

173667

**İNANÇ VE MİLLİYETÇİLİK ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA  
GÜNEY SİBİRYA TÜRKLÜĞÜNÜN DURUMU**

Timur Davletov

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Anabilim Dalı

173667

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2006

## KABUL VE ONAY

Timur Davletov tarafından hazırlanan “İnanç ve Milliyetçilik Etkileşimi Bağlamında Güney Sibirya Türklüğünün Durumu” başlıklı bu çalışma, 06 Ocak 2006 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

*N. S. Erg*

Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN (Başkan)

*M. Cihat Özönder*

Prof. Dr. M. Cihat ÖZÖNDER (Danışman)

*Serdar Sağlam*

Yrd. Doç. Dr. Serdar SAĞLAM

*Yunus Koc*

Yrd. Doç. Dr. Yunus KOC

*Cahit Gelekçi*

Yrd. Doç. Dr. Cahit GELEKÇİ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



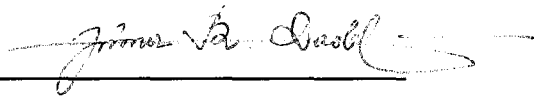
## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezinin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ...2... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezinin tamamı her yerden erişime açılabilir.

06 Ocak 2006

Timur Davletov





*Sevgili annem, ağabeyim Almaz, kardeşim Aselia ve eşim Toma'ya ...*



## TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın konusunun ortaya çıkarılması, çalışma çerçevesindeki araştırmanın yürütülmesi ve ilgili kaynakların taranmasıyla tezin yazılmasının gerçekleştirilmesi aşamalarından oluşan bütün çalışma süreci boyunca yakın ilgi ve desteğini gördüğüm, değerli hocam ve tez danışmanım Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. M. Cihat ÖZÖNDER'e en derin saygılarımla minnettarlığımı sunarım.

Tez çalışmasının bitirilmesi ve nihai şekle getirilmesi aşamasında görüş ve düşüncelerinden yararlandığım başta Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN, Yrd. Doç. Dr. Serdar SAĞLAM, Yrd. Dr. Cahit GELEKÇİ ve Yrd. Doç. Dr. Yunus KOÇ olmak üzere burada andığım ve anmadığım bütün değerli hocalarıma içten teşekkürümü belirtmeyi bir borç bilirim.

Ön hazırlık ve çalışmanın yazılımı esnasında anlayış gösteren ve her türlü desteğini esirgemeyen Dr. Mustafa BALÇIK'a, akıl danıştığım ve tezin son haline getiriliş sürecinde yardım aldığım değerli hocam Birol DOK'a, bana destek çıkan gönül dostlarım Sançar MÜLAZIMOĞLU ile Oğuzhan ÇELİK'e, ayrıca beni sürekli destekleyen ve yönlendiren değerli anneme ve eşime yüreğimle minnettarım.

## ÖZET

DAVLETOV, Timur. *İnanç ve Milliyetçilik Etkileşimi Bağlamında Güney Sibirya Türklüğünün Durumu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006

Birer toplumsal olgu olan inanç ve milliyetçilik unsurları aynı zamanda toplumsal yaşamda çok önemli birer etkidir. İnsan toplumlarını çok eski dönemlerden beri etkileyen ve günümüzde de etkilemeye devam eden bu olguların arasında cereyan eden etkileşimin araştırılması, etkileşimin nasıl olduğu, hangi kanallar üzerinden vuku bulduğu, bu etkileşimin sosyal yapıda ne gibi değişimlere yol açtığına tespit edilmesi sosyal gerçekleri kapsayan ve inceleyen toplumbilimin ana konusudur. Konusu “İnanç ve Milliyetçilik Etkileşimi Bağlamında Güney Sibirya Türklüğünün Durumu” olan Yüksek Lisans çalışmamızda Güney Sibirya yerlisi olan Hakas, Altay ve Tıva Türkleri üzerinde durulmuştur. Anılan bu halkların inanç ve milliyetçilik etkileşimi çerçevesinde durumları geçmiş ve günümüz boyutunda irdelenmeye çalışılmıştır. Yukarıda sözü edilen iki sosyal gerçekliğin arasındaki etkileşim konusu Güney Sibirya Türklerine yönelik olarak ilk kez ele alınmıştır. Bu araştırma tarihsel yaklaşım ve güncel örnekler kullanılmak suretiyle inanç ile milliyetçilik etkileşimine ilişkin olarak hem Güney Sibirya hem Rusya hem de dünyanın çeşitli bölgelerinden ilgili kaynaklarda geçen ya da haber olarak kaydedilen toplumsal gelişmeler ve çeşitli inanç sistemlerinin arasında yapılan karşılaştırmalar ışığında yürütülmeye çalışılmıştır.

### **Anahtar Sözcükler**

İnanç, Milliyetçilik, Din ve Milliyetçilik Etkileşimi, Sibirya Türkleri, Hakas, Altay, Tıva

## ABSTRACT

DAVLETOV, Timur. *The Situation of Siberian Turks in the Framework of Interaction Between Religion and Nationalism*, Master's Thesis, Ankara, 2006

As societal facts, religion and nationalism are important factors in social life. To research an interaction between these factors; the quality of that interaction, by what channels this interaction is available, and to determinate what changes in social structure have been caused by these afctors, which have impacted on human communities since very ancient times are the main subjects of sociology. In my Master's Thesis work on "The Situation of Southern Siberian Turks In Context of Interaction Between Religion and Nationalism" the central stress has been implemented on Khakas, Altai and Tyva Turks who are indigenou peoples of Southern Siberian region. The situation of abovementioned Turks within the framework of interaction between religion and nationalism has been tried to be investigated. By this research it has been firstly realized a research with reference to abovementioned interaction between two societal facts at the case of Southern Siberian Turks. During this research historical approach and actual facts, news about social events, documents and other relative sources from Southern Siberia, Russia and other regions of world, comparison of various religious systems have been used.

### **Key Words**

Religion, Nationalism, Interaction between Religion and Nationalism, Siberian Turks, Khakas, Altai, Tyva

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY .....	i
BİLDİRİM.....	ii
ADAMA.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	ix
ÖNSÖZ.....	xi
GİRİŞ.....	1

### I. BÖLÜM

#### ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMAÇ, ÖNEM VE YÖNTEM BAKIMINDAN TANIMLANMASI

1. KONUSU.....	3
2. AMAÇ.....	3
2.1. Genel Olarak Sosyal Bilimlerde İnanç Kurumu ile İlgili Kaynaklar...	4
2.2. Milliyetçilik ve İnanç Arasındaki Etkileşim Üzerine Kaynaklar.....	5
3. ÖNEM VE GEREKÇELER.....	7
4. YÖNTEM VE TEKNİKLER.....	7
4.1. Soru Cümleleri.....	7
4.2. Kapsam ve Sınırlılıklar.....	8
4.3. Veri Kaynakları ve Veri Toplama Teknikleri.....	8

### II. BÖLÜM

#### ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

5. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	10
5.1. Kültür.....	10
5.2. İnanç, İnanç Kurumu .....	17
5.3. Kamalık, Tengricilik.....	32
5.3.1. Kam.....	51
5.4. Burhancılık.....	59
5.4.1. Alkışçı, Yarlıkçı.....	62
5.5. Budizm, Lamaizm.....	63
5.6. İslam.....	66
5.6.1. İmam.....	69
5.7. Hristiyanlık.....	69
5.7.1. Papaz.....	71
5.8. Kimlik.....	71
5.9. Etnos ve Etniklik .....	74
5.10. Milliyetçilik.....	77
5.11. Ulusçuluk.....	84
5.12. Millilik.....	84
5.13. Ulusalcılık, Ulus, Millet.....	84
5.14. Milliyetçilik ve İnanç Arasındaki Etkileşim.....	88

### III. BÖLÜM GÜNEY SİBİRYA TÜRKLERİ

<b>6.</b>	<b>GÜNEY SİBİRYA TÜRKLERİ.....</b>	<b>117</b>
<b>6.1.</b>	<b>Hakas Türkleri.....</b>	<b>125</b>
<b>6.1.1.</b>	<b>Kısa Tarihçesi.....</b>	<b>128</b>
<b>6.1.2.</b>	<b>İnanç ve Milliyetçilik Arasında Etkileşim.....</b>	<b>140</b>
<b>6.1.2.1.</b>	<b>Çarlık Dönemi.....</b>	<b>141</b>
<b>6.1.2.2.</b>	<b>Sovyetler Dönemi.....</b>	<b>157</b>
<b>6.1.2.3.</b>	<b>Rusya Federasyonu Dönemi.....</b>	<b>163</b>
<b>6.2.</b>	<b>Altay Türkleri.....</b>	<b>182</b>
<b>6.2.1.</b>	<b>Kısa Tarihçesi.....</b>	<b>183</b>
<b>6.2.2.</b>	<b>İnanç ve Milliyetçilik Arasında Etkileşim.....</b>	<b>189</b>
<b>6.2.2.1.</b>	<b>Çarlık Dönemi.....</b>	<b>189</b>
<b>6.2.2.2.</b>	<b>Sovyetler Dönemi.....</b>	<b>198</b>
<b>6.2.2.3.</b>	<b>Rusya Federasyonu Dönemi.....</b>	<b>199</b>
<b>6.3.</b>	<b>Tıva Türkleri.....</b>	<b>203</b>
<b>6.3.1.</b>	<b>Kısa Tarihçesi.....</b>	<b>204</b>
<b>6.3.2.</b>	<b>İnanç ve Milliyetçilik Arasında Etkileşim.....</b>	<b>207</b>
<b>6.3.2.1.</b>	<b>Çarlık Dönemi (XVI.yy'ın sonu-XVII.yy'ın ikinci yarısı-1914-1917).....</b>	<b>208</b>
<b>6.3.2.2.</b>	<b>Sovyetler Dönemi (1917-1921-1944-1991).....</b>	<b>211</b>
<b>6.3.2.3.</b>	<b>Rusya Federasyonu Dönemi.....</b>	<b>212</b>
<b>7.</b>	<b>GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....</b>	<b>216</b>
<b>8.</b>	<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>225</b>
<b>9.</b>	<b>EKLER.....</b>	<b>258</b>
<b>10.</b>	<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>262</b>

## KISALTMALAR

AGPİ	Abakan Devlet Pedagojik Enstitüsü
AC	Altay Cumhuriyeti
b.	Bent
Baş Red.	Baş Redaktör
Blm. Red	Bilimsel Redaktör
Bs.	Baskı
Ct.	Cilt
Çev.	Çeviren
ÇNNSDHNN	Çislennost Naseleniya i Nekotoriye Sotsialno-Demografiçeskiye Harakteristiki Natsionalnostey i Narodov RSFSR [ <i>İstatistik Rehber/, RSFSC'deki Milliyet ve Halkların Nüfus Sayısı ve Bazı Sosyal-Demografik Karakteristikleri</i> ]
Der.	Derleyen
Ed.	Edition
Edit.	Editör
Haz.	Hazırlayan
HC	Hakas Cumhuriyeti
HDÜ	Hakas Devlet Üniversitesi
Kitçe.	Kitapçılık
LGU	Leningrad Devlet Üniversitesi
m.	Madde
M.Ö.	Milattan Önce
M.S.	Milattan Sonra
OPSERNGO	Osnovniye pokazateli sotsialno-ekonomiçeskogo razvitiya natsionalno-gosudarstvennih obrazovaniy RSFSR (kratkiy statistiçeskiy spravoçnik) [ <i>RSFSC'deki Milli-Devlet Oluşumlarının Sosyo-Ekonomik Gelişmişliğinin Ana Göstergeleri (Kısa İstatistiksel Rehber)</i> ]
örn.	Örneğin
Red.	Redaktör
ROK	Rus Ortodoks Kilisesi
S.	Sayı
s.	Sayfa

ss.	Sayfalar
Sad.	Sadeleştiren
Sekr.	Sekreter
Sos. Bil. Enst.	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Srml.	Sorumlu
TC	Tıva Cumhuriyeti
TTK	Türk Tarih Kurumu
TEMUH D.Bşkl.	Terörle Mücadele ve Harekat Dairesi Başkanlığı
T.Y.	(Yayınlanmış) Tarihi Yok
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
vs.	ve saire
Y.	Yıl
Yor	yorumlayan
yy.	yüzyıl
Yrd.	Yardımcı
Yay.	Yayınevi
Yayc	Yayıncılık
Yayl.	Yayımları
YDÜ	Yakut Devlet Üniversitesi
YK	Yüksek Konsey
Üniv.	Üniversite

## ÖNSÖZ

Din ve milliyetçilik olguları geçmişte olduğu gibi günümüzdeki dünyada da güncelliğini sürdürmeye devam etmektedir. Anılan bu iki olgu hem ayrı hem de birbiriyle etkileşimin içerisinde insanlığın tarihinde sıkça kendinden söz ettiren birer sosyal süreçtir. Öyle anlaşılıyor ki bu olguların gündemde kalması gelecek için de söz konusu olacaktır.

Bu çalışmamızda din ve milliyetçilik arasındaki etkileşim konusu Güney Sibirya Türkleri olan Hakas, Altay ve Tıvalar örneğinde ele alınmış, böyle bir etkileşimin var olup olmadığı, varsa bu sürecin ne gibi yollardan cereyan ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Gerçekleştirilen bu çalışmanın Güney Sibirya Türklerine yönelik olarak ilk araştırma denemesi olması açısından konuyla ilgilenen sosyal bilimler araştırmacıları için bu tezin içerisinde değinilen konunun derinleştirilmesi, bu araştırmanın başka bölgelere yönelik olarak yapılacak araştırmalar için bir basamak oluşturması bakımından da yararlı olabileceği umulmaktadır.

Bu tez çalışması toplam üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde araştırmanın konu, amaç, önem ve yöntem bakımından tanımlanması yer almaktadır. İkinci bölümde ise araştırmanın kavramsal çerçevesi verilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın esnasında kullanılan ya da başvuru başlıca kavramların tanımlamaları verilmiştir. Ayrıca bu bölümde başta milliyetçilik ve inanç arasındaki etkileşim başlığı olmak üzere yer alan alt bölümlerde değinilen kavram tanımlamalarının yanı sıra bölge ve dünya çapından güncel ve geçmişteki konuyla ilgili örneklere de geniş ölçüde başvurulmaya özen gösterilmiştir. Üçüncü bölümde de Güney Sibirya Türkleri olan Hakas, Altay ve Tıvaların genel bir tarihsel gelişme tablosu verildikten sonra her bir halkın tez için seçilen konu bağlamındaki durumu irdelenmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken de konunun çok fazla dağılmaması amacıyla araştırma konusu Güney Sibirya bölgesinin yerlisi olan Türklerin durumu Çarlık, Sovyetler ve 1991'den sonraki, yani Rusya Federasyonu dönemi alt başlıklar altında ele alınmış, incelenmiştir. Genel değerlendirme ve sonuç kısmında da çalışma boyunca irdelenen konuya yönelik araştırmanın neticesinde varılan sonuç ve elde edilen çıkarımların değerlendirilmesi gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın içinde yer alan kimi veriler tablolar haline getirilerek çalışmanın sonunda ekler kısmında yerleştirilmiştir.



## GİRİŞ

İnsanlık tarihinde şimdilik tespit edilmesi mümkün olmayan tarihlerde meydana çıkan bir inanç olgusu zaman içerisinde geliştikçe sosyal yapının içerisinde alan bir kurum haline gelmiş, toplum içindeki bireylerin sosyalizasyon sürecinde diğer toplumsal kurumların yanı sıra önemli etken olarak yer almıştır. “Bizler ve ötekiler” duygusu bazında ilk önce akraba klan ve kabile mensubiyeti çerçevesinde gelişen etnik kimlik tarihin içinde milliyetçilik duygusuna dönüşmüştür. İnanç ve milliyet esaslı kimlikler geçmişte olduğu gibi günümüzde de dünya üzerinde insanlığın gelişmesini etkilemeye devam eden birer toplumsal olgudur. Bu olguların arasındaki toplumdaki topluma gözlemlenebilen farklılık zaman zaman anlaşmazlıklara, gerilimlere ve hatta sıcak çatışmalara kadar varan neticelerle sonuçlanabilen bir seyir içine bile sürüklenebilmektedir.

Sosyal bilimler bakımından çok önemli bir araştırma alanını teşkil eden inanç ve milliyetçilik olgularının arasındaki etkileşimi araştırılmak, bu etkileşimin hangi biçimlerde dışa vurulduğunu incelemek bu araştırmanın konusu olmuştur. Bu çalışmanın kapsamında ilk kez inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşim çerçevesinde Güney Sibirya Türkleri olan Hakas, Tıva ve Altayların tarihsel bir yaklaşımla durumları üzerinde durulmuştur. Bu durumlarından hareketle sosyolojik yorumlar yapılmış, bölgedeki ve dünyadaki çeşitli inanç sistemlerinin mevcut oldukları toplumlar üzerinde etkileri ya da etkileşimleri karşılaştırılmış, çıkarımlara gidilmiştir.

Güney Sibirya Türklerinin yaşadığı coğrafya eskiden beri birçok medeniyetin kesişme yeri olarak bilinmektedir. Asya kıtasının tam ortasında bulunan ve “Altay kültür çevresi”nin coğrafi çekirdeği olarak da bilinen Altay-Sayan bölgesi Türklerin de bilimsel düzlemde bilinen en eski yurdudur. Bu bölgede cereyan eden inanç ve milliyet esaslı sosyal akımların araştırılması, bunların arasındaki etkileşimin incelenmesi, bu bölgede mevcut olan çeşitli inanç sistemlerinin birbirleriyle temaslarının çözümlemelere tabii tutulması çok önemli konudur. Çünkü dünya çapında çeşitli yönlerde doğru yayılan Türklerin ilk yerleşim bölgesi olan bu topraklarda Türklerin bulunduğu dönemden beri günümüze kadar milliyet (kabileye aidiyet, etnik kimlik) ve inanç esaslı toplumsal devinimlerin sosyolojik olarak kavranmasından Türklerin tarihine de yönelik bilgilerin gün ışığına çıkması pek muhtemeldir.

Sayan ve Altay dağları bölgesinde yaşayan Türklerin dış çevrede yaşanan toplumsal değişimleri nasıl karşıladığı, dünya görüşleri ve algılayışları bunun etkisinde ne gibi değişimlere gittiği, karşılaştıkları bu dışsal değişim etkenlerinin bu bölgenin yerlisi olan insan

topluluklarında sosyal yapı bakımından, maneviyat dünya açısından ne gibi değişimlere yol açtığına anlaşılması gerek. Bu dışsal ortamda meydana gelen toplumsal değişimlerin içinde dış saldırıların, savaşların, göçlerin başatlığı vardır.

Yalnızca Hakas, Tıva ve Altaylarla sınırlı olmayan ve anılan bu halkların yanı sıra sayıca daha az olan Teleüt, Telengit, Tofalar, Çulım ve Şorlar gibi topluluklarının da ana yurdu olan Güney Sibirya bölgesi etnik kimliğin ötesine çıkıldığında Türk olmayan, ancak Türk toplumlarıyla hem tarihte hem de günümüzde yakın ilişki içinde bulunan çok sayıda halkın da yaşadığı bölgedir. Altay dil ailesi kavramı altında yaklaşıldığında ise bu kavramın çerçevesinde çok geniş coğrafyalara yayılan halkların var olduğu görülebilir. Bu bakımdan birçok halkın bir zamanlar bir bölgede yaşamış olması, etkileşim içinde bulunması doğal olarak sosyo-kültürel dokunun da karmaşıklığını doğurmuştur.

Bu karmaşık sosyal ve kültürel dokunun aslında etkileşimin neticesinde ortaya çıktığını kavramanın yanı sıra bu etkileşim süreçlerinin buna maruz kalan insan kümelerinde de karmaşık maneviyat dünyasına vesile olduğunu söylemek için uygun bir zemin mevcuttur. Zaten birçok değişim inanç sisteminin hem karşılıklı mücadele hem karşılıklı etkileşim içinde kaldığı bu bölgede yaşayan Türkler bütün bunları ustalıkla bir biçimde bir arada yürütebilmiştir. Nitekim günümüzde de Sayan ve Altay dağları bölgesinde buranın yerlisi olan Türklerin en eski inanç sistemi olan Kamlık inancının yanı sıra bölgeye daha sonra gelen Hıristiyanlık (bütün mezhepleriyle), İslam, Budizm (Lamaizmi) ve hatta Musevilik inançları da kendi varlıklarını sürdürmektedir. Günümüz itibarıyla bu inanç sistemleri arasında birbiriyle karışma anlamında herhangi bir etkileşimden söz etmek güçtür. Ancak anılan bu inanç sistemleri etnik kimliği çok farklı olan insan kitlelerine yönelik olarak faaliyetlerini sürdürdükleri de bir gerçektir.

Tarihsel yaklaşım içinde de anılan bu inançlardan Rus Ortodoks Hıristiyanlığının etkisi çok önemli bir yer tutar. Ancak bu etkinin doğasını ve neticelerini de incelemek lazım. Bu etkinin bu bölgede yaşayan Türkler tarafından nasıl karşılandığını, bunların maneviyat dünyasında ne gibi değişimlere yol açtığını incelemek lazım.

