. 461; PARKER, *Early Turks*, s. 122; ID., *Thous. Ye-  
ars*, s. 135; S. JULIEN, *Doc.*, s. 9, 28.

ler için,<sup>98</sup> Mandeville, Moğolların tek imparatoru için;<sup>99</sup> daha yakın bir zamanda Pallas, yıldırım çarpan Buryatlar için belirtmektedir.<sup>100</sup> Kuşkusuz, söz konusu olan çadır, ölenin hayattayken sahip olduğu çadır değildir. Bu çadır, genellikle cenaze törenleri için kullanılan ya da bu vesileyle kurulan özel bir yer, bir cenaze yeridir. Pallas, “yıldırımın insanı öldürdüğü yerde bir çadırın kurulduğunu” belirtmektedir. Pallas ölünün aile evine nakledildiğini söylemiyor. Cengiz Han, Teb Tenggeri’yi (Kökücü) öldürttüğü zaman cesedi için bir çadır kurdurur.<sup>101</sup> Jordanes, yüzyıllar öncesinde, Atilla’nın cenaze törenini şöyle anlatmaktadır: “Cesedini büyük bir gösterişle, herkesin onu seyrebilmesi için meydana kurulan ipekten bir çadır içinde sergilediler.”<sup>102</sup> Belki de, ölü iyice yerleştirilmiş olduğunda, kendisine bir de yemek vermekteydiler. Bu, en azından yalnızca Vincent de Beauvais’i tekrarlayan Mandeville’in ifadesidir.<sup>103</sup> Gerek Jordanes’in “seyri,” gerekse Vincent’in yemeği pek güvenilir kaynaklara dayanmamaktadır.

Ölünün süslenmesi işlemi gerçeğe daha yakındır. Ölü yıkanmakta, temizlenmekte ve “düzenli bir şekilde” yatağına yerleştirilmektedir.<sup>104</sup> Bu işlemler o denli önem taşımaktadır ki, *yasak*, ölü yıkayanları, her türlü kamu yükümlülüğünden muaf tutmaktadır.<sup>105</sup> Belki de bu yalnızca onların kirli, arı olmamalarına bağlıdır? Bazen, Ricold de Mon-

<sup>98</sup> PARKER, *Early Turks*, s. 128. ID., *Thous. Years*, s. 135.

<sup>99</sup> *Mandeville’s travels*, I, s. 175; II, s. 372.

<sup>100</sup> PALLAS, *Sammlungen*, II, s. 283.

<sup>101</sup> HSMg, § 246; HAENISCH, *metin* s. 83, *çeviri* s. 123; PELLIOU, *metin* s. 98; P. A. MOSTAERT, *HJAS*, 1952, s. 304.

<sup>102</sup> JORDANES, *Histoire des Goths*, XLIX.

<sup>103</sup> *Mandeville’s travels*, I, s. 175; II, s. 372.

<sup>104</sup> HARLEZ, *Tartares*, o.c., s. 48.

<sup>105</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, o.c., III, s. 1918.



te Croce'un gözlemlediği gibi, cesedi yalnızca kendi çarşaflarına sararak gömmektedirler.<sup>106</sup> Türklerin eski tarihlerden beri kefen kullandıkları kanıtlanmıştır. Kaşgarlı, *ölü beylerin ve hanların üzerine örtülen bir kumaş olarak esük* kelimesini vermektedir.<sup>107</sup> Bu kelime Minusinsk Yazıtı'nda bulunmaktadır. Bir ölü, "Arkadaşlarım, beni kefen içinde gömdünüz," şeklinde seslenir.<sup>108</sup> L. Bazin, *esük* kelimesini Orhun Yazıtları'nda ilk okuyan olmuştur: *cenaze kefenini getirdi ve onu dikti*.<sup>109</sup> Bazen ölüye *özenle en güzel elbiselerini giydirebilirler*,<sup>110</sup> kemer ile yayı beline sararlardı.<sup>111</sup>

Tabuta konulma tarihi hiçbir şekilde kesin olarak saptanamamıştır. Tabuta konma işlemi bir süre sonra, belki ölümden üç beş gün sonra gerçekleşmektedir.<sup>112</sup> Tabutun Hiong-nular zamanından beri kullanıldığı kanıtlanmıştır. Tabutan, yakma işleminde olduğu kadar, gömülme ya da ölüyü ağaçlar üzerinde veya bir sehpa üzerinde sergileme işlemi için de yararlanılmaktaydı.<sup>113</sup> Prenslar, özellikle güçlü ve zengin asiller için, tabutun metalden, hatta değerli metalden yapılmış olması mümkündür. Vu-huanlar, hangi malzemeden olursa olsun "görkemli" tabutlar yapmışlardı.<sup>114</sup> Jordanes'e inanacak olursak, Atil-

<sup>106</sup> DE BACKER, *L'extrême Orient, o.c.*, s. 285.

<sup>107</sup> KAŞ, I, s. 72.

<sup>108</sup> H. N. ORKUN, III. Cilt, s. 96.

<sup>109</sup> Yayınlanmayan deyişke; A II, güney, satır 11.

<sup>110</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, XXIX -LXXXVI, ROCKHILL, RUBROUCK, s. 80; WIEGER, *Tex. Hist.*, I, s. 348.

<sup>111</sup> IBN FADLAN, § 31; Z. V. TOGAN, s. 27.

<sup>112</sup> HARLEZ, *Tartares*, s. 48.

<sup>113</sup> PARKER, *Wu-wan*, s. 74; ID., *Thous. Years*, s. 86. Bkz. KATANOV'un kısa notu, *Über die Best.*, s. 101.

<sup>114</sup> TORII, *Populat. primit.*, o.c., s. 12.

la, birincisi altından, ikincisi gümüşten ve üçüncüsü de demirden olmak üzere, birbiri içine yerleştirilmiş üç tabuta konmuştur.<sup>115</sup> Bu bilgiyi yabana atmamalıyız, çünkü iyi biliyoruz ki Hiong-nular, biri iç diğeri dış olmak üzere, en azından iki tabut kullanıyorlardı.<sup>116</sup> Fakat bu lüks, mesela zengin malzemelerin seçiminde sergilendiği gibi, istisnai nitelikteydi. Tabut, çoğu kez son derece basit bir şekilde yapılmaktaydı: Heftalitlerde kalın tahtadan yapılmıştı.<sup>117</sup> Tu-polarda da aynı malzemedan yapılmış ve cesedin "ağaçlar üzerinde sergilenmek dağlara için" taşınmasına yarıyordu;<sup>118</sup> Yi-leularda, birbirine geçirilmiş dallardan yapılmıştır.<sup>119</sup> De Guignes, bu şatafat ve süsleme farklarının, ölümlerin güçleri ve zenginlikleriyle ilişkili olduğunu kaydetmekte haklıydı.<sup>120</sup>

Mezar üzerindeki toprak yığınları, tumuluslar, Altaylılara ya da Altay-öncesi döneme ait eski tabutların büyük bir kısmının yerlerini bulmamızı sağlamıştır: çoğu zaman, bunlar bir ya da iki cesedin bir ucundan sokulduğu içi boş büyük ağaç gövdelerinden oluşmuştu. Şibe, Berel ve Pazırık I, II, III, IV'de bu tür tabutlardan bulunmuştur.<sup>121</sup> Jettmar'a göre bu tabutlar, cesedin kutsal toprakla temas etmesinin engellenmesi gerektiğini savunan Sarmat ritüeli gereğince kullanıl-

<sup>115</sup> JORDANES, XLIX.

<sup>116</sup> DE GROOT, *Die Hunnen*, s. 60; WIEGER, *Tex. Hist.*, I, s. 348; PARKER, *Turko-Scy.*, s. 10.

<sup>117</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, II, s. 1413.

<sup>118</sup> LIGETI, *Mots de civilisations, o.c.*, s. 174.

<sup>119</sup> GIBERT, *Dict.*, s. 342.

<sup>120</sup> DE GUIGNES, I. Cilt, 2. Bölüm, s. 26.

<sup>121</sup> CARTER, *The Symbol*, s. 58, 63; JETTMAR, *The Altai*, s. 172-174, 178, 185-186, 188. Bkz. özellikle RUDENKO, *Kultura*, s. 51-55, vb.

maktaydı.<sup>122</sup> Fakat ben bu görüşe hiçbir şekilde katılmıyorum. Söz konusu olan, sergileme törenlerinin bir biçimde anımsanmasıyla, ölünün, ölmeyen sihirli bir güce katılmasıdır. Diğer yandan, Hiongnu yerleşim yerlerinde yapılan kazı alanlarında, tabutlar içinde gömülmüş cesetlerin yanı sıra,<sup>123</sup> doğrudan toprağa gömülmüş cesetlerin<sup>124</sup> varlığı da ortaya çıkarılmıştır. Barbier de Meynard, bir savaş sırasında savaşan askerlerin cesetlerinin tabutsuz olarak gömülmüş oldukları, buna karşın, şeflerin tabuta konulup gömüldükleri şeklinde bir açıklama yapmıştı; hatta düşman şeflerinin bile tabutla gömüldüğünü ifade etmektedir.<sup>125</sup>

Tabutların kullanımını çağdaş gezginler de saptamışlardı, aynı zamanda, cesedin, tabutun yerini tutan bir sandala (veya su yüzünde duran bir sala) yerleştirilmesi şeklindeki eski Asya toplumlarının geleceğine de işaret etmişlerdir.<sup>126</sup> Burada kanıtlanan bir sandal içine cesedi bırakma işlemi aslında eski bir Cermen adetidir.<sup>127</sup> Bu konuyu kendi açısından yeniden ele alan ve Z. V. Togan tarafından aktarılan Stasov'un ifadesine göre cenaze sandalı Türklerce bilinmemekteydi.<sup>128</sup> Bununla birlikte, Hazarlarda ve Oğuzlarda, nehirlerde ve göllerde yapılan cenaze törenlerinden söz edildiğini vurgulamak gerekir. Ancak bana öyle geliyor ki, bu bir suya batırma işleminden çok, bir suya

<sup>122</sup> JETTMAR, *The Altai*, s. 204.

<sup>123</sup> KOZLOV'un kazıları. Bütün bunlar için bkz. KOTWICZ, *Sur les modes d'orientation en Asie centrale*, RO, V, s. 71-72.

<sup>124</sup> M. Tolko HRYNCEWICZ'in Transbaykal'daki, MINTSLOV'un Ouriangha-is'deki kazıları, bkz. ID. ve kaynakça.

<sup>125</sup> BARBIER DE MEYNARD, *Dict.*, s. 72.

<sup>126</sup> PALLAS, *Voyages*, III, s. 437; IV, s. 73.

<sup>127</sup> WEINHOLD, *Altnordischer Leben*, Berlin, 1856.

<sup>128</sup> Z. V. TOGAN, İBN FADLAN, s. 237-238.

gömme işlemidir. Bu konuyu ilerde yeniden ele alacağız.

Bu ilk törenlerin –çadırın dikilmesi, cesedin yıkanması, cesedin tabuta konması– düzenlendiği sırada ya da törenlerden biraz önce ya da biraz sonra, bundan tam emin değilim, ölünün yakınları, aynı zamanda yapılan birçok kutsal uygulamaya girişmektedirler.

Ölümün gerçekleşmesinin hemen ardından yakınmalar başlamaktadır. Ölümün hemen ardından yapılan bu yakınmaların, cenaze törenleri sırasında yapılan daha yapay yakınmalarla karıştırılmaması gerekir. Çin Yıllıkları'nda iki yakınma arasında yapmamız gereken ayırım şu şekilde ifade edilmektedir: “Ölümden hemen sonra yakınıyorlardı, ancak cenaze töreninde şarkı söyleyip dans ediyorlardı.”<sup>129</sup> Aşağıda göreceğimiz gibi aynı zamanda ağlayanlar da vardı. Fakat metinler, acılı haykırışların hemen hemen doğal olduğu izlenimini vermektedir. Bu haykırışlar mutlaka belirli düzen içinde gerçekleştiriliyordu, fakat acının yapmacık mı yoksa gerçek mi olduğunu tam anlamıyla değerlendiremiyorum; herhalde ikisi birden olmalı. “Çu-lo (620 yılında) öldüğünde kendini derin bir üzüntüye kaptırdı ve kutsal geleneklerin emrettiği şekilde mahrumiyetler uyguladı.”<sup>130</sup> “Hiongnular, Keng-ping'in öldüğünü öğrendiklerinde krallıkta bulunan herkes yakınarak acı ile haykırdı.”<sup>131</sup> “Birisi öldüğü zaman derin inilti-lerle yakınıyorlar.”<sup>132</sup> Ibn Fadlan, ölümün gerçekleştiği gün “ürkünç ve vahşi bir şekilde ağlayarak haykıranların” kadınlar değil, yalnızca erkekler olduğunu belirtmektedir.<sup>133</sup> Günümüzde bazı bölgelerde, ce-

<sup>129</sup> PARKER, *Wu wan*, s. 74; ID., *Thous. Years*, s. 86.

<sup>130</sup> CHAVANNES, *Doc.*, s. 174.

<sup>131</sup> CHAVANNES, *Pays d'Occident d'après le Heou Han Chou*, TP., 1907, s. 225.

<sup>132</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 81.

<sup>133</sup> IBN FADLAN, § 76; Z. V. TOGAN, s. 79.

naze evinde toplanılır ve akrabalar akşama kadar, kapıya yakın bir yerde durarak ağlaşıp sızlanırlar.<sup>134</sup> Fakat ritüel gereği olarak ceset çadırdan çıkarılırken ya da "tüm bir yıl boyunca" da ağlanabilir.<sup>135</sup>

İnsanlar yüzlerini kesiyorlardı. Yakınmalar gibi, bu kesikler de iki kez gerçekleştiriliyordu: ilki ölümün hemen ardından, diğeri ise cenaze töreni sırasında. "Cenaze çadırının kapısının önüne gelir gelmez yüzlerini bir bıçakla kestikleri ve kanın gözyaşlarıyla birlikte aktığı görülmektedir."<sup>136</sup> Kırgız-Kazaklarında yüzün tırnaklarla çizilmesi ve saçların yolunması geleneği bugün hâlâ sürmektedir.<sup>137</sup>

Çeşitli sızlanmalar ve isteyerek yapılan yaralarla birlikte insanlar ölünün çadırının etrafında dönüp törensel at yarışları yapmaktadırlar. Bu törenlerle sızlanmalar ve çadır etrafında dolanmalar belki de birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak algılanmaktaydı. Stanislas Julien bunları şu şekilde açıklamaktadır: "İç karartıcı şekilde haykırarak çadırın etrafında sürekli dönüyorlar ve bir yandan da bir bıçakla yüzlerini kesiyorlar."<sup>138</sup> De Guignes, yüzün yedi kez kesildiği ve dolayısıyla, bu kesiklerin yedi kez cenaze çadırı etrafında dolanmaya karşılık gelebileceğini düşünmektedir.<sup>139</sup> Bu gelenekte kesinlikle gezegenlerin bir etkisi bulunmaktadır, çünkü kutsal olarak kabul edilen yedi rakamı yedi gezegenle bağlantılandırılmış olsa gerek. Daha önce, yedi gün sürebilen nöbet tutma geleneğini görmüştük. Yine bazı kalıntılar arasında görüldüğü üzere, bazı toplumlarda, dul kadının yedi gün sü-

<sup>134</sup> KATANOV, *Ueber die Best.*, s. 282.

<sup>135</sup> W. RADLOV, *Aus. Sib.*, I, s. 485; KATANOV, s. 277.

<sup>136</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 9. RADLOV, *Aus. Sib.*, I, s. 130.

<sup>137</sup> W. RADLOV, *Aus. Sib.*, I, s. 485; KATANOV, *Über die Best.*, s. 279.

<sup>138</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 28; bkz. PARKER, *Early Turks*, s. 122; *Thous. Years*, s. 135.

<sup>139</sup> DE GUIGNES, I, 2. bölüm, s. 461.

reyle saç örgülerini çözmesi gerektiğini de öğrenmekteyiz.<sup>140</sup> Daire çizerek dönmelerin, gezegenlerin zodyak üzerindeki hareketine benzermesi ya da bunları hatırlatması nedeniyle, büyük bir olasılıkla bu konuda astrobiyoloji söz konusudur. Sıklıkla görülen üç sayısı da Kırgızlarda ölü etrafında yapılan daire şeklindeki danslar için genelde uygulanan tek sayıdır. Ancak bu üç dönüşün ölüm anında mı, yoksa cenaze töreni sırasında mı gerçekleştirildiği belirtilmemektedir. Kırgızlarda biraz değişik bir kültürel bağlamda karşı karşıya bulunmamız olasıdır: Nitekim Çin Yıllıkları'nda, Kırgızların yüzlerini kesmedikleri, fakat cesedin etrafında haykırarak dönmekle yetindikleri belirtilmektedir. Atilla'nın cenaze töreni vesilesiyle, Jordanes, konuyu aynı zamanda hem şiirsel hem de karmaşık hale getirmektedir: "Kendi milletlerinin geleneğine uygun olarak, saçlarının bir kısmını kestiler ve yüzlerine, kendilerini daha da iğrenç hale getiren derin yaralar yaptılar. Bu büyük savaşçı için, kadınlar gibi yakınmalar ve gözyaşlarıyla değil, erkek olduklarından, erkekçe kan dökerek onun ölümüne ağlamak istiyorlardı."<sup>141</sup> Ölüm anında, bu şekilde saçların bir kısmının kesilip atılması (yalnızca hükümdarın ölümünde mi?) işlemiyle ilgili belgeler açısından az sayıda kanıt bulunmasına rağmen, bu gelenek arkeolojik buluntularla doğrulanmaktadır. Öyle ki, Noin Ula'da, Hiong-nu mezarlarında, ipek içine sarılmış 17 adet saç örgüsü bulunmuştur.<sup>142</sup> Pazırık'da II ve III numaralı kurganlarda ortaya çıkarılan saç örgülerine ait güzel bir resim, Rudenko'nun büyük eserinde görülebilir.<sup>143</sup> Bu uygulamanın ayrıca Beltirlerde, Gotlarda, Ostiaklarda

<sup>140</sup> KATANOV, *Über die Best.*, s. 290 ve 275.

<sup>141</sup> JORDANES, XLIX.

<sup>142</sup> HARVA, s. 291.

<sup>143</sup> RUDENKO, *Kul'tura*, s. 159.

bir kalıntı olarak bulunduğu görülmektedir.<sup>144</sup> Orhun Yazıtları'nda, *bunça bodun saçın ... [b]içdi, tüm bu insanlar saçlarını kestiler*<sup>145</sup> şeklinde bir cümleyi okumak mümkündür. Orhun Yazıtları, saçların bu şekilde kesilip atılması işleminin, ölüm sırasında değil de cenaze töreninin düzenlendiği sırada yapılmış olması gerektiğini göstermektedir. Saç örgülerinin mezarlarda bulunmuş olması, aynı yöntemin tarih öncesi çağlarda da geçerli olduğunu kesinlikle göstermektedir. Çoğu zaman saç örgülerinin çözülmesi yeterliydi.<sup>146</sup> Başka geleneklerde, sakalın kesilmesinden söz edilmektedir: İstemi Kağan'ın cenaze töreninde, Valentin kendi sakalını kesmek zorunda kalmıştır.<sup>147</sup> Acaba sakal, ölümlere verilmek üzere mi kesiliyordu? Pazırık II'deki mezarda, cesetler üzerinde sahte sakallara rastlanmıştır.<sup>148</sup>

Yukarıda gördüğümüz cenaze törenlerinin müzik eşliğinde yapıldığı kesin olarak kanıtlanmış olmasa da mümkündür; belki de bu özellikle şaman davullarının belirli bir düzen içinde çalınmasıyla gerçekleştirilmekteydi. Gmelin bizi buna inanmaya sevk etmektedir ve şu açıklamayı yapmaktadır: "Tatarlar, öldüklerinde şeytanın ruhlarını almasından korkuyorlar ve bunun önüne geçmek için, kam, büyülü davulunu çalıyor ve kandırarak şeytanı kovmaya çalışıyor."<sup>149</sup>

Bu ilk tören dizisi bundan başka, ailenin erkek ve kadınları tarafından sunulan koyunların ve atların ve diğer durumlarda öküz ve at-

<sup>144</sup> HARVA, s. 290; KATANOV, *Best.*, s. 290.

<sup>145</sup> A. II, güney, satır 12; THOMSEN, s. 130; H. N. ORKUN, I, s. 70.

<sup>146</sup> ID., (not 145).

<sup>147</sup> DE GUIGNES, I, 2. kısım, 379.

<sup>148</sup> JETTMAR, *The Altai*, s. 82. yazar, kökenin eski Doğu krallık sistemine dayandığını ileri sürmektedir, s. 198.

<sup>149</sup> GMELIN, I, s. 2, 85-286.

ların kurban edilmesi törenlerini de içermektedir; ve bu kurban törenleri çadırların önünde yapılmaktadır.<sup>150</sup> *Pien-yi-tien*'de şu bilgiler yer almaktadır: "Her iki cinsten oğullar, yeğenler ve akrabaların her biri bir koyun ve bir at kesip bunları kurban şeklinde sunar gibi çadırın önüne sermektedirler."<sup>151</sup> Aile genişse kurbanların sayısı da yüksektir. Bu durumda, çok sayıda hayvandan söz eden Çinliler doğrulanmaktadır.

Tabuta yerleştirme işleminin derhal yerine getirildiği hallerde gömme tarihi konusunda herhangi şekilde bir tahminde bulunmaya olanak yoktur. Gerçekten de cenaze törenleri için uygun gün ve yerin özenle seçilmesi gerekmektedir. Dinsel görüşmeler, mevsimler veya coğrafi şartlar, şefin cenaze törenine gelen heyetlerin beklenmesi, ölünün gömülmesini geciktirebilir. Kaldı ki, bazen de gömme işleminin baştan savma bir şekilde yapıldığı da bir gerçektir. Örneğin dar bir boğazın çıkışında kurulan çok büyük mezarlıklar saptandığı vakit (aşağı yukarı aynı büyüklükte ve birbirine yakın iki mezarlık) bunların büyük bir olasılıkla kanlı bir savaş sonrasında ya da sırasında iki düşman ordusu arasında yapılan bir ateşkes esnasında düzenlendiği düşünülmüştür.<sup>152</sup> Ancak bu, prensler için değil de sıradan insanlar için geçerli olan bir gömülme şeklidir.

Elimizde, mezar için bir yerin seçilmesi gerektiğini belirten çok sayıda belge bulunmaktadır. Bir seçim hakkı olduğuna göre değişik yerler söz konusudur. Bu yerlerin birçoğu yerleşim bölgelerine ve ulaşım yollarına uzak bulunmaktadır. L. Morgenstern, Pazırık'ın büyük yolların dışında olduğuna işaret etmiştir ki, bu da, Moğollar za-

<sup>150</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 28, PARKER, *Thous. Years*, s. 135.

<sup>151</sup> Stanislas JULIEN, *Doc.*, s. 9.

<sup>152</sup> BOUILLANE DE LACOSTE, *Au pays sacré, o.c.*, s. 98.



manında ölünün gömülmek üzere çok uzağa taşındığı tespitini doğrulamaktadır.<sup>153</sup> Çiang-Kieu-Ling belgeleri külliyatında muhafaza edilen, Hiuan-Tsong tarafından yazılan bir mektup, büyük Türk önderi Bilge Kağan'ın cenaze töreniyle ilgilidir. Bu mektupta şunlar yazılmıştır: "Tu-kiulerin Tengri Kağan'ına emirnamedir. Günler ve aylar geçmekte ve cenaze töreni için tespit edilen an hızla yaklaşmaktadır ... [Ölüyü gömmek için] uygun bir yerin seçilmiş olduğunu öğrendiğimizde acımız yeniden canlandı."<sup>154</sup> Süre konusunu yeniden ele alacağız. Uygun yerin seçimi ise uzun zaman almıştır. Bu yerin nerede olduğu bize söylenmiyor, ancak bunu başka kaynaklardan öğreniyoruz. Nitekim Bilge Kağan'ın gömüldüğü yer, Moğolistan'ın en büyük arkeolojik ve epigrafik alanlarından biridir: Orhun ırmağına yakın olan Orhun vadisi.

Vladimirtsov, göçebe şeflerinin kendi *nutuk*larının (göçebelik döneminde) bazı yerlerini tamamen kendi arzusuyla "yasaklayabileceğini," bunları, "kraliyet kabilesi üyelerinin mezarına ayrılan," *kurultay bayır*, "yasak bölgeler" şekline dönüştürebileceğini düşünmektedir.<sup>155</sup> Gerçekte, din sosyolojisi, bir yerin kutsal sayılması için, o yerde kutsal bir kişiye ait olsa bile bir cesedin gömülü olmasının değil, o yerin bizzat kendinde kutsal bir değer bulmasının gerektiğini öğretmiştir. İşte bu nedenle, nehir kıyıları, yüksek dağlar ya da en azından tepe dorukları, ormanlar gibi özellikle sihirli yerler çoğu zaman gömüt yeri olarak seçilmiştir. Moğolistan'ın kuzeybatı bölgesi örneğinde görüldüğü üzere ve arkeolojik kazılarla da doğrulandığı gi-

<sup>153</sup> MORGENSTERN, *L'exposition d'art iranien*, RAA, 1936, s. 202.

<sup>154</sup> PELLLOT, *Neuf notes*, o.c., s. 236.

<sup>155</sup> VLADIMIRTSOV, *Le Régime social*, o.c., s. 146. Bu yasak bölgeler için bkz. daha önceki bölümlerde "cenaze hazırlıklarının gizliliği" I, bölüm. 3.

bi, ölü yakma törenlerinin, genellikle bir akarsu yakınında yapıldığı ortaya çıkmıştır: *Im allgemeinen liegen die Grabhügel in den Flusstäler oder auf den dieselben debrenzende Abhängen.* (Mezar tepeleri genellikle nehir vadilerinde ve bunların yamaçlarında yer almaktadır.)<sup>156</sup> VII. yüzyılın başında, "bir prens öldü ... ve nehrin doğu yakasında yakıldı."<sup>157</sup> 1362 yılındaki bir Moğol yazıtının metnine göre, 1331 yılında Hindu hastalandı ve kemikleri Gün Moren'in kıyısına gömüldü.<sup>158</sup> İbn Fadlan, Hazar hükümdarlarının, yatağını değiştirdikleri ve mezarın üzerinden akmasını sağladıkları geniş ve hızlı akan bir nehrin yakınında gömüldüklerini aktarmaktadır.<sup>159</sup> Biruni, söz gelişi bir yerde Oğuz yaşlılarının kendi cesetlerini Ceyhun ırmağına gömdüklerini anlatmaktadır.<sup>160</sup> Z. V. Togan, isabetli gerekçeler vererekten cesedi bir nehre gömmeye geleneğinin, genellikle Aral-Hazar Denizi bölgesi Türklerinde uygulanan bir yöntem olduğunu düşünmektedir. Yine Togan, aynı zamanda, Hakim Ata'nın ilginç efsanesini ve Müslüman çağı geleneklerini kaynak olarak göstermektedir. Bu efsane ve geleneklere göre cesetlerin Ceyhun ırmağına gömüldüğünden ve Ceyhun ırmağının suyunun cesedin üzerinden kırk gün akmasından sonra, vücuttan ayrılan ruhun bir aziz haline geldiğinden söz edilmektedir.<sup>161</sup>

Ölünün gömüldüğü yer çoğu zaman bir doruktur. Vassafa göre, Argun, Moğolların Avizi olarak adlandırdıkları Sicar dağına gömül-

<sup>156</sup> GRANÖ, *Über die Geographische Verbreitung und die Formen der Alterthümer in der Nordwest Mongolei*, JSFOu, 28, Helsingfors, 1910, s. 9.

<sup>157</sup> PARKER, *Early Turks*, XXV, s. 169.

<sup>158</sup> CLEAVES, *Ins.*, metin s. 65, çeviri s. 88.

<sup>159</sup> İBN FADLAN, § 96; Z. V. TOGAN, 99-100; DUNLOP, *o.c.*, s. 111-112.

<sup>160</sup> SACHAU, *Alberuni's India*, 2 cilt, Londra, 1910, metin s. 283, çeviri s. 168.

<sup>161</sup> Z. V. TOGAN; İBN FADLAN, s. 265.

müştür.<sup>162</sup> Leaoların birinci hükümdarı A-pao-ki'nin mezarı bir dağlık kayaya kazılmıştır.<sup>163</sup> Varin-Manga'daki büyük ve ıssız vadinin dağlarında, Leaolara ait üç büyük kraliyet mezarı bulunmuştur.<sup>164</sup> Pallas, Samoyedlerin de kendi mezarları için yüksek yerleri seçtiklerini belirtmektedir.<sup>165</sup> Aslında hiç kimsenin dikkatini çekmeyen önemli bir arkeolojik gerçek vardır. Kırgızlara atfedilen Yenisey'in büyük mezar taşları ve mezar grubu, biri Sibirya'nın tam güneyinde (Minusinsk bölgesi) Yenisey akarsuyunun üzerinde, diğeri de Ulu-kem üzerinde, yani Moğol Yeniseyi'nin üzerinde yerleşik olmak üzere iki alt gruba ayrılabilir. Bu iki bölge arasında, nehrin kendisine bir geçit açtığı, Sayan sıra dağları bulunmaktadır. İşte bu dağlık bölgede nedense hiç bir arkeolojik kazı gerçekleştirilmemiştir.

Bu saptamaya rağmen, çoğu kez metinlerden, ölü gömmek için uygun yerin hem dağlık hem de bir akarsuyun bulunduğu bir yer olduğunu öğrenmekteyiz. Atkinson'un Başkırtlerle ilgili bir öyküsünde, oldukça yakın bir tarihte dağ-su ikilisinin birlikte kullanıldığını öğrenmekteyiz: "Ahuş adlı kutsal gölün yanında, Ahuş-tu dağı (kutsal dağ) bulunmaktadır.... Başkir şefleri tepede gömülmüştür."<sup>166</sup> Bu yüksek yerlere ulaşmak için çoğu zaman çok fazla çabalamak gerekiyordu. Nitekim Rus seferinin bilginleri, Altay'ın ünlü gömüt yerlerinde

<sup>162</sup> WASSAF, D'OHSSON'da, o.c., IV, s. 58.

<sup>163</sup> GIBERT, *Dict.*, s. 925.

<sup>164</sup> KER, *Le tombeau de l'Empereur*, TP. 1923, s. 292-301. Ayrıca bkz. örneğin İKHE KUŞOTU, KOTWICZ ve SAMOİLOVİTCH: "Türkler mezarlarını açıklık yerlere, çoğunlukla da bir ya da iki tarafı sıradağlarla çevrelenmiş geniş vadilere kurmuşlar" (s. 64).

<sup>165</sup> PALLAS, *Voyages*, s. 99.

<sup>166</sup> T. W. ATKINSON, *Oriental and Western Siberia and Chinese Tartary*, Londra, 1858, s. 142.



dar Yakutlar herhangi bir yerin cenaze törenleri için uygun olduğunu düşünüyorlarsa da, "herkes, gömülmek istediği yerin seçimini kendisi yapmakta ve bu yeri kendi ailesine göstermektedir. Genelde seçilen en uygun yer onun en beğendiği bir ağacın altıydı."<sup>170</sup> Bu geleneğin mezar üstüne ağaç dikme geleneğiyle yakından ilgisi vardır ki, bu uygulama diğer bir konu başlığı altında incelenecektir.

Doğal olarak gömüt yerlerinin büyük çoğunluğu bozkırlarda bulunmaktadır. Pekin'de, Moğol kolluk kuvvetlerinin emirnâmesine göre, "ölen herhangi birinin şehir içinde gömülmesine izin verilmemektedir."<sup>171</sup> Fakat biraz önce vurgulandığı gibi, ölüyle birlikte gömülen servet dolayısıyla ya da yalnızca ölene saygısızlık edilmemesi için, en azından büyükler söz konusu olduğunda, Moğollarda gömüt yeri saklı tutulmaktadır. Şurası bir gerçek ki, mezar arayıcıları ölüye zarar vermektedir; fakat daha da kötüsü, düşman, mezar kalıntılarını ele geçirmek isteyebilir. Daha önceki sayfalarda Moğolların bu yöntemi kullandıklarını gördük (kemiklerdeki ruhlarla ilgili bölümde). Bu nedenle, lskitler yalnızca babalarının mezarlarını savunmak için savaşa girebileceklerini söylerlerdi. Yine aynı nedenle Vu-huanlar, Hiongnulara karşı baş kaldırdıklarında Şen-yuların mezarına tecavüz etmişlerdir.<sup>172</sup>

Yerin gizli tutulabilmesi için değişik çarelere başvurulabiliyordu. Bunlardan bazılarını, mezarın inşasına dair metinleri incelerken daha ilerideki sayfalarda göreceğiz. Bununla birlikte, mezar kazıcılarının bazen mezara ait her türlü izi yok etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bazen de mezarın üzerinde bir mezar tapınağı veya en azından bir ça-

<sup>170</sup> GMELIN, II, s. 477.

<sup>171</sup> Marco POLO, § XCVI, HAMBIS, s. 135.

<sup>172</sup> VISDELOU, *o.c.*, s. 35.

dır kurulduğu da bir gerçektir. Doğal olarak bu "mezar anıtlar" mezarın yerini açığa vurmaktadır ve de mezar yerinin gizli tutulması kaygısıyla bağdaşmamaktadır. Bu durumda bir çelişkiyle ve belki de birbirinden tamamen bağımsız iki gelenekle karşı karşıyayız.

Bazen de, mezarlara musallat olabilecek saygısızların karşılaşmaları gereken zorlukları arttırmak için sahte mezarlar kazılıyordu.

Ölümünden önce, Sien-pilerin bir hükümdarının, cesedinin hangi tabutta bulunduğu ortaya çıkmasını diye gizlice değişik yerlerde gömülmek üzere on adet tabut yapılmasını emrettiği anlatılır.<sup>173</sup> Bu tarihi olgu, Batı Türklerinde XIII. yüzyılda yaşamış ve Selçukluların Dobruca'ya göç ettikleri sırada kılavuzluk eden, bugün bile tüm yönleriyle tanınmayan Sarı Saltuk adındaki dervişle ilgili öyküye benzetilemez mi? XVII. yüzyılda bile Evliya Çelebi onun mezarının yedi ayrı yerde olduğunu belirtmiştir. (İslam yorumunda, mucizevi olarak, onun cesedinin yedi adet benzeri bulunmaktaymış.) Yine efsaneye göre, yedi kral silahlı olarak gelip cesedine sahip çıkmak isteyeceğinden, bizzat kendisi, cesedi için yedi tabut yapılmasını talep etmiştir.<sup>174</sup> Evliya Çelebi'nin bu öyküde Altaylılardan esinlendiğini ve Sarı Saltuk'un gizemli öyküsünün bir bölümünü Altay olgularıyla açıklamak gerektiğine inandığımı rahatlıkla söyleyebilirim.

Mezar yerinin gizlenmesi ile ilgili sırlara ait kanıtları daha önce yeri geldiğinde belirtmişim. Bu kanıtlara daha birçoğunu eklemek mümkündür.

Plan Carpin şunları açıklamaktadır: "Birisi öldüğünde ve bu kimse soyluysa, bozkırda daha önce seçtiği bir yere gizlice gömülmekte-

<sup>173</sup> VISDELOU, a.g.e., s. 37.

<sup>174</sup> Jean DENY, *Sarı Saltuq et le nom de la ville de Babadaghi, Mélanges E. Picot*'da, Paris, 1913, s. 1-15.

dir;<sup>175</sup> ayrıca: "Kendi büyüklerinden bazıları başka bir şekilde gömülmektedir. Gizlice bozkıra gidilmektedir."<sup>176</sup> Rubrouck da bu konuda şunları söylemektedir: "Ölünün mezar yeri bilinmemektedir."<sup>177</sup> Jourdain Catalani'nin açıklamaları da şöyledir: "Hükümdar öldüğü zaman, büyük bir servetle birkaç adam tarafından belirli bir yere kadar götürülür. Buraya ceset yerleştirilir ve mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde adamlar buradan kaçmaktadırlar; sanki şeytan peşlerindeymiş gibi (daha yukarıya bkz.) ... ve diğerleri de aynı şeyi yapmaktadırlar ... cesedin gömüleceği yere kadar bu şekilde devam edilmektedir; yerin ve dolayısıyla servetin bulunamaması için bu şekilde hareket edilmektedir."<sup>178</sup> Kaynak olarak gösterebileceğimiz birçok yetkin kişinin mezar yerini başkalarına açıklamaya yeltenmesinler diye mezarda çalışan işçilerin öldürüldüklerini aktarması ilginçtir. Aynı şekilde Jordanes de, Atilla'nın cenaze töreni dolayısıyla aynı şeyleri söylemişti: "Bu denli büyük bir serveti insanların açgözlülüğünden korumak amacıyla, cenaze törenlerinde çalışan işçileri öldürüyorlar."<sup>179</sup> Aynı döneme rastlayan Çin kaynaklarında da bu olaydan söz edilmektedir: "Kubilay 1294 yılının ilk günlerinde öldü.... Çölün kuzey kısmına götürüldükten sonra cesedi Moğol usulüne uygun olarak hiçbir izin mezarın yerini belirtmeyeceği şekilde, atalarının dinlendiği ormanda gömülmüştür."<sup>180</sup> Bununla birlikte, daha önce belirttiğim gibi, tabularla yasaklanmaya çalışılan büyük toplu mezarlar da

<sup>175</sup> PLAN CARPIN, III, III, 3; D'AVEZAC, s. 232. MANDEVILLE de yerin gizli tutulduğunu söylemiştir: *Mandeville's travels*, II. Cilt, s. 173.

<sup>176</sup> ID., a.g.e., III, IV, I; D'AVEZAC, s. 234.

<sup>177</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 81.

<sup>178</sup> JOURDAIN DE SEVERAC, H. CORDIER, s. 90.

<sup>179</sup> JORDANES, XLIX, ayrıca ilerideki metinlere de bkz.

<sup>180</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, III, s. 1798.

bulunmaktadır. Komanların "tüm aileyi aynı yere gömme geleneklerinin olması ve uzak mesafeden dahi görülebilen" bu mezarlardan çok sayıda bulunması Guillaume de Rubrouck'u şaşırtmıştır.<sup>181</sup> Toplu mezarların kabile mezarları olması olasılık dışı değildir. Shirokogorov geçmişte Mançurya Tunguzlarının kabile mezarlarına sahip olduklarını ve kabilelere özgü özelliklere göre bu mezar başlarında toplantıların yapıldığını ortaya çıkarmıştır.<sup>182</sup>

Ölünün hangi tarihte gömüldüğü konusunda kesin bir açıklama yapılmamıştır. Bununla ilgili elimizde kısa öyküler vardır. Bu öykülerden cesedin ölümden kısa bir zaman sonra gömüldüğünü çıkarabiliriz. Yine bu öykülerde şöyle bir ifade yer almaktadır: "Öldü, ölüme ağlandı, tabuta kondu, kurbanlar kesildi; gömüldü." Burada kullanılan kesik üslup dikkate alındığında olayların birbiri ardına meydana geldiği düşünülebilir. Ancak bu konu oldukça fazla sayıdaki belge tarafından çürütülen bir tahminden ibarettir. "Günler ve aylar geçiyor ..." şeklinde deyişler içeren ve Çiang-Kieou-Ling'in edebi külliyatında yer alan Çinli Hiwon-Tsong'un mektubunu daha önceki sayfalarda örnek olarak vermiştim. Bu ifade muğlaktır. Süre uzundur ve konuyla ilgili olarak yalnızca bu nokta bilinmektedir. Herhangi bir süreyi belli bir kesinlikle saptamak mümkün değildir; tarih her zaman değişkendir. Tarih, gerçekleştirilen çalışmaların kapsamına bağlıdır. Antik zamanlardan beri, arkeolojik buluntularla da kanıtlandığı üzere, önemli kişilerin ölümleri söz konusu olduğunda mezar yeri uzun uzun hazırlanmaktaydı (örneğin bu olgunun açıkça görüldüğü Noin Ula kazı alanına bkz.). Cenaze törenlerinin mevsimlerle yakın bir ilişkisi olduğu için tarih, ölüm zamanına da bağlıdır. Pien-yi-

<sup>181</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 94-95.

<sup>182</sup> SHIROKOGOROV, *Social Organisation*, s. 194.



*T'ien*'de bu konuda şunlar belirtilmiştir: "Bir insanın ilkbahar ya da yazın ölmesi halinde, gömülmesi için ağaç yapraklarının sararması ve dökülmesi beklenmektedir. Sonbahar ya da kışın öldüğünde ise, yaprakların yeşermesi ve bitkilerin çiçek açması beklenmektedir. Bu takdirde, bir çukur kazılmakta ve ölü gömülmektedir."<sup>183</sup> Her iki halde de, törenin ara mevsimler gelmeden önce yapılmaması gerekmektedir. Dolayısıyla cenaze törenleri yılda ancak iki kez gerçekleşmektedir. Bu metinde törenlerin yılda iki kez ara mevsimlerde düzenlendiğinden söz edilmesine rağmen özellikle belirli bir tarih vurgulanmamaktadır. Özel astrolojik tarihlerin çok önem taşıdığını ve cenaze törenlerinin de yılda iki kez yapıldığını göz önüne alırsak, dünyanın her yerinde geceyle gündüzün onikişer saat olmak üzere eşit olduğu ekinoks tarihinin kastedildiğini düşünebiliriz. Çin kaynaklarından Kül Tegin ve Bilge Kağan adlı iki Türk büyüğünün ölüm tarihiyle cenaze törenlerinin tarihini kesin olarak bilebiliyoruz. Bu tarihler yazınsal olarak edinilen bilgileri tam olarak doğrulamaktadır. Bilge Kağan köpek yılında, 10. ayın 26. gününde, yani kış mevsiminde, bir at ayında, bize göre kasım ve aralık ayında hayata veda etmiştir. Onun cenaze töreni 5. ayın 27. gününde, tam olarak 22 Haziranda, yani gündönümü gününde yapılmıştır. Bilge Kağan'ın ölüm günüyle toprağa gömülmesi arasında yaklaşık yedi ay geçmiştir. Kül Tegin, koyun yılının 17. günü ölmüştür. Ay belirtilmediği için bizim takvimimizde Şubat ayına karşılık gelen birinci ayın söz konusu olduğu düşünülebilir. 9. ayın 27. gününde, yani bize göre 1 Kasım 731 tarihinde gömülmüştür. İki prens için, 27. gün söz konusudur; bu tarih özellikle cenaze törenleri için uygun olan ay takviminin bitimidir. Gerçekte, törenlerin zamanının tespit edilebilmesi için ay takviminin gü-

<sup>183</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 10; PARKER, *Early Turks*, s. 122; ID., *Thous. Years*, s. 135.

neş takvimini tamamlaması gerekiyordu. Hiong-noular ve Türkler gökteki ayın dönemlerini gözlüyorlardı; ölüm, yeniden doğuş, güç ve zafiyet sembollerini biliyorlardı.<sup>184</sup>

Vu-kiler ve Kitanlar da aynı düzeni izlemekteydiler: "Havaların iyi gittiği ilkbahar ya da yazın ölü derhal gömülüyordu; fakat havaların kötü gittiği sonbahar ya da kışın ceset samurlara terk edilirdi.<sup>185</sup> K. F. Neumann, Altay'daki cenaze törenlerinin bu çok özgün niteliğini daha önce belirtmişti.<sup>186</sup> Diğer toplumlarda, cenaze törenlerinin tarihi, ölüm tarihinden çok daha sonra belirleniyordu. Kırgızlarda yılın tamamlanması gerekmekteydi.<sup>187</sup> Kitanlarda ise bazı gömme törenleri ancak üç yılın sonunda olabiliyordu;<sup>188</sup> bu konuda biraz abarttığı düşünülen Jourdain de Severac'a inanacak olursak, Moğollarda gömme törenleri on yılın geçmesinden sonra yapılıyordu.<sup>189</sup> Ancak yüzyıllar geçtikçe bu sürenin kısaldığı görülmekte ve Atkinson artık yalnızca sekiz günden söz etmektedir.<sup>190</sup>

Tabut içinde olsa dahi, cesedi aynı şekilde, sekiz gün, altı ay, bir yıl veya üç yıl saklamanın mümkün olmadığı bir gerçektir. Bunun için birçok işlemin yapılması gerekiyordu. Altaylılara göre, bu işlemler cenaze törenlerinin bir parçası sayılıyordu; bunlar cenaze tö-

<sup>184</sup> DE GROOT, *Die Hunnen*, 60; WIEGER, *Tex. Hist.*, I, 348; PARKER, *Turko-Scy.*, 10; ID., *Thous. Years*, 14, 134; CHAVANNES, *Mémoires Hist.*, LXIV; S. JULIEN, *Doc.*, 28.

<sup>185</sup> STEIN, *Leao-tche*, 44; KLAPROTH, *Race Toungouse, Le Lotus'da*, IX, 1895, s. 199.

<sup>186</sup> K. F. NEUMANN, *Die Völker*, s. 89.

<sup>187</sup> PARKER, *Thous. Years*, 189; KLAPROTH, *Tab. Hist.*, 171; EBERHARD, 69.

<sup>188</sup> PARKER, *Thous. Years*, 219; STEIN, *Leao-tche*, 43; GIBERT, *Dic.*, 408.

<sup>189</sup> Jourdain CATALANI DE SEVERAC, H. CORDIER, s. 90.

<sup>190</sup> ATKINSON, *Amoor*, s. 65.

renlerinden önce yapılmaktaydı. Toprağa gömülecek olan esas kısmı oluşturan kemiklerin muhafaza edilebilmesi için çürüyen etlerin imha edilmesi amaçlanıyordu. Bu işlem de, cesedin ağaçlar üzerinde ya da sehpa üzerinde bırakılması suretiyle, ufak yırtıcı hayvanlara terk edilmesi ya da cesedin yakılması şeklinde yerine getiriliyordu. Bu, daha yukarıda belirtmiş olduğum çeşitli cenaze töreni türlerine iyice açıklık getirmektedir. Ancak bu işlemler aynı amaçla yapılmış olsa da bunlar cenaze törenlerinin önemini azaltmaktadır. Artık söz konusu olan tam anlamıyla cenaze törenleri değil, cenaze törenlerinin yapılmasına yönelik olarak kalıntıların muhafazasına yarayan yöntemlerdir. Bu yöntemlere, ancak hızlı gömme işlemlerine olanak vermeyen iklim koşulları ya da kültürel özellikler söz konusu olduğunda başvuruluyordu.

Ayrıca, hiç kuşkusuz vücudun hepsini veya bir kısmını mumyalama şeklindeki daha zor, daha masraflı ve daha asil bir diğer yöntem kullanılabilirdi. Çin metinlerinde, Kitan Vu-yu adındaki yeni imparatorun, “Çin’de ölen sefelinin törenini yapmak” için gerçekleştirdiği gösterişli cenaze töreninin hikâyesini bulmaktayız. Bu cenaze töreninde, cesedin bağırsaklarının çıkarıldığı ve karnı tuzla doldurulduktan sonra getirildiği yazılmaktadır.<sup>191</sup>

Arkeolojik buluntular, cesedi mumyalama işleminin oldukça yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Pazırık III ve IV’te, ölü- nün kafasının içi boşaltılmıştı;<sup>192</sup> Şibe’de, bağırsaklar ve etler çıkarılmış, yalnızca deri ve kemik kalmıştı.<sup>193</sup> Oglaktı’de, beyinleri alınmış olan mumyaların mezarları bulunmuştur. Genel olarak, mumyalama

<sup>191</sup> CHAVANNES, *Voyageurs*, s. 401. Bkz. daha önceki Bölüm I’e.

<sup>192</sup> JETTMAR, *o.c.*, s. 185-186.

<sup>193</sup> ID., s. 183.

işleminin ölümden sonra da hayatın devamını sağlamak için ölünün şeklini muhafaza etme arzusundan kaynaklandığı düşünülmektedir.<sup>194</sup> Fakat bunun sağlanması için iskeletin yeterli olduğunu da biliyoruz. Dolayısıyla klasik nitelikte olmasına rağmen, bu açıklamanın tamamen kabul edilebilir olmadığını ve mumyalama işleminin esas amacının cesette herhangi bir bozulma olmadan cenaze törenleri için uygun tarihi beklemeye olanak vermesi olduğunu düşünmekteyim: mumyalama işlemi, cesedin bozulma tehlikelerini ortadan kaldıran önemli tek yöntemdir; ateş, etleri yakabildiği gibi kemikleri de yakabilirdi; kemirici hayvanlar da kemikleri kırabilirdi vs. Ancak bu karmaşık yöntem yalnızca dünyadaki hayatında güç sahibi insanlar için kullanılıyordu. Bunun amacı onları öteki dünyada da güçlü kişiler olmalarını sağlamaktı.

Cenaze törenlerinin yer ve tarihi belirlendikten sonra cesedin veya ceset kalıntılarının mezar yerine taşınması gerekiyordu. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi bu yer bazen çok uzakta da olabiliyordu. Bu taşıma işlemi ne şekilde yapılıyordu? Cesedi kim götürüyordu? Metinlerde bu konuyla ilgili çok az açıklamaya yer verilmiştir. Herodot (VI), İskitlerin cenaze törenleri için araba kullandıklarını öne sürmektedir. Herodot'un açıklaması, bozkır mezarlıklarında ve özellikle konuya daha yakından ilgisi dolayısıyla, Pazırık'ın eski mezarlarında toprağa gömülmüş halde araba kalıntılarının, hatta tek parça halinde ki bir arabanın<sup>195</sup> bulunmasıyla doğrulanmıştır. Bu geleneğin oldukça uzun bir zaman sürdüğü anlaşılmakta ve bunun izleri etnografya verilerinde görülmektedir. Klasik çağda, bu konuyla ilgili kanıtlar *Altan*

<sup>194</sup> ID., s. 203.

<sup>195</sup> T. T. RICE, s. 119, resim 30. Savaş arabasının boyutları: yüksekliği 3 m., eni 3.35 m. Tekerleklerin çapı, 2.15 m civarında.

*Tobçi* ve Sayang Setçen tarafından verilmektedir.<sup>196</sup> Bu kişilere göre, Cengiz Han'ın ölümünde cenaze başında methiyesi yapılmadan önce cesedi bir arabanın üzerine konmuştu.

Daha önce sözünü ettiğim değişik hikâyelerde cenaze törenlerine ne şekilde gidildiğine dair farklı anlatımlar yer almaktadır. Diğer bazı anlatımlarda birçok kişinin, akrabaların, arkadaşların, hizmetkârların katıldığı gerçek cenaze alaylarından söz edilmektedir.<sup>197</sup> Bu tür cenaze alaylarının Vu-yu-huenlerde,<sup>198</sup> Vu-huanlarda,<sup>199</sup> Juan-juanlarda<sup>200</sup> vd.'de olduğunu öğrenmekteyiz.

Mezar yerine gelindiğinde (bu mezar yeri için bir sonraki bölüme bkz.) yeni törenler başlatılırdı. Törenlerin birçoğu aslında ölüm anında yapılanların bir tekrarıydı: yakınmalar ve yüzün çizilmesi, çeşitli yerlere kesikler yapılması, at yarışları. Diğer törenler ise daha yeni veya daha kapsamlıydı: ölen kişinin methiyesi, kurbanlar, şenliklerle birlikte ya da şenliklerden sonra yapılan cenaze şölenleri, cesedin ve onunla birlikte eşyalarının çukura indirilmesi, ayrılış sözleri ve mezarın kapatılması. Burada bu yeni törenlerin kesin olarak hangi sırayla yapıldığı açıkça belirlenmemektedir. Hatta, kelimenin tam anlamıyla "dinsel" nitelikteki törenlerin tamamının gömme işleminden önce mi yoksa sonra mı gerçekleştirildiğini anlamak oldukça zordur, ancak birinci olasılığın geçerli olduğu söylenebilir.

<sup>196</sup> Altan *Tobçi*, § 46; BAWDEN, 143. Bkz. HAENISCH, *Die letzten Feld*, s. 539-540.

<sup>197</sup> PARKER, *Turko-Scy.*, s. 10.

<sup>198</sup> PARKER, *Thous. Years.*, s. 109.

<sup>199</sup> KATANOV, *Über die Best.*, s. 101; yazar törenlerde alaylara şarkı ve danslarla eşlik edildiğini görmüştür.

<sup>200</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 125.

Cenaze törenlerinin tamamına Türkçede *yog* ismi verilmektedir. Bu kelimeye Orhun, Tonyukuk, İkhe Ku şotu ve de Ongin Yazıtları'ndan itibaren rastlanmaktadır. Kaşgarlı hem kelimeyi hem de olayı bilmektedir. Cenaze törenini gerçekleştiren kişi *yogci*'dir. *Yog*'a girişmek *yogla* kelimesiyle belirtilmekte ve törenleri başlatmak için *yoglat* kelimesi kullanılmaktadır.<sup>201</sup> Bizanslılar bu kelimedenden haberdardılar ve göçebe komşularından söz ederlerken *dogia* kelimesini (*dohkia*'nın değişkesi) kullanmışlardır. Kullandıkları kelimenin içindeki *delta* [δ] harfi y'e karşılık gelmektedir.<sup>202</sup> Von Gabain *yog* kelimesinin *yoq = yok etmek*<sup>203</sup> kelimesiyle aynı kökten gelmesi gerektiğini saptamıştır. Kendisi aynı zamanda *yog* kelimesinin besin, yemek, sevinç anlamına geldiği Moğol dilindeki anlam değişikliğini vurgulamıştır. Bu anlam, özellikle Kaşgarlı'nın kısmen kabul ettiği anlamdır: onun için *yog* kelimesi, ölünün gömülmesinden sonra üçüncü veya yedinci günde yenilen yemeğin adıdır. Kendisi, ayrıca *yogladı, ölü için bir yemek verdi*, ifadesini kullanmakta ve şöyle devam etmektedir: *bu, Türklerin bir gelenegidir.*<sup>204</sup> Bu kelime, İbn Mühennâ'nın daha güçlü bir kelime olarak *cenaze yemeği* için kullandığı *goy aşı* deyimidir.<sup>205</sup> Bu tür bir yemek için Kaşgarlı ayrıca *basan* kelimesini de vermektedir.<sup>206</sup> Bu gelişmeye rağmen eski metinler herhangi bir kuşkuya yer bırakmamaktadır.

<sup>201</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 125.

<sup>202</sup> MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, II, s. 119. Bu araştırmacı bizi BANG'ın eserine gönderir, *Literariches Centralblatt*, 51, 1900, s. 538; J. MARQUART, *Ujb*, 9, 1929, s. 81; W. BARTHOLD, *ZDMG*, 28, 1929, s. 126; HAUSSIG, *Byzantion*, 23, 1933, s. 436.

<sup>203</sup> A. VON GABAIN, *Inhalt und mag.*, s. 544 ve 550.

<sup>204</sup> KAŞ, III, 309; BROCKELMANN, s. 31.

<sup>205</sup> İBN MÜHENNÂ, *BATTAL*, s. 91.

<sup>206</sup> KAŞ, I, 398. Bkz. BROCKELMANN, s. 31.

Gerçekten de söz konusu olan cenaze törenleridir. Ongin, cenaze törenleri hakkında şunları söylemektedir: *benim bilge babamın yogu*.<sup>207</sup> Diğer bir yanda şu ifadeleri bulmaktayız: (bir hatun'dan söz ederken) *yoglatayım, cenaze törenlerini başlatacağım*<sup>208</sup> ve buna ilaveten, *yog'u yerine getirdik*.<sup>209</sup>

Mezar önündeki yanıp yakınmalar açıkça, tane tane ifade edilme-  
yen haykırışlar da olabilir, fakat bunlar çoğu kez cenazeye ilgili ola-  
rak ifade edilen sözlerdir. Bunları bize aktaran yabancı gözlemcilerin  
metinleri genelde kapsamlı ayrıntılar içermemektedir. Vu-huanlarda  
ağlayanların ve şarkıcıların varlığı belirtilmektedir ki,<sup>210</sup> bu, belki de  
yakınmalarla, cenazeye ilgili ifade edilen sözlerin birbirine bağlı ol-  
duğunu kanıtlamaktadır. Buna karşın Kitanlar, "akrabalarından biri-  
nin ölümü üzerine ağlaşıp sızlanmanın bir insana yakışmadığını dü-  
şünüyorlardı."<sup>211</sup> Ancak Kitanlar cenaze törenlerinde ölünün methiye-  
sinin yapıldığını biliyorlardı.

Eski Türk metinlerinin çoğunda ağlayıp sızlanmalardan söz edil-  
mektedir, fakat ilk aşamada ölünün ardından yapılan sızlanmalarla il-  
gili daha fazla bilgi verilmemektedir: Kardeşinin ölümü üzerine, Bil-  
ge Kağan yakınmakta ve *özüm sakındım*<sup>212</sup> ifadesini kullanmaktadır. Fa-  
kat cenaze törenine katılan yabancılar da ağlayıp yakınmaktaydılar:

<sup>207</sup> ONGIN, satır 12; H. N. ORKUN, I, s. 130 (yazar bunu okumamıştır). Sir G. CLAUSON, *JRAS*, o.c., metin s. 183, çeviri s. 189, yorumlar s. 187.

<sup>208</sup> Tonyukuk, satır 31, bkz.: ORHUN, A. I, satır 4.

<sup>209</sup> A. I, güneydoğu; THOMSEN, s. 119; H. N. ORKUN, I, s. 52. Ayrıca bkz. İkhe KUŞOTU, güney, satır 27: SAMOİLOVİTCH, metin s. 104, çeviri s. 106; H. N. ORKUN, I, s. 139 vb.

<sup>210</sup> PARKER, *Wu-wan*, s. 74-75.

<sup>211</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 43.

<sup>212</sup> A. I, kuzey, satır 10; THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 113; H. N. ORKUN, I, s. 52.

Çinli hükümdar ve Schlegel ile Radloff'un belirttiği gibi<sup>213</sup> tüm toplumlar bir arada: [*cenaze töreninde hazır bulunan*] *bütün halklar yakınmalarda bulundular ve cenaze alayını izlediler.*<sup>214</sup>

Yog kelimesiyle birlikte yakınmalarda bulunmak anlamına gelen *sigta* kelimesi de kullanılmaktadır. Bu fiilin kökü, Kaşgarlı'nın yakınmalar şeklinde çevirdiği *sigit* kelimesini oluşturan *sig-*'dir. *Sig-* kökü, *yakınmalarda bulunan kimse*<sup>215</sup> anlamına gelen *sigitçi* kelimesiyle birlikte Orhun Yazıtları'nda da kullanılmıştır; *sig-* kökü daha sonraları da kullanılmıştır.<sup>216</sup> Pavet'de Courteille, *sızlanışlı sesler çıkarmak, yakınmak* fiilini bilmektedir. Ancak onun verdiği örneklerin cenazeye ilgili herhangi bir niteliği bulunmamaktadır.<sup>217</sup> Aslı aynı olan diğer bir sözcük daha fazla tutulmuştur. Söz konusu sözcük, yine cenaze şarkılarını belirtmek için Anadolu'da<sup>218</sup> ve *agis* şeklinde yerel ifadeyle örneğin Kafkaslardaki Azerbaycan'da olmak üzere diğer birçok yerde rastlanan *ağıt* (*yağıt*) kelimesidir.<sup>219</sup> Klasik Moğol dilinde *gasal* ve türevleri *gasalulca*, *gasalang* kelimeleri bulunmaktadır;<sup>220</sup> *gasal*: üzüntü içinde bulunmak; *gasalulca*: hep birlikte yakınmak; *gasalang*: acı, yakınma anlamında kullanılmıştır.

<sup>213</sup> SCHLEGEL, *La stèle funéraire du Téghin Giogh*, MSFOu, III.

<sup>214</sup> A. I, satır 4, A. II, satır 5; H. N. ORKUN, I, s. 30.

<sup>215</sup> KAŞ, I, s. 36; BROCKELMANN, s. 178.

<sup>216</sup> *Sigit*: ORHUN, A. I, kuzey, satır XI; THOMSEN, s. 113; H. N. ORKUN, I, 52, *Sigitçi*, A. I, satır 4, A. II, doğu, satır 5; THOMSEN, 98, ORKUN, I, 30.

<sup>217</sup> PAVET DE COURTEILLE, *Dic.*, s. 369.

<sup>218</sup> İlhan BAŞGÖZ'ün eserinde 8 *ağıt* metni bulunmaktadır, *İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul, 1956, s. 151-159.

<sup>219</sup> Ceyhun Bey HACİBEYLİ, *Le Dialecte et le folk-lore du Karabagh* (Azerbaidjan du Caucase), JA. 1933, à XI, s. 60-64.

<sup>220</sup> GRÖNBECH ve KRUEGER, s. 85.



Cenaze töreni sırasında şarkı veya ilahi şeklinde seslendirilen ağıt, büyük bir olasılıkla anma törenlerinde tekrarlanmaktaydı ve bu nedenle bu kelime taşın üzerine kazanıyordu.

Eski cenaze törenlerinde kullanılan belirli sayıdaki ifadeler elimizdedir. Bunlara ait metinler, ölümlle ilgili tüm Türk-Moğol kaynaklarının en önemli metinlerini oluşturmaktadır. Bunların birkaçı özellikle incelenmeye değer.

Ağıtların en eskisini yerel biçimiyle değil yalnızca Jordanes kanalıyla öğrenmekteyiz. Moravcsik'in kanıtlamış olduğu üzere, bu yazar, öyküsünü, Theophanes gibi, Priskos'tan ve kısmen de Cassiodore'den almıştır.<sup>221</sup> Bu ağıt çoğu zaman tartışma konusu olmuş ve çoğu kez de reddedilmiştir. Bunun belirgin iki nedeni vardır. Birincisi ağıt'ın Altay kökenli olmadığına ileri sürülmesi; ikincisi ise tarihçinin ağıt'tan yapılan saptırmalarla biçim değişikliğine neden olmasıdır. Ben bu görüşü paylaşmıyorum. Bu inceleme sırasında, birçok kez, Jordanes'ten alıntılar yapmak durumunda kaldık ve ünlü Got yazarın öyküsüne çok daha fazla güvenmek zorunda olduğumuzu biliyoruz.