Bunun yanı sıra Altay ve sayan dağları bölgesindeki Türklerin arasında bu inanç ve milliyetçilik arasında cereyan eden etkileşim olmuş mudur hiç, olmuşsa bu Türk toplumlarının arasında benzerlikler ya da farklılıklar yer almış mıdır? gibi sorular ışığında hareket ederek araştırma yapmak gerek. Bu noktada anılan Türk toplumlarında dışsal etkilere karşı takınılan tutumlarda da benzerlikler ya da farklılıklar var mıydı? sorusu da çok önemlidir. Bunları ve başka sorulara yanıt arama isteği bu araştırmaya girişmenin altında yatan nedenlerdir. Bu araştırma ise doğal olarak ulaşılabilir kaynakların tespit edilmesi ve taranması yoluyla yürütülmesini gerektirmektedir.

# I. BÖLÜM

## ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMAÇ, ÖNEM VE YÖNTEM BAKIMINDAN TANIMLANMASI

### 1. KONUSU

Bilindiği gibi, inanç ve milliyetçilik, insanlık tarihinde uzunca bir dönem boyunca var olup günümüzde de etkisini sürdürmekte, dolayısıyla da güncelliğini korumaktadır. Halen dünyanın bir çok yerinde dini kimlik farklılığına dayalı sıcak çatışmalar yaşanmakta, açık veya kapalı gerginlikler sürmektedir. İşte bu nedenle sosyal bilimlerde bu konudaki araştırmalarda nicel bir artış gözlemlenmektedir.

Bu tez çalışması konusunun seçiminde de sosyal yapının içinde yer alan ve bireylerin toplumsallaşma sürecinde önemli bir rol oynayan inanç kurumu ile milliyetçiliğin arasında etkileşimim olup olmadığı sorusundan hareket edilmiştir. Bu husus, Güney Sibirya Türkleri örneğinde araştırılmaya ve açıklanmaya çalışılacaktır. Çalışmanın içerisinde etkileşime yol açan etmenler tespit edilecek ve farklı inanç sistemlerine mensup Türklerle kıyaslama yoluyla değerlendirilecektir.

Çalışmanın konusu olarak ele alınacak din ve milliyetçilik etkileşimi, Hakas, Altay ve Tıva gibi Güney Sibirya'da bulunan Rusya Federasyonu dahilindeki Türk federe devletleri esas ele alınacak, bu ülkelerde cereyan eden inanç ve milliyetçilik akımları üzerinde durulacak ve çözümlenmelerde bulunulacaktır.

### 2. AMAÇ

Bu tez çalışmasının amacı Güney Sibirya Türklüğü örneğinde inanç kurumu olarak Kamlık (Şamanlık) inancının bu bölgedeki milliyetçilik olgusu üzerinde etkili olup olmadığını sorgulamaktır. Böylece, sosyo-kültürel bir yaklaşım içerisinde, inanç ile milliyetçilik arasındaki etkileşime, bu etkileşimin yollarına, bu etkileşimin neticesinde ortaya çıkan sonuçlara ilişkin olarak çözümlenmelerde bulunabilmektir.

Böylelikle bu araştırmada konu olarak, Güney Sibirya bölgesinde cereyan eden dini ve milliyetçi akımları ele alınıp, amaç olarak da, bu akımların altında yatan sosyo-kültürel etmenler tespit edilerek ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Tez çalışması bu yönde belirlenen yolda araştırmayı gerçekleştirdiği durumda sosyal bilimlere ve özellikle sosyolojik anlamda inanç ile milliyetçilik arasındaki etkileşim çerçevesinde özellikle Güney Sibirya bölgesine ilişkin olarak ele alınan konulara faydalı olma

amacına ulaşabilecek, bu alanda daha sonraki araştırmalar için de bir basamak olabilecektir. Ya da en azından bu yönde ortaya konulmuş küçük bir katkı olarak kalacaktır.

Tez çalışmasının amaçlarına ulaşabilmek üzere konuyla ilgili kaynakların taranması olacağı nedeniyle bu alanda da, başvuru kaynaklar tasnifinin verilmesinde yarar vardır.

Araştırmanın başlangıcında yapılan literatür taraması sonucu ulaşılan kaynakların,

1. Genel olarak sosyal bilimlerde inanç kurumu ile ilgili kaynaklar;
  2. Milliyetçilik ve din arasındaki etkileşim üzerine kaynaklar;
- olmak üzere iki grupta toplanmıştır.

## 2.1. Genel Olarak Sosyal Bilimlerde İnanç Kurumu İle İlgili Kaynaklar

Araştırmanın başlangıcında yapılan literatür taraması sonucunda, yerli ve yabancı dilde, ulaşılabilir kaynak çokluğu bakımından, yukarıda sayılan üç kaynak grubu içerisinde en zengin alanın, sosyal bilimlerde din ve milliyetçilik bağlamındaki literatürün olduğu görülmüştür. Burada da bunlardan birkaçından kısaca bahsedilecektir. Bunlar: Malcolm Hamilton'un (1998) "Sociology and the World's Religions" ile Günter Kehr'er'in (1996) "Din Sosyolojisi" adlı kitaplarıdır.

Din kavramını sosyolojik olarak evrensel bir biçimde tanımlamak oldukça güçtür. Bunun nedeni ise tanımın çokluğudur. Bu ise dinin, bir yandan evrensel ya da tam tersi lokal olması, ortaya çıkış ve gelişme bakımından farklılık göstermesi, günlük yaşamdaki tezahürleri açısından heterojenlik arz etmesi ve farklı dünya görüşlerini sunmasından kaynaklanmaktadır. Bu da dine ilişkin tek, her şeyi kapsayan, genel-geçer bir tanımın yapılmasını zorlaştırır (Kehr'er 1996: 9).

Din kavramından, T. Parsons'un ortaya koyduğu gibi "empirik olmayan" ve ortaya belirli değerler sistemini koyan bir inanç dizgesini anlamak mümkündür (Kehr'er 1999: 9). Bu arada her inanç sistemi de sosyoloji çerçevesinde din olarak algılanmaz. Yalnızca sosyal ile bağlantılı bir içeriğe sahip olan inançlar sistemine din kurumu adı verilebilir (Kehr'er 1999: 11).

Din alanında özellikle etnolojik din sosyolojisi çerçevesindeki araştırmalar çok önemlidir. Bu alanda XV.yy'da başlayan ve daha çok evrimci anlayışa dayanan araştırmalar B. Malinowski ile birlikte yeni bir ivme kazanmıştır (Kehr'er 1996: 23).

Yani, görüldüğü gibi din konusunda sosyoloji biliminde oldukça yoğun ilgi gösterilmiş ve A.Comte, E.Durkheim, M.Weber, H.Spencer, E.Tylor, Sir James Frazer, B.Malinowski, A.R.Radcliffe-Brown gibi sosyologlar bu alanda araştırmalarda bulunarak esaslı çalışmalar meydana getirmiştir (Hamilton 1998: 1-15).

Hamilton'a (1988: 16-17) göre dünyada mevcut inanç sistemlerini "dünya dinleri" ile "ilkel inançlar" biçiminde ayırmak her zaman doğru değildir, çünkü dünya dinlerinin içinde yer

alan dinlerin ne olduğu konusunda bir defa ortak bir uzlaşma yoktur. Birileri Hinduizm, Konfüçyüsçülük gibi dinleri dünya dinlerinden sayarken ötekiler de yalnızca Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'ı böyle nitelemektedir. Ayrıca dünya dinleri de tıpkı lokal inançlar gibi belirli insan toplumlarıyla sınırlı kalabilmektedir, tıpkı Musevilik, Hinduizm, Konfüçyüsçülük gibi.

Bu klasik ayırmanın yanı sıra, dünya dinleri olarak tanımlanan inanç sistemlerinde de ilkel olarak tanımlanan dinlerden birçok unsurun yer aldığı da bilinmektedir.

İlkel inançların içinde sıklıkla görülen ve inanılan büyücülük olgusu modern toplumlarda ve dünya dinlerinde pek görülmez. Max Gluckman'a göre, modern toplumlarda bu olgunun yitmesi, bilgi ve bilimin gelişmesiyle açıklanabilmesinden çok kişiler arası ilişkilerin karmaşıklığından yalınlaşma doğru değişmiş olmasıyla açıklanabilmektedir (Hamilton 1998: 42-43).

Oysa bu tip ilişkilerin karmaşık olduğu geleneksel toplumlarda bireyler birbirinin davranışlarından sorumlu hissetmektedir. Modern toplumlarda ise insanlar daha çok, belirlemede etkili olmadıkları çevreyi suçlamaya eğilimlidir. Bu yüzden geleneksel toplumlarda yaygın olan inançlar insanları maddi ve manevi sorumluluğa yönelik etkilemektedir.

## 2.2. Milliyetçilik ve Din Arasındaki Etkileşim Üzerine Kaynaklar

Araştırmaya başlamadan yapılan ön kaynak taramasının sonucunda milliyetçilik olgusu ile ilgili başta Türkçe, İngilizce ve Rusça olmak üzere kaynak bolluğu tespit edilmiştir. Burada da birkaçı üzerinde kısaca durulacaktır. Bunlar: Ahmed Raşid'in (1995) "Orta Asya'nın Dirilişi: İslam mı, Milliyetçilik mi?", Necip Hablemitoğlu'nun (1997) "Çarlık Rusyası'nda Türk Kongreleri (1905-1907)" adlı kitaplar ile Françoise Morin'nin (1992) "Shamanism in the Ethnic Revival of the Shipibo (Peruvian Amazonia)" adlı bildiri özetidir.

Örneğin, din kurumu İslam inanç sisteminin toplum üzerindeki etkilerini araştıran ve bunun Orta Asya Türkleri örneğinde çözümlemesinde bulunan Ahmed Raşid'e (1995) göre İslam farklı alt etnik kabilelerin bir araya gelmesini, aralarında dayanışmayı geliştirmesini ve insanları kitlesel halde harekete geçirmesini sağlayıcı bir işlevi olmasına rağmen zaman zaman dinin bu işlevlerinde azalışlar meydana gelebilir. Ayrıca, hem 1917'de hem de 1992'de İslami hareketler bölünmüş bir halde idi. Bu çerçevede ilginç olan ise milliyetçiler ile Müslüman modernistlerin dini köktencilik temelinde birleşmemiş olmasıdır. Hatta Orta Asya bölgesinde Türkçüler ile İslamcılar arasında şiddetli tartışmalar XIX. yy'da olduğu gibi dönem dönem yaşanmıştır. Aynı zamanda İslam sınıf anlayışını barındırmadığından Komünist rejim tarafından kendisinin yayılmasının önünde bir engel olarak da görülmekteydi. 1990'lı yıllarda yaşanan siyasi gelişmelerin sonucunda bölgedeki Türklerde güçlenen "etnik milliyetçilik, Rus karşıtı



duygular ve Ruslaştırmaya karşı tanımlayıcı bir kültürel etken olarak İslam'ın etkisi" artmıştır. Marks, milliyetçiliği, burjuvazinin zayıflatacağı düşüncesiyle desteklerken, kendi düşüncesindeki bir partinin erki ele aldıktan sonraki aşamada milliyetçilik olgusuyla nasıl başa çıkacağına ilişkin bir şey söylememiştir. Lenin de bu konudaki yorumu Stalin'e devretmiş, Stalin ise milliyetçiliği, Marksizm'in güçlenmesinin önünde başlıca bir engel olarak nitelendirmiştir. İslam ile milliyetçiliği ve bunun temelinde de Komünizmi uyarlamaya çalışan "Müslüman ulusal komünizm" projesi kapsamındaki düşünceler de, 1900'lerin ilk on yıllarında Rusya'daki Müslüman aydınlar (Mirsaid Sultangaliyev) içerisinde yer almıştır. Bu bölgede Komünistler Ruslaştırmanın bir gerekçesi olarak kullanılan "Sovyet insanı" projesinde milliyetçiliği ve dolayısıyla da merkezin gayretlerini engelleyici gelişmelerin ortaya çıkmasına kaynaklık eden İslam dinine karşı propaganda faaliyetlerine yoğunluk vermiştir. Bu da aslında, dışa yönelik tepki anlamında milliyetçilik olgusunda dinin etkisinin önemine işaret etmektedir.

N. Hablemitoğlu'na (1997: 9) göre Rusya Türklerinde İslam dininin milliyetçi akımların elverişli zemin bulmasındaki rolü büyüktür. Bunun altında yatan neden ise Rusya'da yaşayan Müslüman Türklerin Çarlık tarafından inançlarına ve dini kimliklerine yönelik özümsemeci siyasetin karşısında duydukları tepkidir. Bu tepkinin etkisiyle Rusya çapında örgütlenen ortak Müslüman akımının harekete geçirmiştir.

Aynı zamanda din ile milliyet arasındaki ayrım konusunda ilk aydınlatıcı çalışmalar İsmail Gaspıralı'ya aittir (Hablemitoğlu 1997: 115).

Rusya Türkleri arasında din bakımından başkaldırıları çok yaygındı ve bunların arasında en geniş olanı da Kazan ve Başkurt Müslüman Türklerinin katıldığı Yemelyan Pugaçöv'un önderliğinde Rus Hükümetine karşı 1773-1774 yıllarında yapılan bir ayaklanmaydı. Bu isyan hareketi Rus Türkleri için "milli mücadele" halini almış olduğu söylenebilir (Hablemitoğlu 1997: 10). Bu ve Rusya Türklerinin katıldığı başka ayaklanmalarda diğer bir çok nedenin arasında doğrudan din üzerinde yönetim tarafından uygulanan baskılar ve sınırlamalar etkili olmuş ve Rus karşıtı milli duyguların pekişmesine yol açmıştır.

Ayrıca inanç sistemi ulusal kimliğin oluşmasında oynadığı rol bakımından da son derece önemlidir. Örneğin, eski Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra milliyetçiliğin yükselişinin yanı sıra dinsel bilinç alanında da bir uyanışın yaşandığı bir gerçektir.

Kamlık inancı da aynı süreçlerin deneyimini yaşamaktadır. Üstelik bu yalnızca Türklerin yaşadığı Sibiryaya için geçerli değildir. Bu süreç, yani Kamlık inancının, en az başka inanç sistemleri kadar, etnik kimlik ve bilincin yeniden uyanışında oynadığı önemli etki dünyanın başka bölgelerinde yaşayan toplumlar için de geçerlidir. Bu itibarla bu sürecin evrensel olmasından söz edilebilir. Nitekim, Güney Amerika kıtasında bulunan Peru'nun

Amazon bölgesinde yaşayan yerli bir topluluk olan Şipibolarda da Kamlık inancı etnik canlanış sürecinde önemli bir rol oynamaktadır (Morin 1992: 19).

### 3. ÖNEM VE GEREKÇELER

Tez çalışmamızın önemi, Güney Sibiry Türklerinin tarihsel bir yaklaşım içerisinde durumlarını ele alarak çözümlemelerde bulunmayı denemek suretiyle özellikle Türkiye’de sosyal bilimlerin bu alanında faydalı olabilmektir. Tez çalışmasındaki çözümlemelerde amaç, inanç gibi sosyo-kültürel kurum ile milliyetçilik olgusu arasındaki etkileşim, bu etkileşimin yolları, etkileşimin sonuçları üzerinde durmaktır. Karşılaştırma amacıyla çeşitli inanç sistemleri ile farklı toplumlarda ve özellikle dünyadaki Türklerin çeşitli inanç ve mezhebe mensup olması dikkate alınmak suretiyle yaşadıkları toplumlarda bununla ilgili durumlar örnek olarak ele alınacaktır. Böylece çalışma yalnızca Güney Sibiry Türklüğü ile sınırlı kalmayıp genel Türklüğe yönelik olarak da örneklerle desteklenecektir. Ayrıca bu tez çalışmasında, örneğin Türklerde İslam ile milliyetçilik arasındaki münasebetleri sorgulayan çalışmaların çokluğunun yanı sıra Güney Sibiry Türkleri bağlamındaki Kamlık inancı ile milliyetçilik arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalar, ayrı bir araştırma halinde Türkiye’de yoktur. Bu da ele aldığımız bu konunun yeniliğini ve dolayısıyla da önemini pekiştiren bir husustur.

### 4. YÖNTEM VE TEKNİKLER

#### 4.1.Soru Cümleleri

Tez çalışmasında ele alınacak inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşimin açısından Güney Sibiry Türklüğünün durumunun irdelenmesi için, hem tarihi hem de günümüzde esas olarak Türkçe, Rusça ve İngilizce literatürün taranması, ayrıca Altay, Tıva ve Hakas Türkçe’sinde mevcut bir zamanlar sözlü edebiyatı olup günümüzde yazılı kayda geçirilmiş destanlar, dua ve masallardan da yararlanılacaktır.

İnanç kurumu ile milliyetçilik olgusunun arasındaki ilişki ve bu ilişkinin sosyal anlamda ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinde durulacak, irdelenmeye çalışılacaktır.

Bu tez çalışmasına başlarken hareket noktasını, acaba inanç ile milliyetçilik arasında doğrudan bir ilişki ve etkileşim var mıdır? Doğrudan öyle bir etkileşim varsa bu hangi yollardan gerçekleşmektedir? Bu durumda Kamlık inancında Güney Sibiry Türklerindeki milliyetçiliği etkileyen yönleri nelerdir? Ya da milliyetçilik ile inanç arasında doğrudan etkileşimin yerine dolaylı, yani başka unsurlar üzerinden etkileşim söz konusu mudur? Böyle bir etkileşim halinde

hangi unsurlar bu süreçte iletken olarak rol üstlenmektedir, Güney Sibirya Türkleri bakımından? Tarihte olduğu gibi günümüzde de inanç faktörü etkinliğini sürdürmekte midir? Bu etkinliğinin ileriye dönük seyri ne olabilecek? Kamlık inancı ile Türklerin öteki inanç sistemleri arasında milliyetçilikle etkileşim bağlamında etkilerinin arasında benzerlik veya farklılık var mıdır? Milliyetçilik ve inanç özümsemesinin önünde, Güney Sibirya örneğinde engel midir? Engel ise ne denli etkilidir? Engel değil ise bunun nedenleri nelerdir? gibi sorular teşkil edecektir.

#### **4.2. Kapsam ve Sınırlılıklar**

Tez konusu esas olarak Güney Sibirya Türklüğünün inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşim bağlamındaki durumu ile sınırlı olacaktır. Bu sınırlılık coğrafya anlamında Rusya Federasyonu içerisinde bulunan Sibirya'nın güneyinde Altay dağlarını ve bu bölgede yaşayan Türk soylu halkları (Hakas, Altay, Tıva) kapsamaktadır. Daha da somut düzeyde esas araştırma ağırlığı Hakas Türklerine verilecekse de, Altay ve Tıva Türklerinin daha sınırlı olsa da konuyla ilgili kaynaklara değinilecek, konu kapsamındaki durumları irdelenmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte, daha sağlam bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla bu coğrafya anlamındaki sınırlılık aşılacak ve çözümlenmelere başka inançlara mensup olup dünyanın muhtelif yerlerinde yaşayan Türkler ile ilgili örnekler de katılacaktır.

Zaman boyutunda ise bu tez çalışmasında Güney Türkleri, milliyetçilik olgusuyla inanç kurumu arasındaki etkileşim bakımından Çarlık, Sovyetler ve Rusya Federasyonu dönemi ele alınarak incelenmeye çalışılacaktır.

Kamlık, bu tez çalışmasında Güney Sibirya Türklerinin esas inanç biçimi olarak ele alınacaktır. Yine anılan bölgede bu alanda farklılıklar olsa dahi (örn.: Tıvaların Budistliği veya Altayların Burhancılığı) bu halkların hepsinin de, tarihi perspektifle yaklaşıldığında, Kamlık inancının içinden geldiğini ve günümüzde de çok sayıda Kamlık geleneğini yaşatmaya devam ettirdiklerini gözlemlemek olanaklıdır.

Yazma süresinin sınırlılığı, uygulama bağlamında saha araştırmalarına izin vermediğinden tez çalışması daha çok mevcut kaynak taraması çerçevesinde yürütülecektir.

#### **4.3. Veri Kaynakları ve Veri Toplama Teknikleri**

Bu tez çalışmasında çeşitli veri kaynaklarına başvurulacak ve veri toplama yöntemlerinden yararlanılacaktır. Konuyla ilgili çeşitli dillerde (Türkçe, Rusça, İngilizce, Hakasça) Türkiye'de ve yurtdışında yayımlanan literatür taraması (kitaplar, makaleler, internet yoluyla) yapılacak ve



konuya bağlantılı bibliyografya oluşturulacaktır. Aşağıda sunulan ilgili yazılı kaynak listesi araştırmanın gidişatıyla daha da genişletilebilir.

Tez çalışması içerisinde ele alınacak konular bağlamında hem tarihsel bir yaklaşım hem de karşılaştırma yönteminden yararlanılacaktır.

Ayrıca çeşitli dillerde yazılan kaynaklar taranarak konuyla ilgili bilgiler arasında da karşılaştırma yapılacaktır.

Aynı zamanda inanç kurumu olan Kamlık bir bağımsız değişken alınarak bunun, bağımlı bir değişken olan Güney Sibirya Türklerin milliyetçilik duygusu ve davranışlarını etkileyip etkilemediği, karşılaştırma ve çözümleme yoluyla sorgulanmaya çalışılacaktır.