Jordanes, cenaze şarkısının esas amacının ölünün eylemlerini anlatmak olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, yazıtları ölenin hayatını ve belirgin fiillerini anımsatan mezar taşlarının tümünün ağıtlar olduğu düşünülebilir. Bunun fazla ileriye gitmek olduğunu düşünüyorum ve aksi kanıtlanmadıkça, örneğin Kül Tegin ve Bilge Kağan'ın mezar taşlarında cenazeye ilgili ağıtların yer almadığını söyleyebilirim. Bu son yazıtın, fazla eksiklikleri bulunan bölümünde, ölen kişinin oğlu tarafından belirtilen böyle bir ağıt'ın olduğunun dahi düşünülemeye-

<sup>221</sup> JORDANES, XLIX; MORAVCSIK, *Attilas Tod in Geschichte und Sage*, KCSA, 1926, s. 88-90.



sıkıcı bir karmaşanın sürmesine yol açmaktadır. Gerçekten de sırayla belirtilen kişilerin, ağıt yakması gereken kişiler mi, yoksa daha çok, kaybına ağlanılan kişiler mi olduğu bilinmemektedir. Örneğin Begre şunları söylemektedir: *Ah! Benim üç oğlum! Sizi terk ettim. Ah! Doyamıyorum! Acı çekin!* Burada haykırması ve acı çekmesi gereken acaba söz konusu üç oğul mudur?<sup>227</sup> Cakul VI'da belki daha açık bir şekilde, bunlar bir sıra halinde bulunmaktadır: küçük erkek kardeş (*ini*), büyük erkek kardeş (*eci*), eşi, akrabalar, oğullar.<sup>228</sup> Ancak Elegeş şu sıralamayı vermektedir: *arkadaşlarım, sadağım! binek atım! haykırınız! aşağıdaki hallam! sizi bıraktım! haykırınız!*<sup>229</sup> Ne sadağım ne de atın ağıt'ı yapmadığı, ancak bunların yalnızca ölü tarafından kaybedilen ve varlığıyla kaybının haykırarak ilan edilmesi gereken değerli eşyalar olduğu açıktır.

*Acı çekiniz* şeklindeki bir ifadeyi belirten metinler ağlaşmaya bir çağrı olup, burada, cenazede söylenen şarkılarla gözyaşlarının birbirinden ayrılmaz olduğunu görmekteyiz. Kuşkusuz, haykırışlarla yakınmalar, yatıştırılması gereken bir tatminsizlikle bağlantılıdır, çünkü hemen hemen her zaman, *doyamadım* şeklindeki birinci şahıs ifadelerine karışmış bir üçüncü şahıs ifadesiyle karşı karşıya bulunmaktayız.

Tola nehrinin ağzında IX. yüzyıla ait bir diğer Kırgız yazıtı bulunmuştur. Bu yazıt yapısı itibarıyla Yenisey Yazıtları'na benzetilmektedir. Bu yazıtta, Yenisey Yazıtları'nın bir çoğunda olduğu gibi, birinci şahsa göre düzenlenmiş övgü dolu kısa bir yaşam öyküsü yer almak-

<sup>227</sup> Begre, satır 2: H. N. ORKUN, III, s. 71-76; RADLOV, *Insch.*, s. 314-317.

<sup>228</sup> Cakul, VI: H. N. ORKUN, III, s. 120; RADLOV, *Insch.*, s. 322.

<sup>229</sup> Elegeş, satır 12: H. N. ORKUN, III, s. 180; RADLOV, *Insch.*, s. 311-314. Satırların sırası bozulmuştur.

tadır; ancak cenaze törenine herhangi bir atıfta bulunulmamaktadır.<sup>230</sup> Aynı şekilde, Batı Tu-kiülerine ait Talas Yazıtları da Yenisey'dekilerin tamamen aynısıdır. Bunlardan biri (2 numaralı olanı) bunun bir ağıt olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir: *Ah! otuz oğlan! ah sağdıçlar! ah çirkin arkadaş! ah! onyediler! benim adım Kara Kor'dur –bu onun ağıtıdır– bu bizim kötü kaderimizdi.*<sup>231</sup> Bu metinde, ağıt kelimesi iki kez iki nokta (:) arasına yerleştirilmiştir ve bunlar gerçek bir parantez oluşturmaktadır. Yazar, öykünün arasında, ne yazdığını söylemek için durmaktadır; bu ölünün ağıtıdır. Otuz oğlanın, ölenin çocukları olmaması gerekir, çünkü bunlara başka metinlerde de rastlıyoruz.<sup>232</sup> Bunların, *sağdıçların* yanında ritüel çerçevesinde bir rol oynamış olmaları gerekir. *Sağdıç* kelimesi oldukça iyi bilinen bir kelimedir. Kaşgarlı bu kelimeyi herhangi bir yorum yapmadan vermektedir. Besim Atalay *sağdıç* kelimesini *dost* olarak çevirmektedir.<sup>233</sup> Gerçekte çağdaş Türkçe bu kelimeyi ve bu müesseseyi korumuştur. *Sağdıç*'in tarihteki anlamı evlenen erkeğe eşlik eden kişidir. Yunanlılarda *sağdıç*, *paranemf* diye adlandırılır. Bu kişi, kocanın, genç eşyle izlemesi gerektiği törenleri, gelenek ve davranışları gösteren kimsedir. Kelimenin kökeni batıdan gelmiş olsa gerek, çünkü bu kelimeye Moğolistan'da ve Yenisey'de rastlanmamakta, ancak oldukça batıda bulunan Talas bölgesinde rastlanmaktadır. Bununla birlikte Moğol diline *sādagütsin* şeklinde geçmiştir. Bugün Ordos'ta hâlâ, "nişanlı erkeğin,

<sup>230</sup> *Ins. de Suji*: RAMSTEDT, *Zwei Uigurische, o.c.*, Yazarın, metnin kendisini, *kirgiz oylı*, yani Kırgız oğlu olarak adlandıran ve Uygurların düşmanı olarak tanıtan birine atfettiği halde neden bu metnin Uygurlara ait olduğunu söylediğini anlamadım.

<sup>231</sup> Talas, II, H. N. ORKUN, II, s. 134.

<sup>232</sup> Bkz. örneğin TALAS, IV, s. 137.

<sup>233</sup> KAŞ, I, s. 455; III, s. 374. BROCKELMANN, s. 168; *treuer Freund*.

evlenme günü, nişanlısını kendi evine götürmek için almaya çıktığında, nişanlı erkeğe eşlik eden insanları” belirtmektedir (bunlara da *as-yalgatsin* de denmektedir).<sup>234</sup> Burada ise *sağdıç* ölüye eşlik etmektedir. Aslında burada ne bir kişi, hatta ne de birçok kişi söz konusudur; söz konusu olan, eskiden ancak toplu kişiler için kullanılan *-lar* ekinin de kanıtladığı üzere, bir topluluktur. Bunların oynadığı rol konusunda herhangi bir şey söyleyemiyorum.

Kaşgarlı'nın sözlüğünde örnek olarak çok sayıda şiir parçası verdiği bilinmektedir. C. Brockelmann,<sup>235</sup> alıntılar yapılan şiirlerin asıllarının yeniden oluşturulması için bu dağınık şiir parçalarını bir araya toplamıştır. Böylece elimizde iki (tamamlanmış?) *ağıt* bulunmaktadır. İlki, eski Türk dünyasının kahramanı Efrasiyab ile birlikte tanımlanan ve belki de Orhun Yazıtları'ndaki Tonga Tegin'in bir yansıması olan Alp Er-Tunga hakkındaki şiirdir. Bu şekilde yeniden oluşturulan *ağıt*, on yarım dizelik on kıtadan oluşmaktadır. İlk kıtasından anlaşılacağı gibi söz konusu olan *ağıt*ımsı bir şiirdir:

*Alp Er-Tunga öldü mü? Kötü dünya baki mi kaldı?  
Zaman onun intikamını almış mı? Şimdi kalbi parçalanmakta.*<sup>236</sup>

Son derece özel bir üslup ve biçimi olan bu yakınmanın edebi yapısı gerçeklikten yoksun olmasıyla açıklanabilir. Bu, hayali bir kahraman için yeniden düzenlenen lirik bir şiirdir.

Kaşgarlı tarafından aktarılan ve Brockelmann tarafından da yeniden ele alınan daha kısa (yalnızca üç yarım dizesi olan) bir *ağıt*, bilinmeyen bir kahramanı daha gerçekçi bir biçimde seslendirmektedir:

<sup>234</sup> A. MOSTAERT, *Dict. Ordos*, s. 723.

<sup>235</sup> BROCKELMANN, *Alt. Volkspoesie, Hirth Ann. Vol.*, o.c., s. 1-22.

<sup>236</sup> BROCKELMANN, *a.g.e.*, s. 3-5. KAŞ, I, s. 4.

*Konuklara yemeğinden tattırdı; kötü düşmanları kaçmaya zorladı;  
Oyarak askerlerine sırt çevirtti; ölüm onu yere serdi ve toprağa uzandı.*<sup>237</sup>

*Oğuzname* adlı belgedeki son satırlar kuşkusuz bir ağıt değildir, çünkü kahraman henüz hayattadır. Ancak ağıt özelliklerine sahiptir. Oğuz, iktidarı oğullarına devretmeden önce kendi yandaşlarına veda etmektedir. Yakında ölecektir: *Ey oğullarım, der, çok ata bindim, çok savaş gördüm, sayısız muzrak ve ok attım, aygırımla çok gezdim. Düşmanlarımı ağlattım ve dostlarımla yüzünü güldürdüm. Mavi Göğe borcumu ödedim. Sizi vatanımı vereceğim.*<sup>238</sup> Bu metin ağıt olmasa bile tüm öğelerini içermektedir. Ancak ölüm methiyesinin ilgili kişi tarafından, her olasılığa karşı, ya ölümünden önce (ki bu, “ben” zamirinin bir açıklamasını vermektedir) ya da talimatı doğrultusunda ölümünden sonra düzenlendiği bilinmektedir.

*Altan Tobçı* tarafından aktarılan, Cengiz Han’ın ağıtı oldukça uzundur. Kuşkusuz imparatorun zaferlerini dile getirmektedir, fakat özellikle ölümünün neden olduğu kayıpları vurgulamaktadır. Dolayısıyla, aşağıdaki ifadelerin yer aldığı Yenisey Yazıtları’nda kullanılan üslubu yeniden görüyoruz: “Canlıyken, bunu veya şunu elde etmişiz” değil de “ölmüş şunu veya bunu kaybettiniz” şeklindedir. *Ebedi Mavi Göğün kaderi sayesinde doğan benim güçlü kutsal efendim,*<sup>239</sup> *bir araya gelmiş büyük ulusunuzu ... kraliçenizi ve sizden doğan çocuklarınızı ... yasanızı ... altından yapılmış saraylarınızı ... çok sayıdaki halkınızı ... akrabalarınızı ...*

<sup>237</sup> ID., a.g.e., s. 5-6; KAŞ, I, 516.

<sup>238</sup> *Oğuzname*, son: R. NOUR, metin 29, çeviri 56. BANG ve RAHMATI, 32-33, bkz. not. PELLİOT, o.c., s. 348-349, yazar, bu kısımda yaklaşık 8 dizeden oluşan dördlükler olduğunu saptamıştır.

<sup>239</sup> BAWDEN dalgınlık sonucu *monghā*, sonsuz sözcüğünü çevimeyi unutmuş.

*esmer kırmızımtrak renkli aygırlarınızın yeşellerinden örülmüş bayrağınızı [tugsülde] ... davullarınızı, mühre boncuklarınızı ve düdüklerinizi ... topraklarınızı, suyunuzu ve otlaklarınızı, Burkatu Kan dağını, borularınızı ve şarkılarınızı ... topraklarınızı ve suyunuzu, Kutug-tu kan [dağını] ... vb. terk ettiniz.*<sup>240</sup>

*Altan Tobçi* tarafından aktarılan ve Kağan Molan'ın dul karısı tarafından anlatılan (kelimesi kelimesine: *acıyla ağlanan*) diğer bir ağıt çok daha kısadır.<sup>241</sup>

İslam çağlarındaki ölüm dolayısıyla ağlayışların konumuzla asıl bağlantısı bunların formlarında yatmaktadır: bu haykırışlar şiir halindedir ve şarkı biçiminde söylenmektedir. Çok değişik bir esinlemeden kaynaklanan bu şiirler, Kırgız metinleri dahil olmak üzere, Atilla'dan Cengiz Han'a kadar burada aktarmış olduğumuz ağıtlar arasında görülen sıkı ilişkiyi iyice açığa çıkarmaktadırlar.

Çin metinleri, ölümden hemen sonra yüzde meydana getirilen çiziklerin cenaze sırasında da tekrarlandığını kesin bir dille aktarmaktadır: "Akrabalarla ona yakın kimseler, kişinin öldüğü *ilk gün olduğu gibi* yüzlerini kesmektedirler."<sup>242</sup> Ménandre diye adlandırılan elçi Valentin 576 yılında Torkant'ın yanına varmıştır (Chevannes'a karşı<sup>243</sup> Marquart, Turgas sad demektedir). Bu hükümdar, "Torkant'ın babası İstemi Kağan'ın ölmesi nedeniyle, Türk geleneklerinin gerektirdiği şekilde yas işareti olarak yüzünü kesmemesi" dolayısıyla onu azarlamıştır. "572 yılında, bu geleneğe uymayı reddetmiş Çinli elçi Vang King ka-

<sup>240</sup> *Altan Tobçi*, § 46-47, s. 143-145. Bkz. R. GROUSSET'nin *Altan Tobçi* ve Saan Secen'den oluşan değişikliğine, *Emp. Mong.*, 282.

<sup>241</sup> *Altan Tobçi*, § 92: BAWDEN, metin 87, çeviri 176-177.

<sup>242</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 10.

<sup>243</sup> MARQUART, *Hist. Glossen*, WZKM, XII, s. 188; CHAVANNES, *Doc.*, s. 240.

dar cüretli olmayan Valentin ve arkadaşları yüzlerini hemen kestiler.<sup>244</sup> Valentin cenaze töreninde hazır bulunduğuna göre, söz konusu yüz kesimlerinin, bu vesileyle gerçekleştirilen çiziklerin tamamen aynı olduğuna inanmak gerekir. 572 yılındaki bu olayla ilgili olarak, Chevannes şunları yazmaktadır: “Türkler Vang King’e dediler ki: başka durumlarda, buraya gelmiş olan ve krallığımızı yas içinde bulan elçilerin hepsi bu acıyı paylaşmak için yüzlerini kestiler. Şimdi iki ülkemiz dost ve müttefik olduğuna göre, bunun daha da gerekli olması gerekirken nasıl olur da bu eylemi gerçekleştirmezsiniz? Vang King ısrarla bunu reddetti ve tekliflere boyun eğmedi. Elçinin çok kararlı olduğunu gören Türkler sonuçta onu zorlamaya cesaret edemediler.”<sup>245</sup>

Yalnızca kesme işleminin “derin”<sup>246</sup> olduğunu iddia eden Jordanes’e değil, fakat aynı zamanda, “kulaklarını kesiyorlar ve yaralıyorlar” denen Heftalitlere<sup>247</sup> ve “Bir babanın veya bir annenin ölümü üzerine çocuklar kulaklarından birini kesiyorlar”<sup>248</sup> denen Türk kaynaklarına inanacak olursak bunlar, çok önemli yaralama olayları haline gelebilmektedir. Türk metinlerinde de kulağın bu şekilde koparılması (kesip çıkarma?) olayına rastlamaktayız: [*cenaze törenine gelen*] *tüm bu kimseler saçlarını ve kulaklarını kestiler* (L. Bazin’in yayımlanmamış değişkesi).<sup>249</sup> Bunlar, herhalde 620 yılında meydana gelen ve başka şekilde olmasını düşleyemediğim olaylar konusunda Tan-chou’nun söz

<sup>244</sup> MENANDRE, *Hist. grec.*, IV, 245, CHAVANNES, *doc.*, s. 240-241.

<sup>245</sup> CHAVANNES, *Doc.*, s. 240, not 6.

<sup>246</sup> JORDANES, XLIX.

<sup>247</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, II, s. 1413.

<sup>248</sup> EBERHARD, *Çin. Şim.*, s. 100.

<sup>249</sup> A. II, güney, 12, THOMSEN s. 130.





ğini ya da taziyelerini sunmak ve cenaze törenine katılmak için heyetler yolladıklarını doğrulamaktadır: *çölün ve ormanların halkları, Çinliler, Tibetliler, Aparlar* [Avarlar?], *Purimler* [Rumlar, Yunanlılar?, ancak Thomsen'e göre çok küçük bir olasılıkla], *Üç Kürikan* [kelimesi kelimesine üç kuzu], *Otuz Tatarlar, Kitailer, Tatabiler doğudan, güneşin doğduğu diyarlardan cenaze törenine katıldılar ve ağlayıp sızlandılar; törene katılan tüm bu halklar ağlayıp sızlayarak yas tuttular.*<sup>257</sup>

XI. yüzyılın başında yazılan bir Çin ansiklopedisinde, Hiuan Tsang'ın, 13 Mayıs 731'deki Kül Tegin'in ölümünü öğrendiğinde Bilge Kağan'a gönderdiği taziye mektubunun metni yer almaktadır.<sup>258</sup>

Çin kaynaklarında ne Hiong-nularda ne de T'u-yu-huenlerde yas giysilerinin bulunmadığı açıklanmaktadır.<sup>259</sup> Daha sonraları, Marvazi'nin de bu görüşe katıldığını öğrenmekteyiz.<sup>260</sup> Oysa *Pien-yi-T'ien*'de Türklerde, cenaze törenleri için tüm "erkek ve kadınların gösterişli ve süslü elbiselerini giydiklerini ve mezarın yakınında toplandıkları" belirtilmektedir.<sup>261</sup> Bu güzel elbiseler, acı belirtileri değil ve bayram günleri elbiseleridir. Ancak daha sonraları, Uzak Doğu'nun yerleşmiş büyük kültürlerinin etkisiyle yas giysisi ortaya çıkacaktır: o zaman "büyükler, yas belirtisi olarak, beyaz renkli bir elbiseyle vezirin sarayına gidiyorlardı."<sup>262</sup>

<sup>257</sup> A. I, satır 4, A. II, satır 5; THOMSEN, 98; H. N. ORKUN, I, 30.

<sup>258</sup> PELLIOU, *Neuf notes*, s. 246-248.

<sup>259</sup> PARKER, *Turko-Scy.*, 10; ID., *Thous. Years*, 15, 109, WIEGER, *Tex. Hist.*, I, 348. Buna karşın, P. CARROLL, T'u-yu-hunlar hakkındaki değişkenin Çince çevirisinde, "Cenaze töreni bittiğinde yas giysilerini çıkartırlardı" demiştir (*Account*, s. 5).

<sup>260</sup> MINORSKY, MARVAZI, s. 32.

<sup>261</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 11.

<sup>262</sup> *Cihannuma* Hacı HALİFAH (KATİP ÇELEBİ, 1732): LANGLES, *Notice de l'histoi-*



dı.<sup>268</sup> Daha önceki sayfalarda gördüğümüz gibi Orhun Yazıtları'nda dünyanın dört bir tarafından akın eden muazzam bir kalabalıktan söz edilmektedir. Hatta Brockelmann, ölümün, özellikle bir şefin ölümünün, aile ve kabile için, büyük kalabalık halinde bir araya gelerek saygı gösterisinde bulunma vesilesi olduğunu düşünmektedir.<sup>269</sup>

Tüm bu topluluk geçici olarak kolektif bir hayatı yoğun bir şekilde yaşamaktadır. Törene katılan bütün bu insanlar kolektif hayatın tadına en yoğun olarak cenaze ziyafetinde varmaktadır. Cenaze ziyafeti (bkz., Kaşgarlı, Ibn Fadlan ve Abijâtkâr-i Jamaspik<sup>270</sup>) dinsel niteliği olan bir yemektir. Bir Kırgız prensinin cenaze törenine katılmış olan Atkinson'un belirttiği gibi, bu yemek ölenin onuruna yenmektedir: ölen sultanın onurlandırılması için yüz atla bin koyun kesilmiştir.<sup>271</sup> Söz konusu olan, katılımcıların birlikte bir ayine katılmaları olayıdır. Vincent de Beauvais, kurban etinin birlikte yenmesi olgusunu ısrarla vurgulamaktadır.<sup>272</sup> Gmelin canlılarla ölümlerin birliğine dikkati çekmektedir. Nitekim at kısmen yenmekte kısmen de mezara gömülmektedir.<sup>273</sup> Bu olgu, kutsallığa son veren nihai eylemdir, ölüden ayrılarak dinsel olmayan hayata dönülmesidir. Sarhoşluk, gülmeye yol açabilir. Ancak gülmek bu durumda arzu edilen bir kuraldır. Gözyaşının karşıtı olan gülmeye olayı, gözyaşından sonra meydana gelir. Heyecan, dansı tahrik edebilir. Dans da zaten, ölümün hareketsizliği-

<sup>268</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 86-87; ID., *Wu-wan*, s. 74-75.

<sup>269</sup> BROCKELMANN, *Volskundliches Altürkestan*, AM, II, 1924, s. 122.

<sup>270</sup> KAŞ, III, 143; IBN FADLAN, 31; Z. V. TOGAN, s. 27; J. J. MODI, Bombay, 1905, s. 108; Z. V. TOGAN'dan alıntılanmıştır, s. 130.

<sup>271</sup> ATKINSON, *Amoor, o.c.*, s. 65.

<sup>272</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, kitap XXIX, bölüm LXXXVI; ROCKHILL, RUB-ROUCK, s. 80, not 2.

<sup>273</sup> GMELIN, II, 184.



kat müzik aletlerinin mezarlarda bulunmasının nedenlerinden biri de bunların ağıt yakma sırasında kullanılmış olması olasılığıdır. Diğer bir neden de ölünün, mezar taşına yazılmış olan methiyesini sonsuza dek söylemeye devam etmesini sağlamak için bu müzik aletlerinin de beraberinde gömülmüş olmasıdır.

Gülmeler, şarkı söylemeler, danslar, içki alemleri, doğal olarak cinsel birlikteliklere yol açabilirdi. Din sosyolojisinde bu olaylara geniş yer verilmiştir. Fakat kaynak olarak gösterebileceğimiz kişilerin muhafazakâr tutumları nedeniyle cinsel birliktelikler konusunda yeteri kadar açıklama yapılmamıştır. Bu cinsel ilişkiler, Jutchenlerde<sup>280</sup> erkeklerle kadınların uygunsuz bir biçimde birlikteliklerine yapılan imâlardan ve Çinlilerin bu tür öykülerinden sezinlenmektedir: bir kıza, orada, cenaze yerinde ya da eve dönüş yolunda ya da tarlada aşık olan bir erkek evlenme isteğini iletmek üzere kızın anne ve babasına aracılar göndermekte ve genellikle kızın ebeveynleri bu tekliflere itiraz edememektedir.<sup>281</sup>

Yukarıda gördüğümüz gibi, cenaze yemekleri, toplulukla ilgili bir töreni içermekte ve dolayısıyla Altay toplumlarının büyük kurban etme sisteminin içinde yer almaktadır. Kurban, Altay dininin başta gelen eylemidir. Diğer bir bölümde bunun genel kuramını belirlemeye çalışacağım, çünkü kurban etme her ne kadar cenaze törenlerinin önemli bir bölümünü oluşturuyor olsa bile, daha derin bir anlam içerdiği kesindir. Bu konuda aşağı da belirtileceği gibi kısa bir inceleme yapmanın zamanıdır.

Kelimenin dar anlamıyla kurban, hayvanların veya insanların kurban edilmesi olaydır. Türklerde ve Moğollarda, önemli bir kişinin

<sup>280</sup> STEIN, *Leao-tche*, s. 64, not 2.

<sup>281</sup> PARKER, *Early Turks*, s. 122; *ID.*, *Thous. Years*, s. 135.

ölümü, gerçek insan kıyımlarına yol açmaktadır. Fakat kıyımların tümüne veya en azından temelde bazılarını kurban ismi verilemez. Bu olgu, özellikle, mezar kazma işinde çalışmış olan işçilerin ya da cesedi taşıyanların öldürülmesi için geçerlidir. "Bu denli zenginlikleri insanların açgözlülüğünden korumak için cenazelerde çalıştırılan işçileri öldürdüler."<sup>282</sup> "Mezarı kazan ve oraya prensi gömen tüm insanların başı kesilmiştir."<sup>283</sup> Bu olaylarda, herhangi bir dini nitelik yoktur. Aslında söz konusu olan basit bir önlemdir. Bununla birlikte, bu öldürme olayı Marco Polo'nun bir öyküsünde şu şekilde değerlendirilmektedir: "Ve size diğer büyük bir olaydan söz edeceğim: Büyük Kağanların cesetleri gömülmek üzere bu dağlara getirildiğinde, her ne kadar kırk gün veya daha fazla bir uzaklıkta olsalar bile, yolda rastladıkları tüm insanlar cesedi taşıyanlar tarafından kılıçtan geçirilmektedir. Ve bunlar öldürürken onlara şöyle söylüyorlar: Siz gidin, Efendinize öteki dünyada hizmet edin. Çünkü bu uğurda öldürdükleri tüm insanların Büyük Efendiye öteki dünyada hizmet etmeye mecbur olduklarını sanıyorlardı.... Beşinci Kağan Mangu öldüğünde, cesedin gömülmeye götürülmesi sırasında yolda cenazeye rastlayan yirmibinden fazla insanın katledilmiş olduğunu biliniz."<sup>284</sup>

Bu kıyımlar boş yere mi yapılıyordu? Marco Polo'nun bunu anlamadığına inanmıyorum. Ölü adına yapılan her öldürme olayı ölene bir hizmetkâr kazandırır. Fakat eğer bu doğru ise, aslında bir mantık oyununun söz konusu olduğu iyice görülür. İşçiler ve taşıyıcılar

<sup>282</sup> JORDANES, XLIX.

<sup>283</sup> D'OHSSON, *Des peuples du Caucase*, Paris, 1828, s. 39. Genel olarak insan kurban etme törenleri için bkz. Z. V. TOGAN'ın *İbn Fadlan*'daki kısa notu, s. 236-237.

<sup>284</sup> Marco POLO, § LXIX, HAMBIS, s. 81.

ölünün hizmeti için öldürülmektedirler. Başka bir nedenden ötürü öldürüldükleri için de ona hizmet edeceklerdir.

Dul kadınlar, esirler, nikâhsız yaşayan kadınlar ve esir edilen düşmanlar söz konusu olunca iş tamamen değişir. Gerçekte, daha yukarıda, ölünün yaşatlarının bazılarıyla birlikte nasıl gitmeye gereksinimi olduğunu; eskiden geleneklerin törpülenmesi sayesinde katı geleneğin yumuşatılması ve karısının başka bir kimseyle yer değiştirmesine olanak verilmeden önce onun da kendisiyle birlikte nasıl öldürüldüğünü görmüştük. Tekrar edeyim ki, dul kadınlar oldukça erken bir zamanda bu geleneğin dışında tutuldular. Bu konuya tekrar değinmeyeceğim. Ancak dul kadınlar, bu bağışlayıcılıktan yararlanan tek kişiler olmuştur. Orta Asya'da hiçbir gelenek, cenazeler için insanların kurbân edilmesinden daha genel nitelikte ve daha katı olmamıştır.

Hiong-nular ve Tu-kiülerde, "yakın akrabalar veya sevgililer ve de hizmetkârlar olmak üzere yirminin birkaç katından fazla, hatta bazen yüz kadar insan cesedi (mezara kadar?) izlerlerdi."<sup>285</sup> "Mezar başında 100 ya da 1000 kadar kadın ve hizmetkâr kurban edilirdi."<sup>286</sup> "Bazen sayıları yüzleri geçen sevilen subay ve gözde kadın büyük şahsiyetlerin ölümünde öldürülürdü."<sup>287</sup>

Tuna Bulgarlarında bazı kişiler ölüyle birlikte yakılmaktadır; diğeri, kadınlar ve hizmetkârlar, cesetle birlikte çukura indirilir, açlıktan ölene kadar orada bırakılırlardı.<sup>288</sup>

Procope der ki, geleneğe göre Heftalitlerde, "patronun ölmesi üzerine, her ne kadar hayat doluyular da, tüm müşterilerin kendisiyle

<sup>285</sup> PARKER, *Turko-Scy.*, 10; DE GROOT, *Die Hunnen*, s. 60; WYLIE, *JAI*, 4411.

<sup>286</sup> CHAVANNES, *Mém. Hist.*, s. LXVI.

<sup>287</sup> WIEGER, *Tex. Hist.*, II, s. 1537-1538.

<sup>288</sup> DÉFRÉMERY, *Fragments* (Ebu, Ubaid el-Bakri), *o.c.*, s. 497.



birlikte mezara inmesi” gerekmektedir.<sup>289</sup>

Kore ve Mançurya dolaylarında büyüklerin ölümü üzerine 100 kadar insan kurban edilirdi.<sup>290</sup>

Makdisi, Kırgızlarda, ölüyle birlikte esirlerinin ve hizmetkârlarının gömüldüğünü görmüştür.<sup>291</sup>

Bir Koman’ın cenaze törenini anlatan Joinville, ölünün sekiz soylu delikanlıyla birlikte gömüldüğünü dile getirmektedir.<sup>292</sup>

Moğol çağının bu konudaki kanıtları çok daha kapsamlıdır. Vincent de Beauvais, bazen bir Tatar’ın, kendisiyle birlikte canlı canlı gömülmek onurunu esirlerinden birine daha yaşarken bahsettiğini bildirmektedir.<sup>293</sup> Jourdain de Severac de, Büyük Efendilerin, seçtikleri hizmetkârlardan birinin veya ikisinin mezara kendileriyle birlikte gömülmesini istemek suretiyle bu konudaki eğilimlerine uygun hareket ettiklerini söyleyerek konuya duygusal bir açıklama getirmiştir.<sup>294</sup> Ermeni gezgin Kiragos, Moğolun bir şef olması durumunda, onunla birlikte kendisine hizmet edecek olan birçok erkek ve kadın esirin gömüldüğünü belirtmektedir.<sup>295</sup> Vassaf, Hülagu’nün ölümü üzerine, zengin bir şekilde süslenmiş genç ve çok güzel kızları canlı canlı gömdüklerini aktarmaktadır.<sup>296</sup> İbn Batuta’nın anlatımı daha ayrıntılıdır:

<sup>289</sup> VIVIEN DE SAINT-MARTIN, *Les Huns blancs ou Ephthalites des historiens byzantins*, Paris, 1849, s. 9.

<sup>290</sup> GIBERT, *Dic.*, s. 180; EBERHARD, *Çin. Şim.*, s. 17-18.

<sup>291</sup> HUART, *Maqdisi, o.c.*, IV. Cilt, s. 19-20.

<sup>292</sup> JOINVILLE: MINNS’ten alıntılanmıştır, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913, s. 91.

<sup>293</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, XXIX; D’OHSSON, I, s. 401, not.

<sup>294</sup> H. CORDIER; Jourdain CATALANI DE SEVERAC, s. 90.

<sup>295</sup> DULAURIER, *Les Mongols, o.c.*, s. 250.

<sup>296</sup> WASSAF, D’OHSSON’da, III, s. 406-407.

“Ölü Kağan, yeğenleri, yakınları, sevdiği kimseler arasından öldürülmüş yaklaşık yüz kişiyle birlikte getirilirdi ... çukura ayrıca ... dört genç esir kız, en ünlülerinden altı Memluk gömüldü ... ve mezarın duvarını ördüler.”<sup>297</sup> Moğol çağındaki bu geleneğin, Ricold de Monte Croce'nin arzu etmiş olduğu gibi yok olma eğiliminde olduğunu ve daha az bir olasılıkla, bu sözde yok olma eğiliminin Hıristiyanlığın etkisi nedeniyle gerçekleştiğine açıkça inanmıyorum.<sup>298</sup>

Ne olursa olsun bu gelenek daha sonraki yüzyıllarda da sürmüştür. P. Huc, XIX. yüzyılın ortasında Moğollarda prenslerin cenaze törenlerinde söz konusu geleneğin sürdüğünü kesin bir şekilde ifade etmektedir.<sup>299</sup> Ayrıca P. Martini de, Yutşenlerde ölünün kendi esirleri ve hizmetkârlarıyla birlikte yakıldığı ifadesini kullanmaktadır.<sup>300</sup> Ve, Ruslar Sibirya'ya geldiklerinde, Moğolların, “kendi uluslarının önde gelen ölüleriyle birlikte onların en sadık hizmetkârlarından birkaçını” canlı canlı gömmelerini resmen yasaklamak zorunda kalmışlardır.<sup>301</sup> Bu konuda Gmelin'in açıklaması şöyledir: Hıristiyanlar, “büyüklerden biri öldüğünde, onun en sevdiği hizmetkârlarından birinin ölüyü yakmak üzere hazırlanan odun yığınının üzerinde, efendisine öteki dünyada hizmet etmek için kendini coşkuyla yakması” şeklinde süregelen geleneği yok etmeyi amaçlamış, fakat bunda başarılı olamamıştır.<sup>302</sup> Bu durumda belki de yalnızca Gmelin haklıdır.

Bu tanıklıkların tümü göz önüne alındığında iki ayrı yöntem orta-

<sup>297</sup> DÉFRÉMERY, *Ibn Battûta*, IV, s. 301.

<sup>298</sup> DE BACKER, *L'Extrême Orient*, o.c., I, s. 285.

<sup>299</sup> HUC, *Souvenirs*, o.c., I, s. 116; *Travels*, o.c., s. 94-95

<sup>300</sup> MARTINI, *Relation de la Tartarie orientale*, III. Cilt, *Rec. Voy au nord*, s. 150.

<sup>301</sup> STRAHLENBERG, II, s. 166.

<sup>302</sup> GMELIN, II, s. 476-477.

ya çıkarılabilir. Bu yöntemlerden biri, refakatçi insan kurbanların canlı olarak gömülmesini öngörmektedir; diğeriye, onları gömmeden (ya da yakmadan önce) kurbanları öldürmeyi öngörmektedir. Bu son seçenekte infaz töreni ne zaman yapılıyordu? İbn Batuta'ya göre, bu infaz töreni efendinin öldüğü gün ya da en azından, ölümünden kısa bir süre sonra gerçekleşiyordu. Dolayısıyla ölenin cesedi nasıl muhafaza ediliyorsa, kurbanların cesedi de o şekilde muhafaza edilmekteydi. Bu konu *Pei-lou-fong-sou*'da: "Ölüm gününde tüm esirleri, en çok sevdiği eşlerini ve en iyi atını öldürüyorlardı,"<sup>303</sup> ifadesiyle doğrulanmaktadır.

Esir alınan düşmanların öldürülmesi şeklindeki insan kurbanları konusu üzerine uzun bir açıklama yapmak gereksizdir. Bunlardan daha önce söz ettim (yukarıda balbal konusuna bkz.) ve yine de ileride bunlardan söz edeceğim. Hatırlatmak amacıyla bunlarla ilgili ancak birkaç kanıt vermeye yetineceğim.

Hiong-nularda cenaze törenleri sırasında birçok esirin kellesi uçurulmaktadır.<sup>304</sup> Tu-kiulerde, Turkant, bir mesajla gönderdiği dört esiri babasının ruhuna kurban etmektedir.<sup>305</sup> Hazarlarda ise 710 yılında, bir *tudun*'un (vali) ölümü üzerine, 300 Rum esir onun onuruna veya daha doğrusu son yolculuğunda onu eşlik üzere öldürülmüştür.<sup>306</sup> Peçeneklerde, ölümlerle birlikte yakmak için yabancıların ele geçirilmesine çalışılırdı<sup>307</sup> vb...

<sup>303</sup> SERRUYS, *Pei-lou-fong-sou*, MS, X, s. 135.

<sup>304</sup> DE GUIGNES, I, 2. Bölüm, s. 27.

<sup>305</sup> CHAVANNES, *Doc.*, s. 241.

<sup>306</sup> DUNLOP, *Jew. Khazars, o.c.*, s. 175.

<sup>307</sup> REINAUD, *Abul Fidâ*, II, I, s. 292, yazar bu adetin Ruslarda ve çeşitli Slav halklar arasında da yaygın olduğunu belirtmektedir. Bkz. RAMBAUD, *L'Empire grec, o.c.*, s. 398; D'OHSSON, *Des peuples, o.c.*, s. 117, 125.

Hayvan kıyımlarının kapsamıysa insan kıyımlarının kapsamını fersah fersah geçmektedir. Cenaze töreni sırasında her türlü hayvan öldürülmektedir: ileride haklarında çok fazla şey okuyacağımız atlar özellikle öldürülmektedir. At, Altay toplumları tarafından ve özellikle göğe yapılan kurbanlar sırasında en fazla değer verilen hayvandır.<sup>308</sup> Atları bulunmayan Samoyedler bunun yerine ren geyikleri kurban ederlerdi. Aşağıda görüleceği üzere, Altay toplumlarının geleneğinde olduğu gibi geyiklerin kafaları bir kazık tepesine geçirilirdi.<sup>309</sup> Bu olay, maskeli ve boynuz takılmış atlarla ilgili arkeolojik buluntularla karşılaştırma bakımından ilgi çekmektedir.

Ayrıca, kurban edilen hayvanlar listesinde boynuzlu hayvanlarla koyun, daha nadiren köpek (bunun kurban edilişi Vu-huanlarda doğrulanmaktadır), bazen katır, sincap ve samur gibi ufak kemirgen hayvanlar da yer almaktadır. Marco Polo'nun listeye eklemekten çekinmediği deveye gelince, bu hayvanın kurban edilişi bana çok kuşkulu görünmektedir. Daha önce bu konuda açıklamalarda bulunmuştum.<sup>310</sup>

Çeşitli hayvanların kurban edilmesi gibi törenler de çeşitliydi. Saniyorum ilk olarak Atkinson özellikle üç unsuru net bir şekilde ayırt etmiştir. Ona göre, bir prensin ölümünün hemen ardından kurban edilen at ile cenaze töreni sırasında öldürülen ve ölüyle birlikte gömülen gözde iki atın söz konusu olduğu yeni bir kurban törenini ve

<sup>308</sup> Bu adak adetini bir başka çalışmamda inceledim. Almanlar ve öteki halklar için bkz. W. KOPPERS, *Pferdopfer und Pferkult bei den Indogermanen*; Altay halkları için bkz. ID., *Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Viyana, 1936, s. 363 vd.

<sup>309</sup> PALLAS, *Voyages*, IV. Cilt, s. 100-101.

<sup>310</sup> Marco POLO, § LXIX, HAMBIS, s. 81. Venedikli'nin metninde devenin kurban edilmesinin ölüye adanan bir mal olarak görüldüğünden söz edilmez. Bkz. J. P. ROUX, *Le chameau en Asie centrale*, CAJ.



dırlar.”<sup>315</sup> Yalnızca gömme işlemi, Kiragos, Jourdain de Severac, Jean Struys ve aynı zamanda cenaze şöleninden söz eden Gmelin tarafından anlatılmış ve İsveçli esirlerin öyküsünde de bundan söz edilmiştir.<sup>316</sup>

Bir cesedin tamamının ya da başı, derisi gibi bir kısmının kazığa geçirilmesi yöntemi yerine, özellikle Moğol döneminde, bir hayvanın sopaya asılması yönteminin uygulandığı çok ayrıntılı bir şekilde gözlemlenmiştir. Günümüzde de bunun aynen uygulandığı bilinmektedir. Bununla ilgili birkaç tarihsel örneğin verilmesi yeterli olacaktır. Vincent de Beauvais, ölünün arkadaşlarının atını öldürdüklerini, derisini yüzdüklerini ve mezarı üzerinde onu direklerle astıklarını bildirmektedir.<sup>317</sup> Rubrouck bunu şu şekilde doğrulamaktadır: “Onbeş atın derisini yakın zamanda ölen birisinin üzerine uzun direklerle astıklarını gördüm.”<sup>318</sup> Ricold de Monte Croce şunları anlatmaktadır: “İyi bir at alıyorlar ve ölünün seyisini bindiriyorlar. Atı koşturuyorlar, ardından başının üzerinden iyi bir şaraptan bolca döküyorlar, sonra öldürüyorlar, bağırsaklarını çıkartıyorlar, karnını yeşil otlarla dolduruyorlar, sonra bir kazık alarak kazığa oturtuyorlar ve kazığı ağzından çıkartıyorlar.”<sup>319</sup> Bu törene katılan İbn Batuta töreni bize şöyle anlatmaktadır: “Mezarın yanında büyük bir tahta parçası veya direk diktiler ve (daha önce daire şeklinde dönmüş olan) dört atın makatına ağzından çıkarttıkları bir tahta parçası soktuktan sonra bunları yukarıda belirtilen büyük tahta parçasından veya direktten sallandırdılar....

<sup>315</sup> PLAN CARPIN, Bölüm III, § III, 3; D'AVEZAC, s. 232.

<sup>316</sup> GUIRAGOS, DULAURIER'de, *o.c.*, s. 250; JOURDAIN, H. CORDIER, s. 90. *Res. Voy. au nord*, X, s. 12; J. STRUYS, *o.c.*, s. 297; GMELIN, II. Cilt, s. 184.

<sup>317</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, kitap XXIX, bölüm 86; ROCKHILL, RUBROUCK, s. 80.

<sup>318</sup> ROCKHILL, RUBROUCK, s. 82.

<sup>319</sup> DE BACKER, *o.c.*, s. 285.

Kağan'ın yakınlarından 10 kişi öldürüldü, bu yakın akrabaların mezarı başına her biri için üç at çapraz biçimde yerleştirildi ve öteki mezarların yanına da, her biri için bir at ya çarımha gerildi ya da kazığa oturtuldu."<sup>320</sup>

Doğal olarak bu değişik törenlerin yapılması için birçok neden, iyi ya da kötü bir şekilde algıladığımız birçok temel ögenin bulunması gerekir. Eğer bir binici ölüm anında kurban ediliyorsa, bu, ölünün, daha yukarıda gördüğümüz gibi, yolculuğunu hemen öteki dünyaya kadar gerçekleştirebilmesi içindir. Diğer yandan, şölen için öldürülen hayvanların, bize yeterince açık olarak anlatılmış bir değeri bulunmaktadır. Ve nihayet, esas kurbanın nedeni muhakkak ki, ölünün öteki dünyada atlara, hayvan sürülerine vb. sahip olabilmesi içindir. Ortaçağ gezginleri zaten bunun farkındadırlar. Plan Carpin şunları yazmaktadır: "Bunlar, [ölü] at sürülerini çoğaltabilsin ve üzerine binilecek atları olsun diye yapılmaktadır."<sup>321</sup> Kiragos ise, atın cesetle birlikte gömülme nedeninin, ölen kişinin öteki dünyada büyük savaşlara katılacak olması olduğu şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.<sup>322</sup> Açıkça anlaşılamayan nokta kurbanın neden iki ayrı zamanda gerçekleştirildiğidir. Öldürülen hayvanların hepsi aynı zamanda, ya ölüm sırasında ya da cenaze töreni anında kurban edilemez mi? Usulen, ihtiyat kaydıyla, diyerek şöyle bir açıklama önermekteyim. Bir at (ya da at bulunmadığında daha az değerli bir hayvan) ölünün kendisini öteki dünyaya götüreceği yolculukta bir binek atının (veya olmadığı zaman bir yardımcısının) bulunması için ölüm sırasında kurban edilmektedir; bu kurbanın gecikmemesi gerekir. Buna karşılık, insan,

<sup>320</sup> DÉFRÉMERY ve SANGUINETTI, *Ibn Battûta*, IV. Cilt, s. 301.

<sup>321</sup> PLAN CARPIN, III, III, 2; D'AVEZAC, s. 232.

<sup>322</sup> GUIRAGOS, DULAURIER'de, *o.c.*, s. 250.

ölüm sonrası ikâmet yerine vardığında, kendi emrine daha büyük bir sürünün verilmesini bekleyecek kadar zamanı vardır. Bu sürünün cesedi izlemesi ve onun kaderini paylaşması gerekir. Bu sürü ölüm anında kurban edilmiş olsaydı, bunun cenaze anına kadar saklanması gibi karmaşık bir sorun meydana gelmiş olacaktı. Bununla beraber, geriye bazı hayvanların neden gömüldüğü ve bazı hayvanların neden kazığa oturtulduğunun anlaşılması kalıyor. Bunlar, değişik ruhlara hizmet etmeye mi yöneliktir? Kuşkusuz bu sorulara yalnızca etnografik bir araştırmadan sonra cevap verilebilir.

Yiyecek sunguları sosyologlar için sürekli bir çelişki kaynağı oluşturmuştur. Bir yerde bu sungular, kurban geleneğine ve amaçlarına uygundur; fakat aynı zamanda bu geleneklerden uzaklaştıkça yiyecek sungularının farklılaştığı tespit edilmektedir. Oysa, cenaze gelenekleri söz konusu olduğunda, yiyecek sungularının amaçlarıyla kanlı kurban sunulmasının amaçlarının aynı olmadığı bir gerçektir. Yiyecek sungularında tam anlamıyla bir kurban söz konusu olmamaktadır, fakat ölüye yiyecek sağlanması için armağanların verilmesi amaçlanmaktadır (mezardaki *ruh*'unun gıdası olarak mı, yoksa yolculuğu sırasında göksel *ruh*'u için mi?). "Arka arkaya birçok gün ölünün ruhu için yiyeceklerin getirildiği" Hülagu'nun cenaze töreni dolayısıyla Vassaf tarafından aktarılan olayda daha çok bir tören fikrinin baskın olması mümkündür,<sup>323</sup> ancak konu açık değildir.

Altay dünyasının gözlemcileri insan veya hayvan kurbanlarına oranla yiyecek sunguları üzerinde çok daha az durmuşlardır. Kuşkusuz bu, yiyecek sunma töreninin çok daha az gösterişli olmasındadır. Genel kural olarak, ölünün etlerle ve içeceklerle birlikte gömüldüğünü öne sürebilecek kadar yeterli bilgimiz vardır. Bir Hiong-nu kralı-

<sup>323</sup> WASSAF, D'OHOSSON'da, III. Cilt, s. 407.



nın cenazesi dolayısıyla şarap ve pirinç “sungusundan” söz edilmektedir.<sup>324</sup> Plan Carpin, Moğolların yeraltı gömütlüklerinde, ölünün karışısına “bir çanak dolusu etle, kısrak sütü doldurulmuş bir sürahinin bulunduğu bir masa” yerleştirildiğini açıklamaktadır;<sup>325</sup> Rubrouck da, Tatarların “mezarlara ölülerin içmeleri için kosmos (kırmızı) ve yemeleri için de yiyecek koyduklarından” haberdardır.<sup>326</sup> Diğer yandan İbn Batuta da, “ölüyle birlikte gömülen dört güzel genç kızın ve altı esirin ellerinde içecek dolu kaseler tuttuklarını” anlatmaktadır.<sup>327</sup>

Bu yiyecek sungularının Hıristiyan döneminden çok önce ar olduğu arkeolojik buluntularla doğrulanmıştır. Öyle ki, Pazırık II’de dört ayaklı, taştan yapılmış masalar bulunmuştur. Jettmar’a göre, bunlar yakılmış kurbanların sunulmasına yarıyorlardı.<sup>328</sup> Bunları Jean de Plan Carpin gibi yiyecek masalarıyla bağlantılı görme eğilimindeyim. Jettmar bunları, İskitler ve Sarmatlar tarafından tasarlanmış ve MÖ 1. binyıla ait taştan veya demirden yapılmış bir tür kap olan, Tallgren’in “taşınabilir sunak taşları”na benzetmektedir. Jettmar, “sunak taşlarının” kurban için de işe yarayış olabileceğini düşünmektedir.<sup>329</sup> Oglaki’de, kafatasının üst kısmına çok benzeyen, tahtadan yapılmış dört çanak bulunmuştur.<sup>330</sup> Diğer tarafta İskitlerin mezarlara yağ ve şarap dolu küplerle küçük et kazanları koydukları bilinmektedir.<sup>331</sup> Yine Pazırık’ta, tahtadan halkalar üzerine oturtulmuş, dibi yuvarlak,

<sup>324</sup> PARKER, *Turko-Scy.*, s. 261.

<sup>325</sup> PLAN CARPIN III, III, 2; D’AVEZAC, s. 232.

<sup>326</sup> ROCKHILL, RUBROUCK, s. 82.

<sup>327</sup> DÉFRÉMERY ve SANGUINETTI, *İbn Battûta*, IV. Cilt, s. 301.

<sup>328</sup> JETTMAR, *Altai*, s. 183.

<sup>329</sup> TALLGREN, *Portable Altars*, ESA, XI, 1937, s. 76.

<sup>330</sup> ID., bkz. resim 18, bkz. daha önceki bölümler.

<sup>331</sup> T. T. RICE, *Les Scythes*, o.c., s. 95.

topraktan yapılmış yüksek sürahiler bulunmuştur.<sup>332</sup> Buna, ayrıca çok sayıda Türke ait cenaze heykelinin, elde bir içecek kupasıyla bulunduğunu ekleyelim. Tüm bu açıklamaların İbn Fadlan'ın, ölünün eline sarhoş edici içeceklerle dolu tahtadan yapılmış bir kupa yerleştirildiğine dair verdiği bilgiyle ilişkili bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>333</sup>

Ölüyle birlikte çeşitli eşyaların gömüldüğüne dair bundan çok daha fazla bilgiye sahibiz. Bu konuyu kısaca açıklayabiliriz. Aslında burada da mezarlar, metinleri çok iyi bir şekilde doğrulamaktadır. Özellikle Noin Ula'da, kumaşlarla Çin lakesi bulunmuştur; Pazırık II'de, ipekler, kürkler, müzik aletleri, aynalar, giysiler bulunmuştur; Pazırık IV'teyse, İran'dan ve özellikle Çin'den getirilmiş nesnelere bulunmuştur. Çin eşyaları, Hiong-nu mezarlarında, en azından Kental'daki Moğol mezarlarında bulunmuştur. Oglaki'de bol miktarda metal olmayan mezar eşyası ortaya çıkarılmıştır.<sup>334</sup>

Hiong-nular ölüyle birlikte "altın, gümüş ve giysiler" gömüyorlardı.<sup>335</sup> Atilla'nın mezarında, "düşmandan alınan silahlar, değerli taşlarla bezenmiş kolyeler ve nihayet kral saraylarının donatıldığı çeşitli süs eşyaları" gömülmüştür.<sup>336</sup> Çin Yıllıkları'na inanacak olursak, Tu-kiülerde eşyalar gömülmeyip ölüyle birlikte yakılmış. 627 yılında, Çin imparatoru, "amcası tarafından öldürülen Batı Tu-kiülerin şeflerinin öldüğü yerde kurban niyetine yakılması için" yeşimtaşları ve

<sup>332</sup> ID., s. 136.

<sup>333</sup> İBN FADLAN, § 31; Z. V. TOGAN, s. 27.

<sup>334</sup> Bkz. Rusça kaynakça; T. T. RICE, *o.c.*, s. 138-139. TALLGREN, *ESA*, XI, s. 85-86; JETTMAR, *BMFEA*, XXIII, s. 186-187; D. CARTER, *o.c.*, s. 67.

<sup>335</sup> DE GROOT, *Die Humen*, s. 60.

<sup>336</sup> JORDANES, XLIX.

ipekler göndermiştir.<sup>337</sup> Yazıtlar cenaze hediyelerinin neye yönelik olduğunu belirtmemektedir. Örneğin *10.000 parça ipek, altın, sınırsız gümüş,*<sup>338</sup> *parfümler, altın, misk gümüşü (?) ve sandal ağacı tahtası.*<sup>339</sup> Ton-yukuk'la birlikte gömülen hazineler yakın tarihte bulunmuştur.<sup>340-341</sup>

Mezarlarda, V. yüzyıldan kalma silahlar ortaya çıkarılmıştır,<sup>342</sup> buna karşın Juan-juanlarda, yay ve kılıcın varlığına işaret edilmektedir.<sup>343</sup> Heftalitler için, "tüm kişisel eşyalar"dan "her türlü nesne"den ne kastedildiği hiçbir şekilde belirtilmemektedir.<sup>344</sup> Çinliler, Uygurların cesedi, kemerinde kılıcı, kolunun altında bir mızrak ve eline sarılmış bir yayla mezara aynen canlı gibi silahlanmış bir şekilde ayakta yerleştirdiklerini yazmaktadır.<sup>345</sup> Radloff, bu tarifin abartılı olduğunu ve Çinlilerin Uygurların mezarlarına silah koyduklarının söylendiğini işittiklerini düşünmektedir. Daha yukarıda, cenaze temizliği konusuyla ilgili olarak, ölünün kemeri ve yayıyla kuşanmış olduğuna dair Ibn Fadlan'ın açıklamasını belirtmişim.<sup>346</sup> Hazarlarda, silahlarla süs eşyaları gömülmektedir.<sup>347</sup> *Pei-lou-fong-sou*'da, gömülen eşyalar

<sup>337</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 10, CHAVANNES, *Notes Add.*, s. 4.

<sup>338</sup> A. I, kuzey, satır 12; THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 114.

<sup>339</sup> A. II, güney, satır XI; THOMSEN, s. 130.

<sup>340</sup> RINTCHEN, *Mélanges archéologiques*, *CAJ*, IV, 4, 1959, s. 2.

<sup>341</sup> A. I, kuzey, satır 12; THOMSEN, 114; H. N. ORKUN, I, 52; A. II, güney, satır II. THOMSEN, 130; H. N. ORKUN, I, 70.

<sup>342</sup> EBERHARD, *Çin. Şim.*, s. 73.

<sup>343</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 125.

<sup>344</sup> CHAVANNES, *Song-yun*, s. 402, not 3; SPECHT, *Etudes*, s. 342; EBERHARD, *o.c.*, s. 106; REMUSAT, *Nouv. Mélanges*, I. Cilt, s. 242.

<sup>345</sup> W. RADLOV, *Aus. Sib.*, I, 127-130; II, 121; KATANOV, *Best.*, s. 101.

<sup>346</sup> IBN FADLAN, § 31; Z. V. TOGAN, s. 27.

<sup>347</sup> EL-MAS'UDI, II, s. 9; DUNLOP, *Jew. Khazars*, s. 206.

arasında asker giysisi ve zırhlı başlığı sayılmaktadır.<sup>348</sup> *Moğolların Gizli Tarihi*'nin 190 numaralı paragrafının konumuz için oldukça özel bir önemi olabilir. Cengiz Han'ın Belgütey Noyan adındaki bir generali şöyle der: "Eğer hayattayken insanın sadağı bir yoldaş (P. Mostaert'e göre bir düşman) tarafından alınır, hayatta kalmanın ne anlamı var? Dünyaya gelen bir insan için, öldüğünde cesediyle birlikte sadağının ve yayının aynı yerde bulunması daha iyi olmaz mı?"<sup>349</sup> Her zaman olduğu gibi, Cengiz Han'ın dönemine ait çok sayıda belge mevcuttur. Plan Carpin, ölüyle birlikte fazla miktarda altın ve gümüş gömüldüğünü söylemektedir.<sup>350</sup> Rubrouck ise hayret etmektedir: "Ölüleriyle birlikte servetleri gömmelerini anlamıyorum."<sup>351</sup> Kiragos, ölünün silahlarını, giysilerini, altınını ve parasını "ölünün mal varlığı" olarak adlandırmaktadır.<sup>352</sup> İbn Batuta ölüyle birlikte "halıların ve silahların, sarayının altın ve gümüş kap kakaklarının gömüldüğünü bilmektedir. Jourdain de Séverac ise, "büyük servetlerin," Ricold da "değerli taşların" gömüldüğünün farkındadırlar.<sup>353</sup>

Yerel gelenekler, Leaoların imparatorlarının mezarlarına "gümüş takımları, altından masalar, yeşimtaşından atlar, porselenden yapılmış vazolar, kraliyet süs eşyaları ve mücevherat" gömdüklerini bildirmektedir.<sup>354</sup> Daha sonraları, elde edilen bilgiler, çok daha bol miktarda ve genel olarak daha açıklayıcı nitelikte olmuştur. Şamanın

<sup>348</sup> SERRUYS, *o.c.*, MS., X, s. 135.

<sup>349</sup> *HSMg*, § 199; P. A. MOSTAERT, *HJAS*, s. 363.

<sup>350</sup> PLAN CARPIN, III, III, 3, *D'AVEZAC*, s. 233; III, IV, I, s. 234.

<sup>351</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 82.

<sup>352</sup> GUIRAGOS, DULAURIER'de, *o.c.*, s. 250.

<sup>353</sup> DÉFRÉMERY ve SANGUINETTI, *Ibn Battûta*, IV. Cilt, s. 301; H. CORDIER, Jourdain CATALANI, s. 90; Ricold DE MONTE CROCE, DE BACKER'de, s. 285.

<sup>354</sup> L. KER, *Le tombeau de l'empereur Tao-tsong des Leao*, TP, 1923, s. 294.

“tüm büyücü donanımıyla” birlikte gömülüşünü tasvir eden Gmelin,<sup>355</sup> Tunguzların ayrıca “yaylar, oklar ve öteki dünyada kendilerine yarayabilecek birkaç kap kacak” da gömdüklerini iddia etmektedir.<sup>356</sup> Pallas, Katschinsky Tatarlarının mezarlarına “ufak eşyaların” ve Çuvaşların mezarlarına da “aletlerle bıçaklar”ın konulduğunu görmüştür.<sup>357</sup> P. Huc da şu kelimelerle son verdiği uzun bir liste belirtmektedir: “Özetle, ölülerin öteki dünyada ihtiyacı olacak her türlü nesneyi gömmekteler.”<sup>358</sup> Bu tür öyküleri çoğaltmak mümkündür. Konuyu kapatmak için Seyfi'nin, Kalmukların eşyaları gömmeyip mezarın üzerine koydukları şeklindeki açıklamasını verelim.<sup>359</sup> Seyfi'nin bu açıklamasının büyük bir olasılıkla yanlış olduğu göz önüne alınmalıdır.

---

<sup>355</sup> GMELIN, II, s. 184.

<sup>356</sup> GMELIN, II, s. 215.

<sup>357</sup> PALLAS, *Voyages*, I, s. 140; III, s. 436.

<sup>358</sup> HUC, *Voy.*, I, s. 116; *Travels*, I, s. 94.

<sup>359</sup> SAIFI, BOUKHARY'de, *o.c.*, s. 295.

### 3. MEZAR

Mezarın tarifi konusuyla bu çalışmanın en zayıf kısmına gelmiş bulunuyoruz. En zayıf kısmı, çünkü bu konudaki belgeler çok yeterlidir. Özellikle arkeolojik belgelerden yararlanmak suretiyle elde edilebilecek tarifler düşünülecek olursa, bu belgelerin ne kadar yeterli kaldığı anlaşılacaktır.

Arkeologlar, bozkırlardaki tumulus mezar yığınlarını tanımlamak için çoğu kez *heresür* kelimesini kullanmaktadırlar. Birçok bilginin bu kelimeyi (*Kırgız barnağı*, *Kırgız yuvası* olarak) nasıl yorumladığını daha önce söylemişim.<sup>360</sup> Aynı zamanda P. Pelliot'la birlikte, bu konuda, Moğol dilindeki *Kırgız-kür* kaynaşmasını gören Pozdev'in varsayımını kabul etme eğiliminde olduğumu belirtmişim; öyle ki, *Kırgız kemikleri*, *Kırgız cesedi* anlamındaki ikinci kelimenin ilk ünsüz harfinin düşmesiyle bu anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>361</sup> Gerçekten de *kür* kelimesi mezar tanımlaması için Altay dillerinde en fazla kullanılan kelimelerden biridir. Ayrıca klasik Moğol dilinde *ükü* ve ölmekle irtibatlandırmak gereken<sup>362</sup> *ükeger*'le (*ceset*, *mezarlık*, *mezar*) birlikte, *kä'ür* veya *kegür* (*ceset*, *ata mezarlığı*) bulunmaktadır. Kalmuk dilinde *kür* kelimesi *ceset* ve *mezar*'ı belirtmektedir.<sup>363</sup> *Kür*, *kör*, *gör* şekilleri Kaşgarlı'da, *Kutadgu Bilig*'de, *Codex Comanicus*'ta, Zajackowski'nin sözlüğünde bu-

<sup>360</sup> Bkz. önceki bölümler, II. Kısım, 2. Bölüm.

<sup>361</sup> POZDNEEV, PELLIOT, *Le terme heresür*, o.c., s. 117-118.

<sup>362</sup> ID., a.g.e., s. 118-119; GRONBECH ve KRUEGER, o.c., s. 88 ve 98.

<sup>363</sup> RAMSTEDT, *Kal. Wört.*, s. 250.

lunmaktadır ve *kör, gör* kelimelerine de Osmanlıcada<sup>364</sup> yine mezarı tanımlamak için rastlanmaktadır. Kuşkusuz bu kelime, Arapça *kabir* : mezar kelimesinden gelen ve Kırgızların değiştirmeden almış oldukları<sup>365</sup> aslı Farsça olan bir kelimedir.

Doğubilimcilerin yazılarında çok revaçta olan bir diğer kelime de *kurgan*'dır. Altaylıların bu terimi mezar veya mezarlık anlamında sıkça kullandıkları tespit edilmiştir. Aslında *kurgan*, mezarın üzerinde bulunan tümseği belirtmektedir. Bu terim aynı zamanda *urgun* şeklinde okunduğu ortaçağ sözlüklerinde de bu anlamda kullanılmıştır. Zajackowski, *kurgan*'ı mezar ve gömüt, mezar tümseği şeklinde; Houtsma da *Grabhügel*, mezar tepesi şeklinde çevirmiştir.<sup>366</sup> Bu ifade, bir toprak veya taş yapısını belirtir ve genelde birçok dilde, "şehrin kemerle çevrilmiş bir kısmını,"<sup>367</sup> "kale, sur, güçlendirilmiş kemeri"<sup>368</sup> tanımlar. Radloff'un tespit ettiği gibi, bu kelime tam olarak *oba/uba*'ya karşılık gelmektedir. Radloff bunlardan birini çevirip *yığın, küme, tümsek, mezar tümseği*<sup>369</sup> şeklinde yorumlamıştır. Aynı terim *Codex Comanicus*'ta zaten *sur* (*podium*) anlamını taşımaktadır.<sup>370</sup> Kuşkusuz bu terimi, Vambéry'nin önermiş olduğu gibi<sup>371</sup> *ev, çadır* yerine, daha çok ha-

<sup>364</sup> *Codex Com.*: GRÖNBECH, s. 153, ZAJACKOWSKI, s. 21.