## II. BÖLÜM

### ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

#### 5. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tez çalışması içinde girişilecek araştırma esnasında ortaya konulan sorulara yanıtlar arayışına yön verecek temel yaklaşım inanç kurumu ile milliyetçilik olgusu arasında etkileşimin olup olmadığına ilişkin perspektif olacaktır. Bu bakımdan konunun daha net bir biçimde anlaşılabilmesi için aşağıda, bu araştırmada kullanılacak kavramlardan kimisine yer verilmiştir.

Bununla birlikte milliyetçilik, ulusçuluk ya da ulusalcılık gibi zaman zaman aynı anlamda kullanılması, ancak yüklenen ya da taşıdıkları anlamlar her zaman aynı olmayabilmektedir. Bu yüzden kavramsal boyut içerisinde bu gibi kavramların çeşitli kaynaklardan ne gibi anlamlara geldiğine de yer verilecektir.

Tez çalışmasında sıkça kullanılacak kültür, inanç, inanç kurumu, kamlık, kam, burhancılık, alkışçı, budizm, lama, islam, imam, hıristiyanlık, papaz, kimlik, milliyetçilik gibi sözcüklerin ne anlamda kullanıldığını daha net koyabilmek amacıyla bunların kavramsal bağlamda daha önce yapılmış kimi tanımlara başvurulacaktır.

Bu kısımda verilmeye çalışılan kavramsal boyutun içinde sosyal kurum kavramının tanımına da yer verilmesinde yararlı olacaktır.

Her toplumda sosyal kurumların varlığı söz konusudur. “Kültürel dokular” ve “insan grupları”ndan oluşan bir yapı (yapılar) olarak tanımlanabilecek olan sosyal kurumların (Nirun ve Özönder 1990: 251-264) çeşitli işlevleri vardır. Bu işlevler, toplumun içinde yer alan sosyal kurumlarda şöyle olabilir; örneğin, siyaset kurumu yurttaşların hem iç hem de dış cephe itibarıyla güvenliğinin geliştirilmesine yönelik olarak işlevde bulunmaktadır. Din kurumu ise, toplumda “sosyal dayanışma ve beraberliği pekiştirici” bir işlevi yerine getirmektedir (Nirun ve Özönder 1990: 251-264).

#### 5.1. Kültür

İnanç kurumu ile milliyetçilik olgusu arasındaki etkileşimi ele almışken, bu ikisinin cereyan eden ortam olarak tanımlanabilecek kültür kavramına ilişkin çeşitli tanımlamalara da değinilecektir.

Farklı toplumlarda bu sözcüğe farklı anlamların yüklenmesi aslında doğaldır, çünkü dünyadaki bütün kültürlerin birebir benzerlik göstermesi de beklenemez zaten. Bu böyle olsaydı, belki de kültür tanımları da kendi aralarında bir çeşit standart halini kazanmış olurdu.

Kültürün önemi, hayvanlardan farklı olarak yalnızca insanların meydana getirdikleri toplumların kendi sosyal değişiminde, her yeni yaşamla birlikte yeniden öğrenilen ve öğretilen kültüre dayanmasından ileri gelmektedir (Dönmezer 1999: 99).

Kültür iç etkenler yoluyla değişebildiği halde, dıştan kaynaklanan dinamiklerden ötürü de değişimler yaşayabilmektedir. Dış etkilerden dolayı meydana gelen kültürel değişime örnek olarak, Hindistan'da yaşayan Todas adlı insan topluluğu olayında olduğu gibi, kültürün unsurlarından biri olan geleneklerin, ülkeyi işgal eden İngilizlerce uygulamaya konulan yasaklarla zaman içerisinde değişime uğradığını ve hatta ortadan kalktığı gösterilebilir. Bu toplulukta uygulana gelen poliandri (poligami'ye karşıt bir kadının birden çok erkekle evlenebilmesi durumu) geleneği, dış dinamiklerin topluluğa yönelik etkilerinden dolayı değişim sürecine uğramış, bunun sonucunda da ortadan tamamen kalkmıştır. Başka bir örnek olarak ise, Hristiyan misyonerlerin (din yayıcılarının), çalışmanın ve vaftiz olmanın karşılığında tütün ve demir baltalar verme biçimindeki dış etkisinin, Avustralya adalarında yerleşik Yir Yuront yerlilerinin kültüründe ve inançlarında, ayrıca toplumsal düzeninde ve geleneklerinde ciddi değişimlere yol açmış olduğu gösterilebilir (Dönmezer 1999: 71, 101-102).

Yani, bu örneklerden de anlaşıldığı gibi kültürün varlığını sürdürmesinde geleneklerin de çok önemli olması kuşku götürmez. Dolayısıyla kültürün kendini gelenekler üzerinden zaman içerisinde devam ettirdiğini söylemek olanaklıdır (Dönmezer 1999: 100).

Kültür, Alman kültür tarihçilerinden etkilenen ünlü İngiliz antropolog Tylor'un tanımına göre "bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, örf ve adetlerden ve insanın toplumun bir üyesi olarak elde ettiği bütün yeteneklerden oluşmuş karmaşık bir bütündür" (Dönmezer 1999: 99).

Hakas Türklerinden ileri gelen bilim adamlarından Prof. Dr. Gavril Kotojekov'a göre kültür, çok yönlü, çok düzeyli bir olgu olup A. Mol'a (1973: 35; Kotojekov'da 1992: 7) dayanarak 1992 yılından yirmi beş yıl öncesinde 250'den çok tanımının belirtmektedir. Buna göre günümüzde bu konuda tanımın çok daha fazla olduğu tahmin edilebilir.

Bu denli çok ve bazen birbiriyle farklılaşan tanımların nedeni ise kültür olgusuna yönelik bakış ve yaklaşım açıları ile birlikte bu olgunun kendisinin çok karmaşık bir niteliğe sahip olmasından ileri gelmektedir (Kotojekov 1992: 7).

"Kültür, birey ve toplumun gelişmesi için manevi değerlerin üretim, koruma, yayma ve tüketimini teşkil eden bir süreçtir" (Kotojekov 1992: 7).

"Kültür, toplumsal yaşamın nitel karakteristiğidir" (Kotojekov 1992: 7).

Kültür, bireyler arası ilişkileri, bireylerin ayrı ayrı ve toplum olarak doğaya yönelik davranışları, maddi ve manevi değerlerin algılanması konusunda toplumun bütün alanlarında düzenleyen ve çok yönlülüğü nedeniyle çözümlenmesi güç olan bir olgudur (Kotojekov 1992: 7).

“Kültür, bireylerin, faaliyetlerinin sonuçları, sosyal norm ve kurumlar olarak ifade edilen yaşam sürelerinde yaptıkları eylem ve çalışmalarının özgül gelişme yöntemidir” (Kotojekov 1992: 7).

Kültür, özerk ve karşılıklı ilişkilerle bağlı unsurlar (elemanlar) ve yapıdan oluşan bir sistemdir. Bu sistem zaman içerisinde, içerdiği unsurların ve/veya yapının kısmi ya da tam bir değişime uğramasına rağmen tarih perspektifinde bir bütünlük, yani kültürel bir bütünlük olarak varlığını devam ettirebilir. Örneğin, Güney Sibirya'nın coğrafyasında yaşayan halkların yirmi yüzyıl zarfında deneyimlediği kültürel gelişme buna bir örnek olarak gösterilebilir. Kotojekov (1992:15) burada Cengiz Han İmparatorluğundan Halk Cumhuriyetine kadarki Moğol devleti örneğini kullanmaktadır.

Bu arada kültür hem bireyin hem de toplumun bir ürünüken, toplumun gelişmesine eş bir seyir içerisinde değişim göstermez. Yani, kültür, toplumun bu niteliğinden aslında özerktir (Kotojekov 1992:19).

Bu yüzden, Marks'ın da belirttiği gibi, kültürün somut hallerinden bir olan sanatın filizlenmesi aslında toplumun gelişme oranıyla mutlaka olumlu bir bağlantı halinde değildir (Marks 736; Kotojekov'da 1992: 19-20). Dolayısıyla, göreceli olarak gelişmiş toplumun göreceli olarak geri kalmış toplumdan her zaman çok daha üstün bir kültür ya da sanat çizgisine sahip olacağı kesin değildir.

Hakas Türkleri kültürü, yani “çülün”ü, “insanların milli karakter ve manevi dünyası, ayrıca bir halkın dış görünüşü ve bu halk tarafından meydana getirilen emek ürünlerinin özgül yelpazesi” olarak algıladıklarını söylemek olanaklıdır (Butanayev 1998: 7). Bu tanımlamada toplumun maneviyatının, “çülün” kavramının belirleyiciliğinde maddi yönüyle kıyaslandığında göreceli olarak daha önemli bir yer tuttuğu eklenebilir (Butanayev 1998:286).

Hakas Türkleri tarafından kullanılan “çülün” sözcüğü, yarı göçebe olduğundan dolayı kesinlikle şehir hayat tarzını tarihsel bağlamda son yüzyıllara kadar sürdürmemiş olmaları nedeniyle Arapça ilk önceleri şehri uygarlığı anlamına gelen “medeniyet”ten çok farklı olup daha çok yetiştirmek, büyütme, eğitme ve terbiye vermek anlamına gelen Latince'deki “cultura” ve aydınlatma, eğitim anlamına gelen Moğolca'daki “soyol” sözcüğüne yakındır (Butanayev 1998: 7).

Kültür sözcüğünün karşılığı olarak Türkçe'de “hars”, tarladan ekin kaldırmak anlamındaki “keltürmek”, “ekin” gibi sözcükler kullanılmış, kullanılmaya çalışılmış ya da halen de kullanılmaktadır (Dönmezer 1999: 99).

Latince'de “toprağı işlemek” anlamına sahip olan kültür sözcüğü Anadolu Türkçesine tarihsel süreç içerisinde Batı Avrupa dillerinde büründüğü “yüksek umumi bilgi” anlamıyla dahil olmuştur (Kafesoğlu 2005: 15).

Kültür, E.B. Taylor'a (Kafesoğlu 2005: 15) göre bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuku, gelenek ve görenekleri ve insanın toplumsallaşma sürecinde elde ettiği yetilerden oluşan bir bütündür.

C. Wiesler'in (Kafesoğlu 2005: 15) tanımına göre kültür, "bir topluluğun yaşama tarzı"dır.

A. Sapir (Kafesoğlu 2005: 15) kültürü, yaşayan kuşakların kendinden önceki kuşaklardan devr aldığı "maddi-manevi değerler"in toplamı olarak tanımlar.

R. Thurnwald'a (Kafesoğlu 2005: 15) göre kültür, belirli bir insan toplumu içerisindeki görenek ve gelenekler, davranış kalıpları ve sosyal düzenden oluşan uyumlu bir bütünlüktür.

A. Young'ün (Kafesoğlu 2005: 15) tanımında kültür, bireyin içsel (kişisel) ve dışsal (doğa) yönetim yoluyla ürettiği yapıt biçiminde ifade edilmiştir.

Kültür kavramı A.K. Kohen'e (Kafesoğlu 2005: 15) göre, inançlar, değer yargıları, görenek ve gelenekleri, beğeniler dahil olmak üzere birey tarafından "yapılan ve yaratılan herşey" biçiminde tanımlanmıştır.

F.A. Wolf (Kafesoğlu 2005: 15) ise kültürü, "bir millet fertlerinin iştirak halinde bulunduğu manevi hayat" olarak ifade etmektedir.

A. Vierkard (Kafesoğlu 2005: 15-16) kültürü, belirli bir insan topluluğunun dışarıdan bakıldığında gelenek ve giyim-kuşam, çanak-çömlek, ev içi düzen, silah, maddi ve manevi değerlerin dahil olduğu yaşayış tarzının değişik olması, ancak bununla birlikte bütün bu unsurların söz konusu insan topluluğunda süreklilik göstermesi üzerinden kendini belli eden bir bütün olarak görmektedir.

İlk Türk sosyoloji okulu kurucusu Z. Gökalp (Kafesoğlu 2005: 16) da kültürü hars olarak nitelendirdikten sonra bu kavramı bir ulusun "dini, ahlaki, hukuki, muakalevi (entelektüel), bedii (estetik), lisani, iktisadi, fenni hayatlarının ahenkli mecmuası" biçiminde tanımlamıştır.

Kültür, "belirli bir topluluğa ait sosyal davranış ve teknik kuruluşlar" tarafından ortaya çıkarılan bir bütündür (Kafesoğlu 2005: 16).

Hakas Türkçe'sinde ise Latince'den Rusça üzerinden giren "kultura" sözcüğünden önceki dönemlerde "çülün" sözcüğü kullanılmıştır. "Tadar çülüni" Hakas Türklerinin kültürü demektir. Ya da Hakas Türkçe'sinde "çülüni pasha çon" ise, dili, düşünce tarzı, davranışları, dış görünümü ve karakteri başka olan, yani yabancı olan bir kültüre mensup halk demektir (Butanayev 1998:7).

Dışarıdan ya da içeriden kaynaklanan niteliğine bakılmaksızın "yeni değerler" konusunda hassas hale gelmesi üzerinden insan topluluğu içinde kendi varlığını bir tür ayıklama makinesi yoluyla aşağı yukarı aynı değerlerle uyumlu bir biçimde varlığını sürdüren kültür'ün

tanımını İ. Kafesoğlu (2005: 30-31) yaşayan insan topluluğu içerisinde ortak değer niteliğine bürünen edim ve davranışların toplamı olarak vermektedir.

Kneller'e göre kültür, en geniş biçimde toparlamak ve sözlü biçim vermek gerekirse, "bir toplumun tüm yaşam biçimi"dir (Tezcan 1997:16).

Kültür, hem insan tarafından yaratılan hem de kendisi de insanı yaratabilen bir süreçtir (Tezcan 1997: 16). Yani, burada kültürün aslında tek yönlü olmaktan çok karşılıklı bir biçimde etkileşime dayalı bir süreç olduğunu görebilmekteyiz.

Kültür, "din, hukuk, sanat, dil, gelenekler" gibi manevi ve "konutlar, giyimler, araç ve gereçler" gibi maddi şeyleri kapsayan toplumdaki bireylerce benimsenen ve paylaşılan "yaşam biçimleri"dir (Tezcan 1997: 16).

Ralph Linton'a göre kültür, "öğrenilmiş davranışlar ve bu davranışların sonuçlarından oluşan bir bireşimdir" ya da başka bir ifadeyle bir modeldir (Tezcan 1997: 16).

Kültür, kuşaklar arasında akıl, yetenek, öğrenim ve uzmanlaşma gibi durumların ölçüsünde devr alınmak yoluyla aktarılan "sosyal miras"tır (Günay 2003: 28, 414).

Kültürü bir ağaç olarak tasavvur edersek, dinin bu ağacın yalnızca bir dalı olmayıp aslında onun gövdesi konumuna sahip olduğu söylenebilir (Günay 2003: 415).

Öz Türkçe "ekin/ekinç" olarak adlandırılan kültür kavramı "bir topluluğun tinsel özelliğini, duyuş ve düşünüş birliğini oluşturan ve yapan, gelenek durumundaki her türlü yaşayış, düşünüş ve sanat varlıklarının" toplamı olarak ifade edilebilir (Püsküllüoğlu 2002: 206).

Kültür kavramı genellikle "bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, örf ve adetler ve insanın toplumun bir üyesi olarak elde ettiği bütün yeteneklerin kompleksi" olarak tanımlanabilir (Günay 2003: 28.)

Kültür tanımı, Türk Dil Kurumu tarafından 1998 yılında yayımlanan Türkçe Sözlüğünde (1998: 1436) ise; "1. tarihi, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü"; "2. Bir topluma veya halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat eserlerinin bütünü" ve "3. Bireyin kazandığı bilgi" olarak tanımlanmış bulunmaktadır.

Kültürün etnik bir topluluğun farklılığını meydana çıkaran bir etkisi de vardır. Bunun için, bir ülkede çok sayıda farklı etnik topluluktan söz ediliyorsa bunun için başka birçok kıstasın yanı sıra her bir etnik topluluğun kendine has canlı ve sürekli olarak kendini devam ettiren bir kültürün varlığı gerekmektedir. Ancak sözü edilen bu etnik kültür denilen süreç herhangi bir nedenle sona erdiğinde bu, üzerinde belirleyici etkiye sahip olduğu etnik kimliğin de ortadan kalkacağı anlamına gelecektir (Birkök 2003: <http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/ozet.htm>).



Kültür, insanları öteki canlılardan ayıran ve yalnızca genetik, yani biyolojik yapısına dayanarak hayatını sürdürmesinin yanı sıra varlığını biyoloji dışı yollarla sürdürmesine olanak veren “araç-gereç donanımı, semboller sistemi ve işbölümü” olarak tanımlanabilecek alanların bütünüdür (Aydın 1998: 15). Kültürü yaratmak ve yaratılan bu kültürün içerisinde varlığını sürdürmek, insanı diğer canlı yaratıklardan farklı kılan en önemli unsurlardan biridir (Aydın 1998: 15). Farklı kültürlerin ortaya çıkması ise, insan topluluklarının yaşadığı çevresel etkiler ve bu etkileri aşabilmek adına geliştirilen stratejilerin neticesinde gerçekleşmiştir (Aydın 1998: 15). Kültür, bireyi doğuşundan itibaren toplumsallaştırma yoluyla biçimlendiren ve toplumun diğer üyeleriyle bağlantısını kuran, toplumsallaştıkça da ortak paylaşılan bir ortamdır (Aydın 1998: 15).

Bu ortaklık ve birliktelik ortamından toplumun üyeleri arasında bir “uyum” oluşmaktadır. Bunun oluşmasında ise, önemli rolü “kimlik” olarak tanımlanabilecek “tutunum” olgusu oynamaktadır. Dolayısıyla, kimlik ögesi aslında kültür kavramıyla iç içedir (Aydın 1998: 15).

İnsan tarafından doğanın meydana getirdiklerinden ayrı olarak “doğa malzemesinden” yaratılan her şeyin dahil edildiği kültür kavramı, L. Anjiganova’ya (2000: 10-11) göre etnisite bağlamında kimlik tanımlanmasında çok önemli rol oynayabilmektedir.

B. Malinovski (Kafesoğlu 2005: 38) kültürü, zaman ve toplumsal çevre düzleminde toplumsal gereksinimleri tatmin etme doğrultusunda oluşan toplumsal organizasyon, maddi varlıklar donanımı ve inançlar olmak üzere toplam üç cepheye sahip organik bir bütün olarak tanımlamıştır.

Kültür milli ya da ulusal olunca ise, bu bir ulusun içerisinde mevcut “büyük tutum ve davranış tarzlarını, düşünüş ve yaşayış biçimini”, maddi ve manevi dünya bağlamındaki “kendine özgü ilişki biçimini” yapısının içinde bir arada tutan “pota” olarak tanımlanabilir (Aydın 1998: 8).

Milliyetçi bir yaklaşım açısından milli kültürün en önemli unsuru dildir, kültürün örf-adet ve dini inançlar gibi diğer unsurları ise dile “eklemlenir” ve topluluk içinde organik bağlamda bir bütünleşmenin meydana geliş sürecinde önemli işlevler yerine getirirler (Öğün 2000: 17).

Kültür, zaman ve mekan bakımından değişiklik göstermeyecek kadar kesinlik arz eden bir şekilde düşünce bütününe “gerçek anlamda geliştirilmesidir” (Paksoy 2003: [http://www.turkhaber.org/140.html]).

Kültür, gündelik yaşantıda genelde sanat, edebiyat, müzik ve resim gibi alanları kapsadığına ilişkin yaygın bir kanıyla birlikte sosyolojik anlamda toplum içerisinde yaşayanların bireysel ya da toplu, yani gruplar olarak “yaşam biçimleri”ni (giyim şekilleri,

gelenek, görenek, çalışma, inanç, davranış kalıplarını) ilgi alanı edinen ve asla toplum olmadığı yerde varolmayan, ancak hiçbir toplumun onsuz da varolamayacağı geni bir yelpazeyi kapsayan bir kavramdır (Giddens 2000: 18, 23).

Burada ayrıca belirtilmesi gereken, sosyoloji biliminin her kültürün mevcut olduğu toplumun içerisinde taşıdığı kendi anlam ve değerlerine göre incelenmesi gerektiğine ilişkin çok önemli ve esaslı bir varsayımdır (Giddens 2000: 24). Dolayısıyla, sosyoloji bilimcileri araştırma konusu edindikleri bir toplumun kültürünü kendilerinin geldiği toplumda var olan kültürle kıyaslamaktan, yani kendi kültür prizmasından bakmaktan ve böylece de ırkmerkezcilikten (*ethnocentrism*, yani başka bir kültürü kendi öz kültürün sahip olduğu çerçeve üzerinden değerlendirilmesi, yargı verilmesi durumu (Barnouw 1975: 406)) kaçınmaları gereklidir (Giddens 2000: 24).

Kültür, bir toplum içerisinde yaşayan bireyler tarafından, biyolojik olarak önceden belirlenmiş davranıştan farklı olarak öğrenme yoluyla edinilen ortak bir biçimde paylaşılan bir davranıştır (Barnouw 1975: 3, 405).