<sup>365</sup> YUDAHİN, *Kır. Söç.*, II, s. 379.

<sup>366</sup> ZAJACKOWSKI, s. 41; HOUTSMA, s. 89; CAFEROĞLU, s. 71; *Codex Com.*: GRÖNBECH, s. 203.

<sup>367</sup> PAVET DE COURTEILLE, *Dic.*, 472.

<sup>368</sup> BARBIER DE MEYNARD, II, s. 555. A. VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 331; VAMBÉRY, s. 82.

<sup>369</sup> W. RADLOV, *Wört.*, I, s. 1157.

<sup>370</sup> *Codex Com.*: GRÖNBECH, s. 173; KLAPROTH, s. 214.

<sup>371</sup> ZAJACKOWSKI, s. 39.

len bugün bile kullanılan,<sup>372</sup> ortaçağ döneminde *koba* şeklindeki *çukur*, *oyuk*, *mezar* ile bağlantılandırmak gerekir.<sup>373</sup>

Gerek mezarlığı gerekse mezarı tanımlamak için yoğun bir şekilde kullanılan bu iki terim dışında aynı anlamda başka terimler de kullanılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

*Kesena* veya daha iyisi, Kazak dilinde kullanılan ve Farsçadan alınan *kesene*<sup>374</sup> – gerçekte ruh anlamında bildiğimiz *sin* veya *sen* –<sup>375</sup> Kaşgarlı'nın “Müslüman olmayan Türkler tarafından” kullanıldığını söylediği *suburgan* veya *subuzgan*<sup>376</sup> – İbn Mühennâ'nın sözlüğünde *çukur*, *mezar* anlamıyla rastlanan Moğolca *nüken* kelimesi<sup>377</sup> – *Gizli Tarih*'in *torbi* veya *turbi*'si (Arapça *turba*) – yine çok iyi bildiğimiz ve burada *mezar tümseği*, *hüküm süren bir aile kabristanı* anlamını aldığını gördüğümüz *ongyon* (*onggon*, *unggun*)<sup>378</sup> – Ordos dilinde *bumba*<sup>379</sup> – Semipalatinsk lehçelerinde *muktonoy* – Vernyi lehçelerindeki *muik* veya *mug*<sup>380</sup> vb...

Genellikle gömme işlemi etrafındaki esrar perdesi, çukurun açılması veya mezarın yapımıyla ilgili tariflerin az sayıda olmasının te-

<sup>372</sup> W. RADLOV, *Wört.*, II, s. 657.

<sup>373</sup> VAMBÉRY, *Et. Wört.*, s. 43.

<sup>374</sup> Bkz. PELLİOT, *TP*, XXXVII, s. 123.

<sup>375</sup> KAŞ, III, s. 65, 138; HOUTSMA, s. 78. BAŞGÖZ, *Türk Halk Edebiyatı Antolojisi*, s. 22.

<sup>376</sup> KAŞ, I, 516; BROCKLEMAN, *Alt. Volksweis.*, s. 62'de, BESİM ATALAY'ın *z* olarak okuduğu *r* olarak okunur.

<sup>377</sup> En azından PELLİOT (*TP*, 1944, *Kereksur*, s. 124) *nüken* olarak düzeltir. A. BATTAL bundan kaçınmıştır.

<sup>378</sup> KOWALEWSKI, *Dic.*, s. 353. Bkz. MOSTAERT, *Sur le culte de*, s. 560, not.

<sup>379</sup> A. MOSTAERT, *Dic. Ordos*, s. 630.

<sup>380</sup> CASTAGNÉ, *Mon. funéraires, o.c.*, s. 12.



mel nedenidir. Metinlerin büyük bir bölümünde, aşağıdaki anlamda az bağlayıcı cümlelerle yetinilmektedir: "Bir mezar yapıyorlar ve onu oraya gömüyorlar"<sup>381</sup> veya, "Mezar kazılmıştır."<sup>382</sup> Bununla birlikte, çoğu kez, öyküyü anlatan kişi çukurun geniş ve derin olduğunu bilecek kadar bilgi sahibidir: "Ölü Kağan için bir yeraltı bölümü veya gömütlüğü kazılmakta."<sup>383</sup> Mezarların büyüklüğünü belirtmek için kaynak olarak gösterebileceğimiz kişiler genellikle "derin mezar," "büyük çukur"<sup>384</sup> gibi deyimleri kullanmışlardır. Ayrıca, arkeolojik kazılar sonucu elde edilen bilgilerle bu kişilerin anlatımları doğrulanmıştır.<sup>385</sup> Bazı tutarlılıklar hayret verici niteliktedir. İbn Fadlan, Hazarların kral için yirmi oda yapılacak kadar büyük bir alanın kazıldığını aktarmaktadır.<sup>386</sup> R. Torii, Mançurya'nın çok bölmeli *cairn*'lerini (mezar) ziyaret etmiştir. Bu bölmelerin her biri, ölüm sırasında katledilen arkadaşların gömülmesine (*sic*) yarıyordu.<sup>387</sup> Bu nokta da diğerleri gibi bir olasılıktır. Mezarların türleri son derece değişiktir. En büyükleri, kuzeybatı Moğolistan'daki Uyuk vadisinde, Urangcayda

<sup>381</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 127.

<sup>382</sup> PARKER, *Thous. Years*, s. 125.

<sup>383</sup> İBN BATTUTA, DÉFRÉMERY ve SANGUINETTI, s. 301.

<sup>384</sup> EBU UBAID EL-BAKRI, DÉFRÉMERY'de, *o.c.*, JA. s. 477. PLAN CARPIN, I, D'AVEZAC, s. 234.

<sup>385</sup> W. RADLOV, *Aus. Sib.*, II, s. 68, 143; KLEMENTZ, *Antiquities of the Minusinsk Museum*, Tomsk, 1886 vd. Şibe'de, 2 metre yüksekliğindeki bir tümsek altında, 7 metre derinliğindeki bir çukurda, 3-5 metre boyutlarında iki odalı bir alandır. Pazırık'taki 40 tumulusun en büyüğüdür, 40-53 metre çapında bir alandır (T. T. RICE, *Scythies*, s. 109). A. Berel (Katanda), demir çağının başında, mezarı kapatan taş yığınları 2 metre yüksekliğinde, 30 metre çapındadır. Cenaze odası 16 m<sup>2</sup>'dir (RADLOV, *Aus. Sib.*, 106-109).

<sup>386</sup> İBN FADLAN, § 96; Z. V. TOGAN, s. 99-100.

<sup>387</sup> TORII, *Populations de Mandchourie*, s. 64.





linde çukurun kapatılmasıyla yetinilmektedir; zengin olması durumundaysa cesedinin örtülmesi için üzerine taşlar yığılıyordu.<sup>395</sup> Aynı şeyin Tu-kiulerde de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır; bunlarda, en azından prensler mezar anıtlara sahip bulunmaktadırlar. Ancak biraz önce gördüğü üzere, Moğollarda bu tür anıtların inşa edilmemesi bir kuraldı. Hiong-nularda da bu tür tümseklerin yapılmadığına işaret edilmektedir.<sup>396</sup> Bununla birlikte, Asena Şö-ül öldüğünde, "kendisi için yapılan kurgan Kaşgar'daki bir dağ şeklindeydi."<sup>397</sup> Gibert, Mukden'in batısında, Hıristiyanlık çağının başlarında kurulan ufak bir yerli hükümdarlığında, bir prensin ölümü söz konusu olduğunda, tabutun taşlardan inşa edilmiş bir mezar odasına yerleştirildikten sonra bir toprak kurgan ya da bir taş piramidiyle örtüldüğünü belirtmektedir.<sup>398</sup> İbn Fadlan, Oğuzların, mezarın üzerinde kilden bir tür kubbe yaptıklarını söylemektedir.<sup>399</sup> Makdisi de, Kırgızlarda oldukça geniş bir kurgandan söz etmektedir.<sup>400</sup> Guillaume de Rubrouck, Komanların mezar üzerinde büyük bir kurgan inşa ettiklerini öne sürmektedir;<sup>401</sup> Kotwicz'in de tespit ettiği gibi, *Codex Comanicus*'da da bunlar doğrulanmaktadır.<sup>402</sup> İbn Batuta, Moğol kurganını yüksek bir tepeye benze-

<sup>395</sup> CHAVANNES, *Song-yun*, o.c., s. 402, not 3; EBERHARD, o.c., s. 106, REMUSAT, *Nouv. Mélanges*, o.c., I. Cilt, s. 242.

<sup>396</sup> CHAVANNES, *Mémoires Hist.*, o.c., s. LXVI; WIEGER, *Tex. Hist.*, 1, s. 348; REMUSAT, *Nouv. Mélanges*, o.c., I. Cilt, s. 242.

<sup>397</sup> CHAVANNES, *Doc.*, s. 178. Bu prens için bkz. GROUSSET, *Emp. des Steppes*, s. 149

<sup>398</sup> GIBERT, *Dic.*, s. 409.

<sup>399</sup> İBN FADLAN, § 31, Z. V. TOGAN, s. 27.

<sup>400</sup> HUART, EL-MAQDISI, IV, s. 19.

<sup>401</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 81-82.

<sup>402</sup> KOWICZ, *Kereksur*, o.c., s. 5.

terek, Hiong-nuların zamanındaki bir tarifi hemen hemen aynı şekilde tekrarlamaktadır.<sup>403</sup> Yine de, bunların ne olduğunu anlamak ilginç olacaktır. Ancak bu çelişkili bilgiler çerçevesinde konuyu hiçbir şekilde tam olarak anlayamıyorum.

Taştan ya da topraktan yapılmış tümsek, ölü tapınağının başlangıcını ve bir bakıma bunun en basit şeklini oluşturur. Mezarın üzerinde bulunan şeyler doğal olarak ona ait olmaya devam eder. Kaşgarlı mezarın *esük* denilen ipekten bir kumaşla örtüldüğünü ve kumaşın daha sonra parçalara bölüldüğünü ve fakirlere dağıtıldığını saptamıştır.<sup>404</sup> Fakat Brockelmann, bu geleneğin bir İslam geleneği olduğunu düşünmektedir.<sup>405</sup> Çoğu kez, mezar yeri üzerinde bir çadır kurulduğunu daha önce görmüştük. Diğer durumlarda, çıplak topraktan yapılmış bir yapı şeklindeydi. Ne olursa olsun bu durumda amaç, mezarın dışındaki ebedi dinlenme yerinin bizzat çukurun oluşturduğu mezar içindekiyle mümkün olduğu kadar aynı olmasına dikkat etmektir. Çin Yıllıkları'nda zaten şu nokta belirtilmektedir: "Mezarın üzerinde bir ev inşa ederler ve bu evin içinde ölen kişinin resmini yaparlar. Duvarlarında yaşamında katıldığı savaşları belirtirler."<sup>406</sup> Bilge Kağan'ın ölümü üzerine, Çinli vakanüvisler, imparator Hiuan-Tsong'un (713-755) cenaze törenleriyle ilgili değişik emirnâmeler arasında, bir tapınağın yapılmasını da emrettiğini belirtmektedirler.<sup>407</sup> Kül Tegin konusunda şu noktaları yineler: "Bir mezar tapınağının kurulması emre-

<sup>403</sup> DÉFRÉMERY ve SANGUINETTI, IV, s. 301. Ama burada söz konusu olanın *stupa* olduğu da doğru olabilir.

<sup>404</sup> KAŞ, I, 72.

<sup>405</sup> BROCKELMANN, *Volkskundliches aus Altürkestan*, AAM, II, 1924, s. 123.

<sup>406</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 28.

<sup>407</sup> PELLIOT, *Neuf notes*, s. 231.



Rubrouck, zenginler için piramitler, yani "sivri uçlu ufak yapılar" ve hatta bazı yerlerde "kiremitlerle kaplı büyük kuleler ve başka yerlerde de, civarda her ne kadar taş bulunmuyorsa da, taştan yapılmış evler" görmüştür.<sup>413</sup> Sayang Setçen der ki, Cengiz Han için "ebedi bir mezar inşa ettiler ve aynı yerde, halka açık bir anıt olarak beyaz renkli sekiz ev inşa ettiler."<sup>414</sup> Sözü geçen bu sekiz evden *Altan Tobçi* ve Mengü Yuan Lui de söz etmektedir.<sup>415</sup>

Mezarın yanında bir mezar taşı da dikilebiliyordu. Moğol döneminde bu mezar taşı çoğunlukla *pü-tas*, yani kelimesi kelimesine taş-mezar diye adlandırılmaktadır. Bu terim Çince *pü*, mezar ve de *tas*, yağın (Türkçede taş<sup>416</sup>) kelimelerinden oluşur. Bu terime örneğin Hindu'nun ünlü yazıtının başında rastlanmaktadır: *imparatorluk emriyle Hindu'nun anısına dikilen bir pü-tas'tır*,<sup>417</sup> bunu 1335, 1338 vb. tarihli yazıtlar da rastlanmaktadır. Türkçede, yazıtın yazıldığı mezar taşına *mengü taş*, *ebedi taş* adı verilmektedir.<sup>418</sup>

Belki de o kişi için tasarlanan bu mezar taşının uzun süre önce, hatta kendisinin hayatta olduğu zamanda hazırlanmış olması gerekiyordu. Bununla birlikte, yazıtlardan, mezar taşının kişinin ölümün-

<sup>413</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 81-82.

<sup>414</sup> HAENISCH, *Die letzten Feldzüge*, o.c., s. 540.

<sup>415</sup> *Altan Tobçi*, § 48; BAWDEN, metin 71, çeviri 145 (MEN-KU YÜAN LUI'den de söz eder).

<sup>416</sup> CLEAVES, *The sino-mongolian Ins.*, HJAS, 1945, s. 93.

<sup>417</sup> CLEAVES, a.g.e., s. 83.

<sup>418</sup> Bkz. THOMSEN, *Yazıtlar*, s. 25. *Mengü*, *mong-mongka*'ya karşılık gelir. Bu sözcük ve kavram için bkz. VON GABAIN, *Inhalt und mag.*, s. 544. PELLLOT *Mängübärti* sözcüğünün *Dieudonné*'yle (*Allahverdi*) eşanlamlı olduğunu ve bunun *göksel* ve *kutsalla* ilintili olabileceğini düşünür. (APPELGREEN-KIVALO'nun kitabının CR.'si, TP, 1932, s. 144).

den sonra hazırlandığı gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır (daha önceden hazırlanmış biyografik verilere dayanarak!). Bu bozuk kısmın yorumunu yapan Louis Bazin metni şöyle çevirmiştir: *ağır taş, masif taş, beyler ve Türk halkı onu işlediler ve onu derhal şekillendirdiler.*<sup>419</sup> Bu metin, biti (Çince'den pi< \*piet = fırça)<sup>420</sup> kelimesinin kanıtlaadığı üzere, muhakkak ki fırçayla yazılmış olup, daha sonra *kazınmış, tok-*, tam olarak *dövülmüştür*. Oysa kendi yazıtının metnini hazırlayan Tonyukuk (bu yazıt politik bir vasiyettir) hiçbir zaman *tokittim, kazıttım* dememiş, fakat fiilen *bittitdim*, yani *yazdırdım*<sup>421</sup> demiştir. Buna karşın, Bilge Kağan'ın taşı kendisi tarafından tasarlanmamıştır. Bu fark kaydedilmeye değer. Metinde açıkça şu ifade yer almaktadır: "Bilge Kağan'ın yazıtını ben Yollig Tekin yazdım"<sup>422</sup> ... yani Bilge Kağan'ın yeğeni ben Yollig Tekin tarafından yazıldı ... Tüm bu yazıtları ben yazdım."

Ne olursa olsun, taş hâlâ yatay durumdayken kazanmış oluyordu. Daha sonra dikiliyordu, fakat bunun ne zaman dikildiği bilinmiyor. Birkaç tarih, taşın ölümden çok sonra dikildiği düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bu konuyla ilgili çalışma uzun sürüyordu. Yollig Tekin, sarf ettiği çabayı belirtmektedir: bir ay ve dört gün gibi bir süre içinde tüm bu yazıtları yazdım.<sup>423</sup>

Bilge Kağan'ın yazıtı 735 tarihlidir ve prensin kendisi 734 tarihinde ölmüştür ki, bu da mezar taşının cenaze törenleri sırasında mezarın yanına dikildiğini gösterir gibidir. Fakat Hindu'nun yazıtı 1362 tarihlidir ve bu kişi 1331'de ölmüştür.

<sup>419</sup> A. II, güney, satır 15. Bkz. THOMSEN, s. 131; anlamı anlamamıştır.

<sup>420</sup> VON GABAIN, *Alt. Gram.*, s. 303.

<sup>421</sup> Tonyukuk Yazıtları, satır 58.

<sup>422</sup> A. II, güneybatı: THOMSEN, L. BAZIN'in değişkesi, s. 134.

<sup>423</sup> A. II, güneybatı: THOMSEN, s. 134.



Yenisey Kırgızlarında çok sayıda mezar taşı bulunmaktadır ve Tu-kiullerde ise bunların çok büyük olanlarına rastlanmaktadır. Bununla birlikte yazılı taşların yanı sıra, üzerinde yazı değil yalnızca kazınmış resimler bulunan çok daha fazla sayıda mezar taşı mevcuttur. Bana göre, metinlerde söz edilen (ölüyü ya da savaşlarını temsil eden) resimler veya heykeller yazıları süslemek için yapılmıştır; hatta yazıların yerine yapılmıştır. Bunların tasvir edilmesinin amacı aynıdır; bu amaç, benzer şekilde bir anlatım isteğidir. Yenisey'in yazılı bir mezar taşında, örneğin, ölünün iyi bir avcı olduğu yazılmış ve bir av sahnesi çizilmiştir. Yazı içermeyen, fakat silah ve av hayvanı resminin çizildiği bir diğer mezar taşı da aynı anlamı vermiyor mu? Ne yazık ki, bu resimlerin büyük bir çoğunluğu hâlâ tam olarak anlaşılmamış durumdadır.

Tahta sırtıkların taşların yerini tutup tutmadığını ya da bunların başka amaçlara hizmet edip etmediğini bilemiyorum. Bunların büyük çoğunluğunun kurban olarak sunulan hayvanların kazığa oturtulmasına ya da başka bazı durumlarda bunların kalıntılarını taşımaya yaradığını görmüştük. Fakat 581 yılında, Çinliler bu tahta sırtıkların gömütün yerini işaret etmek üzere dikildiğini belirtmektedirler.<sup>424</sup> Cese-din ve tabutların sergilenmesini incelerken daha önce belirtildiği üzere, bitkilerle ilgili tüm bir inançlar sistemi mevcuttur. Bazı mezar taşları üzerinde, çoğunlukla yedi dallı olmak üzere, kabuğu soyulmuş ağaçların tasvirleri görülebilmektedir. Hayat ağacı ve *axis mundi* ağacı etnograflar tarafından iyi bilinmektedir. Başka bir çalışmada, Altay Orta Asyasında, hayatın nasıl bir ağaçtan doğduğunu göstereceğim; öyle ki, bir kadının bir çocuğu dünyaya getirmeden önce hamilelik döneminde karnı nasıl şişiyorsa ağaçta da aynı hazırlık dönemi yaşan-

<sup>424</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 28.

maktadır. Ebedi statik yaşam mezar taşıdır; ebedi dinamik yaşam ise ağaçtır. Ağacın mezarın yanına dikilmesindeki amaç sanırım bu dünyada ya da öteki dünyada yeniden doğuşu kolaylaştırmaktır. Kuşkusuz canlı bitki, kuru ağaç gövdesine oranla daha fazla konuşur durumdaki bir semboldür. Çinliler, Hiong-nularda mezar üzerine canlı bir ağaç dikme geleneği olmadığını belirtmek gereğini hissettiklerine göre,<sup>425</sup> bu uygulamanın bozkırlarda ve yüksek yaylalarda görülen çok eski bir gelenek olması gerekir.

Plan Carpin'in de bildiği üzere, mezar üzerine ağaç dikme geleneği çok daha sonraları da görülecektir: "Şimdilik hükümdarın babası Okoday-Han, ruhu için ufak bir ağacı büyütüştü ve bunun bir dalının bile kesilmemesini emretmişti."<sup>426</sup> Kinlerde, mezarın bulunduğu yere bir söğüt ağacı dikilmekte ve söğüt ağacına değişik renklerde taşlar bağlanmaktadır.<sup>427</sup> Aynı inanca sahip olan Yakutlarda ise, ölen kişi genellikle doğrudan en güzel görünen ağacın altına gömülürdü.<sup>428</sup>

Mezarda yer alan son unsur, heykellerden ve taştan yapılmış balbalardan oluşmaktadır. Bir süre heykel ile balbal birbiriyle karıştırılmış, fakat günümüzde bu yanlışlık düzeltilmiştir. Heykel, ölen kişinin ya da kendi ailesinin bir üyesini temsil etmektedir; balbal ise, daha önce belirtmiş olduğum gibi, öldürülen düşmanı temsil etmektedir. Burada balbalın anlamına değinmeyeceğim, yalnızca biçimini, *taş balbal*, yani *taş balbal* konusunu ele alacağım.

Öldürülen düşmanı temsil eden bir taşın dikilmesi, yerli metinler olduğu kadar bu konuda bilgi alabileceğimiz ve kaynak olarak göste-

<sup>425</sup> PARKER, *Turko-Scy.*, s. 10.

<sup>426</sup> PLAN CARPIN, III, III, 3; D'AVEZAC, s. 233.

<sup>427</sup> HARLEZ, *Histoire*, o.c., s. 48.

<sup>428</sup> GMELIN, II. Cilt, s. 477.

rebileceğimiz yabancı gözlemciler tarafından da kanıtlanmıştır.

*İlk önce, babam Kağan için Baz Kağan dikilmiştir.*<sup>429</sup>

*onların yiğit adamlarını öldürerekten onlardan balaballar yaptım.*<sup>430</sup>

*[Ancam için] Kırgız Kağan'ını balbal haline getirdim.*<sup>431</sup>

*Türk halkı ağır kayıplar vermişti ve ... onların yiğit erkekleri, bundan balballar yaptı [onların balbal haline gelmesini sağladı].*<sup>432</sup>

*Balbal olarak Kuy Sangun'u diktim.*<sup>433</sup>

Yukarıdaki örneklerden görüleceği üzere, *balbal*'ın dikilmesi *tik- ve kil-* şeklindeki iki kelimeyle belirtilmektedir; birincisi (günümüz Osmanlıcasında *dikmek*) *dikmek*, *inşa etmek*, *kurmak* anlamını taşımaktadır; ikincisi ise aynı zamanda *kis-* şeklinde de belirtilmektedir, *yapmak*, *yaratmak* demektir. İki kez, gerek cenaze töreninin başlangıcında olduğu gibi, gerekse de başta gelen, yani birinci *balbal* gibi, *esas balbal* olarak algılanabilen *başlaya*<sup>434</sup> kelimesine rastlanmaktadır. Bu son çözüm şekli belki en iyisidir, çünkü *balbal* törenlerin başında dikilmemektedir ve tek bir *balbal* değil de çok sayıda *balbal* bulunmaktadır. Ve bunların ancak başta geleni belirtilmektedir.

*Balbal*'ın dikilmesi sırasında yapılan törenle ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Yalnızca ölen kişi hayatta iken öldürdüğü, daha doğrusu

<sup>429</sup> A. I, doğu, satır 16. A. II, doğu, satır 13; H. N. ORKUN, I, s. 36; THOMSEN, s. 102.

<sup>430</sup> A. II, güney, satır 7; THOMSEN, s. 129, H. N. ORKUN, I, s. 68.

<sup>431</sup> A. I, doğu, satır 25, A. II, doğu satır 20; THOMSEN, s. 106; H. N. ORKUN, I, s. 40.

<sup>432</sup> Ongun Yazıtları, satır 3; Sir Gérard CLAUSON, *o.c.*, s. 188.

<sup>433</sup> A. II, güney, satır 9; THOMSEN, s. 129; H. N. ORKUN, I, s. 70.

<sup>434</sup> A. I, doğu, satır 16, A. II, doğu, satır 13. A. I, doğu, satır 25; THOMSEN, s. 102 ve 106. "İki defa açıkladım" demektir; ancak üç referans verir, ama bunlardan ikisi aynı metindir, biri öbürünün kopyasıdır.

kendi eliyle öldürdüğü düşmanları için *balbal* olarak bir taşın dikilip dikilmediği bile kesin olarak bilinmemektedir. Gerçi daha yukarıda belirtilen metinlerin birinde söz edilen Kırgız hükümdarı, kendisini yenen kişinin cenaze törenlerinden 17 yıl önce öldürülmüştü ve metinlerde de bir savaş sırasında düşmanın ölümü üzerine, bu kişinin bir *balbal* haline geldiği belirtilmektedir. Bu değişkenin olduğu gibi alınması gerektiğini ve savaşçı öldürülür öldürülmez bir taşın yontulduğunu ve dikildiğini mi düşünmek gerekir? Muhakkak ki hayır. Taşın dikilmesi işlemi ancak cenaze töreni anında yapılmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Kotwicz'in verdiği tanımlamanın iki anlamını da anımsayalım – *balbal* taşdır, ancak aynı zamanda öldürülen düşmandır. Öldüğünde düşman *balbal* olur, ancak bu şekilde daha sonra temsil edilecektir. Çin metinlerinin bu varsayımı doğruladığını görüyoruz. *Pien-yi-Tien*, örneğin şunu söylemektedir: “Gömüldükten sonra, gömüt yerinin yakınına, taşlar konmaktadır.... Bu taşların sayısı, ölen kişinin hayattayken öldürdüğü kişi sayısı ile orantılıdır.”<sup>435</sup>

Bununla beraber, ölüm sırasında, gerekirse düşmanların törensel infazları yoluyla *balbalların* sayısının tamamlanabileceğini de rahatlıkla düşünebiliriz. Bu infazlar hakkında daha önce bilgi verilmişti. Ayrıca bunların amacı da belirtilmişti; burada da aynı amaç güdülmektedir. Bu kurbanlar *balbal* değilse, peki ne olabilirlerdi?

Ölenin çok adam öldürmüş bir savaşçı olması halinde *balbalların* sayısı oldukça fazla olabilir: “Eğer bir erkek öldürdüyse, bir taş dikilmekte. Kendisi için yüz ve bin taş dikilen erkekler vardır.”<sup>436</sup> Kuşkusuz dikilen bu taşları her zaman *balballarla* özdeşleştiremeyiz ve bi-

<sup>435</sup> JULIEN, *Doc.*, s. 10.

<sup>436</sup> ID., *a.g.e.*, s. 28. Yerinde olan, yani *in situ* taşlar, KOTWICZ'in biraz eski bir açıklamasına göre en çok 500 adettir. (*Ikhe Kuşotu*, *o.c.*, s. 87).

liyoruz ki bunlar onbinlerce sayıdadır. Bunların en eskileri bronz çağına aittir, en yakınları ise büyük hicretlerin çağına rastlar. Bununla beraber, bu gelenek fiilen kayboluyor ve daha yakın zamana ait me-tinlerce artık kanıtlanmıyorsa da, tam anlamıyla kaybolması genelde söylendiği kadar hızlı olmamış olsa gerek. Bu gelenek unutulmadan önce, ilk olarak şekil değiştirmiş ve mezar taşları için kullanılan taş yerini kısa bir süre sonra tahtaya bırakmıştır. Tahtadan yapılmış olanlar çok iyi korunamadığı için, bu geleneğin uygulandığı son tarih yüzyıllar öncesine çekilmeye çalışılmıştır. Nizami adındaki İranlı şa-ir, Kıpçak bozkırlarında toprağa saplanmış tahta okların “deniz kıyı-sındaki otlar kadar” çok sayıda olduğunu söylemektedir.<sup>437</sup>

Ibn Fadlan’a gelince, onun anlatımına göre, Oğuzlardan biri bir kişiyi öldürdüğünde ve böylece kahraman olduğunda, ölünün tahta-dan heykelinin yapıldığını (herhalde bu kelime abartılıdır) ve mezarı üzerine dikildiğini ifade etmektedir. Yine Ibn Fadlan’a göre heykelle-rin sayısı öldürdüğü kişilerin sayısıyla orantılıdır.<sup>438</sup>

Aslında daha XIII. yüzyılda, her ne kadar Moğollar eski Türk gele-neğini uygulamıyorlarsa da, Guillaume de Rubrouck, yolculuğu sıra-sında kapalı alanı bulunan mezarlara rastlamıştır. Bu kapalı alanlar, düzenli şekilde yontulmamış, bazıları yuvarlak bazıları kare şeklinde büyük taşlarla kaplıdır. Bunların yanında, alanın dört bir köşesinde bulunan ve dünyanın dört bir tarafını (simgesel olarak) sınırlayan dört, yüksek dikey taş mevcuttur.<sup>439</sup>

Ibn Fadlan *balbal*’dan heykel olarak söz ederken yanılmaktadır. Rubrouck’un tanımı ise daha iyidir ve *balbal*’dan dört köşeli olmayan

<sup>437</sup> NIZAMI, akt. KOTWICZ, *Kereksur, o.c.*, s. 5-6.

<sup>438</sup> IBN FADLAN, § 31; Z. V. TOGAN, s. 27.

<sup>439</sup> RUBROUCK, ROCKHILL, s. 82.

taşlar olarak söz etmektedir. Gerçekten, bu taşlar her zaman şekilsizdirler ve şekilsiz olmaları bunları mezar heykellerinden ayırt eden bir özelliktir. Mezar heykelleri Rus halkı tarafından *kamennie babi*, *taştan yaşlı kadınlar* veya yalnızca *baba* şeklinde adlandırılmıştır. Kuzey Moğolistan'da bunlar *unc'ulu*, *erkekli taş*, güney Moğolistan'da ise *körüg*, *portre* şeklinde belirtilmektedir.

Ölen kişiyi temsil eden mezar heykeli mümkün olduğu kadar özenle işlenmektedir. Paleo-Türk yazıtlarında heykeltraşlık çalışmalarının önemine ve bunların gerçekleştirilmesinde gösterilen özene ilişkin uzun açıklamalar yer almaktadır. Yine Paleo-Türk yazıtlarından bunların Çinlilerin yapıtları olduğunu öğrenmekteyiz.<sup>440</sup> Genel olarak, mezar üzerine, birisi kocayı, diğeri de karısını temsil eden iki mezar heykeli dikilmekteydi. Ancak bu bilgileri metinlerden öğrenmiyoruz; metinlerde mezar heykellerinden nadiren söz edilmektedir. Nizami, İbn Fadlan<sup>441</sup> ve Rubrouck mezar heykellerinden söz etmektedirler. Rubrouck bunları, yüzleri doğuya doğru dönük ve göbek hizasında bir kupayı ellerinde tutar şeklinde tasvir etmiştir.<sup>442</sup> Harva, Rubrouck'un mezar heykelleri konusundaki bu açıklamalarını iyi bilmektedir ve tasviri zenginleştirmek için eski bir heykeli de eklemiştir.<sup>443</sup> Bu eski heykelin, Rubrouck'un tasviri üzerine gerçekleştirilmiş olması olasıdır. Kazakevitç'in ilginç bir çalışmasında, Moğol çağından biraz öncesine rastlayan, buna benzer çok sayıda eser görülebi-

<sup>440</sup> A. I, güney, satır XI; A. II, kuzey, satır 14; THOMSEN, s. 119 ve 133; H. N. ORKUN, I, s. 26 ve 58.

<sup>441</sup> Bkz. not 426. Bkz. KOTWICZ, *Kereksur*, s. 3; KOTWICZ ve SAMOILOVITCH, *o.c.*, s. 87.

<sup>442</sup> RUBROUCK ve ROCKHILL, s. 81-82.

<sup>443</sup> HARVA, s. 318, resim 36.

lır.<sup>444</sup> Rytchkov ve Levchine'in<sup>445</sup> modern çağların eşliğinde belirttikleri gibi, Kazakeviç'in, mezarın üzerine dikildiğini açıklaması dışında mezar heykelinin *ongon*'dan ayırt edilmesi hemen hemen olanaksızdır.

*Ongon*'dan söz ederken mezar konusundan tamamen çıkmış bulunmaktayız. Fakat mezar heykellerinden söz ederken, zaten cenaze törenleri konusundan biraz uzaklaşmıyor muyuz? Bu heykeller, ölen kişinin varlığının elle tutulur şekilde sürmesini temin etmek için yapılmaktadır. Bu, zaten ataların tapıncıdır. Mezar tümüyle tamamlanmıştır. Artık herkes evine dönmektedir. Ondan izin alınmıştır. Ölen kişi gömüldüğü yerde bırakılır ve ondan ayrılır. Ölü, kendi yeni dünyasına dahil olmuştur. Bir ata olmak üzeredir, belki de zaten olmuştur: kapalı bir döngüdür; artık devre kapanmıştır. Yaşayanlar ile ölü arasında yeni ilişkiler kurulmaktadır. Bu ilişkiler konusunda bildiklerimi zaten dile getirmiştım.

---

<sup>444</sup> A. KAZAKEVIÇ, *Namogil'nye statui v Daringange*, Leningrad, 1930 (bkz. *TP* açıklamasına, 1931, 28. Cilt, s. 166-168).

<sup>445</sup> CASTAGNÉ, *Monuments funéraires*, o.c., s. 85.

## SONUÇ

Bu çalışmanın sonunda çok kişisel bir yorum yapmama acaba izin verilir mi? Bu çalışmaya başlarken beni bu denli uzaklara götüreceğini düşünmemiştim; üstelik, elimizde mevcut malzemenin, ölçüsüz dedecede büyük olmasa bile en azından oldukça hacimli bir çalışmanın derlenmesi için bana imkân vereceğini de düşünmüyordum. Bu konunun bilincine gerçekten vakıf olmaksızın, giriş bölümünde söz ettiğim eski ortaçağ Altay dinine atfedilen bir ünün kurbanı oldum; bu üne göre, Altay dinine nüfuz edilmesi imkânsızdı. Büyük göksel Tanrı ya da şamanı su yüzüne çıkarmak amacıyla önceden yapmış olduğum denemeler başarıyla sonuçlanmıştı, fakat bu denemeler yine de değişik bir biçimde değerlendiriliyordu.

Benim sahip olduğum bu görece zenginlik duygusunu başka kimşelerin de paylaşacağı anlamına mı gelmektedir? Kesinlikle hayır. Diğer geniş alanlarda iş yapmaya ve çok fazla miktarda belgeyle çalışmaya alışık din tarihçisinin, benim çalışmamı okurken ancak hayal kırıklığına uğrayabileceği ve belirli bir memnuniyetsizlik duyabileceğini hiçbir şekilde saklamıyorum. Bölük pörçük bilgiler, ele alınan toplumların çeşitliliği, coğrafi ve tarihsel mesafeler, çizdiğim tabloyu oldukça eksik kılmakta ve çok sayıda muğlak noktayı açıkta bırakmaktadır. En olumlu sonuçlar ancak ayrıntılar konusunda elde edilmektedir: örneğin *kut*'un anlamını, hayat ağacını ya da ayrıca kanın akıtılmasını yasaklayan inanç konusunda yeni sonuçları oldukça net bir şekilde ortaya koymuş olduğumu sanıyorum. Çoğu kez, ancak



metinleri bir araya toplayabildim ve bunları imkânlar ölçüsünde açıklayamayı, bunları birbiriyle ilişkili kılmayı ve karşılaştırmayı başaramadım; herhangi bir sentez yapmaktan kaçınmak zorunda kalmış olduğum gibi, bir inancı ya da sistemi tam bir şekilde çözümlemek ümidi beslemedim ya da biraz genel noktalara değinmeye çalıştığım zamanlarda, bunları, çekinceler koyarak ve metin içinde şurada burada soru işaretleriyle ele aldım.

Bu durumda bu çalışma yararsız mı olmuştur ve bunu ele almam mı gerekirdi? Hiçbir şekilde bu yönde düşünmedim. Malzemelerin bu yetersizliği, bunların dağınık olmasından doğan büyük zorluk ve mükemmel bir sonuca hiçbir şekilde ulaşamamanın düşünülmesidir ki, bugüne kadar uzmanların cesaretini kırmıştır. Ve bu cesaretsizliğin sonucu olarak, bildiklerimiz hiçbir şekilde gelişmiyor ve üzerine basa basa söz etmekten çekinilen bir Altay dini konusunda değil de, ihtiyatlı bir şekilde XIX. ve XX. yüzyıllara dâlinarak, "Altay toplumlarının dinsel betimleri" üzerine baştan savma bir şekilde yazmaya devam ediliyordu.

Sonuç olarak, belirgin kusurları ve tüm eksiklikleriyle birlikte bu çalışmayı bilim dünyasının eleştirisine sunuyorum. Bir yandan Altay dilleri uzmanları, diğer yandan sosyologlar ve din tarihçileri, eksiklikleri ne olursa olsun, yalnızca bu çalışmayı yermek için dahi olsa, yararlanmalarından mutlu olacağım bir ilk araca sahip olmuş olacaklar. Yapılacak olası düzeltmeler, üretilecek yeni fikirler, büyük bir olasılıkla yapılacak ilaveler, bu çalışmanın daha büyük bir etkinlik kazanmasına imkân verecektir. Eğer bilim adamları bu konularla ilgilenmek isterlerse, bu çalışmanın değerini artıracaklarından hiç kuşku yok. Şu anda başka uzmanlara başvurabileceğimi ümit etmek isterim. Eski ve ortaçağ Altay toplumlarında ölüm konusunu daha iyi

bir şekilde açıklamak için, bana göre, yalnızca benim de yararlanmış olduğum yazılı belgelerin değil, diğer üç kaynağın da incelenmesi gerekir. Şu noktayı tekrar ifade etmek isterim ki, arkeoloji tüm bu kaynakların en önemlisidir. En azından yalnızca doğrulayıcı kanıtlar ya da açıklamalar isteniyorsa, kalıntıların, gerek İslami metinlere gerekse de Budist metinlere göre incelenmesi de nihai bir rol oynayabilir: bunun çok yakın bir gelecekte gerçekleşeceğini ümit ediyorum. Ve nihayet, son derece büyük bir dikkatle ele alınması gereken etnografik belgeler de ihmal edilmeye gelmez.

Bu şartlarda, bu çalışmanın kesin sonucunun, daha az kenarda bırakılmış alanlarda çalışmalarından ötürü şanslı olan diğer uzmanların uzun zamandan beri elde etmiş oldukları bilgilere katkıda bulunabileceğinden kuşku yok.

Daha şimdiden, Altay dininin bir gün tamamen anlaşılacağını öne sürmek olanaklı hale gelmiştir. Bu din, Mısır dininin ya da Hint-Avrupa dininin yanında, evrensel tarihte yerini alacaktır. Bu bilim dalı, beşeri bilim dalları için, Altay dilleri ya da uygarlığının taşıdığı önem kadar önemli bir uğraş sahası haline gelecektir.

Bilinmeyen bir dinin ortaya çıkarılmasına yönelik çabalara katkıda bulunmuş olmak, benim hem arzum hem de ümidim olmuştur.

# KAYNAKÇA

## I. KAYNAKLAR. BELGELERİN TOPLANMASI

Bu paragrafta, bizzat kaynakları, toplanan belgeleri ve kaynakların tartışmalarını bir grupta topladım. Bu sınıflandırma biraz rastlantısal olup, "incelemeler" kısmı altında da metinler ve de metinlerin tetkikleri bulunabilecektir. Arkeoloji alanının, benim çalışmamda marjinal bir niteliği bulunduğundan, kaynakların başlıca sonuçlarını ve genel olarak bu bilim dalına ait çalışmaları özel bir paragrafta toplamayı daha uygun buldum.

### a) Türk-Moğol Kaynakları

ABUL GHÂZİ BAHÂÂDUR KHÂN, *Histoire des Mongols et des Tatares, publiée, traduite et annotée par le Baron DESMAISONS*, 2 cilt, St. Petersburg, 1871-1874.

BANG (W.), *Zur Erklärung der költurkischen Inschriften*, WZKM, XII, 1898, s. 34-54.

— *Türkologische Briefe*, Ujb, 1925, s. 41-48; 231-251; 392-410.

BANG ve RAHMATI (G. R.) *Die Legende von Oguz Kagam*, Berlin 1932.

BASGÖZ (İlhan), *İzahlı Halk Edebiyat Antolojisi*, İstanbul 1956.

BATTAL (Aptullah), *İbnü-Mühennâ Lügati*, İstanbul, 1934.

BAWDEN (C. R.), *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1955.

BAZIN (Louis), *L'inscription d'Uyug Tarlıq (Ienissei) Acta Orientalia*, XXII, s. 1-7.

BROCKELMANN (C.), *Altürkistanische Volkspoesie, Hirth anniversary vol.*, Londra, 1923, s. 1-22.

— *Altürkistanische Volksweisheit, Festschrift für F. Hirth zu seinem 75 Geburtstag*, Berlin, 1920, s. 50-73

— *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmûd al-Kâşyari's Divân Luğat at-Türk*, Budapeşte, Leipzig, 1928.

— *Volksundliches aus alttürkestan*, A. M. II, 1924, s. 110-124.

— *Zu den alttürkischen Inschriften aus dem Jenisseigebiet*, UJb, XXIV, 1952, s.

137-142.

CAFEROĞLU (A.), *Kitab el-Idrak li lisân al Atrak, Abû Hayyân el-Garnati*, İstanbul, 1931.

CHAVANNES (E.), *Inscriptions et pièces de chancelleries chinoises de l'époque mongole*, TP, 1904, s. 357-447; 1905, 1908, s. 297-428.

CLAUSON (Sir G.), *The Ongin inscription*, JRAS, 1957, s. 177-192.

CLEAVES (F. W.), *The sino-mongolian inscription of 1362 in memory of Prince Hindu*, HJAS, XII, 1949, s. 2-133.

DENY (Jean), *Un soyurgal du Timouride Sâhrâh en écriture ouigoure*, JA, 1957, s. 253-266.

GABELENTZ (H. C. VON), *Versuch über eine alte Mongolische Inschriften*, WZKM, 1939.

GÖKYAY (O. Ş.), *Dede Korkut*, İstanbul, 1938.

GRÖNBECH (K.), *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhag, 1942.

HAENISCH (E.), *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, metin, Leipzig, 1937, çeviri Leipzig, 1941.

— *Steuergerechsamme der Chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft*, Leipzig, 1940.

HEISSIG (W.), *A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17 th century*, Ant., 48, 1953, s. 1-29 ve 493-536.

HADJIBEYLI (Djeyhoun Bey), *Le dialecte et le folk-lore du Karabagh (Azerbaidjan du Caucase)*, JA, 1933, CCXXII, 31-144 VD.

HOMMEL (Fritz), *Zu den Attürkischen Sprichworten*, Hirth anniversary vol., Londra, 1923, s. 182-93.

HIRTH (F.), *Nochworte zur-Inschrift des Tonjukuk*, dans RADLOV, *Die Alt-türkischen Inschriften*, etc. St. Petersburg, 1, 1899.

HOUTSMA (Th.), *Eine Türkisch-arabisches Glossar*, Leiden, 1894.

IBN MÜHENNÂ, bkz. A. BATTAL.

EL-KAŞGARİ (Mahmud), *Divanü Lügat-it-Türk*, Türkçeye çeviren: Besim ATALAY, 3 cilt+1 cilt dizin+1 cilt tıpkı basım, Ankara, 1939-1943.

KLAPROTH (J.), *Vocabulaire latin, persan et coman de la bibliothèque de Francesco*

- Petrarcha, Mémoires Relatifs à l'Asie*, III. cilt, s. 131-256; Paris, 1828.
- LE COQ (VON), *Dr. Stein's türkisch Khuastuanift from Tun-Huang*, ed. ve çeviri JRAS, 1911, s. 280.
- LEWICKI (Marian), *Inscriptions mongoles en écriture carrée*, CO, XII, Wilno, 1937.
- MALOV (S. E.), *leniseiskaya Pis'mennost Tiurkov*, Moskova-Leningrad, 1952.
- MARQUART (J.), *Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften*, WZKM, XII, 1898, s. 157-200.
- MELIKOFF-SAYAR (I.), *Le Destan d'Umur Pacha*, Paris, 1954.
- MOSTAERT (P. A.), *Une phrase de la lettre de l'Ilkhan Arḡun à Philippe le Bel*, HJAS, 1955, s. 200-220.
- *Sur quelques passages de l'Histoire Secrète des Mongols*, HJAS, Cilt XIII, 1950, s. 285-361; Cilt XIV, s. 329-403; Cilt XV; 1952, s. 285-407.
- MÜLLER (F. W. K.), *Ein Doppelblatt aus enem manichäischen Hymnenbuch (Mahnmāg)*, dans *Abhandlungen des Preussischen Akademie der Wiss. Phil. Hist. Klasse*, 1912, s. 40.
- *Uigurica I*, dans *Abhandlungen der (Königlichen) Preussischen Ak. der Wiss. Phil. Hist. Klasse*, 1908, s. 60.
- NUR (Rıza), *Oughouz name, épopée turque*, Alexandrie, 1928.
- *Réponse à un article de M. Paul Pelliot sur l'Oughouz name*, Alexandrie, 1931.
- ORKUN (H. Namik), *Eski Türk Yazıtları*, 4 cilt, İstanbul, 1936-1941.
- PELLIOT (Paul), *Histoire secrète des Mongols, restitution du texte mongol et trad. franc. des chapitres I à VI*, Paris, 1949.
- *Sur la légende d'Uḡuz khan en écriture ouigoure*, TP, 1930, s. 247-358.
- RACHMATI (G. R.), *Oguz Kagan Destanı*, İstanbul, 1936.
- *Türkische Turfan Texte*, VII, Berlin, 1936 (mit sinologischen Anmerkungen von Dr. W. EBERHARD).
- RADLOV (W.), *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3 cilt, St. Petersburg, 1894-1897.
- *Atlas der Alterthümer der Mongolei*, 3 cilt, St. Petersburg, 1892-1896.

- *Das Kudatku Bilig des Jusuf Chass Hadschib aus Bälasagun*, St. Petersburg, 1891 (s. 232-234 *Die Legende des Oghus Chan`ı içerir*).
- *Problem den Volksliteratur der Turkischen Stämme süd Sibiriens* (suivi de *Proben... der nördlichen Turkischen Stämme*), 8 cilt, St. Petersburg, 1866-1896.
- *Uigurische Sprachdenkmäler*, Leningrad, 1928.
- RAMSTEDT (G. J.), *Zwei uigurische Runeninschriften nord-Mongolei*, JSFOu, XXX, Helsinki, 1913.
- RINTCHEN (Y.), *L'inscription sinomongole de la stèle en l'honneur de Môngke gayan*, CAJ., 1959, IV, s. 130-138.
- ROSSI (Ettore), *Il Kitab-i Dede Qorqut. Racconti epico-cavalierechi dei Turchi-Oguz, tard. e annot. c. Facs. del mss. Vaticano*, Roma, 1952 (Vatikan, *Studi e Testi*, 199).
- SPRENLING (M.), *Tonyukuk's epitaph. An old turkish masterpiece*, in *The Amer. Jour. of Semitic lang. and litt.*, LVI, 1939.
- THOMSEN (W.), *Alttürkische Inschriften aus der Mongolei, übersetzung mit Einleitung*, ZDMG, 1924-1925, s. 121-175.
- *D' M. A. Stein's manuscripts in turkish runic script from Miran and Tunhuang, çeyren ve yayımlayan V*, JRAS, 1912, s. 181-227.
- *Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'énisséi. Notice préliminaire*, Kopenhag, 1893.
- *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrés*, MSFOu, Helsingfors, 1896.
- WAMBÉRY (H.), *Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens*, JSFOu, XII, Helsinki, 1899.
- ZAJACZKOWSKI (A.), *Vocabulaire arabe-kiptchak de l'époque de l'État mamelouk*, Varşova, 1958.

b) Yabancı Kaynaklar

ABUL FİDÂ, bkz. M. REINAUD.

BACKER (DE), *L'extrême-Orient au Moyen âge d'après les manuscrits d'un Flamand de Belgique et d'un prince d'Arménie*, Paris, 1877.

- BAR HEBRAEUS, *The Chronography of Gregory Abul Faradj commonly know as Bar Hebraeus*, Süryaniceden çeviren E. A. Wallis BUDGE, Londra, 1932.
- EL-BIRUNI, bkz. SACHAU.
- BLAKE (R. P.) ve FRYE (R. N.), *History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor of Akanc, the armenian text ed. with an english trans. and notes*, HJAS, XII, 1949, s. 269-399.
- EL-BUKHARI, *Histoire de l'Asie centrale*, çeviren Ch. SCHEFER, Paris, 1876 (PELOV).
- BRETSCHNEIDER (E. V.), *Mediaeval Researches from eastern Asiatic sources*, 2 cilt, Londra, 1888.
- CARROLL (P. Th.), *Account of the Tu-yü-hun in the history of the Chin. dynasty*, çeviri ve notlar, Berkeley ve Los Angeles, 1953 (Inst. of East Asiatic Studies).
- CHABOT (J. B.), *Histoire de Mar Jabalaha III et du moine Rabban Cauma*, traduite du syriaque, Paris, 1895.
- CHAVANNES (E.), *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903.
- *Les Mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien*, çeviri ve notlar, 5 cilt, Paris, 1895-1905.
- *Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, TP., 2° dizi, V, 1904, s. 1-110.
- *Pays d'Occident d'après le Heou Han chou*, TP, 1907, s. 149-234.
- *Voyages de Song-Yun dans l'Udyana et le Gandhara*, BEFEO, 1903, s. 379-411.
- *Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen*, JA, 1897, s. 377-422, 1898, s. 361-439.
- Chronique de Nestor*, Ruscadan çeviren L. LÉGER, Paris, 1884 (PELOV).
- DÉFRÉMERY (C.), *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans relatifs aux anciens peuples du caucase et de la Russie méridionale*, JA, XIII, s. 457-522; XIV, s. 447-513. (4° dizi).
- *Histoire des Khans mongols du Turkestan et de la Transoxiane, extraite du Habib essir de Khondemir*, Paris, 1853.

- et SANGUINETTI (B. R.), *Voyages d'Ibn Batuta*, 5 cilt, Paris, 1853-1858.
- DULAURIER (E.), *Les Mongols d'après les documents arméniens, fragments traduits sur les textes originaux*, JA. 1858, s. 192-255; 426-473; 481-508.
- EBERHARD (W.), *Çin'in Şimal Konsulari. Bir Kaynak Kitap*, Ankara, 1942.
- FERRAND (G.), *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles*, 2 cilt, Paris, 1913-1914.
- GAUBIL, *Histoire de Gentchiscan et de toute la dynastie des Mangous*, Paris 1739.
- GROOT (J. J. M. DE), *Die Hunnen der Vorchristlichen Zeit. Chinesische Urkunden zur Geschichte Asien*, Berlin und Leipzig, 1921.
- GUIGNES (J. DE), *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, 4 cilt, Paris 1756.
- GUILLAUME DE NANGIS, *Chronique dans Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, cilt XX, Paris, 1843.
- HARLEZ (C. DE), *Histoire de l'Empire de Kin ou d'Or*, Paris, 1886.
- *La religion nationale des Tartares orientaux, mandchoux et mongols comparée à la religion des anciens chinois d'après les textes indigènes avec le Rituel tartare de l'empereur K'ien Long, trad. pour la première fois*, Brüksel, 1887.
- HAYTON, *La Flore des Estoires de la Terre d'Orient, Recueil Hist. des Croisades. Documents arméniens*, cilt II.
- HÉRODOTE, *Histoires*.
- HOUDAS (O.), *Histoire du sultan Djelal ed din Mankoberti (çeviren MUHAMMAD EN NESAWI)*, Paris, 1895 (PELOV).
- HOWORTH (H. H.), *The Northern Frontagers of China*, JRAS, VII, 1875, s. 221-242; 305-328; VIII, s. 262-290.; IX, s. 235-290.
- HUDUD EL-'ALAM, bkz. MINORSKY.
- IBN BATTÛTA, bkz. DÉFRÉMFY et SANGUINETTI.
- IBN FADLAN, bkz. Z. V. TOGAN.
- IBN RÛSTEH, *Les Atours Précieux*, çeviren Gaston WIET, Kahire, 1955.
- EL-IDRISI, *Kitab Rojar*, bkz. JAUBERT.
- JAUBERT (A.), *Géographie d'Edrisi*, 2 cilt, Paris, 1836-1840.



- JOINVILLE, *Histoire de Saint Louis* (St. Histoire de France), Paris, 1868.
- JORDANÉS, *Histoire des Goths*, coll. des auteurs latins pub. par N. NISARD, Paris, 1849.
- JULIEN (Stanislas), *Documents historiques sur les Tou-khoue (Turcs)*, traduits du Chinois, Paris, 1877.
- LANGLÈS, (L.), *Notice de l'Histoire de Djenguy Khan*, s. 192-230 des *Notices et Extraits des mss. de la B. N.*, cilt V, Paris, 1799.
- EL-MAQDISI, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, çeviren HUART, 6 cilt, 1899-1919.
- EL-MARVAZI, bkz. MINORSKY.
- EL-MAS'UDI, *Muruj adh-dhahab. Les Prairies d'Or*, metin ve çeviri A. C. BARBIER DE MEYNARD ve A. PAVET DE COURTEILLE, 2 cilt, Paris, 1861-1877.
- MINORSKY (V.), *Hudud el-'Alam. The Regions of the World. A persian geography, trans. and explain*, Londra, 1937.
- *Sharaf el-zaman Tahir Marwazi on China, the Turks and India. Arabic text with an eng. trans. and com.*, Londra, 1942.
- *A Soyurghal of Qasim b. Jahângir ad-Qoyunlu*, 903, 1948, BSOS, IX, 4.
- MORAVCSIK (G.), *Byzantinoturcica*, vol. I: *Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvolker*; vol. II: *Sprach reste der Türkvolker in den Byzantinischen Quellen*, Berlin, 1958.
- PARKER (E. H.), *The Early Turks*; in *Chi. Rev.*, XXIV, s. 120-130; 163-173; 227-234; XXV, s. 1-12; 69-79; 163-174; 234-247; 265-271.
- *The History of the Wu-wan or Wu-Huan Tunguses of the first century*, in *Chi. Rev.*, XX, 1892-1893, s. 71-100.
- *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924.
- *The Turko-Scythians Tribes*, in *Chi. Rev.*, XX, 1892-1893, s. 1-24; 109-125; XXI, 1894-1895, s. 100-119; 129-138; 253-267; 291-301.
- PELLIOT (P.), ve HAMBIS (L.), *Histoire des Campagnes de Gengis Khan*, *Cheng wou ts'in tcheng lou*, Leiden, 1951.
- QUATREMÈRE (M. E.), *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Rashid el-din*, çeviren ve yayımlayan, Paris, 1836.
- REINAUD (M.), *Géographie d'Abul Feda*, Paris, 1858.

- SACHAU (E. C.), *Alberuni's India, an english ed. with notes and indices*, 2 cilt, Londra, 1910.
- SACY (A. I. SILVESTRE DE), *Chrestomathie arabe ou extrait de divers écrivains arabes*, 3 cilt, Paris, 1806.
- SERRUYS (H.), *Pei-lou-foug-sou, Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng*, MS., X, s. 117-208.
- SPECHT, *Études sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois*, JA, 1883, s. 317-350.
- STEIN (Rolf), *Leao-Tche, traduit et annoté*, TP, 1939, s. 1-154.
- STRABON, *Geography*, eng. trans. Bohn's class. lib., Londra, 3 cilt, 1912-1915.
- TOGAN (Zeki Velidi), *Ibn Fadlan's Reisebericht*, Leipzig, 1939.
- WIEGER (P. L.), *Textes historiques chinois*, 3 cilt, Hien Hien, 1905.
- WYLIE, *History of the Heung-noo in their relations with China, trans. from Tseen-Han-Shoo book 94*, JAlns, 1874, s. 401-452.

c) Arupalı Gezginler (XIII.-XIX. yüzyıllar)

- ATKINSON (T. W.), *Oriental and Western Siberia and Chinese Tartary*, Londra, 1858.
- *Travels in the region of upper and lower Amoor*, Londra, 1860.
- BARBARO (J.), *Travels to Tana ve, Persia*, Londra, 1873.
- CLARKE (E. D.), *Voyages en Russie, Tartarie et Turquie*, 3 cilt, Paris, 1813.
- CORDIER (Henri), bkz. Jourdain CATALANI DE SÉVERAC.
- *Les voyages en Asie ou XIV<sup>e</sup> siècle du Bienheureux frère Odoric de Por-denone, religieux de saint François*, Paris, 1891.
- ERMAN (A.), *Travels in Siberia*, 2 cilt, Londra, 1848.
- GEORGI (J. G.), *Bemerkungen auf einer Reise in russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, St. Petersburg, 1775.
- GLANIUS (M.), *Les voyages de Jean Struys en Moscovie, en Tartarie, en Perse, aux Indes et en plusieurs autres pays étrangers*, 3 cilt. Amsterdam, 1720, cilt 1.
- GMELIN (J. G.), *Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733 bis 1743*, 4 cilt, Göttingen, 1751-1752.

- HELMERSEN (G. VON), *Reise nach dem Altai im Jahre 1834 ausgeführt*, St. Petersburg, 1848.
- HUC (P. M.), *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846*, 2 cilt, Paris, 1850; bkz. PELLIOT, *Travels in Tartary*, etc.
- IDES, *Relation du voyage de M. Evert Isbrand envoyé de Sa Majesté czarienne en 1692, 1693 et 1694*, Amsterdam, 1699.
- Jourdain CATALINI DE SÉVERAC, *Les Merveilles de l'Asie*, ed. Henri CORDIER, Paris, 1925.
- Mondeville's Travels, texts and translation*, by Malcolm LETTS, 2 cilt, Londra, 1953.
- MARTINI (P.), *Relation de la Tartarie orientale*, vol. III des *Recueils des Voyages au nord*, s. 142-180.
- MONNERET DE VILLARD (Ugo), *Il libro della peregrinazione nelle parte d'Oriente di frate Ricolto da Montecroce*, Roma, 1948.
- MULLER (J. B.), *Mœurs et usages des Ostiaiks et la manière dont ils furent convertis à la religion chrétienne du rite grec*, par. J. B. MULLER, capitaine de dragons au service de la Suède, vol. III des *Recueils de Voyages au nord*, s. 375-429.
- ODORIC DE PORDENONE, bkz. Henri CORDIER.
- OLÉARIUS (Adam), *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, Paris, 1666.
- PALLAS (M. P. S.), *Merkwürdigkeiten der obischen Ostjaken, Samojuden, daurischen Tungusen, Udinskischen Bergtatarcn*, Frankfurt ve Leipzig, 1777.  
— *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, 2 cilt, St. Petersburg, 1776, 1801.  
— *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie et dans l'asie septentrionale*, 5 cilt, Paris, 1783-1793.
- PELLIOT (Paul), *Travels in Tartary, Thibet and China*, 2 cilt, Londra, 1928.
- PLAN CARPIN (Jean DU), *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. D'AVEZAC, Paris, 1838.
- POLO (Marco), *La Description du Monde*, texte intégral en français moderne avec introduction et notes par Louis HAMBIS, Paris, 1955.

- Recueil des voyages au nord, contenant divers Mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, cilt X, Amsterdam 1715-1738.
- Ricold DE MONTE CROCE, bkz. MONNERET DE VILLARD ve DE BACKER (bölüm 1b).
- ROCKHILL (W. W.), *The Journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world as narrated by himself*, Londra, 1900.
- RUBROUCK (RUYSBROEK), bkz. ROCKHILL.
- SINOR (Denis), *Un voyageur du treizième siècle: le Dominicain Julien de Hongrie*, BSOAS, XIV, 1952, s. 589-602.
- SMITH (John), *True Travels, adventures and observations in Europe, Asia, Africa and America from 1593 to 1629*, Londra, 1630.
- STELLER (G. W.), *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka* Frankfurt ve Leipzig, 1774.
- STRAHLENBERG (P. J.), *Der Nord und östliche Theil von Europe und Asien*, Stockholm, 1730.
- *Description historique de l'Empire russe*, 2 cilt, Amsterdam, 1757.
- STRUYS (Jean), bkz. GLANIUS.
- TIMKOWSKI (G.), *Voyage à Péking à travers la Mongolie en 1820 et 1821 publié par M. Klaproth*, 2 cilt, Paris 1827.

d) Sanat ve Arkeoloji İncelemeleri ve Belgeleri

- APPELGREN-KIVALO (H.), *Altaltaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931.
- BARTHOLD (V. V.), *K voprosu o progre bolnykh obriadch Türkov I Mongolov*, ZVO, XXV.
- BERNSHTAM (A. N.), *Zolotaia diadema iz shamanskogo progrebennia na karagalike*, dans *Kratikie Soobshcheniia Inst. Ist. Mater. Kult*, V, 1940.
- CARTER (D.), *The symbol of the Beast. The animal style art of Eurasia*, New York, 1957.
- CASTAGNÉ (J.), *Monuments funéraires de la steppe des Kirghiz-Kasaks*, Orenburg, 1911.
- DONNER (Kai), *Ornements de la tête et de la chevelure*, JSFOu, XXXVII, Helsinki,

1920.

GOLOMSTOK (E. A.), *The Pazirik burials of the Altai*, *Americ. Jour. of Archeo.*, 1933, XXXVII, 1.

GRANÖ (J. G.), *Archäologische Beobachtungen von meiner Reise in Südsibirien und der nordwestmongolei im Jahre 1909*, JSFOu, 1912, XXVIII, s. 1-67.

— *Über die geographische Verbreitung und die Formen der Altertümer in der Nordwestmongolei*, JSFOu, 1912, XXVIII, s. 1-55.

GRIAKOV (B.), *Monuments de la culture scythique entre la Volga et les monts Oural*, ESA, III, 1928, s. 25-62.

GRIAZNOV (M. P.), *Pazyrykskoe kniazheskoe pogrebonie na Altae*, dans *Priroda*, XI, 1929.

JETTMAR (Karl), *The Altai before the Turks*, BMFEA, XXIII, 1951, s. 135-223 (+36 levha).

KAZAKEVITCH (V. A.), *Namogil'nye statui v Darigange*. Leningrad, 1930.