Kültür, topluluk halinde yaşayan insanlara ait “bir yaşam biçimi” olup dil ve taklit etme yoluyla nesiller arasında aktarılmaktadır. Bununla birlikte, güdü ya da genler üzerinden doğrudan olmasa da kültür aktarımında kalıtsallık kavramı yine de oldukça önemlidir (Barnouw 1975: 4, 405).

Kültür, sosyal bilimcilerin tanımladığı biçimiyle, toplumun içerisinde sosyalleşme yoluyla bireye (bireylere) aktarılan “duygu, düşünce ve davranış kalıpları”nın toplamıdır (Nirun ve Özönder 1990: 251-264).

Kültür, “son derece karmaşık ve zengin bir olgu”dur (Nirun ve Özönder 1990: 251-264).

İçerik itibarıyla kültür, düşünceden yapıma hareketle elde edilen sonuçlar zinciri şeklinde fikirler, normlar ve maddi unsurlardan meydana gelmektedir (Nirun ve Özönder 1990: 251-264).

Kültür “bir birikim ve miras” olup “davranış ve değerler” dizgesidir (Nirun ve Özönder 1990: 251-264).

Kültür, “bir milletin duygu, düşünce, davranış kalıplarını, belirli dönemlerde bilgi, sanat ve beceri birikimlerini, kendi varlığı hakkındaki tarih bilincini ve milletin belirginleşen objektif sosyal yapısına sahip olan sistemler bütünü, din, ahlak, hukuk, dil, sanat ve edebiyat ile ekonomik ve teknolojik kurumların biçim ve içeriklerini kapsayan hayat tarzları” biçiminde tanımlanabilir (Yücel ve Yediyıldız 1990: 57-64).

UNESCO tarafından benimsenen tanıma göre kültür “bir insan topluluğunun kendi tarihi gelişmesi hususunda sahip olduğu şuur”dur (Yücel ve Yediyıldız 1990: 57-64).



İ. Kafesoğlu'na (2005: 16-17) göre çeşitli insan toplulukları tarafından meydana getirilen kültürler arasında ileri-geri, yüksek-aşağı, üstün-ilkel gibisinden değerler vermek yoluyla karşılaştırmak bilimsel bir anlayışa uygun olmaz. Yani bir anlamda buna çeşitli toplumlara ait kültürlerin arasında yatay karşılaştırmanın pek nesnel olmayacağını ifade etmek olanaklıdır. Kültürler bilimsellik nesnellik adına ancak kendi içlerinde yer alan çeşitli zaman dilimlerini birbiriyle karşılaştırma yoluyla araştırılabilir. Yani, belirli bir topluma ait kültürü o toplumun tarihsel gelişim süreci dahilinde dikey bir karşılaştırma suretiyle değerlendirmek olanaklıdır. Oysa ki bilim tarihinde görülür ki batılı araştırmacıların kültür incelemelerinde kendi kültürleri lehinde yanlı bir tutum altında çeşitli toplumlar arasında yukarıdaki yatay karşılaştırmalar yapmış, bunun üzerine kendi kültürünü üstün, diğer kültürleri ise iptidai niteleyip çeşitli sınıflandırmalar kurmuş, kültürle uygarlık kavramlarını eş tutarak batı uygarlığının “gerçek kültür”ü teşkil ettiği yargısına varmıştır (Kafesoğlu 2005: 17).

## 5.2. İnanç, İnanç Kurumu

Sosyo-kültürel bir kurum olarak inanç, tanrıya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştirmektedir (Türkçe Sözlük 1998: 592). Bu bakımdan inanç kurumu, insan kadar eski bir tarihe sahip olup kültürün biçimlenmesine etkide bulunmaktadır.

Zaten inanç, ünlü İngiliz antropologu Tylor'a göre gelenek ve görenekler, vd. toplumsal olgular gibi kültürün birer unsurlarını oluşturmaktadır (Dönmezer 1999: 108).

Zaman zaman ise inanç kurumu, yaşatıldığı toplumda sosyal bütünleşmeyi özendirerek özellikle kriz dönemlerinde toplumların ayakta kalmasında etkin bir rol oynamış ve oynamaya devam etmektedir (Milli Kültür 1984: 144-145).

Aynı zamanda kültürün de inancın üzerinde etkili olabilmesi için hiçbir engel yoktur, denilebilir. Yani, aralarında etkileşim süreci söz konusu olabilir. Belki de bu yüzden gelenek ve göreneklerle inanç bu denli iç içe geçmiş bulunmaktadır. Kültür kavramı konusundaki tanımlara daha önceki bölümde yer verilmiştir. Ayrıca şunun da belirtilmesinde yarar vardır. Kültür durağan ve dingin bir olgudan çok zaman içerisinde ya hızlı ya da yavaş ancak sürekli bir değişim içerisinde bulunan süreçtir (Dönmezer 1999:103).

Dinler, insanoğlunun yüzyıllarca, hatta binyıllarca yaşam, ölüm, ölüm sonrası varlık ya da yitme, çevrede ve yaşamda olup biteni açıklama gibi konularda yanıt peşinden koşmasında yanıt arama sürecidir (Özkalp-Kocacık 1992:100).

Din, güç bakımından üstün ve dolayısıyla da insan üstü ya da aşkın ve bu nedenle de kutsal olarak kabul edilmeye yol açan teslimiyet olgusudur (Aslantürk-Amman 1999: 135).

Comte'a göre din, kişinin iç dünyasının, iç düşüncelerinin dış davranışlara yansımaya biçim veren bir etki sürecidir (Özkalp-Kocacık 1992:100)

Din, içerik, çıkış noktası, amaç ve içerdiği değer unsurları yönünden farklılıklar gösterse de hem Hıristiyanlık, İslam, Musevilik gibi tektanrılı inançları hem de Budizm, Hinduizm, putperestlik gibi çok tanrılı inanç sistemlerini de kavram olarak kapsamaktadır (Draz [T.Y.]: 37).

Din, ibadet ve kutsal değerlerden meydana gelmekte olup özü itibarıyla birey ile Tanrı arasındaki ilişkidir (Çubukçu 1990: 65-78).

Din, bireysel ve toplumsal düzeyde sürekliliği getiren, mensuplarına ise aşağı yukarı benzer bir yaşam yolunu çizen ve dünyayı algılama, duyumsama ve yorumlama çerçevesini sunan ve bunu sürdüren bir kurumdur (Aydın 1992: 6-7)

Din, insanoğlunun bilgi ve güç birikiminin sınırlarını çok aşan ve kontrolü dışında kalan olguların, kutsal bir niteliğe bürünmüş eşyalar ve normları içeren toplumsal bir kurumdur (Biesanz 1997: 348).

Din, insanın kişisel (kendisiyle), toplumsal (başka kişilerle ve toplumla), kutsal (tanrı ile) ve çevresel (doğayla ilgili) planda ilişki ile davranışlarını ve yaşam tarzını biçimlendirerek referans olan kuralların bütünüdür (Harman 1998: 1)

Din sözcüğünün anlamı konusunda ünlü Rus yazarı Lev Tolstoy şu üç yaygın tanımı vermiştir: 1. Din, tanrı tarafından kişiöğullarına indirilen ve onları kulluk etmeye yönlendiren kutsal kitabın içeriğinin uygulanması, ona uygun yaşanmasıdır; 2. Din, batıl inanışlardan oluşan tapınma tarzıdır; 3. Din, toplumsal ve bireysel boyutta düzenin sürdürülmesi ve biçimlendirilmesinde yardımcı olmak üzere aydınlar tarafından geliştirilen önerme ve kurallar bütünüdür. Burada anlam yüklenmesi bakımından ilk tanımlama Tolstoy'a göre dine inananlar tarafından atfedilirken, ikinci anlam ise inanmayanlar tarafından yüklenmektedir. Üçüncü anlamı atfeden aydınlar ise, dine karşı kayıtsız ya da mesafeli kalsalar dahi bu kurumu, toplumsal boyuttaki sorunların çözümünde faydalı gördüklerinden dolayı tanımakta ve de onu bu sorunların çözümünde bir anahtar olarak görme eğilimindedir (Tolstoy 1995: 69).

Din sözcüğünün anlamı ve tanımı yönünde daha başka görüşler de vardır. Örneğin, Diyanet İşleri Başkanlığı görevinde bulunmuş önemli İslam bilginlerinden Ömer Nasuhi Bilmen'e göre din; 1. "hak dinleri", 2. "asılları değişmiş ve bozulmuş" dinler, 3. "batıl dinler" olmak üzere üçe ayrılır. Bunların içerisinde "gerçek din" ise yalnızca düşünen insanların dini olan İslam dinidir, oysa İslam'ın dışındaki tek tanrılı dinler başlangıçlarındaki öz itibarıyla birinci kümede yer alırken, zaman içerisinde özlerinden uzaklaştırılarak bozulmuş ve ikinci kümeye düşmüşlerdir. "Ateşe, yıldızlara ve putlara tapan" halkların inançları ise ne öz bakımından ne de kutsallık yönünden birinci kümedekilerle ilişkiye sahiptir. Zaten bu üçüncü kümedeki dinler, "birtakım milletler tarafından ortaya konmuş uydurma inançlar"dır (Bilmen [T.Y.]: 6-11).

Din sınıflandırması konusunda başka görüşler de mevcuttur. Örneğin, C.P. Tiele (1904: 8-9, 16-17; Tokarev'de 1964: 7) bütün dinleri “doğal” ve “etik” dinler olarak iki sınıfa ayırmaktadır. Daosizm, Konfüçyüsçülük, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam bu sınıflandırmada etik dinler kategorisi altında toplanmıştır. Yani, burada az önceki Bilmen sınıflandırmasına nazaran çok daha kapsayıcı olup sınırları daha yumuşak olan, yani sınıflar oluşturulurken herhangi bir din ekseninden yaklaşılmamış olduğunu görebilmek olanaklıdır.

Bu arada dünyadaki inanç sistemlerinin “tek tanrılı” ve “çok tanrılı” olarak sınıflandırmasını eleştiren yaklaşımlar da vardır. Örneğin, S.A. Tokarev'e (1964: 7) göre bu iki sınıfta yer alan dinlerin arasında aslında keskin bir sınır yoktur. Ayrıca, Tanrının üçlemesine ilişkin inancıyla Hıristiyanlık inancını tek tanrılı inançlar kategorisine dahil etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte, çok tanrılı sınıfı altında toplanan inançların birçoğu tanrı ya da tanrılar konusunda hiçbir düşünceye sahip değildir (Tokarev 1964: 7).

Maks Müller (1887: 66-69; Tokarev'de 1964: 8) dinleri etnik ilkeye göre sınıflandırma girişimi yapmış ve bunları; “Aryan”, “Semitik” ve “Turani” halklara ait dinler olarak ayırmıştır.

Marksist literatüründe dinler sınıflandırılması konusunda şöyle bir görüş vardır: 1. sınıfların oluşmadığı toplum düzeni dinleriyle (yani, sınıfsız dinler) 2. sınıfların var olduğu insan toplumları dinleri (sınıflı dinler) (Tokarev 1964: 11-14). Gerçi A.S. Tokarev (1964: 11-17) kendisi bu ayrımı eleştiriye tabii tutmaktadır, çünkü ona göre bu iki sınıflandırma arasında keskin bir sınır çizmek olanaksız, kaldı ki, sınıf öncesi düzen aşamasında duran halklardaki inançlar sınıf toplumu aşamasına giren toplumlarda da varlığını sürdürebilmektedir. Örneğin, XVIII ve XIX. yy. Polinezyalılar, kimi Afrika halkları, Cengizhan ve ardıllarının yönetimde bulunduğu dönem Moğolları. Bununla birlikte, Hıristiyanlık, İslam gibi sınıflı toplum dinleri daha sınıflar öncesi toplumsal düzen aşamasında bulunan halklara kadar uzanabilmektedir (Tokarev 1964: 15-16).

Aynı zamanda, A.S. Tokarev (1964: 16) bilim dünyasında sıklıkla kullanılan “ilkel dinler” kavramına, bu kavramın anlam bakımından çok dar olması ve tanım itibarıyla kesin sınırlara sahip olmamasından dolayı eleştiri getirmektedir. Çünkü ona göre, ilkel din olarak, olsa olsa ancak neadertal insanların ya da erken paleolit çağı insan toplumlarının inançları tanımlanabilir. Çağımızda yaşayan insan toplumların inançları, gelişme aşamalarına bakılmaksızın, ilkel din tanımlaması getirilemez, çünkü ne kadar eski olsa dahi bu tür toplumların sahip olduğu inançları bile uzun tarihsel gelişme yolunu katetmiştir (Tokarev 1964: 16).

Ayrıca, “yazıçeskiye religiyi“, yani tek tanrılı dinler öncesi inançlar ve “idolopoklonstvo”, yani, putperestlik gibi kavramların yalnızca misyonerlikle uğraşan kilise

literatüründe yer alabileceğine, bilimsel kaynaklarda ise bu tür terimlerin kesinlikle yer alamayacağına ilişkin görüş belirtmektedir A.S. Tokarev (1964: 16).

Din, bireysel değil, sosyal bir olgu olup bir ideoloji biçimidir (Tokarev 1964: 32).

Dinler, gelişme süreci içerisinde başka dinlerle uzlaşma içinde yaşayabildiği gibi gerilim ve çatışma dönemlerine de girebilmektedir. Örneğin, Çin'deki iki milli din olan Daosizm ve Konfüçyüsçülük ve bunlara daha sonraki tarihsel dönemde eklenen Budizm karşılıklı etkileşim içinde olabildiği gibi dönem dönem karşıtlığı da yaşayabilmekteydi. Aynı biçimde Japonya'daki milli din olan Şintoizm ile dışarıdan gelen Budizm arasındaki ilişkiler tarihsel süreç içerisinde hem barışçıl hem de çatışmacı bir seyir izlemiştir (Tokarev 1964: 38-39).

Bununla birlikte, Hıristiyanlık başta olmak üzere dünya dinleri olarak sınıflandırılabilen başka dinlerin kendi içlerinde, "dinin kadim biçimleri" olan "tarımcılıkla ilgili toprak bereketi kültürü, gömme [defnetme] kültürü, kişisel koruyucu ruhlar kültürü, Şamanlık, gizli birlikler kültürü, erotik kültür ve eski totemizm kalıntıları" nı eriterek taşıdıkları da söylenebilir (Tokarev 1964: 39). Ancak, bu demek değildir ki, din biçimleri bir meşe çekirdeğinin kocaman meşe ağacını meydana getirdiği misali gibi birbirine dayanarak ortaya çıkmış ya da her bir din biçimi bir önceki din biçiminin mantıksal bir sonucu olmuştur. Çünkü, nasıl ki meşe çekirdeğini oluşturan kimyasal içeriğin meşe ağacının içinde bulmak güçse, aynı şekilde her bir din biçimi insan toplumunun belirli bir gelişme aşamasının ürünüdür, ya da bunu yansıtmaktadır (Tokarev 1964: 42).

Ortaya çıkış bakımından en eski din biçimleri olarak A.S. Tokarev (1964: 44) şöyle bir sıralama yapmıştır:

1	Totemizm
2	Kara büyücülük ya da kötülükli büyücülük [ <i>Vedovstvo libo vredenostnaya magiya</i> ]
3	Sağaltıcılık
4	Erotik ayinler
5	Gömme [defnetme] kültürü
6	Erken kabile düzeni kabul törenleri kültürü
7	Yiyecek bulma kültürü [avcılık, balıkçılık]
8	Kutsallıklar ve koruyucuların aile ve soy kültürü
9	Atalara ilişkin aile ve soy ataerkil kültür
10	Şamanlık
11	Nagualizm [ <i>kişisel koruyucu ruh kültürü</i> ]
12	Gizli birlikler kültürü
13	Önderler kültürü

14	Kabile tanrısı kültü
15	Tarımcılıkla ilgili kültler

Din sözcüğüne yüklenen değişik anlamların yanı sıra bu sözcüğün kökeni ve ilk anlamı üzerinde de görüş birliğinin olmaması bir gerçektir.

Örneğin, “din” sözcüğü Arapça’da “hüküm” anlamından ya da Arapça’daki “örf ve adet” anlamından geldiğini söyleyenler vardır. Ayrıca bu sözcüğün hangi dilden kaynaklandığı konusunda da birileri ilk kaynak dil olarak Arami-İbrani dilini, kimisi Arapça, kimisi ise Farsça’yı göstermektedir (Ozankaya 1990: 59-60).

Bununla birlikte “din” sözcüğünün Latince karşılığının etrafında da köken ve anlam konusunda tek bir görüş yerine görüş çeşitliliği söz konusudur. Örneğin, Latince “religion” sözcüğünün “religare” kelimesinden türediğini ve “bağlanma düşüncesi” anlamını taşıdığını söyleyenlerin yanı sıra, örneğin, Çiçero, bu sözcüğün aslında Latince “Relegere”den kaynaklandığını ve “yeniden özenle gözden geçirme” anlamına geldiğini savunmuştur. Aynı zamanda, “religio” Latince’de tanrılara karşı insanların korku ve güçsüzlük karışımı saygıya dayalı sorumluluk duygusunu ifade eder (Ozankaya 1990: 60).

Din, Latince’de “bağlıyorum” demek olan “religi” sözcüğünden gelen ve tanrı ile bağlantı kurmak ve sürdürmek anlamını taşıyan bir kavramdır. Din, insanın tanrıya yönelik ilişkisini, tanrının bütün var olanın yaratıcısı olduğuna göre kurmak ve bu ilişkiyi açıklamak gibi hedeflere kenetlenmiş bir öğretilerdir (Bezertinov 2000: 5).

Din sözcüğü öz arapça dilinde “usul, adet, tutulan yol ve huy” anlamına gelmektedir. Arami-İbrani dillerinde ise bu sözcük, “mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükafat” gibi anlamları taşımaktadır. Burada şu da belirtilebilir, din sözcüğü kutsal kitap Kur’an-ı Kerim’de daha çok “ceza, mucizat ve mğkafat” anlamında yorumlanmaktadır (ör. Bkz.: Fatihe Süresinin 4. ayeti ). Farsça ise din sözcüğü, “din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek” manalarında mevcuttur (Günay 2003: 212).

Eski Yunanca’da din sözcüğü “korkuyla karışık sevgi ve saygı” anlamında kullanılmıştır (Günay 2003: 213).

Lactantius’a (Günay 2003: 213) göre din “bağlanmak” anlamına gelen “reli-gare” kök sözcüğünden kaynaklanır.

Çiçeron’a (Günay 2003: 213) göre ise din sözcüğü “bir işi tekrar tekrar ve dikkatlice yapmak” anlamına gelen “religere”den türemiştir.

J. Frazer’e (Günay 2003: 220) göre din, doğa ve insan yaşamı üzerinde yönlendirici ve hatta yönetici etkiye sahip insan üstü varlıkların “insan için elverişli hale getirilmesi”dir.

Din psikolojisi “babası” W. James’a (Günay 2003: 221) göre dinin, “tek başına ferdin kendisini ilahi kabul ettiği şeyle münasebet halinde olarak mülaza ettiği durumdaki duyguları, hal ve hareketleri ve tecrübelerinden” ibaret olduğu söylenebilir.

E. Durkheim’e (Günay 2003: 222) göre din, işlevsellik bağlamında, toplumsal entegrasyon ve toplumsal denetimin oluşturulması açısından önemli bir rol oynayan ve hatta toplumun meydana getirilmesi sürecinde yer alan ana unsurların içerisinde bir konumda bulunmaktadır.

Aynı zamanda din, Durkheim’e (Gökalp 2004: 44-45) göre toplumsal çerçevede “ahlak, hukuk, siyaset, mantık, güzel sanatlar ve güzel duyu” (estetik) gibi olgularını türeten bir kaynaktır.

Dinin bir bütün olarak toplumsal bir kurum olduğunu kabul edip onaylayan inançlar alanında tanınmış Romanyalı araştırmacı M. Eliade dinin yine de tamamen toplum ya da birey endeksli açıklamaya girişmenin eksikliklerine vurgu yapmıştır (Günay 2003: 223).

E.B. Tylor’a (Günay 2003: 217) göre din, tinsel düzlemde mevcut varlıklara ilişkin inançtan ibarettir.

Redcliffe-Brown’a (Günay 2003: 218) göre ise din, “bizim dışımızda olan manevi veya ahlaki güç diyebileceğimiz bir güce karşı bir bağlılık duygusunun falan ya da filan şeklindeki bir anlatımından” meydana gelmektedir.

Antropolog Geertz’e (Günay 2003: 2128) göre din, bireylere yönelik olarak etki bakımından uzun vadeli ve güçlü, kapsam bakımından geniş ve kapsayıcı güdülerin yerleştirilmesi yönünde gayret sarfeden imgeler dizgesidir.

İnan olarak da ifade edilebilecek olan din kavramı, “bir şeyin doğruluğuna, büyüklüğüne ve gücüne sarsılmaz bir biçimde inanma” durumu olarak tanımlanabilir (Püsküllüoğlu 2002: 279).

Genelde yaygın olan kanya göre çok tanrılı inançlarda tek bir yaradan düşüncesi olmadığından bu inanç sistemlerinde herhangi bir ilişkiden, bağlantıdan söz etmek olanaksızdır,. Yani, bu inançlar bundan dolayı birer din değil, yalnızca batıl inançlar bütünlüğü olarak nitelendirilebilir. Bundan dolayı günümüzdeki birçok bilim adamı bu düşünce ışığında din olarak yalnızca ve yalnızca Hıristiyanlık, İslam ve Teistik Lamaizm gibi dinleri kabul etmektedir. Ne var ki, Daosizm, Budizm, Konfüçyüslük, Tengricilik gibi inanç sistemlerinde de tanrısızlık ve inançsızlık düşüncelerinin olmamasına rağmen bunlar yine de din ya da inanç sistemleri olarak kabul edilmemektedir (Bezertinov 200: 5).