KLEMENTZ (D.), *Antiquities of the Minusinsk Museum*, Tomsk, 1886.

KLER (Joseph), *Travaux d'orfèvrerie aux pays des Ordos*, CAJ, II, 3, s. 188-203.

KOTWICZ (W.), *Les tombeaux dits Kereksur en Mongolie*, RO, VI, 1928, s. 1 à XI.

— ve SAMOILOVITCH, *Le monument turc d'Ikhe Khuchotu en Mongolie découvertes de Pazyryk*, RAA, 1936, s. 199-210.

RINTCHEN (Y.), *Mélanges archéologiques: les inscriptions inconnues sur pierre et les plaques d'or ornementées du harnais de Tonyoucouc*, CAJ, IV-4, 1959, s. 289-299.

RUDENKO (S. I.), *Kultura naseleniia gornogo Altaya v Skifskoe vremia*, Moskova, 1953.

— *Der zweite kurgan von Pazyryk*, Berlin, 1952.

— *V toroi pazyrykskii kurgan*, Leningrad, 1948.

STRZYGOWSKI (J.), *Asiens bildende Kunst*, Ausburg, 1930.

TALLGREN (A. M.), *Inner asiatic and siberian rock pictures*, ESA, VIII, 1933, s. 175-210.

— *Portable altars*, ESA, XI, s. 47-90.

— *The south siberian cemetery of Oglakty from the Han period*, ESA, 1937, s.

69-90.

TRETIAKOV (P. I.), *Turujsanskii krai ego priroda izitelu*, St. Petersburg, 1871.VESELOVSKI (M. N.), *Sovremennoe sostojanje vopusa o kemmenich babach Zapiski*, 1915, XXII.

## II. SÖZLÜKLER VE DİLBİLGİSİ İNCELEMELERİ

BARBIER DE MEYNARD (A. C.), *Dictionnaire turc-français*, 2 cilt, Paris, 1881-1886.BLEICHSTEINER (R.), HEISSIG (W.), UNKRIG (W. A.), *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, Viyana-Pekin, 1941.BÖHTLINGK (Otto), *Über die Sprache der Jakuten*, St. Petersburg, 1851 (vol. III de *Middendorff's Reise*, Theil II: *Jakutische-deutsches Wörterbuch*).CASTREN (A.), *Grundzüge einer Tungusischen Sprachlere*, St. Petersburg, 1856.GABAIN (A. VON), *Alttürkische Grammatik*, 2. baskı, Leipzig, 1950.GIBERT (L.), *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hong-Kong, 1934.GRÖNBECH (K.) ve KRUEGER (J. R.), *An introduction to classical (literary) mongolian*, Wiesbaden, 1955.KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français*, 3 cilt, Kazan, 1844-1849.MARQUART (J.), *Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften*, WZKM, XII, 1898; s. 157-200.PAKALIN (M. Z.), *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1946-1956.PAVET DE COURTEILLE (A.), *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870.MOSTAERT (P. A.), *Textes oraux ordos*, Pekin, 1937.POPPE (N.), *Khalkha mongolische Grammatik mit Bibliographie Sprachproben und Glossar*, Wiesbaden, 1951.RADLOV (W.), *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialecte*, 4 cilt, St. Petersburg, 1893-1911.RAMSTEDT (G. J.), *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935.SMEDT (A.) et MOSTAERT (P. A.), *Le Dialecte monguor parlé par les Mongols du*

- Kansou occidental, III<sup>e</sup> partie: Dictionnaire monguor-français*, Pei-p'ing, 1933.
- VAMBÉRY (H.), *Étymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen*, Leipzig, 1878.
- VERBITSKY (P. V.), *Slovar Altaiskago i Aladagskogo nartchii tiourkshago yazıka*, Kazan, 1884.
- YUDAHIN (K. K.), *Kırgız Sözlüğü* (Türkçeye çeviren: A. TAYMAS), 2 cilt, Ankara, 1945.

### III. İNCELEMELER

(Sosyoloji, Etnografya, Tarih, vd.)

- ANDREE (R.), *Scapulamantia*, dans *Boas Anniversary vol.*, New York, 1906, s. 143-165.
- ANOHIN (A. V.), *Ducha I ee svopstva po predstav lenıgu teleutov*, dans *Sbornik museya po antrop. i etnog. pri AK. Nauk*, VIII, Leningrad, 1929.
- BABINGER (F.), *Mahomet II le conquérant et son temps* (çeviren H. E. DEL MEDICO), Paris, 1954.
- BACHELARD (G.), *La terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948.
- BANZAROV (D.), *tchernaya vera ili chamanstvo u mongolov*, St. Petersburg, 1891.
- BARSHARD (W.), *Kühles Grasland Mongolei*, Berlin, 1938.
- BARTHOLD (W.), *Histoire des Turcs d'Asie centrale* (adaptation Fran. par M<sup>me</sup> M. DONSKIS), Paris, 1945.
- *Türkistan down to the Mongol invasion*, Londra, 1928.
- BATAROV (P.), *Burjatskiya poveriya o bohoidoyah I anachayah*, dans *Zapiski Vostoteno Sibirokago Otdela Ruskago Geo. otchchestva*, II, 2, Irkoust, 1890.
- BAZIN (Louis), *La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques*, Comm. Ste E. Renan, Bull. n° 2, 1953, s. 124-126.
- BLOCHET, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran*, RHR, 38, 1898, s. 26-63.
- BLONDEL (C.), *La mentalité primitive*, Paris, 1926.
- BOGORAS, *The Chukchee*, vol. VII of *The Jesup north pacific expedition*, Mem. Amer. Museum Nat. Hist., Leiden, 1904, 1907.

- BORATAV (P. N.), *Le mythe turc du Premier homme d'après Abū Bakr b. Abd Alla XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Proceedings of the 23 th Int. Cong. of orientalisists*, Cambridge-Londra, 198-199.
- *Istiska, Islam Ansiklopedisi*, cilt 54, s. 1222-1224.
- BOUILLANE DE LACOSTE (C. DE), *Au pays sacré des anciens Turcs et des Mongols*, Paris, 1911.
- CAMPS (A.), *Jerome Xavier and the Muslims of the Mogul Empire*, Schöneck-Beckenried (Isviçre), 1957.
- CASTAGNÉ (J.), *Survivance d'anciens cultes et rites en Asie centrale*, in *Rev. eth. et trad. pop.*, 1923, s. 245-255.
- *Traitement des maladies par des procédés magiques chez les Kirghiz-Kasakhs*, in *Rev. d'eth.*, 23-24, 1925.
- CASTREN (A.), *Nordische Reisen und Forschungen*, cilt III: *Vorlesungen über die finnische Mythologie*, St. Petersburg, 1856.
- CAZENEUVE (J.), *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958.
- CHADWICZ (N.), *shamanism among the Tatars of Central Asia*, JAlns, 1936.
- CHTCHUKIN (N.), *Pojezdka v Jakutsk*, St. Petersburg, 1844.
- CLEAVES (E. W.), *A Medical Practise of the Mongols in the Thirteen Century*, HJAS, 1954, XVII, s. 428-44.
- COXWELL, (C. F.), *Siberian and other Folk-Tales*, Londra, 1925.
- CURTIN (J.), *A Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion and Their Myths*, Londra, 1909.
- CZAPLICKA (M. A.), *Aboriginal Siberia; a study in social anthropology*, Oxford, 1914.
- *The influence of environment upon the religious ideas and practises of the Aborigenes of northern Asia*, dans *Folk-lore*, XXV, s. 34-54.
- DENY (Jean), *Sari Saltiq et le nom de la ville de Badadaghi*, in *Mélanges E. Picot*, Paris, 1913, s. 15.
- *Turcica*, JA, 1943-1945, s. 185-210.
- DONNER (Kai), *La Sibérie (Finceden çeviri)*, Paris, 1946.
- DOOLITTLE (J.), *Social life of the Chinese (Fou-tchou)*, New York, 2 cilt 1867.



- DUNLOP (D. M.), *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, New Jersey, 1954.
- DURKHEIM (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris, 1937.
- *Le suicide, Étude de sociologie*, Paris, 1930.
- ÉLIADÉ (M.), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
- *Traité d'histoire des religions*, 2. baskı, Paris, 1959.
- FRANKE (O.), *Geschichte des Chinesischen Reiches*, 4 cilt, Berlin-Leipzig, 1930-1952.
- FRAZER (Sir J. G.), *The Killing of the Khazar Kings in Folklore*, 28, 1917.
- *Les origines magiques de la royauté* (çeviren H. LOYSON), Paris, 1920.
- *Le rameau d'or. Étude sur la magie et la religion* (çeviren R. STIEBEL ve J. TOUTAIN), 3 cilt, Paris, 1903-1911.
- FREUD (S.), *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, 1932.
- GABAIN (A. VON), *Inhalt und magische Bedeutung de alttürkischen Inschriften*, in *Ant.*, 48, 1953, s. 537-556.
- GRANET (M.), *La civilisation chinoise*, Paris, 1948.
- *La pensée chinoise*, Paris, 1934.
- GROUSSET (R.), *L'empire des Steppes*, Paris, 1939.
- *L'empire mongol (1<sup>re</sup> phase)*, Paris, 1941.
- HEILER (F.), *La prière* (çeviren E. KRUGER ve J. MARTY), Paris, 1931.
- HOLMBERG (U.), *Siberian Mythology*, vol. IV, de *Mythology of all Races*, Boston, 1927.
- HUBERT et MAUSS (M.), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909.
- HAENISCH (E.), *Die letzten Feldzüge Cinggis Han's und sein Tod.*, *Am.*, IX 1933, s. 203-551.
- HAMBIS (L.), *La Sibérie*, Paris, 1955.
- HARVA (Uno), *Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC, 125, Helsinki, 1938.

- İNAN (Abdulkadir), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1954.
- JAWORSKI, *Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises*, RO, IV, s. 255-261.
- KARJALAINEN (K. F.), *Die Religion der Jugra Völker*, FFC, 41, 1921, et 44, 1922 (çeviren Oscar HACKMANN).
- KATANOV (N. F.), *Ueber die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen central- und Ostasiens*, dans *Ksz*, 1900, s. 100-113; 225-233; 277-286.
- KER (L.), bkz. PELLIOU ve KER.
- KLAPROTH (J.), *Mémoires sur l'identité des Tou-khiu et des Hiong nu avec les Turcs*, JA, 1825, s. 257-268.
- *Race Toungouse*, dans *Le Lotus*, IX, 1895.
- *Tableaux historiques de l'Asie*, Paris, Londra, 1826.
- KLEMENTZ (D.), *Buryats in Hastings Enc. Rel. and eth.*, Edinburgh, 1910.
- KLEMM (Gustav), *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, X cilt Leipzig, 1843-1852; cilt III, 1844.
- KÖPRÜLÜ (M. F.), *La proibizione di versare il sangue nell'esecuzione d'un membro della dinastia presso i Turchi e Mongoli*, dans *Ann. Ist. Univer. Orient. di-Napoli*, n. s., I, Roma, 1940, s. 15-23.
- *Une institution magique chez les anciens Turcs: yat*, dans *Actes du 2<sup>e</sup> congrès inter. hist. rel.*, 1923, Paris, 1925, s. 440-451.
- *Zur Kenntnis der alttürkischen Titulatur*, KCSA, 1938, s. 327-344.
- KOTWICZ (W.), *Contributions à l'étude de l'Asie centrale*, RO, XV, s. 159-195.
- *Formules initiales des documents mongols aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, RO, X, s. 131-157.
- *Les Mongols promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, RO, XVI, s. 428-434.
- *Sur les modes d'orientation en Asie centrale*, RO, V, s. 68-91.
- KRADER (L.) *qan/qaryan and the beginnings of Mongol Kinship*, CAJ; I, s. 17-35.
- LAMOUCHE (Col.), *Histoire de la Turquie*, 2. baskı, Paris, 1953.
- LÉVY-BRUHL (L.), *L'âme primitive*, 3. baskı, Paris, 1927.
- *Carnets Paris*, 1949.

- *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938.
- *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1928.
- *Le mentalité primitive*, 4. baskı, Paris, 1925.
- *La surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931.
- LIGETI (Louis), *Mots de civilisation de Haute Asie en transcription chinoise*, AOA, I, 1950, s. 141-188.
- LING (Johnson), *The Goldi Tribes of the lower Sungari river*, Ac. Sinica, Nanking, 1934.
- LOT-FALCK (E.), *A propos d'Atügän, déesse mongole de la terre RHR*, 1956, CXLIX, s. 157-196.
- *La notion de propriété et les esprits maitres en Sibérie*, RHR, 1953, s. 172-197.
- *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953.
- MACARTNEY (C. A.), *The Magyars in the ninth century*, Cambridge, 1930.
- MAENSCHEN HELFEN (O.), *Huns and Hiong-nu*, in *Byzantion*, 17, s. 222-243.
- *The legend of the origin of the Huns*, in *Byzantion*, 17, 1944-1945, s. 244-251.
- MARETT (R. R.), *The Threshold of Religion*, Londra, 1909.
- MASSON-OURSEL (P.), *Asie centrale*, dans *Histoire générale des religions*, publiée, M. GORCE ve R. MORTIER'in yönetiminde, cilt III, Paris, 1947.
- MATIGNON (J. J.), *Note sur la médecine des Mongols*, in *Arch. clin. de Bordeaux*, 4<sup>e</sup> année, 1895, XI.
- MAUSS (Marcel), *Effet physique chez l'individu de l'idée de la mort suggérée par la collectivité*, in *Jour. de psych normale et patho.*, XXIII, 1926, s. 635-669.
- *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947.
- MIKHAILOVSKY (V. M.), *Shamanism in Siberia and European Russie*, JAINs, 1895, s. 126-158.
- MINNS (E. H.), *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913.
- MORAVCSIK (J.), *Attilas Tod in Geschichte und Sage*, KCSA, 1926, s. 83-116.
- MOSTAERT (P. A.), *Sur le culte de Saŋang secen et de son bisaieul Qutuŋtai Secen chez les Ordos*, HJAS, 1957, XX, s. 534-566.

- *L'ouverture du sceau et les adresses chez les Ordos*, MS, I, 1935-1936, s. 315-337.
- *Ordosica*, n° 1, *les Erküt descendants des chrétiens médiévaux chez les Mongols Ordos*, Bulletin, n° 9, nov. 1934, *Catholic Univ. Peking*, s. 1-20.
- NACHTIGALL (H.), *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochsassen*, in *Ant.*, 48, 1953; s. 44-70.
- NEMETH (Gyula), *Über den Ursprung des Worter Saman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte*, Ksz, 14, 1913-1914.
- NAMIK (Hüseyin), ORKUN, bkz. H. N. ORKUN.
- NEUMANN (K. F.) *Die Völker des südlichen Russlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1855.
- NIPPGEN (J.), *Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens*, in *Rev. Eth. et trad. populaires*, XXII, 1925, s. 207-216; XXIII-XXIV, 1925, s. 408-424.
- OHSSON (C. D'), *Des peuples du Caucase*, Paris, 1828.
- *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz Khan jusqu'à Timour Khan*, 4 cilt, La-Haye-Amsterdam, 1834-1835.
- ORKUN (Hüseyin Namık), *Über das Kitab-i Dede Qorqut*, KCSA, 1926, s. 124-134.
- PALLADIUS (Archimandrite), *Elucidations of Marco Polo travels in north China*, NCBRAS, cilt X; s. 1-54.
- PALLISEN (N.), *Die alte religion des Mongolen undder Kultus Tschinggis Chans*, in *Numen*, 1956, III, 3, s. 178-229.
- PAUTHIER (G.), *Cérémonial observé dans les fêtes et les grandes réceptions à la cour de Khoubilai*, in *Rev. Orient, Algérie, Colonies*, réimprimé à part, Paris, 1862.
- PELLIOT (P.), *Les formes avec ou sans q-(k-) initial en turc et en mongol*, TP, 1942-1944, XXXVII, s. 73-101.
- *Les Mongols et la papauté*, ROC, XXVII, 1931, s. 3-84, XIX, 1924, s. 225-235.
- *Neuf notes sur des questions d'Asie centrale*, TP, 1929.
- *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1950.
- *Notes sur le Turkestan de M. W. Barthold*, TP, 1930, s. 12-56.

- *Tängün Tarim*, TP, 1944, s. 165-185.
- *Le terme Kereksur*, TP, 1944, s. 114-124.
- *Une tribu méconnue des Naiman: les Bâtâkin*, TP, 1944, s. 35-72.
- ve L. KER, *Le tombeau de l'empereur Tao-tsong des Leao*, TP, 1923.
- POPPE (N.), *Zum Feuerkultus bei den Mongolen*, AM, II, 1924, s. 130-145.
- PRADINES (M.), *Traité de psychologie générale*, Paris, 1946, cilt. 2.
- PREUSS (K. Th.), *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, 1930.
- *Glauben und Mystik im Lichte des höchsten Wesens*. 1926.
- PRISELKOV (M. D.), *Khanskige yarlyki russkim metropolitam*, Petrograd, 1916.
- PRITSAK (O.), *Die sogenannte Bulgarische Fürstenliste und die Sprache des Protobulgaren*, UAJb, 1954, XXVI, s. 61-77 ve 184-239.
- RADLOV (W.), *Aus Sibirien*, 2 cilt, Leipzig, 1884.
- *Uigurische Sprachdenkmäler*, Leningrad, 1928.
- RAMBAUD (A.), *L'empire grec au X<sup>e</sup> siècle. Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870.
- RÉMUSAT (Abel), *Nouveaux mélanges asiatiques*, 2 cilt, Paris, 1829.
- RIASANOVSKY (V. A.), *Fundamental Principles of Mongol Law*, Tientsin, 1937.
- RICE (T. T.), *Les Scythes*, Paris, 1958.
- RINTCHEN (Y.), *Explication du nom Burqan Qaldun*, AOAII, I, 1950, s. 189-190.
- *Mélanges d'ethnographie Qara Dom. Les superstitions chamanistes des Mongols et des Kazakhs de la Mongolie septentrionale*, RO, XX, Varşova, 1956, s. 21-22.
- ROUX (J. P.), *Le chaman gengiskhanide*, Ant., 1959, 54, s. 401-432.
- *Le nom du chaman dans les textes turco-mongols*, Ant., 53, 1958, s. 133-142.
- *Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques* (suivi de: *Notes additionnelles*), RHR, CXLIX, s. 49-82; 197-230; CL, s. 27-54, 173-212; CLIV, s. 23-66.
- SCHIEFNER (A.), *Heldensagen der Minusinskischen Tataren*, St. Petersburg, 1859.
- SCHLEGEL (G.), *La stèle funéraire du Téghin Giogh*, MSFOu, III, 1892.

- SCHMIDT (P. W.), *Der Ursprung der Gottesidee*, Cilt IX, Freiburg-in-der-Schweiz, 1949.
- SCHULTZE (K.), *Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis*, neue Folge, in, cilt XXIII de A. HARNACK, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1905.
- SCHURMANN (H. F.), *Mongolian Tributary Practises of the 13th century*, HJAS, 1956, s. 308-389.
- SHIRATORI (K.), *A study on the titles kaghan and katun*, MTB, I, Tokyo, 1926.  
 — *Über die Sprache des Hiong-nu und Tung-hu Stamme*, in *Bull. Ac. Imp. St. Petersburg*, 1902.  
 — *On the territory of the Hsing-nu Prince Hsiu-t'u Wang and his metal statue for Heaven Worship*, MTB, V, Tokyo, 1930, s. 1-79.
- SHIROKOGOROV (S. M.), *General theory of Shamanism among the Tungus*, NCBRAS, 1923, s. 246-249.  
 — *Social Organisation of the Northern Tungus*, Shangai, 1929.
- SIEROSZEWSKI (W.), *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, RHR, 46, 1902, s. 204-233; 299-338.
- SKEAT (W. W.), *Malay Magic*, Londra, 1900.
- SOUSTELLE (J.), *L'homme et le surnaturel*, in *Encyclopédie française*, cilt VII, 1936, fasikül 16.
- SPENCER (H.), *Principles of Sociology*, 3 cilt, Londra, 1893-1896.
- SPENCER et GILLE, *Accross Australia*, 2 cilt, Londra, 1912.  
 — *The native tribes of central Australia*, Londra, 1899.
- SPULER (B.), *Die Goldene Horde*, Leipzig, 1943.
- STEIN (R.), *Architecture et pensée religieuse en extrême Orient*, in *Arts Asiatiques*, 1957, IV, s. 163-186.
- TORII (R. et K.), *Études archéologiques et ethnologiques. Populations primitives de la Mongolie orientale*, in *Journ. Coll. of Science*, Tokyo, Imp. Univ., XXXVI, 1914.
- TRUMBULL (H. C.), *The Threshold Covenant*, New York, 1896.
- TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the development of mythology*, phi-



# DİZİN

- Abdullah et-Türki, 19  
Afganistan, 47  
Akançlı Grigor, 21  
ağıt, 62, 264, 265, 266, 267, 268,  
269, 270, 271, 278  
Alan Koa, 161, 178  
Alp Er-Tunga, 269  
*Altai before the Turks, The*, 126  
Altan Tobçi, 19, 66, 138, 142,  
146, 153, 163, 166, 167, 191,  
252, 261, 270, 271, 303  
Altay Tatarları, 13, 40  
*Alttürkische Grammatik*, 36, 326  
Altun Köl, 97  
Altınordu, 44  
Anadolu, 159, 264  
Ankara, 29, 36, 62, 136, 159,  
316, 320, 327, 330  
Apaoki, 233  
Arapça, 18, 136, 153, 186, 295,  
296  
Arap(lar), 21, 120, 172  
Argun, 51, 81, 96, 118, 250  
arkeoloji, 11, 12, 19, 137, 183,  
219, 220, 222, 229, 246, 249,  
251, 256, 275, 284, 289, 294,  
297, 302, 314  
Art Toyon Aga, 40  
Atalay, Besim, 29, 268  
Atilla, 66, 240, 242, 246, 255,  
271, 277, 290  
Atkinson, T. W., 232, 251, 258,  
276, 284, 285, 322  
*Au pays sacré des anciens turcs et des  
mongols*, 29  
*Aus Sibirien*, 40, 78, 176, 333  
*axis mundi* ağacı, 305  
Azerice, 158  
Babinger, F., 52, 327  
Bachelard, G., 184, 327  
Bain Tsokto Yazıtı, 17  
*balbal*, 163, 164, 165, 166, 167,  
168, 171, 184, 201, 306, 307,  
308, 309  
Bang ve Rahmati, 87, 148, 151,  
270, 315  
Bang, W., 49, 97, 262, 315  
Banzarov, D., 204, 205, 327  
*Bar Hebraeus*, 21, 119, 120, 319  
Bars Tüğe, 46  
Barthold, W., 34, 50, 83, 84, 158,  
164, 166, 228, 262, 324, 327,  
332  
Başgöz, İlhan, 264, 296, 315  
Başkirt(lar), 96, 97, 129, 137  
Battal, A., 34, 83, 112, 115, 116,  
158, 262, 296, 315, 316  
Bazin, Louis, 63, 65, 138, 139,  
150, 151, 152, 171, 241, 266,  
272, 302, 304, 315, 327  
Beauvais, Vincent de, 20, 206,  
212, 235, 240, 276, 281, 286



- beş öge*, 35  
 Begre, 267  
*beki*, 50  
 Beki, Taktoa, 131  
 Beltir(ler), 41, 102, 161, 222, 246  
*Bemerkungen auf einer Reise im  
 russischen Reiche in den Jahren  
 1773 und 1774*, 61, 322  
*Beschreibung von dem Lande  
 Kamtschatka*, 67  
 Beyaz Bayram, 50  
 Bilge Kağan, 17, 23, 77, 130, 166,  
 249, 257, 263, 265, 273, 274,  
 301, 302, 304  
 Bizans(lılar), 21, 129, 262  
 Blake (R. P.) ve FRYE (R. N.), 92,  
 93, 119, 319  
 Blochet, 225, 327  
 Blondel, C., 15, 69, 71, 105, 109,  
 111, 327  
 Böhlingk, Otto, 57, 112, 114,  
 116, 230, 326  
 Boratav, P. N., 62, 138, 159, 186,  
 328  
 Börte Çine, 88  
 Bretschneider, E. V., 31, 53, 319  
 Brockelmann, Carl, 29, 38, 41,  
 42, 62, 63, 83, 116, 124, 149,  
 150, 152, 158, 193, 262, 264,  
 268, 269, 276, 301, 315  
 Buda, 49, 88, 103, 213  
 Budist, 43, 47, 61, 314  
 Budizm, 15, 29, 163, 180, 192,  
 213, 225, 226  
 Bulgarlar, 78, 95, 129, 195, 231,  
 280  
 Burkan Kaldun, 207, 252  
 Buryatlar, 72, 112, 187, 223, 240  
 Buzun, 118  
 Caferoğlu, A., 34, 78, 83, 112,  
 115, 116, 117, 158, 169, 230,  
 295, 316  
 Camps, A., 51, 328  
 Camuha, 118, 121, 125, 131,  
 192  
 Carpin, Jean du Plan de, 20, 31,  
 79, 90, 91, 99, 100, 101, 103,  
 155, 156, 167, 171, 178, 179,  
 201, 206, 211, 235, 254, 255,  
 285, 286, 287, 289, 292, 298,  
 299, 306, 323  
 Castagné, J., 60, 133, 134, 136,  
 137, 188, 198, 275, 296, 311,  
 324, 328  
 Castren, A., 42, 104, 113, 159,  
 326, 328  
 Cazeneuve, J., 32, 91, 105, 173,  
 225, 328  
 Cemaleddin Ebu Muhammed, 19  
 Cengiz Han, 19, 31, 43, 45, 46,  
 49, 50, 52, 67, 74, 85, 86, 88,  
 92, 104, 118, 122, 125, 147,  
 153, 154, 160, 161, 166, 189,  
 191, 192, 199, 207, 226, 234,  
 240, 252, 261, 270, 271, 292,  
 303  
*Cérémonial observé dans les fêtes et  
 les grandes réceptions à la cour  
 de Khoubilai Khân*, 46

- Cermen(ler), 13, 15, 243  
 Ceyhun İrnağı, 250  
 Chabot, J. B., 50, 319  
 Chavannes, E., 44, 45, 46, 63,  
 129, 132, 160, 175, 177, 194,  
 195, 196, 200, 201, 213, 220,  
 233, 244, 258, 259, 271, 272,  
 273, 280, 283, 291, 300, 302,  
 316, 319  
*Chrestomatie arabe*, 119  
*Chronique*, 119  
*Chronography of the Gregory Abül  
 Faraj, The*, 119  
 Chtchoukin, 204  
 Cihangir, Kasım B., 48  
 Clarke, E. D., 180, 181, 322  
 Clauson, Gerard, 87, 147, 150,  
 153, 163, 263, 307, 316  
 Cleaves, E. W., 59, 328  
*Codex Comanicus*, 19, 34, 38, 47,  
 55, 56, 57, 83, 112, 114, 158,  
 160, 169, 193, 230, 294, 295,  
 300  
 Cordier, Henri, 104, 210, 211,  
 234, 255, 258, 281, 286, 292,  
 322, 323  
 Courteille, A. Pavet de, 35, 56, 58,  
 78, 115, 158, 178, 264, 295,  
 321, 326  
 Coxwell, C. F., 73, 141, 328  
 Croce, Ricold de Monte, 20, 67,  
 68, 120, 180, 186, 235, 241,  
 282, 286, 292, 324  
 Curtin, J., 138, 328  
 Cüveyni, 22, 78  
 Czaplicka, M. A., 40, 77, 112,  
 114, 181, 203, 328  
 Cang-Çuen, 53  
 Çauına, Rabban, 21, 50  
 Çağatay, 118  
 Çağatay dili, 35, 56, 169  
 Çeremisler, 86, 99, 235  
 Çin Yıllıkları, 220, 239, 244, 246,  
 290, 301  
 Çin Yılı, 200  
 Çince, 42, 45, 59, 96, 177, 180,  
 186, 196, 274, 303, 304  
 Çukçe, 73, 132  
 Çuvaşça, 55, 169  
 Çuvaşlar, 40, 86, 113, 115, 235,  
 293  
 D'Ohsson, 58, 78, 84, 85, 95, 96,  
 100, 118, 130, 137, 161, 199,  
 251, 279, 281, 283, 288  
 De Backer, 67, 120, 180, 186,  
 199, 201, 241, 282, 286, 292,  
 318, 324  
*De Facta Ungariae Magnae*, 130  
 Défrémery (C.) ve Sanguinetti (B.  
 R.), 118, 287, 289, 292, 297,  
 298, 301, 320  
 Défrémery, C., 74, 92, 133, 231,  
 273, 280, 282, 297, 319  
 Deli Dumrul, 82  
*Der nord und östliche Theil von  
 Europa und Asiens*, 71  
*Der nord und östliche Theil*, 104  
*Der Toten Gott (Ölüler Taurısı)*, 97  
 Derbisler, 72

- Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, 177, 326
- Dictionnaire mongol-russe-français*, 47, 206
- Die Altertümer der Nordwestmongolei*, 298
- Die Goldene Horde*, 51, 334
- Die Legende von Oguz Kaghan*, 87
- Die letzten Feldzüge Cinggis Han's und sein Tod.*, 329
- Die Religion der Jugra Völker*, 224
- Die Religiösen Vorstellungen der Altäischen Völker*, 14
- Die Völker des südlichen Russland*, 96
- Divanü Lügat-it-Türk*, 18, 29, 55, 56, 169, 316
- Dobruca, 254
- Documents historiques sur les Toukioue (Turcs), traduits du chinois*, 70
- dom = sihirlü çare*, 56
- Donner, Kai, 29, 129, 132, 209, 324, 328
- Dr. Golde, 27
- Dunlop, D. M., 75, 178, 200, 250, 283, 291, 329
- Durkheim, Emile, 28, 69, 189, 329
- Eberhard, W., 136, 154, 175, 220, 229, 258, 272, 281, 291, 300, 317, 320
- Ebu Bekir bin Abdullah, 186
- Ebu Dulaf Mis'ar, 22, 74, 176
- Ebu Hayyan el Garnati, 18
- Ebu Übeyd El-Bekir, 133, 230
- Ebul Fida, 119, 232
- Ebul Gazi Bahadır Han, 18, 67, 131, 207
- Ebul-Fida, 22
- Eine Türkisch-Arabisches Glossar*, 34
- El-Bilge Hatun, 162
- El-Biruni, 250, 319
- Elegeş Yazıtı, 64, 146, 267
- Eliade, Mircea, 92, 127, 128, 132, 139, 194
- el-Makdisi, 22, 221, 281, 300
- el-Mesudi, 22, 178, 183, 233, 285
- El-Teriş Kağan, 162
- em = ilaç*, 56
- Erklik, 97
- Eski Türk Yazıtları, 23, 33, 317
- Etudes sur l'Histoire religieuses de l'Iran*, 225
- Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen*, 35
- Evliya Çelebi, 254
- Farsça, 38, 47, 48, 57, 111, 160, 169, 295, 296
- Ferrand, G., 74, 90, 176, 202, 320
- Formules initiales*, 34, 36, 37, 330
- Fransiskan Rahip(ler), 20, 48
- Frazer, G., 54, 55, 67, 71, 105, 139, 143, 144, 329
- Freud, S., 53, 329

- Gabain, A. Von, 33, 36, 38, 53,  
 55, 58, 59, 62, 63, 83, 88, 97,  
 112, 114, 115, 116, 117, 140,  
 158, 164, 169, 262, 266, 295,  
 303, 304, 326, 329
- Gabelentz, H. C. von, 45, 316
- Gaykhatu, 118
- Gazan Han, 44
- Gazne, 136
- Gengis Khan, 117, 192, 321, 335
- Géographie*, 70, 231, 232, 320,  
 321
- Georgi, J. G., 13, 20, 61, 156,  
 204, 205, 212, 322
- Gibert, L., 177, 201, 220, 221,  
 227, 233, 242, 251, 258, 281,  
 300, 326
- Gmelin, J. G., 13, 20, 23, 32, 82,  
 85, 102, 123, 156, 171, 212,  
 220, 223, 235, 247, 276, 282,  
 286, 293, 322
- Göksü Göl, 46
- Gotlar, 246
- Gögün Oğlu (Çin İmparatoru), 46
- Granö, J. G., 250, 298, 325
- Griakov, B., 277, 325
- Grönbech (K.), 55, 57, 58, 83,  
 112, 113, 115, 127, 158, 169,  
 193, 203, 230, 264, 294, 295,  
 316, 326
- Grousset, René, 73, 95, 118, 119,  
 300, 329
- Guignes, J. De, 129, 131, 162,  
 176, 178, 194, 202, 220, 227,  
 239, 242, 245, 247, 283, 320
- Gülbercin Yazıtı, 17
- Haçlı Seferleri, 21
- Haenisch, E., 43, 44, 45, 58, 65,  
 66, 85, 87, 88, 95, 104, 118,  
 125, 131, 147, 151, 155, 160,  
 161, 166, 178, 192, 226, 240,  
 252, 261, 303, 316, 329
- Hambis, Louis, 50, 77, 78, 79,  
 102, 110, 118, 120, 122, 124,  
 161, 176, 178, 182, 185, 203,  
 206, 210, 219, 252, 253, 279,  
 284, 321, 323, 329
- Harlez, 19, 202
- Havari Pavlus, 120
- Hayton, 21, 31, 179, 320
- Hazar Kralı, 67, 75, 200
- Hazar(lar), 75, 178, 231, 232,  
 243, 283, 291, 297
- Helmersen, G. Von, 104, 323
- Herodot, 21, 121, 129, 133, 200,  
 219, 260, 277
- Hiong-nu(lar), 13, 20, 29, 31, 67,  
 72, 73, 89, 96, 174, 175, 177,  
 194, 195, 199, 202, 228, 229,  
 241, 242, 243, 244, 246, 253,  
 274, 280, 283, 285, 288, 290,  
 300, 301, 306
- Histoire de la Tartarie*, 131, 335
- Histoire de Mar Jabalaha III et du  
 moine Rabban Çaumna traduite du  
 syraïque*, 50
- Histoire des Khans Mongols du  
 Turkestan et de la Transoxiane,  
 extraite du Habib Essir* de

*Khandemir*, 92  
*Histoire des Mongols*, 58, 78, 84,  
 95, 100  
*Histoire des Mongols de Perse*, 79  
*Histoire des Mongols et des Tatares*,  
 67, 208, 315  
*Histoire des Turcs*, 34, 83, 164,  
 327  
*Histoire du Sultan Djelal ed-din*  
*Mankobirti*, 136  
*Histoire Générale des Huns, des*  
*Turcs, des Mongols*, 129  
*Historia Mongolarum*, 31  
*History of the Jewish Khazars, The*,  
 75, 329  
*History of the Nation of the Archers*  
*(the Mongols) by Grigor of*  
*Akanc*, 93, 319  
 Holmberg, U., 41, 329  
 Houdas, O., 136, 320  
 Hou-han-ya, 175  
 Houtsma, 34, 58, 78, 83, 117,  
 158, 169, 230, 295, 296, 316  
 Hoytu Tamir Yazıtı, 17, 33, 40,  
 152  
 Hubert ve Mauss (M.), 165, 329  
 Huc, P., 20, 122, 235, 282, 293,  
 323  
*Hudud el-Alem*, 22, 231  
 Hülagu, 51, 281, 288  
 Hunlar, 13, 21, 66  
 Hıristiyanlar, 50, 282  
 Hıristiyanlık, 13, 110, 161, 212,  
 220, 229, 282, 289, 300

*Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*,  
 38  
*Inscriptions et pièces de chancelleries*  
*chinoises de l'époque mongole*,  
 44, 316  
*lrk Bitig*, 18, 23, 37, 38, 39, 66,  
 97, 139, 146, 149, 152, 153,  
 161  
*ltoga*, 206  
 Ibn Batuta, 20, 22, 118, 120,  
 235, 273, 281, 283, 286, 289,  
 292, 298, 300  
 Ibn el-Esir, 22, 74  
 Ibn Fadlan, 22, 78, 89, 90, 95,  
 96, 100, 123, 130, 137, 172,  
 175, 221, 241, 243, 244, 250,  
 275, 276, 277, 279, 290, 291,  
 297, 300, 309, 310, 320, 322  
 İbn Fadullah Umari, 123  
 İbn Mühennâ, 19, 83, 115, 262,  
 296, 316  
 İbn Mühennâ Lügati, 34  
 İbn Rüsteh, 22, 133, 231  
 İdrisi, 22, 231  
*iduk yer sub*, 94  
 İkke Aşete, 17, 97, 266  
 İkke Kuşotu, 17, 150, 151, 228,  
 251, 263, 308  
 İlhan, 85  
 İnan, A., 62  
 İrkutsk, 123  
 İskit(ler), 13, 21, 121, 129, 174,  
 200, 219, 253, 260, 289  
*İslam Ansiklopedisi*, 62, 328

- Istahri, 22, 75, 200  
 Istemi Kağan, 247, 271  
 istiska, 62, 328
- jali, 115, 168  
*Jerome Xavier and the Muslims of the Mogul Empire*, 51, 328  
 Jettmar, K., 126, 128, 174, 242, 243, 247, 259, 277, 289, 290, 325  
 Joinville, 21, 281  
 Jordanes, 66, 240, 241, 242, 246, 255, 265, 272, 277, 279, 290  
*Jourdain Catalani de Severac, Les Merveilles de l'Asie*, 104  
*Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion and Their Mythes*, A, 138, 328  
*Journey of William of Rubrouck to the eastern parts of the World, The*, 48  
 Joutchen, 196, 197, 319  
 Juan-juanlar, 229, 261, 273, 275, 291  
 Julien, Stanislas, 70, 75, 89, 130, 227, 228, 239, 245, 248, 257, 271, 273, 274, 285, 291, 297, 301, 321  
 Jutgenler, 202
- kafatası, 126, 129, 131, 132, 133, 134, 144, 289  
 Kaşgarlı Mahmut, 18, 29, 38, 41, 42, 55, 56, 58, 59, 65, 76, 78, 83, 87, 112, 115, 116, 117, 124, 130, 138, 139, 147, 148, 149, 155, 158, 169, 185, 193, 230, 241, 262, 264, 268, 269, 276, 277, 294, 296, 301
- Kalarlar, 162  
 Kalka dili, 112  
 Kalkha, 230  
 Kalmuk(lar), 79, 112, 116, 180, 293  
 Kalmukça, 57, 112, 114, 159, 294  
 Kamçatka, 67  
*kamennie babi*, 310  
 kan, 76, 117, 126, 127, 144  
 Kandemir, 22  
 Kansu, 57, 111, 213  
 Kapağan Kağan, 77, 130  
*kara budun*, 214  
 Karagaslar, 236  
 Karakas Tatarları, 222  
 Karayitler, 154  
 Karghinze, 102  
 Karjalainen, K. F., 224, 234, 330  
 Karluklar, 202  
 Kaspiler, 72  
 Katalan, 66  
 Katanda, 20, 275, 297  
 Katanov, N. F., 41, 161, 162, 183, 220, 228, 241, 245, 246, 247, 261, 273, 291, 330  
 Katerina (II.), 20  
 Katip Çelebi, 274  
 Katschinsky Tatarları, 293  
 Kaydu, 50  
 Kazakevitç (V. A.), 164, 310, 311  
 Kazaklar, 13, 180, 245



- L'âme primitive*, 100, 110, 177, 224, 330
- L'Empire des steppes*, 73
- L'empire grec au X<sup>e</sup>*, 129, 333
- L'exposition d'art iranien*, 249
- l'Extrême Orient au moyen âge d'après les manuscrits d'un Flamand de Belgique et d'un prince d'Arménie*, 68
- L'Extrême-Orient*, 180
- L'Homme et le surnaturel*, 188
- La mentalité primitive*, 40, 69, 109, 327
- La Sibérie*, 29, 209, 219, 328, 329
- La terre et les rêveries du repos*, 184, 327
- Lacoste, C. De Bouillane De, 29, 130, 248, 328
- Lamaïzm, 13
- Lamalar, 29
- Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 127
- Le culte des idoles en Sibérie*, 61, 335
- Le dialecte monguor*, 132
- Le rameau d'or*, 71, 105, 144, 329
- Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 76
- Leao-tche, 21, 196, 197, 200, 201, 213, 222, 225, 227, 229, 233, 234, 258, 263, 277, 278
- Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 166
- Les Huns blancs ou Ephthalites des historiens byzantins*, 281
- Les origines magiques de la royauté*, 55, 329
- Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, 132
- Les rites et la condition humaine*, 32, 91, 328
- Les Scythes*, 129, 185, 219, 289, 333
- Lévy-Bruhl, Lucien, 15, 39, 40, 70, 71, 76, 80, 100, 109, 110, 128, 165, 166, 177, 224, 330
- Liao-Tung, 154
- Ligeti, Louis, 28, 220, 242, 331
- Lot-Falck, E., 94, 132, 134, 163, 331
- Macartney, C. A., 78, 231, 331
- Madagaskar, 69
- Maenschen-Helfen, O., 66, 72, 331
- Magyars in the ninth century, The*, 78, 331
- Mahomet II, Le Conquerant et Son temps*, 52
- Mançu(lar), 19, 93. See
- Mançurya, 73, 281, 297
- Mandeville, 20, 101, 103, 206, 209, 211, 240, 255
- Mangu Han (Mônga Kağan), 48, 49, 81, 101, 279
- Manihaïst, 18
- Manihaïzm, 15, 115, 139
- Manuel d'ethnographie*, 143, 201, 331
- Maori Medical Lore*, 27



- Mao-tuen, 129, 176  
 Mar Jabalaha (III.), 21, 50, 51  
 Marett, R. R., 32, 331  
 Marvazi, 22, 65, 85, 221, 232, 274  
 Masagetler, 70, 277  
 Mauss, Marcel, 27, 143, 201, 331  
 Mazdeizm, 15  
*Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, 31  
*Medical Practise of the Mongols in the Thirteenth Century*, A, 59, 328  
 Memluk, 57, 58, 117, 138, 282  
*Memluk Sözlüğü*, 57, 58, 117  
 Ménandre, Jordanès, 21, 271  
 Mengü Kağan, 49, 119, 163, 192  
*mengü taş, ebedi taş*, 303  
*Mentalité primitive*, 70, 71, 80  
 Mergen, Dobun, 178  
 Merkitler, 131  
*Merveilles de l'Asie*, 222  
 Meynard, Barbier de, 35, 56, 58, 115, 149, 178, 193, 230, 243, 295, 321, 326  
 mezar anıtlar, 254, 300, 302  
 mezar heykeli, 310, 311  
 Mingler, 197  
 Minorsky, V., 48, 65, 176, 221, 222, 231, 232, 274, 320, 321  
 Minusinsk, 17, 20, 97, 185, 219, 241, 251, 333  
 Minusinsk Tatarları, 223  
*Mittel Türkischer Wortshatz nach Mahmüd al-Kasgaris Divân Lügati at-Türk*, 29  
 Mo-ho(lar), 227, 229  
 Moldavya, 133  
 Möngke, 46, 318  
 Mongor dili, 112, 159  
*Monuments de la culture scythique entre la Volga et le mont Oural*, 277  
*Monuments funéraires de la steppe des Kirghiz-Kazaks*, 134  
 Mordavyalılar, 130  
 Morgenstern, L., 128, 248, 249  
 Mostaert, P. A., 56, 58, 74, 85, 88, 91, 95, 103, 112, 113, 114, 151, 161, 164, 166, 167, 169, 191, 192, 193, 196, 197, 200, 203, 207, 226, 230, 240, 269, 292, 317, 326, 331  
*moxa*, 60  
 Mogolca, 35, 42, 45, 57, 65, 83, 112, 113, 127, 147, 150, 157, 158, 163, 164, 193, 203, 296  
 Mogolistan, 17, 20, 159, 165, 174, 249, 268, 297, 310  
 Mogollar, 15, 19, 31, 48, 51, 52, 57, 59, 75, 79, 81, 86, 90, 94, 103, 112, 114, 118, 122, 125, 147, 152, 160, 166, 180, 186, 192, 196, 197, 201, 221, 222, 226, 234, 240, 248, 250, 253, 258, 278, 282, 289, 292, 300, 309  
*Mogolların Gizli Tarihi*, 19, 58, 61, 65, 74, 87, 91, 94, 95, 96, 117, 118, 125, 131, 147, 151,

- 154, 160, 163, 166, 167, 169,  
178, 192, 196, 197, 198, 200,  
225, 226, 292, 296
- Mudurnu, 159
- Müller, F. W. K., 34, 37, 63, 86,  
317
- mumyalama, 126, 219, 259, 260
- Murat (II.), 93
- Museviler, 50
- Musevilik, 75, 175
- Müslümanlar, 49, 50, 122, 231,  
232
- Müslümanlık, 44, 47, 121, 122,  
147, 157, 185, 208, 220, 232,  
250, 296
- Mısır Kıpçakları, 138
- Nangis, Guillaume de, 21, 119,  
320
- Narşahi, 22
- Nasturi, 15, 43, 49, 50
- Natigay(lar), 206, 210
- Nayman(lar), 65, 118, 131
- Nemeth, Gyula, 332
- Nemeth, Julius, 29
- Nesavi, 22, 136, 234, 320
- Nestor'un Tarihi, 21
- Neumann, K. F., 96, 199, 258,  
332
- Nicephore (Nikephoros), 129
- Niş, 93
- Nizami, 22, 309, 310
- Noin Ula, 20, 174, 228, 246, 256,  
290
- Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*,  
111, 332
- Nour, R., 87, 148, 151, 270
- Noyan, Belgütey, 74, 292
- Ob*, 32, 102, 235
- Odoric de Pordenone, 210, 211,  
323
- Oglaktı, 20, 133, 174, 259
- Okçuların Tarihi*, 21, 93
- Olearius, Adam, 20, 99
- Ong Han, 88, 131, 155
- Ongin Cenaze Törenleri, 263
- Ongin Yazıtları, 17, 147, 150,  
153, 164, 262
- ongon(lar)*, 168, 203, 204, 205,  
207, 208, 209, 210, 213, 311
- ongon-put(lar)*, 168, 206, 212
- Onon, 252
- Ordos(lar), 56, 112, 114, 191,  
196, 230, 296
- Orhun Yazıtları, 38, 86, 149, 157,  
160, 164, 170, 241, 247, 262,  
264, 269, 276
- Orkun, Hüseyin Namık, 23, 33,  
38, 39, 53, 63, 64, 65, 66, 82,  
83, 84, 86, 88, 97, 139, 146,  
147, 148, 149, 150, 151, 152,  
153, 157, 160, 161, 162, 164,  
168, 199, 241, 247, 263, 264,  
266, 267, 268, 274, 291, 307,  
310, 317, 332
- Orta Asya, 8, 9, 12, 13, 15, 28,  
32, 54, 70, 72, 80, 81, 99,  
103, 123, 126, 128, 132, 133,  
134, 154, 155, 160, 188, 190,

- 213, 217, 219, 229, 230, 239,  
280, 305
- Ortodoks Kilisesi, 13
- Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*,  
77, 326
- Osmanlı Türkleri, 51
- Osmanlıca, 56, 59, 158, 230,  
295, 307
- Osmanlılar, 51, 93
- Ostiaklar, 70, 180, 246
- Oğuz Kağan, 18, 87, 148
- Oğuzca, 116
- Oğuzlar, 90, 172, 175, 243, 300,  
309
- Oğuzname*, 18, 87, 148, 270
- öz, 114, 139, 145
- Öd tengri, 97
- Ögedey Kağan, 94, 95
- öltü-yastıkları, 171
- Ötügen, 206
- Ön Asya, 19, 138
- pagan(lar), 13, 50, 75, 85, 180,  
285
- Pakalın, M. Z., 77, 326
- Paleo-Asyalılar, 13, 15
- Pallas, M. P. S., 20, 79, 80, 103,  
135, 140, 141, 142, 143, 180,  
198, 205, 212, 222, 235, 240,  
251, 284, 293, 323
- Parker, E. H., 33, 60, 70, 73, 75,  
89, 96, 129, 154, 174, 175,  
176, 190, 194, 195, 199, 200,  
201, 227, 228, 229, 231, 239,  
240, 241, 242, 244, 245, 248,  
250, 257, 258, 261, 262, 263,  
273, 274, 275, 276, 278, 280,  
289, 291, 297, 302, 306, 321
- Pauthier, G., 46, 332
- Pays d'Occident d'après le Leou Han  
Chou*, 244
- Pazırık, 20, 125, 126, 128, 173,  
219, 242, 246, 248, 259, 260,  
289, 290
- Peçenekler, 283
- Pei-lou-fong-sou*, 79, 119, 283,  
291
- Pekin, 253
- Pelliot, Paul, 30, 42, 59, 103,  
111, 127, 159, 164, 227, 249,  
273, 274, 294, 301, 317, 321,  
323, 332
- Pien-yi-tien*, 248, 308
- pirinç, 289
- plamenta, 137, 138, 139, 144
- Polo, Marco, 20, 50, 78, 79, 102,  
110, 118, 119, 120, 122, 124,  
161, 178, 181, 182, 185, 202,  
203, 206, 207, 210, 235, 252,  
253, 279, 284, 323
- Polonyalı Benoit, 201
- Polonyalı Ladislas, 93
- Poppe, N., 56, 112, 116, 154,  
230, 326, 333
- Porphyrogénète, Constantin, 21,  
96, 333
- Pradines, M., 32, 333
- Preuss, K. Th., 53, 160, 161, 333
- Primitive Culture*, 126, 334

- Quatremere, M. E., 79, 82
- Radloff, W., 32, 33, 40, 56, 113,  
114, 115, 143, 147, 149, 158,  
164, 176, 228, 264, 291, 295
- Radlov, W., 32, 33, 40, 56, 63,  
64, 78, 83, 112, 113, 114,  
115, 116, 117, 143, 149, 152,  
157, 158, 164, 168, 169, 176,  
187, 203, 230, 245, 267, 273,  
275, 291, 295, 296, 297, 316,  
317, 326, 333
- Rambaud, A., 96, 129, 232, 283,  
333
- Ramstedt, G. J., 56, 57, 58, 64,  
65, 103, 112, 113, 114, 116,  
146, 169, 191, 193, 203, 230,  
268, 294, 318, 326
- Râzi, Fahreddin, 119
- Reşideddin, 22, 44, 59, 78, 79,  
81, 95, 103, 199, 235
- Reise durch Sibirien von dem Jahr  
1733 bis 1743*, 32
- Reise nach dem Altai im Jahre 1834  
ausgeführt*, 104, 323
- Relation du voyage en Moscovie,  
Tartarie et Perse*, 99, 323
- Relations de Voyages et textes  
géographiques arabes presans et  
turks relatifs à l'extrême Orient*,  
74
- Religious Ideas, 203
- Rice, T. T., 129, 185, 219, 260,  
289, 290, 297, 298, 333
- Rintchen, Y., 56, 207, 291, 318,  
325, 333
- Rituel de l'Empereur K'ien Long*, 19
- Rockhill, W. W., 48, 49, 79, 81,  
89, 90, 91, 100, 101, 172,  
179, 209, 210, 232, 235, 241,  
244, 255, 256, 276, 286, 289,  
292, 300, 303, 309, 310, 324
- Roux, J. P., 8, 9, 10, 29, 30, 61,  
65, 95, 97, 162, 333
- Rubrouck, Guillaume de, 20, 48,  
50, 52, 79, 81, 90, 100, 101,  
156, 172, 179, 208, 209, 210,  
232, 235, 255, 256, 286, 289,  
292, 300, 303, 309, 310
- Rudenko, S. I., 125, 242, 246,  
277, 325
- Ruşça, 36
- Sagaylar, 102
- Sakruh Batur, 47
- Sammlungen historischer Nachrichten  
über die mongolischen  
Völkerschaften*, 80, 323
- Samoyed(ler), 103, 128, 132,  
209, 251, 284
- Sanskritçe, 114, 116, 169
- Sarmatlar, 289
- Sarı Saltuk, 254
- Sayang Karçen, 103
- Sayang Setçen, 192, 252, 261,  
303
- Schiefner, A., 143, 333
- Schmidt, P. W., 31, 213, 334
- Severac, Jourdain Catalani de, 20,  
104, 222, 234, 258, 281, 286

- Seyfi, 22, 221, 222, 293  
 Şirokogorov, S. M., 28, 122,  
 138, 218, 256, 334  
*Siberian and other Folk-Tales*, 73,  
 328  
*Siberian Mythology*, 41  
 Sibirya(hılar), 13, 20, 72, 73, 127,  
 132, 135, 137, 155, 176, 203,  
 217, 235, 251, 282  
 Sien-piler, 254  
 sigitci, 264  
 Silvestre De Sacy, 119, 322  
 Simocatta, Théophylacte, 21  
 Sine Usu Yazıtı, 17  
 Skeat, W. W., 224, 334  
 Slav-öncesi, 78, 89, 95, 129, 231  
 Smedt (A.) ve Mostaert (P. A.), 57,  
 111, 112, 113, 132, 159, 170,  
 326  
*Social Organisation of the Northern  
 Tungus*, 122, 138, 218, 256  
 Sogdca, 158, 169  
 Souei Yillığı, 227, 228  
 Soustelle, J., 188, 334  
 soyurgal, 47, 48, 316  
 Spencer ve Gillen, 81, 82, 225  
 Spencer, H., 188, 334  
 Spuler, B., 51, 334  
 Stein, R., 36, 38, 73, 154, 196,  
 197, 200, 201, 213, 222, 225,  
 227, 233, 234, 258, 263, 322,  
 334  
 Steller, G. W., 67, 324  
*Steuergerechtmme der Chinesischen  
 Klöster unter der  
 Mongolenherrschaft*, 43  
 Strabon, 21, 70, 72, 322  
 Strahlenberg, P. J., 20, 70, 71,  
 104, 222, 235, 236, 282, 324  
 Struys, Jean, 20, 235, 286, 322  
 su, 42, 43  
 sū, 42  
 Subuktekin, 136  
 Suji Yazıtlan, 17, 146  
 Sülde, 191, 193  
 Sultan Olcaytu, 79  
 Sün, 113  
*Survivances d'anciens cultes et rites  
 en Asie centrale*, 133  
 Süryani, 21  
 saman, 13, 28, 29, 49, 50, 53, 54,  
 55, 61, 62, 68, 74, 81, 82, 85,  
 90, 91, 94, 101, 102, 104,  
 123, 124, 127, 131, 141, 142,  
 149, 153, 156, 160, 161, 172,  
 195, 196, 197, 205, 207, 210,  
 223, 226, 238, 247, 312  
 samanizm, 28, 39, 81, 110, 142,  
 162, 190, 232  
 şarap, 72, 129, 131, 186, 277,  
 286, 289  
 Şen-yular, 253  
 Şibe, 20, 174, 242, 259  
 Tabari, 22, 136  
*Tableaux historiques de l'Asie*, 78,  
 330  
*Tabou et Totémisme à Madagascar*,  
 69

- Takudar, Ahmet, 119  
 Talas bölgesi, 50, 268  
 Talas Yazıtları, 17, 268  
 Tang-Şu, 227  
 Taoist, 43  
*Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 62,  
 330  
 Tarkutay, 86  
 Tayang Han, 65, 131  
*Teh-ang tchouen*, 45  
*Tchao-kium*, 175  
 Teb Tenggeri, 85, 151, 152, 161,  
 226, 240  
*Tercüman*, 18  
*Textes Historiques*, 31  
*Textes oraux Ordos*, 56  
 Théophane, 21, 129  
 Thomsen, W., 23, 38, 39, 53, 65,  
 66, 86, 88, 97, 139, 146, 147,  
 148, 149, 151, 152, 153, 157,  
 160, 162, 164, 166, 168, 199,  
 202, 227, 247, 263, 264, 266,  
 272, 274, 291, 302, 303, 304,  
 307, 310, 318  
*Thousand Years of the Tatars*, A, 33,  
 60  
*Threshold Covenant, The*, 91  
*Threshold of Religion, The*, 32  
 Tibetçe, 111, 132, 170  
 Tien-Şan Dağı, 31  
 Timkowski, G., 20, 180  
 Togan, Z. V., 78, 89, 90, 95, 96,  
 100, 123, 130, 172, 173, 175,  
 221, 241, 243, 244, 250, 275,  
 276, 277, 279, 290, 291, 297,  
 300, 309, 320, 322  
 Tokto-a, 226  
 Tola, 252, 267  
 Tonyukuk, 17, 74, 291  
 Tonyukuk Yazıtı, 262, 304  
 To-Pa Tao, 73  
 To-palar, 176, 194, 200  
*Tot und Unsterblichkeit, im Glauben  
 der Naturvölker*, 53  
*Totem et tabou*, 53, 329  
*Traité d'histoire des religions*, 92  
*Traité de psychologie générale*, 32,  
 333  
*Travels in Tartary, Thibet and China*,  
 123, 323  
*Travels in the Region of Upper and  
 lower Amoor*, 232  
 Trochanski, 205  
 Troki Karaimleri, 158  
 Trumbull, H. C., 91, 334  
 Tuen-Huang, 18  
 Tu-houan, 190  
 Tu-kiuler (Türk), 17, 31, 70, 73,  
 75, 89, 164, 168, 175, 177,  
 193, 194, 199, 202, 227, 229,  
 249, 268, 280, 283, 290, 300,  
 305  
 Tuluy, 95, 103  
 Tunguz  
 dil, 42, 43, 113  
 Mançurya Tunguzları, 218,  
 256  
 Onen Tunguzları, 123  
 toplum, 12, 13, 15, 61, 156,  
 181, 187, 197, 212, 220,  
 221, 222, 223, 293  
 Turfan Uygurcası, 18

- Türk el yazması, 18, 37  
 Türkçe, 7, 9, 18, 29, 35, 36, 43,  
 46, 47, 57, 59, 65, 83, 84,  
 112, 113, 114, 147, 150, 157,  
 158, 160, 186, 203, 230, 262,  
 268, 303, 316, 327  
 Türkistan, 15, 60, 229  
 Tusi, Ahmet, 89  
 Tu-yu-huen(ler), 90, 177, 195,  
 206, 229  
 Tylor, 126, 334  
 Uigurica, 34, 37, 317  
 Uigurische Sprachdenkmaler, 32,  
 117  
 Umay, 138  
 Umur Paşa Destanı, 19, 157  
 Uno Harva, 14, 23, 41, 54, 80,  
 82, 104, 105, 110, 112, 113,  
 115, 116, 134, 141, 144, 155,  
 156, 159, 162, 170, 181, 183,  
 204, 222, 223, 239, 310, 329  
 Urallılar, 13  
 Urgan, 20, 29  
 Uriangitler, 78  
 Uygurlarda Tababet, VIII-XIV'üncü  
 Asır, 60  
 Uyug Arkhan Yazıtı, 156, 266  
 Uyuk vadisi, 297  
 Ülgen (Tanrı), 40  
 Ünver, A. Süheyl, 59, 60  
 Vambéry, H., 35, 55, 94, 112,  
 114, 164, 295, 296, 327, 335  
 Van der Leeuw, 111, 137, 138,  
 143, 144, 172, 184, 335  
 Van Gennep, Arnold, 28, 69, 70,  
 105, 193, 335  
 Varna, 93  
 Vartan (Ermeni Papazı), 51  
 Vassaf, 22, 96, 235, 250, 281,  
 288  
 Visdelou, 131, 136, 137, 253,  
 254, 335  
 Vivien De Saint-Martin, 281, 335  
 Vladimirtsov, B. J., 117, 159, 192,  
 249, 335  
 Vocabulaire arabe-kiptchak de  
 l'époque de l'État mamelouk, 57  
 Volesungen über die finnische  
 Mythology, 104  
 Volga, 40, 78, 95, 277, 325  
 Volkskundliches aus Alttürkestan,  
 301  
 Voyages en différentes provinces de  
 l'empire de Russie, 103  
 Voyages en Russie, Tartarie et  
 Turquie, 181, 322  
 Voğullar, 186  
 Vu-huanlar, 60, 70, 73, 137, 154,  
 176, 195, 229, 241, 253, 261,  
 263, 275, 284  
 Vu-kiler, 227, 229, 258  
 Wang-Kouo-Wei, 197  
 Webster, H., 55, 335  
 Westermarck, E., 28, 62, 188,  
 335  
 Wieger, P. L., 31, 89, 90, 129,  
 162, 176, 177, 186, 194, 195,

ALTAY TÜRKLERİNDE ÖLÜM

- 200, 213, 229, 240, 241, 242,  
255, 258, 272, 274, 280, 300,  
322
- yada taşı*, 61, 79
- yaşın*, 78
- Yakutlar, 13, 29, 40, 73, 104,  
114, 116, 139, 156, 204, 212,  
223, 235, 236, 253, 306
- Yenisey, 173, 219, 220, 251, 268,  
305
- Yenisey Yazıtları, 17, 64, 146,  
152, 156, 266, 267, 270
- yer sub*, 94, 96
- Yessün Timur, 77
- yog*, 262, 264
- Yollig Tekin, 302, 304
- Yuan-che, 160, 196
- Yuanlar, 43, 299
- Yudahin, K. K., 36, 37, 56, 57,  
112, 114, 138, 164, 169, 230,  
295, 327
- Yunan, 21
- Yunanca, 7
- Yunanlılar, 268, 274
- Yutçe(ler), 129, 132
- Yutşenler, 277, 282
- Zajackowski, A., 57, 78, 83, 158,  
169, 230, 294, 295
- Zelenine, D., 60, 61, 135, 137,  
138, 139, 203, 204
- zeytinyağı, 149





JEAN-PAUL ROUX

# Altay Türklerinde Ölüm

Türkler, Moğollar ve Tunguzların oluşturduğu Altay toplumlarının yaşayışları dilsel ve dinsel olarak hâlâ tam anlamıyla çözümlenememiştir. Paganizm, Mazdeizm, Budizm, Manihaizm, Nasurilik, Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık ayrıştırılmaz biçimde iç içe geçmiştir.

Ülkemizde Türklerin Tarihi, Türklerin ve Moğolların Eski Dini gibi ayrıntılı çalışmaların yazarı olarak tanınan Jean-Paul Roux, "ölüm" gibi dinsel, kavimsel ayrılıkların ötesinde çıplak insan gerçeğine ulaşmayı sağlayan bir kavramı son arkeolojik incelemelerin ışığında inceleyerek Altay toplumlarına genel bir giriş yapmamızı sağlıyor.

6.000.000

ISBN 975-8240-17-X



9 789758 240173