Bu arada bütün inanç sistemlerini reddeden ve aklın üstünlüğüne inanan çeşitli ateist öğretiler de mevcuttur. Ancak bu öğretiler bile özünde bir anlamda inanç ya da ateist dinler olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda hem din hem de ateist dinlerin arasında benzerlikler



göze çarpmaktadır ki, bunlar bu çeşit dinlerin insanlık tarihinde daha çok şiddete dayalı bir yayılma süreçlerine ilişkin olarak kendini göstermektedir. Oysa ki, çok tanrılı milli inançların öyle evrensel bir hegemonya kurma amacı yoktur, çünkü inanca konu olan ve halk tarafından saygıyla anılan ruhlar daha çok yerellikle bağlantılı olduğundan bunların herhangi başka bir halka zorla empoze edilmesi düşüncesi ortaya çıkmamıştır, bundan dolayı da diğer inançlara karşı çok daha hoşgörü içinde yaklaşılabilmiştir (Bezertinov 2000: 6).

Tanınmış Rusyalı düşündür N. Bedyayev'e de göre ateistleri tam olarak inançsız birileriymiş gibi tanımlamak olanaksızdır (Men 1991: 14). Çünkü bunlar, yani ateistler de dini duygular olarak nitelendirilebilir duygulara sahip olabilir, yalnız bu duyguları daha çok "dünyevi nesnelere, kişiliklere ve düşüncelere yöneliktir" (Men 1991: 14).

İnancın milliyetçiliği etkileme sürecine tarihte örnek olarak Romanya'da II. Dünya Savaşından önceki dönemde iktidar için mücadele eden ve ünlü din bilimcisi Eliade Mircea'nın da ideologlarından biri olarak yer aldığı Demir Ordu (*Iron Guard*) faşist hareketin önderi Korneliu Kodryanu tarafından ifade edilen sözler gösterilebilir. Kodryanu, zamanında şöyle demiştir: "Din bizler için bir hareket noktası, milliyetçilik ise bunun bir sonucudur". Ona göre, İtalyan faşizminin dayanağı "vücut", yani devlet ve Alman nazizminin dayanağı "can", yani insan organizmasında canı meydana getiren kanın arılığı iken, Romanya *Guardism*'i için ise dayanak noktası olarak "tin" in, yani inancın önemli bir yeri vardı (Lihaçov 2004: [http://religion.ng.ru/history/2004-03-03/6\\_eliade.html](http://religion.ng.ru/history/2004-03-03/6_eliade.html)).

Kültürü bir bütün olarak bir ağaç olarak tasavvur edilecek olursa eğer, din olgusunun bu ağacın yalnızca bir dalından öte aslında onun gövdesi konumuna sahip olduğunu söylemek olanaklıdır (Günay 2003: 415).

Eski Türk devletlerinde B. Ögel'e göre (1991a: X), *din*, *savaş* ve *bayrak* gibi tamamen bütünleşmiş "üçlü düşünce ve inanış" biçimi çok yaygındı. Bundan da anlaşılacağı gibi eski Türklerde bu üç öge arasında bir tür etkileşimin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek.

Yani, görüldüğü gibi kültürün içerisinde yer alan inanç eski Türklerde de sosyal yaşam üzerinde oldukça etkiliydi. Örneğin, o devirde Türklerde "yön bilgisi" bile inanç çerçevesinde düzenlenmiş ve böylece güneşin her sabah çıktığı doğu da kutsal sayılmıştır. Aynı zamanda bu çerçevede Türkler evlerinin kapılarını evin içi güneş ışınlarıyla dolsun amacıyla güneye doğru bakacak biçimde kurardı (Ögel 1991b: 55).

Gerçi burada, eski Türklerde ve onların yaşadığı aynı bölgede halen de oturan Sayan-Altay dağları Türklerinin geleneksel ev kapılarının aslında güneyden çok doğuya baktığını belirtmekte yarar vardır. Kapıların doğuya yönelik kurulmasındaki amaç ise evin içi güneş ışınlarıyla dolsun değil elbet, çünkü güneye kapıları yönlendirmek varken, doğuya yönelik kurulmanın bir anlamı kalmaz. İşte buradaki asıl neden, binlerce yıl boyunca bu bölgede

yaşayan Türklerin yine B. Ögel'in de belirtmiş olduğu gibi doğuyu "kutsal" olarak kabul etmeleridir. Çünkü güneş ilk ışınlarını bu yönden verir. Bu mantığı destekleyen olgu ise, Hakas ülkesindeki kurganlarda dikili taşların yüksek yanının hep doğuya yönelik ayarlanarak dikilmiş olmasıdır.

Ayrıca, Eski Türkleri B. Ögel'e göre (1991b: 69), toplum olarak yaşamlarına yön veren belli başlı ilkeler vardı. Bunlar: "tek baş", "tek düzen" ve "tek Tanrı". Bunların içerisinde tek düzene ilişkin olarak B. Ögel (1991b: 69), bu düzenin aslında çok sert olduğunu yazar, bundan dolayı ise Çin'deki gibi kurbağa, kaplumbağa tipi hayvanlara saygı gösterilmesi beklenemezdi.

Gerçi eski Türk yazıtlarının bir kısmının bilge ve sonsuzluğun simgesi olan kaplumbağanın üzerine monte edilerek dikildiğini de unutmamız gerek. Çünkü örneğin Moğolistan'ın Orhun bölgesinde bulunan Kül-Tegin anısına yapılan kompleks anıtının içerisinde mermerden yontulmuş bir kaplumbağa figürü kullanılmıştır. Bu kaplumbağanın üstüne de üç metre uzunlukta üzerinde eski Türkçe ve Çince yazıların kazındığı bir anıt Kök Türkler döneminde dikilmiştir (Samdan 2003: 25-65).

Altay Türkçesinde *dyan* sözcüğü mevcuttur. Bu sözcük din ya da inanç anlamlarının yanı sıra "yasa, norm, kural ve düzen" gibi anlamları da ihtiva etmektedir (Tühteneva 2004: 140-144). Altay-Sayan bölgesinde yaşayan Türklerde XIX.yy'ın sonu-XX.yy'ın başını kapsayan dönemde ortaya çıkan ve hızlı yayılmaya başlayan *Ak Dyang* inancının da anlamı "Ak Din"dir (Sadalova 2004a: 155; Şerstova 2004: 146-156).

İnanç farklılıkları, yani insan topluluklarının ayrı inançlara mensup olmaları, bunların aynı etnik kökene ait olmalarına rağmen kendilerini bir birinden başka birer etnik topluluk olarak algılamasına da yol açabilmektedir. Örneğin, Balkanlarda Hırvat, Bosnalı ve Sırp'ların dili aynıyken, inançları farklı olduğundan (Sırp'lar Ortodoks, Bosnalılar Müslüman, Hırvatlar Katolik) dolayı bu halklar ayrı üç halk olarak kabul edilmektedir. Ki Bosnalılar kendilerini "*muslimane*" olarak adlandırmaktadır. Gerçi yine aynı bölgede Katolik Sırp'lar ile Ortodoks Hırvat'ların yaşadığı da bir gerçektir. Bu arada inancın aynı dili konuşan halkları farklı halklar olarak algılanmasına yol açarken örneğin, Lübnan'da bir kısmı Müslüman, diğeri ise çeşitli mezheplere ait Hıristiyan olan Arap'ların bu durumu, bunların ayrı etnik insan topluluklarına ayrılmasına yol açmamıştır (Bromley, Podolny 1990: 26).

Yani, verilen bu örnekte din olgusunun etnik kimlik üzerinde güçlü bağımsız bir etken olabildiğini ve dil ile ırk olgularının üstesinden gelebildiğini görebilmekteyiz.

Burada dil ve ırk bakımından benzerlik durumuna rağmen etnik kimliğin farklılığına yol açan unsurun din olgusunun etkisiyle oluşan topluluk ya da grup bilincine de önemli bir rol düştüğü belirtilebilir. Hatta dinin Sosyalist zaman boyunca azalmış etkisine rağmen, Gellner'e göre (1992: 129-130), dinin meydana getirdiği toplumsal bilinç üstün çıkararak, dil bakımından



Sırp ve Hırvatlarla aynı dile sahip bulunan Boşnakların kendilerini tanımlamak için kullanılması konusunda tercih edilmiş olduğu bir gerçektir. Bu örneği destekleyen bir başka dayanak ise Anthony D. Smith'ten gelmektedir. Ona (Smith 2002: 48) göre her etnik toplumun sahip olduğu milliyetini belirtmesi istenen eski Yugoslavya'da yapılan sayımlarda Bosnalı Müslümanlar kendilerinin milliyetlerini belirtirken etnik kimlik anlamında Müslüman olarak kaydedilmeyi seçmiştir. Burada ilginç nokta ise, o dönemde Bosnalı Müslümanların mensup oldukları İslam inancına ve bununla ilgili dini uygulamalara kendilerini bağlı ya da pek bağlı algılamamalarına karşın böyle bir kararın alınmasının toplumun çoğunluğunca benimsenmesinden kaynaklanmaktadır (Smith 2002: 48). Yani bu örnekte din unsurunun etkin olup ayrı bir topluluk bilincinin oluşmasında önemli katkıda bulunduğunu görebilmek olanaklıdır.

Dinin, Katolik olan Hırvatlarla Ortodoks Hıristiyan olan Sırp'ların aynı dili konuştukları halde iki farklı halkı temsil etmesinde de etkili olduğu bir gerçektir (Bromley, Podolny 1990: 88-88).

Bunun yanı sıra Sırbistan'ın güneyinde bulunan ve asıl adı Kosova ve Metohya olmasına karşın bütün dünya medyasında yalnızca Kosova eyaleti olarak bilinen bir bölgede 1991 yılında yapılan nüfus sayımı bilgilerine göre bölgedeki 2 milyonluk nüfusun 1,5 milyonunu Arnavut, 350 binini Sırp, 66 binini Müslüman oluştururken nüfusun geri kalan kısmı Romanlar, Karadağlılar, Türkler ve hatta Mısırlılardan teşkil olunmaktadır. İşte bu nüfus kompozisyonunda yer alan 66 bin Müslüman çok ilginç bir örnek, çünkü bunlar din bakımından aynı olmasına rağmen Arnavutlardan etnik olarak ayrı bir topluluğu meydana getirmektedir. Ayrıca, "Türkleşmiş Sırp'lar"ın soyundan gelenlerin adlandırılması olan bu Müslüman topluluk bu bölgede yaşayan Türklerden yine de ayrı bir etnik varlığı temsil etmektedir. Bundan da öte, bu "Türkleşmiş Sırp'lar"ın kendilerini bu sayım esnasında etnik kimlikle değil, dini bir kimliği referans göstererek kaydettirmeleri çok önemlidir (Moşeçkov 2004: 60-61). Yani, burada yine bir etnik topluluğun kendisini çevresindeki diğer etnik gruplardan ayrı gördüğünü ve bunu etnik kimlikten çok dini kimlikle vurguladığını görebilmekteyiz. Üstelik, bu örnekte dini kimlik etnik kimliğin yerine geçtiği ve bir etnik topluluğun kendini sahip olduğu dini kimlikle andığı ve belki de aynı zamanda başkaları tarafından bu biçimde anıldığını gözlemleyebilmek olanaklıdır.

Gerçi dil ve ırk unsurlarının da etkisini unutmamak gerek, çünkü her ne kadar bu unsurların ortaklığına rağmen Hırvat ve Sırp'larla kendilerini aynı görmemekteyse de Boşnaklar için, kendi aralarında yine de ortak bilincin oluşmasında bu unsurların etkisi tamamen yok sayılamaz. Çünkü her ne kadar kendilerini bir ortak bilinç çerçevesinde Müslüman olarak tanımlasalar da Boşnakların yine de kendilerini Kosova'daki Arnavutlar olarak tanımlamadıkları da tahmin edilebilir. Yani, söylenmek istenen, Boşnakların kendilerini dil ve ırk bakımından benzerlikler taşıdığı yalnızca Hırvat ve Sırp'lardan değil, aynı zamanda din

bakımından İslam dairesine mensup olmasına rağmen bölgedeki diğer Müslümanlardan da ayırt etmeleridir.

Aynı zamanda din de her zaman bir topluluğun üzerinde sınırsız etkiye sahip değildir. Bunun en iyi örneği, aralarında Yunanların torunları olup da Türk dilini kabul etmiş bulunan ve dolayısıyla Hıristiyan Türkler olarak bilinen topluluğun, milli bilinç kazanarak Kurtuluş Savaşı yıllarında, bütün propagandalara rağmen Yunanların yanında değil, Türkiye Cumhuriyeti safında savaşa katılmaları olabilir (Bromley, Podolny 1990: 190). Yani, bu durumda inanç mensubiyetinden çok milli bilinç dayalı milliyet kimliğinin üstün geldiğini görebiliyoruz. Ancak, nesnellik adına Türklerin bir kısmının Hıristiyanlıkla aslında M.S. 4. yy'da meydana gelen büyük güç hareketlerinin çok öncesinde tanışmış ve kabul etmiş olduklarının da bilinmesinde yarar vardır. Örneğin, Hıristiyanlığın Nesturilik mezhebinin varlığı Türklerde ta M.S. 2. yy'dan beri görüldüğü, tarihi belgelerle sabittir (Anzerlioğlu 1999: 113-132).

Dinler çoğu durumda toplumun içindeki etnik duyguların üzerinde pekiştirici bir etkiye sahiptir. Etnik duygular ise aynı zamanda din ve etnik mensubiyet bakımından farklı toplulukların şekillenmesi çerçevesinde “dinler tarafından kaynaştırılır” (Smith 2002: 61).

Din, “insanla, kainat arasındaki armoniyi yaratan, inançlar sisteminin bütünü”dür (Beydili 2005: 172-176). Mitolojik öğeler, dini törenler ve imgeleri mutlaka içeren din olgusu, kimi araştırmacılara göre insanlık hayatının ayrılmaz bir alanıyken, başka araştırmacılara göre ise din “ilahi bir gerçeklikten” ziyade “toplumsal bir gerçeklik” olduğundan dolayı, onlara göre din bilimden tamamen ayrı bir olgudur (Beydili 2005: 172-176).

Bu arada, din ve milliyetçilik duyguları da iç içe geçmiş haldedir. Çünkü en eski merasimler hem milli hem de dini özellikleri ihtiva eder. Ayrıca, kutsal kitap Kuran'da, “millet” sözcüğünün bir çok kez “din” anlamında kullanılmış olduğu da bilinmektedir (Beydili 2005: 172-176).

Din ya da başka bir ifadeyle inanç sistemleri daima bireylerin davranışları üzerinde tesir etmiş, hatta bu davranışların adeta bir “parçası” halinde var olmuştur (Paksoy 2003: [http://www.turkhaber.org/140.html]).

Din, oldukça büyük farklılıklar göstermesiyle birlikte tarih boyu varlığı söz konusu olan ve neredeyse dünyada mevcut bütün toplumların çoğunda şu ya da bu şekilde mevcut bulunan ve insana birey ya da toplum olarak çevre içerisinde süren yaşamında manevi destek veren ve iyiliğin yapılmasını öğütleyen, ancak aynı zamanda bu niteliklerine rağmen farklı inanç sistemlerine sahip toplumları çatışmaya ve hatta kanlı savaşlara kadar sürükleyebilen, ya da buna vesile olabilen, bununla birlikte bilim adamlarınca genel geçer düzeyde benimsenebilecek bir tanıma kavuşturulması konusunda güçlükler bulunan “bir kaynak”tır (Giddens 2000: 462-463). Bu yönde Hıristiyanlık ve İslam inanç sistemleri arasında XI.-XIII. yy arasında meydana

gelen ve Hıristiyan Avrupa ordularının dini kutsallıkları Müslümanların elinden kurtarılması uğrunda giriştiği ve esnasında korkunç kıyımların yaşandığı, ancak bununla birlikte her bir tarafın kendi inancı ve hatta kendi Tanrısı adına doğru şey yaptığını inandığı Haçlı Seferleri savaşları örnek olarak gösterilebilir (Giddens 2000: 463). Bu korkunç savaşların esnasında Fransa'daki Clavaux Manastırı baş rahibi St. Bernard'ın "Din uğruna savaşta ölenlere ne mutlu!" sözleri çok şeyi ifade etmektedir (Giddens 2000: 463).

Din tanımını yapabilmek için dinin; tektanrıcılık, dine mensup olanların davranışlarını kontrol edip düzenlemeler içeren dini buyruklar, dünyanın gelişimini mutlak bir biçimde açıklanmasına ilişkin söylenceler ve doğüstü ile dünyadaki halin arkasında yatan hakikatlere inanışlarla münhasır bir biçimde özdeşleştirilemez olduğunu görebilmek çok yararlı olabilir (Giddens 2000: 464). Oysa ki kimi durumlarda insanlara dinin yalnızca tek Tanrıya inanma, tapınma, çok tanrılı inançların batıl sayılma ve en önemlisi yalnızca kendi inancının doğru ve gerçek olmasına yönelik telkinler yapılabilmektedir. Bu açıdan, Diyanet İşleri Başkanlığı (1960-1961) yapmış eski İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen'in (T.Y.: 6) dinleri gerçek dinler (ki yalnızca İslam'ı sonsuza dek "hak dini" olarak kabul eder), bozulmuş dinler (İslam'ın dışındaki "ilahî özelliklerini yitirmiş" tektanrılı dinler) ve gerçek dinlerle hiç alakası bulunmayan, insanların kendileri tarafından "uydurma" ve "ilahî olma şerefinden yoksun" olan ve kesinlikle "din kutsallığı"na sahip olmayan batıl dinler biçiminde üçe ayırması örnek olarak gösterilebilir.

Din nedir? konusunda daha ortak bir çizginin çizilebilmesi için bütün dinlerde varolan ortak niteliklerden hareket ederek dinin tanımına ulaşmak çok daha amaca yönelik olacağını söyleyebiliriz. Nitekim, Giddens'a (2000: 464-465) göre, bütün dinler saygı ve korku ya da bunlardan birine vesile olan bir takım simgeleri ihtiva edip bu simgeler ayin veya başka dini törenler vasıtasıyla varlıklarını sürdürür. Ayrıca, kimi dinlerde tanrılar varken, kimi dinlerde tanrının yerine ulaşılmış figürler (örn.: Buda ve Konfüçyüs) vardır (Giddens 2000: 464).

Büyü, insan ve doğüstü güçlerin elde edinilmek istenen amaç doğrultusunda yönlendirilmesi ve denetlenmesi, yani onlarla bir çeşit temasa geçilmesi ritüellerine başvurulması ve bunlardan faydalanılmasıdır (Barnouw 1975: 409).

Bununla birlikte dini, büyüden ayıran bir özelliğin de (kesin sınırları belirlemese de sosyologlar tarafından dikkate alınan) dinin içerisinde topluca yapılan dini ayin ya da törenlerin varlığı olduğunu belirtmekte yarar vardır (Giddens 2000: 465).

Bu konuda, yani din ile büyü (*magic*) arasındaki farka ilişkin olarak büyüün yönetilen ya da yönlendirilen olduğu halde dinin ise "yalvarılan" nitelikte davranışların söz konusu olduğu savunmuştur (örn. büyüü ilkel insanın bilimi olarak kabul eden James G. Frazer'in öğretilerinden hareket eden Ruth Benedict; bkz.: Barnouw 1975: 245). Yani, elde edilen sonuçtan ya da elde edilmesine yönelik davranıştan hareketle denilebilir ki büyüde, sonuca büyücü

üzerinden ulaşılmaya çalışılmakta, bu yapılırken de bir üst güce ya da tanrıya yardım etmesi için başvurulmamaktadır (Barnouw 1975: 246).

Emile Durkheim, 1912’de yayımlanan “İnanç Yaşamının İlk Biçimleri” (*The Elementary Forms of the Religious Life*) adlı çalışmasında büyüü ağırlıklı olarak bireysel düzeyde gerçekleşen bir eylem olarak görüp toplumsallık anlamda çok zayıf bir ilişkiye sahip olduğunu ileri sürerken, dini toplumsal bir “girişim” olarak algılamaktaydı (Barnouw 1975: 246; Giddens 2000: 470-471).

Aynı zamanda, E. Durkheim’e göre bir takım duygu, düşünce ve eylemden oluşan tören, ayin ve öğretilerden ibaret olmakla birlikte dinin, geleneksel toplumlarda belirli bir tarz düşünce üretilmesinin ya da düşünülmesinin, dolayısıyla da dünyayı, çevreyi algılanmasının belirli bir biçimini yarattığını ileri sürmek olanaklıdır (Giddens 2000: 470-472). Gerçi, din bu konuda, yani, belirli bir düşünme yolunun belirlenmesi konusunda yalnızca geleneksel toplumlarla sınırlı bırakmak yerine, bunu diğer din türlerinin de öteki toplumlardaki etkisinin (etkisi bakımından farklılık söz konusu olsa dahi) de hesaba katılması gerektiğini söylemek yanlış olmasa gerek.

Bronislaw Malinowski’ye göre ise büyüde “amaca yönelik araçlar” söz konusuysen, din zaten bu “amacın özüdür” (Barnouw 1975: 246). Malinowski, büyüdeki inancı yalın ve belirginliğine işaret ederken, dini inancın çok daha belirsiz, yani “karmaşık” olduğunu ifade eder (Barnouw 1975: 246).

Bununla birlikte Francis L.K. Hsu Malinowski’nin bu ayırımına eleştirel yaklaşmakta ve aslında ne zaman büyü ve ne zaman dinle karşı karşıya kalındığını, daha doğrusu bunları keskin hatlarla ayırmanın olanak haricinde olduğunu söylemektedir (Barnouw 1975: 247). Bundan da öte, Frazer, Durkheim ve Malinowski’nin bu konuda yapmış oldukları ayırım tanımlamalarının yararlarının yanı sıra büyü ve din arasındaki farklılık o denli de keskin ve belirgin bir çizgi halinde her zaman çizilmeyebilir. Örneğin, büyü esnasında büyücü hem dini ritüellerden istifade edebilir hem de yardım almak üzere kendinden üstün güçlere, yani ruhlara başvurabilir. Ayrıca, din içerisinde yer alan kimseler (din görevlileri) yine dini ritüeller esnasında kökenini büyücülükten alan “kutsal suyun serpilmesi”, yağmur duası durumunda olduğu gibi sonucu belli olan eylemlerde ve dualarda ya da istek ve taleplerde bulunabilir (Barnouw 1975: 247). Buraya dumanlar tütsüleme eyleminin de sıkça din görevlileri tarafından kullanıldığını da eklemek olanaklıdır.

Barnouw’nun (1975: 247) belirttiği gibi, ne büyü her zaman bireysel düzey için ne de din daima toplumsal ya da kolektif düzlem için söz konusudur.

Yani görüldüğü gibi, büyü ve inanç, yani din, arasında ayırım sınırlarını çizmek o kadar da kolay ve geçerli bir girişim olmayabilmektedir.

Bu arada din, çok tanrılı ve tek tanrılı dinler olarak da sınıflandırılabilir. Tektanrıcılık (*Monotheism*), tek Tanrı ya da güç bakımından insan ve doğaüstü nitelikteki üstünlüğe (üstünlüklere) sahip varlığın mevcudiyetine ilişkin inanç (Barnouw 1975: 410). Çoktanrıcılık (*Polytheism*) ise, tektanrıcılıktan farklı olarak çok tanrının ya da üstün gücün ya da bu tip varlığın mevcudiyetine ilişkin bir inançtır (Barnouw 1975: 411).

Ludwig Feuerbach'a göre din, insanlar tarafından kültür gelişimi yolunda meydana getirilen, ancak daha sonra yanlış kavranarak doğaüstü ilahi güçlere aitmiş gibi düşünülen "düşünce ve değerler"den ibaret bir süreçtir (Giddens 2000: 469-470).

Marks'a göre, dünyadaki ekonomik, sosyal ve siyasal sorunları daha bir yumuşak göstermeye ve hatta bunlardan dikkatleri uzaklaştırmaya yönelik güçlü ideolojik unsurlar içeren din, "halkın afyonu"dur (Giddens 2000: 470). Ancak, yaygın kanaate karşın, burada afyon sözcüğü olumsuz anlamda değil, tam tersi olumlu anlamda kullanılmaktadır, çünkü yine, insanların kendi yarattığı tanrı ve kendince gerçek hayatta yapabilecekleri işleri ve şeyleri tanrılara mal etme geleneğinden kopmaları gerektiğini savunan K. Marks dinin, acımasız dünyanın yüreği olduğunu ve insanların gündelik yaşamlarındaki bu acımasızlık ve acı gerçeklikten kaçıp sığınabilecekleri bir yer olarak da görülebileceğini belirtmiştir (Giddens 2000: 470).

Güçlü olanların lehine olacak biçimde ideolojik unsurlar içermesi konusunda Marks'ın dine ilişkin görüşü gerçekten de çok önemlidir, çünkü tarihte gerçekten de görüldüğü gibi, Avrupalı sömürgeciler işgal ettikleri topraklarda mutlaka kendi inançlarının misyonerliğini yürütmüştür. Doğal olarak misyonerlik duygusu, mensup olunan dinden kaynaklanır ve de bu bakımdan misyonerlikle uğraşanların kendi bakımından haklı ve doğru bir iş yaptıkları söylenebilir belki de, ancak bunun etkisiyle, yani misyonerliğin sonucunda, yeni işgal altına sokulan topraklarda mevcut yerli kültürlerin yıkımına götüren yolların açıldığı da bir gerçektir. Üstelik, şu da bir gerçektir ki, Hıristiyan inancının yaklaşık bütün mezhepleri dünyanın dört bir köşesinde mevcut kölelik uygulamalarını reddetmemiş, hatta hoşgörüyle bakmış ya da onaylamıştır bile (Giddens 2000: 474). Bu durumlar ise dinlerin tarih içerisinde dünyevi amaçlar doğrultusunda nasıl kullanılabildiğini en bariz biçimde de göstermektedir.

Bununla birlikte, Max Weber'e göre din ihtiva ettiği dinsel idealler (*ülküler*) yoluyla mevcut düzeni bozucu ve hatta devrimci bir etki yarattığı bir gerçektir. Nitekim O, bu konuda çok yerinde bir tespit yapmıştır, çünkü yine tarih bize gösterdi ki, başlangıçta köleliği savunan ve onaylayan kiliseler, daha sonra da bu düzenin yıkılmasında birçok kilise önderinin önderlik oynamasıyla birlikte önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda, din çerçevesindeki inanışların ABD'de 1960'larda yaşanan sivil hak hareketinde çok ciddi bir etki üstlendiği ve böylece, "adaletsiz düzenin" yıkılmasına yönelik önemli bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Toplumsal



değişim sürecinde dinin, olumsuz anlamda kışkırtmalarda bulunarak, kan dökülmesine ve çatışmaların meydana gelmesine vesile ve öncülük yapmış olduğu da bir gerçektir (Giddens 2000: 474).

Dinin yıkıcılık ya da devrimciliğe ilişkin etkisine vurgu yapan Weber'e karşın Durkheim'in yapıtlarında dinin, toplumsal yaşam içerisinde toplumsal bütünlüğü ve dayanışmayı sağlayan ve pekiştiren etkisi üzerinde ağırlık verilir. Bununla birlikte, Giddens'a göre (2000: 474) öteki dinlere mensup insan topluluklarına yönelik düşmanlık duygularının da, her bir dinsel grubun içerisinde mevcut dini değerlere bağlı olmak ve yaşamını ona göre düzenlemekten dolayı meydana geldiğini de söylemek olanaklıdır.

Şu ya da bu biçimde kültüre bağlı olarak bir değişiklik gösterse de bütün dünya toplumlarında mevcut olan din (ya da dinler), toplumların içerisinde kimi zaman tutucu kimi zaman ise devrimci, kimi zaman bölücü kimi zamansa bütünleştirici güç olarak öne çıkarlar (Giddens 2000: 495-496).

Dinin ortaya çıkışı konusunda F. Engels şöyle der: “din, insanların kendi ve çevredeki doğayla ilgili olarak en cahil, en karanlık ve en ilkel algılayışlardan en ilkel zamanlarda ortaya çıkmıştır... Bu yoldan yaratılan tanrılar, her bir halkta milli [etnik] tanrılardı ve bunların iktidarı, korumaları altında bulunan ve ötesinde başka tanrıların sınırsızca yönetimi söz konusu olan etnik sınırları aşmamaktaydı” (Marks ve Engels [T.Y.]: 313; Bromley ve Podolny'da 1990: 84).

Tarih seyri içerisinde kimi dinlerde köktencilik hareketlerine zaman zaman girildiğini görmek olanaklıdır. Tam anlamı kutsal yazıların harfi harfine sözcük anlamlarına, tanrısal metinlerin kelimesi kelimesine yorumlanmasına ve dolayısıyla dini köklere geri dönülmesini savunan bir inanış olan köktencilik (Giddens 2000: 483, 630), son yıllarda kimi dinlerde ortaya çıkmıştır (Giddens 2000: 483). Son olarak ortalama 10-15 yıl içerisinde örneğin, İslamcı köktencilik hareketlerinin dünyada yeniden uyanış ve artış eğiliminde olduğu gözlemlenebilir (Giddens 2000: 485).

Dini fanatikliğin gerçekte dinden kaynaklanmadığını savunan görüşler (ör. Men 1991: 174) mevcuttur. Bu görüş sahiplerine göre eğer ki ortada dini bir fanatizm, hoşgörüsüzlük, zorbalık varsa bu dinden ya da “din ruhundan” değil, “insan doğasının en kötü yönlerinden” kaynaklanmaktadır. Buna delil olarak ise dinsiz insanların da fanatik, hoşgörüsüz ve ideolojik bağlamda zorba ve baskıcı olabileceğine ilişkin bir gerekçe gösterilmektedir (Men 1991: 174). Gerçi burada çok ilginç bir çıkarıma yapılabilir aslında, çünkü hem dindar hem de dinsiz birilerinin üstte sözü edilen yönleri dışı vurması mümkünse, ya da bu biçimde yapılıyorsa, yazarın dediği gibi bu durumlar dinden değil, insan doğasından kaynaklanmaktaysa, o zaman N. Berdyayev'in (Men 1991: 14) ateistleri bile inançlı olarak nitelendirmesinden yola çıkarak her iki durumda, yani hem dindar hem de dinsizlerin aslında inançlı olduklarını, ama aynı zamanda

üstte anılan olumsuz duyguları taşıyabilip dışa vurabildiklerini söylemek olanaklıdır. Yani, burada hem dindarların hem de dinsizlerin sahip oldukları inançların hiç mi etkisi yoktur? Üstelik bir başka inancı, özellikle İncil dışındaki, ya da tek tanrılı inançların dışındaki inançları başka ve yabancı gösteren ve bu durumu düzeltmek adına o toplumlara sürekli “tanrının sözünü” ulaştırmaya çalışan ve böylece onların da bir anlamda “doğru yola çekmeye” gayret gösteren ve kendi dinine mensup insanların hareketlerini nasıl olması gerektiği konusunda düzenleyen inançların, yine kendinden olmayanı, kendi düşünce ve ideallerine mensup olmayanları yine ayıran, onlara karşı mücadele edilmesini buyuran (gerçi Haçlı seferleri de çok iyi bir örnek olabilir) ateist ideolojiler ya da dinsizlerin dinleriyle hiç mi ortak yönü yoktur? Hep mi insan kendi başına “doğasının kötü yönlerinden” icat edip durur bütün bu olumsuz davranış ve düşünceleri?

Ayrıca burada dinin ortaya çıkışına ilişkin çok ilginç bir görüşe yer verilmesinde yarar vardır. Men’e göre (1991: 151) dinin ortaya çıkmasının nedeni bu dünyada insanoğlunun tanrıya yönelik dolaysız alakasının, bağlantısının, ilişkisinin “gevşemiş” olmasından kaynaklanmaktadır. O zaman üstü kapalı olarak burada, dinin işlevi de açıklanmış ve işlevin “gevşemiş” bu ilişkiyi yeniden onarmak olarak tanımlanabilmesi için fırsat verilmiş oluyor.

Öte yandan, hem kiliseler, hem farklı mezhepler hem de farklı dinlerin arasında, ayrıca genel olarak inananlar ile inanmayanların arasında ilk kez sağlam bir uzlaşma diyalogu ancak XX. yy’da ortaya çıkmıştır (Men 1991: 23). Bu durum umut verici bir gelişmedir.

Bununla birlikte, semavi olarak nitelendirilen Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinlerin asıl amacı bütün dünyaya yayılmak suretiyle insanlığın kendi inanç sistemine geçmesini ya da bağlanmasını temin etmektir (Kafesoğlu 2004: 364).

Din, bireylerin düşünce ve davranışlarının üzerinde etkinliğe sahip olması nedeniyle kültür kavramı çerçevesindeki eylemleri de etkileyebilen, toplumda “barış, sevgi, dostluk ve kardeşlik” gibi yapıcı duygularının pekişmesinde katkıda bulunan, aynı zamanda toplumda “huzur ve güveni” öngören bir sosyal kurumdur (Çubukçu 1990: 65-78).

Din, kutsallık fikrine dayanarak inananları sosyal anlamda dinsel aidiyet duygusunu meydana getirmek suretiyle bir arada birleştiren “inançlar, semboller” ve ayinler gibi dini uygulamaların bütünüdür (Marshall 1999: 156).

Bununla birlikte bir inancı din olarak niteleyebilme işinde referans noktası nedir sorusu ışığı altında sosyologların dini tanımlarken “bir tanrı veya tantılara” ilişkin inanç/ların yerine “kutsal” a atıfta buldukları belirtilebilir. Bu konuda, yani din tanımlamasında inancın en önemli unsurlarından biri olan tanrı ya da tanrıların bu biçimde referans noktası bağlamında ikame edilmesinin nedeni ise bu biçimde yapılan din tanımının “toplumsal karşılaştırma” yapmılmasına çok daha elverişli olmasıdır (Marshall 1999: 156).



Tanınmış İngiliz tarihçi A.J. Toynbee gibi kimi araştırmacılar ise toplumsal düzlemdeki kültür kurumunun içerisinde en önemli unsur olarak dini kabul edip bir çeşit kasırğa alanına düşen Batı uygarlığının kurtarılması uğruna dinin, yani Hıristiyanlık inancının yeniden önem atfedilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Kafesoğlu 2005: 23). Yani, az yukarıda anılan ünlü tarihçinin Batı medeniyeti lehinde bir milliyetçilik yaparken din etkeni üzerine özel bir vurgu yaptığını gözlemek olanaklıdır.

Bu alt bölümde verilen çeşitli din sözcüğü tanımlarıyla birlikte şu da belirtilebilir ki, günümüzde hala da üzerinde sosyal bilimciler ve sosyologlar tarafından bir uzlaşya ve görüş birliğine varılan bir din konsepti ve din tanımı mevcut değildir (Günay 2003: 216).

### 5.3. Kamlık, Tengricilik

Kamlık veya Şamanlık inanç sistemini, tez çalışmasında ele alınacak biçimiyle kavramsal boyutta Türklerin ilk inancı olarak betimlemek mümkündür. Çok eski dönemlere kadar inen tarihe sahip olan Kamlık inancı çeşitli inançlarla etkileme ve etkilenme suretiyle bir etkileşim sürecinin içine girmiştir (Paksoy 2003: <http://www.turkhaber.org/140.html>).

Kamlık (Şamanlık), “Doğa, çevredeki ruhlar ve atalar ruhları hakkındaki eski büyümlü öğretilerdir. Bu öğreti, hastaların iyileşmesi, ölenlerin ruhlarının dinginliğe kavuşması ve kehanette bulunulması amacıyla özel kamlık ayinleri pratiğine sahiptir” (Grebennikova 2004: 85).

Kamlık, Sibirya'nın yerlisi olan halkların Kamların temasa geçtiği ve irtibatla bulunduğu iyi ve kötü ruhlara ilişkin inanca dayalı bir din biçimidir (Mannay-ool, Dostay 1996: 130).

Ortaya çıkış nedenleri ve kökleri tarihin çok eski zamanlarına kadar inen Kamlık (Şamanlık), “tarihsel ortamın değişimiyle ilgili evrime uyabilen” bir inançtır (Anjiganova 1997: 93).

İlkel toplum düzeni döneminde ortaya çıkan Kamlık inancı Tıva Türklerinin en eski inanç sistemi olup dağlar, vadiler, orman ve ırmaklar, gökyüzü ve alt dünyayı saran iyi ve kötü ruhlara ilişkin inancına dayalıdır. Bu inancın içinde önemli bir yere sahip Kamlar ise insanların yaşadığı dünya ile “insanların çıkarlarını koruyan” ruhlar alemi arasında bir çeşit aracılık eden kimselerdir (Mannay-ool, Dostay 1996: 44-45).

Kamlık, Altay Türklerinde göre “genetik olarak gelen ve çocukluk çağında sara nöbetleriyle kendini gösteren bir hastalıktır” (Şener 2003: 22; Öztürk 2005: 58).

Şamanlık, İslam inanç sistemine girmeden önceki devirde Türklerin ait olduğu inancın adıdır (Erseven 1990: 14; Öztürk'te 2005: 25).

Kamlık inancının eskiye inen köklerinin yaşını söylemek gerekirse bunun Dünyanın kutsanmasının çok yaygın olduğu 30.000 yıl öncesine götürülebileceğini söyleyen araştırmacılar vardır (Levi 1996: 99; Anjiganova'da 1997: 92). O ilk Kamlık devresinde "Alt dünya"dan başlangıcını alan kadınların ilk kam olduklarını söylemek pek olasıdır. Bunun için "ilk bilgelik" olarak tanımlanabilecek olan Kamlık inancının özelliği ak olan erkek başlangıcının tersine kara olan kadın başlangıcının başatlığıyla (yani Kara Kamlık ile) ilgiliydi (Levi 1996: 99; Anjiganova'da 1997: 92). Bu önermeyi, Güney Sibirya'da bulunan Merkezi Asya'dan "bilinmez kadar eski" tarihlerde göç eden Korelilerin Kamlık inancında da Şamanlığın ortaya çıkmasıyla ilgili bütün anlatıların çok eski dönemlerde yaşamış kadın atalarıyla ilgili olması desteklemektedir (İonova 1980: 16; Anjiganova'da 1997: 92). Zaten, Kore kültürünün kökeni Türk kültür kökeniyle yakınlık göstermekte olup her ikisinin ortak paydası de henüz kesin tarihi tespit edilemeyen zamanlarda mevcut olan Proto-Altay kültürüdür. Dolayısıyla, Kore'de günümüzde de "Altay kültür çevresi"ne ilişkin kalıntıların varlığı söz konusudur (Özönder 1986: 132).

Şamanizm, Sibirya ve Kuzey-Doğu Asya'da yaşayan "Altay ırkları"na ait inanç sistemine verilen addır (Chambers' Encyclopedia 1950: 454).

Şamanlık, "Ural Altay halklarına ait dine genel olarak verilen ad"dır (Encyclopaedia Britannica 1929: 454).

"Turan ve Moğol ve Amerika Kızılderililerinde" başat bir inanç sistemi olan Şamanlık bir inançtan öte "ilkel büyü ya da bilgi"dir (The Encyclopedia Americana 1955: 655). Gerçi burada Şamanlığın bir din olmamasına gerekçe olarak bu inançtaki "dini rahip" olarak tanımlanmış Şamanların tanrıları kullandıkları, oysa esas dini rahiplerin tanrı (lar)ın "lütfü" için dua ettiği hususu gösterilmiştir (The Encyclopedia Americana 1955: 655). Peki o halde papazların "günah çıkartma" uygulamalarına ne demeli ve bu uygulamalar ışığında din tanımı meselesine nasıl yaklaşmalı? gibi sorular ortaya çıkabilmektedir.

Burada yer verilen görüşleri, G. Ksenofontov'un "Ak Şamanlık" inancından farklı olarak "Kara Şamanlık" inancının çok daha eski zamanlara dayandığına ilişkin savınca teyid edilmektedir (Ksenofontov 1992: 130-131).

Ak kamlar ise Kamlık inancını Yakut Türklerinin öz inancı olmadığını ileri süren ve Yakut Türklerinin Şamanlara dostane olarak nitelendirilemeyecek bir biçimde yaklaştığını ortaya koyan ve Kamlık inancını daha Hunlar zamanında Merkezi Asya coğrafyasında ortaya çıkan "enternasyonel" bir niteliğe sahip olmasının pek muhtemel olduğunu ifade eden Ksenofontov'a (Dyaçkova 1992a: 43) göre Hıristiyanlığın ilerlemesiyle zayıfladı ve ortadan kalktı, oysa ki kara kamlar kendi pozisyonlarını teslim etmediler ve hatta Hıristiyanlık inancıyla bir arada olmasına karşın varlığını devam ettirebildi. Buna benzer gelişmeler başka halklarda da

gözlemlenmiştir. Örneğin, Budizmden önce Kamlık inancında ak ve kara kamlar olmak üzere ikili bir ayırımın yer aldığı Moğollarda da XIII.yy'da ilerleyen Budizm inancının karşısında, bu inan.tan önce devlet yönetiminde bile yer alan ak kamlar gerilerken, kara kamlar kendi varlıklarını koruyabilmiş ve Budist lamaların yanı sıra çalışmalarını sürdürebilmiştir. Bunun nedenlerinden biri olarak anılan Saha Türklerinden bilim adamı araştırmacı kara kamların toplumsal düzeyde yapılan düzenlemelere tabii olmadığını, bu gibi yöntemlerle kara kamların sınırlandırılması ya da faaliyetlerine son verilmesinin olanak haricinde olduğunu belirtmiştir (Dyaçkova 1992a: 43). Kara kamların çalışmalarının önünün kesilmesinin imkansız olmasının nedenlerinden biri de kara kamların yürüttükleri çalışmalarının etkinliği ya da sahtekarlığı varsa da çok iyi örtülebilen bir sahtekarlığı olabilmesi mühtemel midir acaba?

Hakas bilim adamı L. Anjiganova'ya (1997: 88-89) göre Kamın en önemli işlevinin bireysel ve toplumsal düzeyde gerçeklik üstü öteki dünyalarla ya da varlıklarla ayinsel ilişkilerin kurulmasını sağlamak, bu anlamda bir çeşit aracılık etmek olması, Kamlığın ritüel uygulamaların aslında gelişi güzel birer uygulama olmayıp tam tersine diğer dinsel dizgelerde olduğu gibi oldukça düzenlilik arz etmesi nedeniyle Şamanlık inancının ünlü Rus araştırmacısı L.P. Potapov'un Kamlığın bir din olmasına ilişkin görüşü paylaşılabilir.

Ayrıntılarıyla derinleştirilen araştırma esnasında Kamlık inancında önemli bir yer tutan ve kamlama olarak bilinen kam ayininden önce, ayin esnasında ve sonrasında kam tarafından gerçekleşen her bir eyleminin rastgele yapılan bir hareket olmayıp katı bir biçimde belirli bir anlam taşıdığı kavranması olanaklıdır (Anjiganova 1997: 99).

Kamlık sözcüğü Türkçe Sözlüğü'nde (1998: 2071), Şamanlık ve Şamanizm olarak verildikten sonra "Kuzey ve Orta Asya'da Türkler, diğer kıtalarda da başka topluluklar arasında günümüze kadar süregelen doğaya tapınma, doğüstü ruhlara inanma temeline dayalı din" olarak tanımlanmıştır. Bu arada Tengricilik sözcüğünün bu sözlükte verilmediği de görülmüştür.

Oysa, dünya üzerinde İsa'nın doğumundan dört bin yıl önce bir felsefe öğretisi olarak oluşmuş en eski inanç sistemi olan Tengricilik son on yıllarda giderek artan bir biçimde bilimsel literatürde kavram olarak yerini almaya başlamıştır (Suleymanov 1990: 576). Bu arada Tengricilik kavramının orta yerinde yer alan tengri sözcüğünün bilim dünyasında ve Türklerin tarihine yönelik araştırmalarda oynamış olduğu öncülüğe bir örnek de verilebilir. 25 Ekim 1893 günü Danimarkalı bilim adamı Wilhelm Thomsen bilim dünyasında ilk kez eski Türk yazısını deşifre etmeyi başardığında ilk çözdüğü sözcük tengri idi. Dolayısıyla bir anlamda bu sözcüğün Türklerin eski tarihine giden yolu açmış olduğunu söylemek olanaklı ve anlamlıdır (Suleymanov 1990: 567).

Eski Türklerin inancı konusunda tek tanrıcılık ve bugünkü Sibiry Türklerindeki Şamanlık gibi çok tanrıcılık olmak üzere iki ana görüşün olduğunu belirttikten sonra kendi alan araştırmalarına dayanarak S. Gömeç (1992: 20) XIII. yy'dan beri Altay Kamlık (ki buna Sibiry Türk Şamanlığı da denilebilir) inancını Türklerin eski diniyle bir tutmaya yönelik olarak yapılan ve halen de yapılmakta olan bütün çalışmaların eski Türk inancının özü olan tektanrıcılıkla hiçbir şekilde alaka kurmadığı gibi bu gerçeği tam olarak yansıtamamış olduğunu ileri sürmektedir. Eski Türk tektanrılı inancın günümüzdeki Altay Şamanlığından ayrı tutulması gerektiğini belirten F. Sema Barutçu (1992: 20) Kök Türklerin inancına ilişkin Orhun yazıtlarındaki kısımları üzerindeki çalışmaların işin aslını tam olarak yansıtmaktan uzak bir biçimde yapılmış olduğunu dilsel çözümlemelere dayanarak ortaya koymaktadır. Cemal Beydili (2004: 524) de günümüzdeki Altay ve Saha Şamanlığının bütünüyle eski Türk inancıyla bir tutulmasının aslında pek doğru olmayacağını görüşündedir, çünkü Şamanlık ona göre Türk Tanrıcılık inancından çok daha başka bir şeydir. Şamanizm inancını Türklerin öz inanç sistemi olarak kabul etmeyen bilim adamlarından biri de İ. Kafesoğlu'dur (Beydili 2004: 524). Eski Türklerin inanç sisteminin Kamlık olduğuna ilişkin düşünceye karşı çıkan Prof. İ. Kafesoğlu (1980: 55; Öztürk'te 2005: 26) o dönemde yaşayan Türklerin yaratılışın tek kaynağı olarak algılanan ve inancın içerisinde merkezi bir yer tutan Gök-Tanrı inancına mensup olduğunu söylemektedir. İ.C. Erseven (1990: 33; Öztürk'te 2005: 45) de eski Türklerin inanç sisteminin tek tanrılı bir inanç niteliğine sahip olduğunu, bunun Türklerin İslam'a geçişlerini kolaylaştıran en önemli etkenlerin başında geldiğini ve hatta "tek soydan ulus" aşamasına erişmelerini hızlandırdığını savunmaktadır. Bunun yanı sıra Türklerin İslamiyet öncesi devirde ilk inanç sisteminin çok tanrılı Kamlık inancının olduğunu Cemal Şener (2003: 9, 16; Öztürk'te 2005: 23, 43) ileri sürmektedir. Kamlık inancının çok tanrılı bir inanç olduğunu savunan Abdülkadir İnan (2000: 28; Öztürk'te 2005: 45-46) dualar esnasında kimi zaman geçen "yalnız tanrı" kavramının Şamanist inancında olanlar için bir şey ifade etmeyen sözlerin olduğunu ve büyük bir ihtimalle bu kavram İslam ya da Hıristiyan inançlarından devralınmış olabileceğini ifade etmektedir.

Bununla birlikte Rus Müslümanları olan ya da yurtsever veya milliyetçi çevrelerde Hıristiyanlık öncesi dönemde Slavların aslında çok tanrılı bir inanç sistemine değil, Vedizm olarak bilinen tek tanrılı bir inanca mensup olduklarını kanıtlamaya ve bunun üzerinden Dmitriy Mahrov'un yaptığı gibi Slavların bir kolu olan Rusların İslam'a bağlamaya yönelik gayretlerin de ortaya konulmaya başladığını vurgulamak gerekir (Mahrov 2004 [http://pravoverie.org/Articles/Culture/vedi.htm] erişim: 13.12.05/12:06).

Eski Türk inancını Toyonizm olarak nitelendiren ve bu inancı "akliye felsefesi" olarak ifade eden ve Şamanlığı da "sihri felsefe" olduğunu ileri süren Z. Gökalp konusunda A. İnan

(2000: 1; Öztürk'te 2005: 50) onun Toyonizm olarak verdiği adın aslında Budizm olduğunu söylemektedir.

Yakut ve Altay Türklerindeki Şamanlık inancının çok eski köklere sahip olduğunu düşünmek olanaklı olsa da bu inancın çerçevesinde yer alan öykülerde geçen kavram ve ad ve kavramların çoğunun yabancı kökenli olması (ör.: *kuday, kurbustan, körmös, maytere, burkan, matmas* adlarıyla “cehennem” anlamındaki “tamu”, kıyamet ve tufan gibi kavramlar) bu inancın üzerinde çeşitli dinlerin etkisini kanıtladığını ileri süren İ. Kafesoğlu (2004: 300-301), Şamanlığı, bu yönde oldukça gelişme yolu kat etmiş bulunmasına karşın “Bozkır-Türk inanç sistemi” gibi bir din olduğunu kabul etmeyip kendi ifadesiyle “sihir karakteri ortaya koyan” bu olgunun eski Türklerin “Tanrı ve yer-su inançları”yla alakaya sahip olmadığını belirtmiştir (Kafesoğlu 2004: 301-302).

Oysa ki eski Türklerin inanç sistemini; 1. doğa güçlerine inanma; 2. “atalar kültü”; ve 3. “Gök Tanrı dini” gibi unsurlardan oluşan bir kompleks biçiminde tanımlamak olanaklıdır (Kafesoğlu 2004: 302-314).

Kök Türklerin toplumdaki önde gelenlerin katılımıyla yıl içerisinde üç önemli inançsal tören düzenledikleri bilinmektedir. Bunlar; esnasında kurbanların sunulduğu atalar mağarasındaki kutsal tören, Tanrıya ve doğa güçlerine adak sunulan dini merasimlerdir. Bizans kaynaklarından Kök Türklerin ateşe de taptıkları ya da saygı gösterdikleri anlaşılıyorsa yine de bu olgu yalnızca Batı Kök Türk dönemine ilişkin olarak görüldüğünden bunu İran'daki Zerdüştlüğün etkisi olup Kök Türklerde yaygınlık halini almadığını söylemek olanaklıdır. Doğa ruhlarına Kök Türk döneminde yazıtlardan da anlaşılacağı üzere “yer-sub”lar denirdi. Kök Türkler bunlara tapınmazdı, ayrıca bunlar maddi değil, manevi güçler olarak düşünülürdü (Kafesoğlu 2004: 302-304).

Atalar kültü eski Türklerde çok önemli bir yere sahipti. Bu sosyal olguya karşı gelenlere karşı ağır ceza verilmesi gelenektendi. Bu bağlamda Hun kağanı Attila'nın 1. Balkan seferinin altında yatan nedenlerden birinin de Bizans'ın Margos adında bir piskoposunun Hun atalar kültürüne karşı saygısızca davranmış olması gerçeği olduğu örnek olarak verilebilir (Kafesoğlu 2004: 304-307).

“Gök-Tanrı dini” Bozkır Türklerinin gerçek bir inanç sistemiydi. Bu inanç sistemi eski çağlarda hiçbir yabancı kavimle temas edilmeden, temasa geçilmeden ortaya çıkan ve dolayısıyla benzerliği bulunmayan bir sistem olup bunun en merkezi yerinde de Tengri (Tanrı) vardı. Bu inanç sisteminin gelişmesini MÖ. 176'da Çin Sarayına Hun hükümdarı Mo-Tun tarafından gönderilen mektupta tahta Tanrı tarafından çıkarıldığını belirtmesiyle izlemek olanaklıdır. Bu inanç Türklerde Şamanlığın yayılmasından sonra bile ayakta kalabilmiş ve M. Eliade'ye göre çoğu durumda şamanların (Yakut Türkleri örneğinde olduğu gibi) Tanrı



inancının bir izi olarak tanımlanabilecek Tangara Kayra-Han ile temasa geçmesi söz konusu bile değildir (Kafesoğlu 2004: 308-309).

Hunlardan beri varlığını devam ettiren Gök kültü temeline dayanan Tanrıçılık (Tengricilik) inancı zaman içerisinde Altay Türklerinde Şamanlık inanç sistemi tarafından ikame edilmiştir. Bu doğrultuda Gök Tanrısı “Tengri”nin yerini hem gök hem de toprak dünyasını hükümranlığında tutan Ülgen almıştır. Aynı zamanda Altay folkloründe Göğün (Gök Tanrısının) insanları ölümden döndürme yeteneğine sahip kızlarına ilişkin imgelere rastlamak olanaklıdır (Sadalova 2004: 145).

Eski Türk döneminde dünya görüşünün temelini Kamlık inancına dayalı olduğunu savunan kimi araştırmacılar genel olarak ve üst dünyanın en önemli tanrısı olarak Tengri (gök)’nin yer aldığını ve bu geleneğin, yani “gök kültürünün” eski Türklerin Hunlardan miras olarak devr aldığını, ikinci en önemli tanrının Umay’ın olduğunu ve Orta dünyanın en önemli tanrısı, ruhu ya da ruhları Yer-Su olarak bilindiğini söylemektedir (Derevyanko 2002: 209, 210). Bunun dışında atalar kültürünün de oldukça gelişmiş olduğu ve atalar mağarasında yapılan kurban adama ayinlerinin esnasında en önemli yere kağanın kendisinin sahip olduğu eski Türkler tarafından gelecek kuşaklara miras olarak yazıtları üzerinde çözümlenmeler yapan ünlü Rus tarihçisi Klyastorniy bu yazıtlarda birçok defa Alt dünyanın efendisi olan Erlik’in adının anıldığını ileri sürmüştür (Derevyanko 2002: 210-212).

Bununla birlikte kavramların ne kadar doğru ve mantıklı olsa ya da araştırmacının gözünde öyle olsa da bu temelden hareket ederek inançların tanımlanmasına her zaman ulaşamayabileceğini de ifade etmek yanlış olmasa gerek. Çünkü insanların meydana getirdiği topluluk düzeyinde bile dil bazında aynı kavramların mevcudiyeti söz konusu topluluk bireylerinin tümünün aynı inanca sahip oldukları anlamına gelmez. Üstelik inançların yalnızca kavramsal boyutta tanımlanmaları yanıltıcı olabilir, çünkü böyle yapıldığı zaman bu, insanların farklı inançlara sahip olmalarından ötürü farklı kavramsal boyutlarda düşünce ve çalışma eylemlerinde bulunmasını teyit etmek demektir. Bir diğer yandan da “kavramlar kümesinin inanç kümesini belirlemediği ne kadar doğrudur, verilen bir kavramlar kümesi içinde tüm inançların ifade edilemeyeceği de, aynı derecede doğrudur” (Keat, Urry 1994: 270). Buradan hareketle eski Türk döneminde hem kimi araştırmacılara göre yalnızca pratik yönü temsil eden Şamanlığın hem de yine kimi araştırmacılara göre ideolojik yönü teşkil eden Tengricilik inancının her ikisinin birer ya da birlikte gerçek olduklarını değer yargılarını katmadan söylemek olanaklıdır.

Bununla birlikte “Moğolların Gizli Tarihi” ile Şamanlık konusunda hiçbir bilgi vermeyen batılı seyahatlerin bıraktığı yazılara kanıt olarak dayanarak eski Moğollarda XIII.yy’a kadar Şamanlık inancının olmadığına ilişkin görüşü ileri süren G.İ. Mihaylov (1969: 283-284;

Monguş'ta 2001: 23) aslında Moğol bozkırları yerlilerinde yalnızca büyücülük, fetişizm ve animizmin varlığından söz etmektedir.

Büyücülük, animizm ve fetişizmin birer ayrı din biçimi olmayıp birer “unsur” olduğunu ifade eden N.L. Jukovskaya'ya (1978: 25-27; Monguş'ta 2001: 23) göre Şamanlık inancı bu “unsurlar”dan mürekkep olup bunlarla “organik olarak” ilişki halindedir.

Şamanlığın ayrı bir inanç (din) biçimine doğru evrilmesinde çoğu araştırmacının hemfikir olduğu üzere Şamanların ruhlar alemiyle olan münasebetinin varlığına ilişkin belirti en önemli kıstas olarak bir rol oynamıştır (Monguş 2001: 23-24).

Çok ilginçtir ki, S. Gömeç (1992: 20; 1997: 68) yaptığı araştırmanın neticesinde Umay Ana'nın ya “kahraman bir Türk kadını” ya da “bir melek” olması sonucuna varmıştır. C. Beydili (2004: 478) ise eski Türklerde peygamber, kutsal kitap kavramlarının olmadığı gibi melek anlayışının da bulunmadığını, bunun yerine yalnızca Umay ve onun gibi ruhların mevcut olduğunu vurgulamaktadır. Umay'yı bir tanrıça adı olarak algılayan ve Han'ın kendi anasını Umay'a benzettiğini ve bu tanrıçanın kavramsal boyutta Altay Türklerinde günümüze kadar ulaştığını ifade eden Barthold (2004: 17, 105), Kaşgarlı Mahmut'ın onu karındaki çocuğu koruyan bir ruh olarak tanımladığını belirtmiştir. Bundan da öte Barthold (2004: 53) Şaman inancında melek kavramının bulunmadığını, bunun ise harici misyonerlerin (Maniheizm, İslam ve Hıristiyanlık) işini zorlaştırdığını ve onların bu melek kavramını belirtmek üzere yabancı bir sözcük olan “ferişte” sözcüğüne başvurmak durumunda kaldıklarını yazmıştır. Türklerde “melek” kavramının olmayışı konusunda Barthold'un görüşünü Kaşgarlı Mahmut da desteklemektedir (Barthold 2004: 53). Bugün de Umay (Imay, Omay, Nomay) kavramı “tanrı Umay” anlamında Hakas Türkçesinde kullanılmaya devam etmektedir (Butanayev 1999: 163-230). Altay Türklerinde geleneksel inanç sistemini araştıran N.S. Grebennikova'ya (2004: 26-27) göre eski Türk döneminde önemli bir tanrıça olan Umay yalnızca hayır sever bir ruh değil, o aynı zamanda ölen kişilerin ruhunu alan bir “ölüm meleği”dir. İ. Kafesoğlu'na (2004: 302) da göre eski Türk yazıtlarında geçen Umay sözcüğüyle bir tanrıçanın anlatılmasına yönelik yorum yapılabilir. Kamlık inancının yeni bir ıslah hareketi olarak da tanımlanabilecek olan Burhancılık inacı çerçevesinde Hakas Türklerinde *Imay (Umay, Numay, Omay) İce, İmay Hadın* ya da *Imay İne* olarak adlandırılan Umay tanrıçanın adındaki Umay sözcüğünün etimolojik olarak eski Türk-Moğolca'da “1. ana rahmi; 2. dölyatağı; 3. çocuk doğum sonrası döleşme/meşime/etene” anlamlarına gelen “umay” kavramına inmektedir (Butanayev 2003: 179). Umay konusunda Hakas etnograf S.D. Maynagaşev'in de görüşü vardır. Ona (Maynagaşev 1913; Gladışevski'de 2004: 12-13) göre Hıristiyanlık inancının Hakas bozkırları yerlisi Türklerin üzerindeki etkisi konusunda önemli etki ve maneviyat dünyasındaki dönüşümlere yol açtığını tespit etmek olanaklıdır. Ortodoks Hıristiyanlığının yoğun etkisi altında Hakas Türkleri aslında eski inanç



sistemini terk etmemekteydi, hem eski hem de yeni inanç sistemlerinin ikisini de bir arada yaşatmaktaydı. Ayrıca eski inançlarına ait algılamaların atılması söz konusu değildi, bunun yerine Abakan bozkırlarındaki Türkler bu algılamaları yeni inancın etkisiyle yeniden yorumlamakta ve yeni zamana uygun bir biçimde algılamaya geçmekteydi. Bu konuda Maynagaşev (1913; Gladışevski'de 2004: 12-13) şu örneği vermiştir: "...Şamanlıkta insanın doğumundan itibaren özel bir koruyucusu olan bir ruh kavramı vardır. Minusinsk yerlileri onu "Umay" olarak adlandırmaktadır. Şimdiyse Hıristiyanlık fikirlerinin yeni etkisi üzerine yerliler, papazın sözünü ettiği koruyucu meleğin onun [yani, Umay'ın - TBD] olduğunu söylemektedir". Yani görüldüğü gibi, Umay Ana kavramının yerli Türklerde melek kavramına dönüşmesi Hıristiyanlığın etkisiyle olmuştur (Gladışevski 1992: 41-42), yoksa geleneksel Kamlık inancında bu tür kavramın, daha önceki anlatılanlara dayanarak yer almadığı söylenebilir.

Şamanlık inancı eski Türk dönemindeki dünya görüşü için bir temel oluşturmaktaydı. Bu dönemde genelde bütün evrenin ve özelde üst dünyanın baş tanrısı "gök" anlamına gelen "Tengri"ydi. Gök kültürünün ise Türklerin önceki dönemde tarih sahnesinde önemli bir yer işgal eden Hunlarda da varlığı tarihi kaynaklarca da teyit edilmekte olup bu kült birçok Türk etnik topluluğunda etnografik döneme dek varlığını devam ettirebilmiştir (Derevyanko 2002: 209). Her ne kadar tanrıyla temasa ya da ilişkiye hiç kimsenin sahip olmadığına ilişkin kanının yaygın olmasına karşın dünyada olup biten herşeyinde iradesi vuku bulan tanrının özellikle Türk kağanlarına erk, güç ve bilgeliği verdiğini, bu kağanları Türk budununa bahşettiğini de söylemek olanaklıdır. Ayrıca eski Türkler döneminde Tengriden hayır ve esenlik, refah ve sağlık gibi iyi dileklerin yerine getirilmesi amacıyla her yıl çeşitli dua ve kurban ayinlerinin düzenlendiği bilinmektedir (Derevyanko 2002: 209-210). Eski Türk dönemi önemli tanrılar mertebesinde bereket ve yeni doğan çocukların koruyucusu Umay ile kutsal dağ kültürüne sahip Yer-Su tanrısı yer almıştır (Derevyanko 2002: 210). Yapılan eski Türk metinlerinin çözümlenmesi Klyaştorıny'a (Derevyanko 2002: 210-211) göre bunlarda birçok kez alt dünyanın sahibi olup insanların yaşamına son vererek kutlarını alan Erlik'in de geçtiğinin tahmin edilmesine uygun bir zemin hazırlamaktadır.

Bunun dışında Orta Çağ vakayinameleri toplumda önde gelen Türklerin mezarları başında yapılan ve esnasında atıyla ve diğer gerekli eşyalarıyla birlikte ölünün ateşte yakıldığı, mezarın yanında kurulan binanın içinde ölünün yüzüne benzer bir çehrenin konulduğu ve ölünün hayatındayken katıldığı muharebe sahnelerinin canlandırıldığı cenaze merasimlerini aktarmaktadır. Bu bilgiler ayrıca, 1957-1958 yıllarında Çek-Moğol arkeoloji kazı ekspedisyonu tarafından Moğolistan'da ünlü Türk komutanı Kül-Tegin anısına kurulan mezar kompleksinde yapılan araştırmalar neticesinde de teyit edilmiştir (Derevyanko 2002: 211).

Ölüm sonrası yaşama ilişkin inanç, kim araştırmacılara göre eski Türklerin mezarlık düzenlenmesi biçiminde kendi ifadesini bulabilmiştir. Kayalık taşlardan yapılan çevre duvarının dörtgen olması, evrenin yapısı konusunda eski Türklerin algılayışlarını anlamlaştırmak bakımından çok güzel bir malzeme vermektedir. Buna göre eski Türkler “yatay uzayın dörtgen düzlemi”ni imgeleyen bu taşlardan yapılan duvarların içinde kalan alanın tam ortasında dikilen ağaç ya da direğin dikey bir biçimde yer alan evren dünyalar katlarını birbirine bağlayan mitolojik hayat ağacını simgelemektedir (Derevyanko 2002: 211-212).

Tanınmış Rus Türklük bilimcisi V.V. Barthold’a (2004: 17) göre Tu-küe Türkleri (yani, Kök Türkler) kuşkuya mahal bırakmayacak biçimde “şaman idiler”. Tengri kelimesi ise ona (Barthold 2004: 17) göre o dönemde “sema” anlamında kullanılmıştır. Günümüz Hakas Türklerinde de “gök” anlamında “tigr” sözcüğünün kullanılması bu anlamda çok ilginç olabilir (Butanayev 1999: 141). Ya da “uzay” anlamında “han tigr” sözcüğünün varlığı da çok önemlidir (Pataçakova vd 1994: 71). Eski Türk metinlerindeki “tengri” sözcüğü aynı metinlerin Tıva Türkçesindeki varyantında “deer” olarak geçmektedir (Samdan 2003: 118, 121, 127, 138). “Deer” sözcüğü ise Tıva Türkçesinde “gök” ya da “gök katı” anlamına sahiptir. Bu konuda Tıva’da faaliyet gösteren “Tos Deer” Tıva Şaman Kuruluşunun adının “gök[yüzün]ün dokuz katı” olarak çevrildiği örnek olarak verilebilir (Mir Religiy 2001 [http://www.confession.ru/arch/02Oct2001/news/other/1885\_print.html] erişim: 01.12.04/16.47). Eski Türkçe metinlerdeki tengri sözü Tıvaca varyantında “denger” de olarak geçmektedir (Samdan 2003: 163, 167, 172, 179). Hakas tarihçi ve arkeolog L.R. Kızlasov’a göre günümüzdeki Tıva Türklerinin ataları olan ve hem göğü hem de yeri yaratana verdikleri adı olan tanrıya yalnızca tapan ve at, boğa ve küçük baş hayvanlarını kurban olarak adakta bulunan Kök Türklerin “mavi gök” anlamına gelen Kök Deer [*Kök Tengri*] ve “yer-su” anlamına gelen Çer-suğ gibi tanrısal varlıkları kutsamaktaydı. Aynı adlar altında bu tapınma nesnelere Güney Sibiry Türkleri olan Hakas, Altay ve Tıvaların içinde XX.yy’ın başlarına dek korunmuş ve gelebilmiştir (Kızlasov 1969: 49; Monguş’ta 2001: 87). Moğolca’da “tengeer”, Tıvaca’da “deer” olan Gök kavramı insanlara göçebe toplulukların inancına göre ruhu, Moğolca’da “Etügen” ve Tıvaca’da “Çer-ie” olan Yer Ana kavramı ise insanlara vücut verirdi (Jukovskaya 1978: 28; Monguş’ta 2001: 88). Altay Türkçesinde “tengeri” “gök” anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu gök anlamındaki sözcüğün mana düzleminde bir tanrıdan ziyade gök ya da gökyüzünü ifade ettiği anlaşılmaktadır. Hun döneminden itibaren günümüze dek ulaşan Gök kültüne dayalı Gök Tanrısı kültü “Tengeri Kuday” (*Gök Tanrısı*), “Kök Tengeri” (*Mavi Gök*), “Mengü Tengeri” (*Bengü Gök*) gibi çeşitli isimler altında varlığını sürdürmektedir (Sadalova 2004: 145). Gök ve Yer kültüne Moğollarda ilk kez, bu kavramların birçok defa geçtiği Moğolların Gizli Tarihinde [*Sokrovennoye Skazaniye*] ve Avrupalı gezginler

(ör.: Plano Carpini, Rubruk, Marco Polo) tarafından bırakılan notlarda rastlanmaktadır (Monguş 2001: 87). Buradaki Altay Türkçesindeki örnekten anlaşılacağı üzere “tengeri” sözcüğü biçim açısından göğü, gökyüzünü, içerik bakımından ise tanrıyı, Gök Tanrısını ifade etmektedir. Bununla birlikte örneğin Yakut Türklerinde Rusça “bojestvo”(ilahe/tanrı) anlamını veren “tangara” sözcüğünün kullanılması da ilgi çekicidir (Ksenofontov 1992: 221, 227, 228). Ancak Yakut Türkü bilim adamı Ksenofontov (1992: 202) tarafından 25 Aralık 1924 günü 61 yaşındaki Mihail Govorov’tan kaydettiği hikayede yer alan “sirin tangaratın” sözcüklerini kelimesi kelimesine Rusça’ya “zemlya i nebo”, yani yer ve gök olarak çevirip anlamsal boyutta bunu yer ve gök ruhları olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla bu örnekten yola çıkarak Yakut Türklerinde “tangara” sözcüğünün “gök” anlamında da kullanıldığını söylemek olanaklıdır. Bununla birlikte Yakut Türklerinde ulu gök anlamında “uluu hallaan” sözcüklerinin de kullanıldığını belirtmek gerek (Ksenofontov 1992: 103). Tatar Türkçesi’nde tanrı sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan tatarca sözcüklerden biri de “teņre” sözcüğüdür (Ganiyev vd 1997: 43). Göğü ya da gökyüzünü belirtmek için ise Tatarca’da “kük” ya da “kük yöze” gibi sözcükler mevcuttur (Ganiyev vd 1997: 301). Ayrıca tanrı anlamında “tengri” sözcüğü günümüzdeki Moğolların dilinde de kullanılmakta olup örneğin bu dildeki “Dayçin-Tengri” sözcükleri “Savaş Tanrısı” anlamına gelmektedir (Gumilöv 2002: 375). Moğolca’da “tengeer”, Tıvaca’da “deer” olan Gök kavramı insanlara göçebe toplulukların inancına göre ruhu, Moğolca’da “Etügen” ve Tıvaca’da “Çer-ie” olan Yer Ana kavramı ise insanlara vücut verirdi (Jukovskaya 1978: 28). Eski Moğol dilinde “tengri” ve “tegrı” sözcükleri “gök, gök ruhu, güçlü tanrı, ruh kaynağı, bengü [ebedi] ve köni [adil] dünya yöneticisi” anlamlarını içermekteydi. Bununla birlikte günümüzdeki Buryat dilindeki “tengriy” kavramı da gökyüzünden kaynağını bulabilmiş olabilir. Ancak günümüzde bu tengriy sözcüklerinin içerdiği anlamlar çerçevesinde dualistik bir niteliği yansıtmakta olup geleneksel Buryat tengrilerinin toplam sayısı Batıda bulunan 55 hayırsever tengeri ile Doğuda bulunan 44 öfkeli tengriden oluşmaktadır. Eski Moğollarda tanrılar katında savaş ve yaşam için cesaret ve yiğitlik duygularına destek sağlayan ve en önemli tanrıların başında gelen “Bağatur tengri” yer almaktaydı. Savaş seferleri esnasında ise Moğollar savaş tanrısı olan “Dayçin tengri”ye taparlardı. Ancak düşmana karşı zaferin kazanılmasında mitolojik kaynaklar en önemli yere galibi zafer elde edildikten sonra da yurduna geri dönüş yolunda kollayan ve korumaya devam eden “Kisagan tengri”yi oturtmaktadır. Bengü ve her şeye müktedir olan mavi gök kavramının devamı yine Moğol ve Buryat mitolojik kaynaklara göre anaerkil ön dişi ata olan Manzan Gurmen toodey biçiminde olmuştur. Yani kısaca ifade etmek gerekirse, Buryat mitolojisine dayanarak tengriler alanında bengü mavi gök kavramından çoktanrılılığa doğru evrimin yaşandığını söylemek olanaklıdır (Şarakşinova 1992: 75-76). Türk hanlarının soyunu gökten değil, bir tegin ile dişi kurttan aldığını beliten Gumilöv’a (2002: 375)

göre “tänri” sözcüğünün yalnızca gök olarak çevirmenin yerine anlamını “tanrı” ya da Rusça “geniy-pokrovitel” (yani, koruyucu olan dahi, deha ya da üstün yetenek) olarak tanımlamanın daha tercih edilir olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte anılan yazar bu kavramın aslında karmaşıklığa yer bırakmamak adına anlamını çevirmeden olduğu gibi bırakılmasının çok daya yerinde olacağı görüşünü de ifade etmiştir (Gumilöv 2002: 375). İ.M. Şamanov’a (Curtubayev; Bolatov’da [T.Y.] [<http://shamillion.h14.ru/ik/teiri.htm>] erişim: 01.12.05/16:57) göre W. Thomsen tarafından okunan eski Türk yazıtlarındaki tengri sözcüğü “gök” ve “tanrı” anlamlarını taşımaktadır.

Türk dilinde en önemli sözlerden biri olan tanrı kelimesi en az 2,5 bin yıllık bir geçmişe sahip olup Başkurt Türkçesi hariç olmak üzere bütün Türk dillerinde (ya da eski tabiriyle Türk-Tatar lehçelerinde) mevcuttur (Kafesoğlu 2004: 314).

Tanrı, “gök tanrı/gök” anlamına gelen Sümerce’deki “dingir” sözcüğünden gelmiş olup “tingir, tıngri, tengri, tengere, tangara, tangrı, tanrı” biçiminde kullanılmaktadır (Eyuboğlu 2004: 461).

Eski Sümer dilinde mevcut “dingir” sözcüğünün anlam itibarıyla Türkçe’deki “tanrı” sözcüğüne yakınlık gösterse de bu ikisinin arasında ilişkinin olup olmadığının daha kesin olarak açıklanmadığını ifade eden İ. Kafesoğlu (2004: 314) “gökyüzünün yekpareliğiyle tek Tanrı düşüncesinin” arasında ilişkinin açık olduğunu savunmaktadır (Kafesoğlu 2004: 313). Buradan anlaşılır ki, tek tanrı düşüncesi eski Türklerde gökyüzünün enginliği ve her yeri kapladığından yola çıkıp gelişmiştir. Peki o zaman gece karanlığı çöktüğünde kök, yani mavi anlamına gelen gökyüzü yerini kapkara uzaya, aya ve yıldızlara verdiğinde “yekpare gökyüzü” düşüncesi ne gibi hal alıyordu acaba? Ya da fiziki planda meydana gelen bu değişikliklere rağmen yine de varlığını devam mi ettirmekteydi? Ya da uzay kavramsal boyutta gökyüzü kadar bir yekparelik özelliğine sahip değil miydi ve her yeri kaplamamakta mıydı? Ayrıca dünyanın başka yerlerinde görülen ve tespit edilen semayla ilgili inançlardan (ör.: Babil, Mısır, İran, Hint ve Roma’daki inançlar) farklı olarak eski Türk dininde Ay, Güneş ve yıldızlar tali bir pozisyonda tutularak bunların yerine göğün tanrı sayılması (Kafesoğlu 2004: 313) önemli bir özellik olarak kabul edilirken, gündüz gökyüzünde mevcut güneş ve akşam vakitlerinde ve geceleyin ay ile gece bunların yanına yıldızların da eklenmesiyle uzayda baskın olmaları ve gökyüzünün maviliği yerine karanlık uzayın yer alması gündüzü ifade eden gökyüzü ile geceyi ifade eden uzay arasındaki dengeleri inanç bağlamında ne şekilde etkilemiştir acaba? Gökyüzünün daha çok görüldüğü gündüz vaktinin iş ya da seferler için önemli bir kolaylık sağladığı gerçeğinden de yola çıkılırsa insanların o dönemlerde niçin illa da gökyüzüne önem verdiklerini anlamak oldukça güçtür. Belki de gök anlamına gelen tengri sözcüğü uzay anlamını da ihtiva etmektedir?

Örneğin, gök sözcüğü anlamının “tigr” sözcüğüyle verildiği Hakas Türkçesinde uzay sözcüğü “Han Tigr” olarak ifade edilmektedir (Butanayev 1999: 141; Pataçakova vd 1994: 71).

Eski Türk inancını Tanrıcılık olarak adlandırdıktan sonra bu inancın kesinlikle “çok tanrılı tektanrıcılık” olmayıp yalnızca tek tanrılı bir inanç biçimine sahip bulunduğunu ancak bununla birlikte “Tengri”, “Umay”, “ Yer Sub”<sup>1</sup>, “kut” gibi kavramların azlığından dolayı bu inanç sistemi konusunda derinlemesine tanımlamalarda bulunmasının oldukça güç olduğunu ve eski Türklerin inanç dizgesinde uygulamayı Şamanizmin, ideolojik cepheyi ise Tanrıcılığın temsil ettiğini ve bunların paralel gelişim seyri izlediğini belirten C. Beydili’ye (2004: 540-546) göre Orhun bölgesindeki eski Türk yazıtlarında geçen “Teng(e)ri” sözcüğü “sonsuz gök” anlamının yanı sıra “yüksek dağ” ve “yüksek ağaç” manalarını da ihtiva etmektedir. Bu görüş ise Kaşgarlı Mahmut’un “yere batmış kafirler” olarak adlandırdığı Müslüman olmayan Türklerin yüksek dağ ve ağaçları kutsal görüp bunlardan “tengri” biçiminde söz etmelerine ilişkin kayıtları da doğrulamaktadır. Bu arada Kumuklar da kutsallık atfettikleri ağaçta “Tengrihan” sözüyle hitap ettikleri çok sayıda etnografik malzeme tarafından desteklenmektedir (Beydili 2004: 554).

Bu arada Orhun’daki eski Türk yazıtlarında geçen tengri sözcüğünün Yenisey havzasında kağanlık kurmuş Yenisey Kırgızlarının eski Türk yazıtlarında da geçtiğini söylemek olanaklıdır (Barthold 2004: 18). Oysa ki tengri sözcüğünün bulunmasıyla birlikte kamların Yenisey Kırgızları toplumunda çok yaygın bir biçimde faaliyet gösterdiği de bilinmektedir. Ki bu durum Yenisey Kırgızlarının kama “gan” dediklerini (Beydili 2004: 286) aktarmakla ışık tutan Çin kaynaklarından da takip edilebilir. XI-XII. yy. Arap ve Fars seyahatçilerin notlarında Yenisey Kırgızlarındaki kamlardan “faginun” olarak söz ederken Çin “Sin Tang-Şu” kayıtlarında kamlara Kırgızların “gan”, yani “kam/ham” dediklerine yer verilmektedir (Kızılasov 1993: 109).

Eski Türkler özellikle Şaman inancını cenaze ve defin merasimleri esnasında sergilemiştir. Ayrıca Türkler mezarlarının başında öldürdükleri güçlü düşmanlarının anısına kimi görüşlere göre Çin kökenli bir sözcük olan balbal dikerlermiş. Böyle balbalların dikilmiş olması tarihsel Türk yazılı anıtlarında anlatılmakla birlikte bu balbalların dikilişi esnasında merasimin yapılıp yapılmadığı konusunda bilgi vermemektedir. Buna rağmen Bizans kaynakları Türklerin esir düşman komutanlarını mezar başında öldürdüklerine dair bilgiler vermektedir. Bu merasimin temelinde yatan neden ise bu biçimde öldürülenin öte dünyada öldürene veya kimin namına bu yapılmışsa, onun hizmetine gireceğine ilişkin inanç yatmaktaydı (Barthold 2004: 19).

<sup>1</sup> Bu sözcüğü “yer sub ruhları” olarak çevirmek ya da yorumlamak yanlıştır (Gömeç 1997: 37). Bunu destekleyen kanıt ise Hakas Türklerinde günümüzde de “çir-suğ” [yer-su] sözcüğünün Rusça “rodina” (vatan, yurt, doğup büyüyen yer) anlamına gelen biçimde kullanılmasıdır (Pataçakova vd 1994: 117; Anjiganova 1997: 14).



Mezar başında düşman güçlerin komutasındaki askerleri öldürmek suretiyle Türklerde kurban etme geleneğine ilişkin Barthold'un bu görüşünün, Türklerin erki altına aldığı bütün topraklarda bu gibi gelenekler varsa bunların kaldırılması yönünde gayretler içine girdikleri hususunun göz önüne alındığında ön yargılı bir yorum olduğuna ilişkin görüşler de mevcuttur (ör.: Kafesoğlu 2004: 307).

Güçlü olup fiili olarak erki elinde tutan, ancak buna rağmen eski Türk töresine boyun eğen Kül-Tegin'in ve ağabeyi Bilge-Kağan (Mogilyan)'ın dayısı olan (bu ikisinin babası İteriş Kağan'ın kardeşi olan) ve ardılı olarak büyük oğlunu (Küçük-Han unvanına sahip olan) atamakla dayıdan-yeğene, kardeşten-kardeşe taht geçme dizgesi biçimindeki eski Türk töresini ihlal eden (Gumilöv 2002: 344) Kapağan-Kağan'ın mezarı başında 710'da ani saldırı sonucu öldürülen en güçlü düşmanların başında gelen Kırgız Hanını tasvir eden bir balbalın dikilmiş olduğu bilinmektedir (Gumilöv 2002: 354).

Mezarların başında öldürülen düşmanların sayısına göre balbal diken Türklerin bu geleneği devam ettirdiğine ilişkin bilgiler, bunu Harezm ile Bulgar ülkesi arasındaki coğrafyada göre X.yy. Arap gezgin ve misyonerlerinden İbn Fadlan'dan gelmektedir (Barthold 2004: 64-65). Eski Türk inanç sisteminde uygulama cephesini temsil eden Şamanlığın bu biçimde tanımlanabilmesiyle birlikte yine de o dönemlerde etkin olduğunu söylemek olanaklıdır. Hatta mezar başına düşmanların adına balballar dikilmesi geleneğinin X.yy'da da sürdürülmesine ilişkin bilgiler Şamanlığın, eski Türk inancı olan Tengricilikten çok daha uzun bir süre boyunca varlığını sürdürmüş olduğunu destekler niteliktedir.

“Kimi zaman Türk-Moğol dünyasının dini Tengricilik olarak adlandırılmaktadır. Ulu Gök üstünde bir şey yoktur, o dünya yazgısını belirlemektedir” (Anjiganova 1997: 94). Ancak, T.M. Mihaylov'a (1996: 108-109; Anjiganova'da 1997: 94) göre Şamanlık inancına mensup insanların gerçek yaşantısında baba olarak kabul edilen Gök kültünün ana olarak adlandırılan Toprak Ana (Dünya) kültüründen kopuk ve ayrı bir biçimde varlığından söz etmek çok güçtür. Bu iki unsur birlikte olduklarında ancak yapıcılık söz konusuydu.

Eski Türk dönemine ait yazıtlarda “yukarıda Tanrı, aşağıda yer buyurduğu için...” biçiminde ifade edilen sözlerden hareketle “tanrı” ile “yer” sözcükleri kavramsal düzlemde bir birine denk tutularak ve yerine getirdikleri işlev bakımından eşit olduklarına ilişkin bir kanının uyandırılabilceği ifade edilebilir (Kafesoğlu 2004: 311).

İdik yer sub (kutsal Yer-Su) kavramıyla ruhların hepsinden çok belki de bir ilahenin kastedildiğini düşünen Barthold'a (2004: 17) da göre eski Türk yazıtlarında dayanılacak olursa orada “yalnız gök ve yer inançlarından” söz edilmektedir.

Mustafa Kemal Atatürk'ün, İslam dini kadar Kamlık inancının da Türklerin “milli dini” olduğuna ilişkin görüşü mevcuttur (Egeli 1954; Koç-Koç'ta 2004: 116). Tarihte Şamanizm'in,

göçebe yaşam tarzını sürdüren Türklerin milli bir dini olduğuna ilişkin görüş Erdoğan Aydın (1996: 246) tarafından da dile getirilmektedir.

Kamlık ya da Şamanlık inancının bir din olduğunu kabul etseler dahi onun eski Türklerin dininin temellerini oluşturmasının dışında bir bütün olarak eski Türk dini olarak kabul edilemeyeceğini savunan araştırmacılar da mevcuttur. Bunlardan biri de Şamanlık konusuna ışık tutan ve ilk adımlardan birini atan bilim adamı olmasına rağmen Türklerin eski inancını çok tanrılı olduğunu, bundan dolayı da “Cahiliyyet Devri” (İnan 1976: 179; Güngör’de 1996: 257-262) gibi kavramları kullandığından araştırmacılar tarafından ciddi biçimde eleştirilen Başkurt Türklerinden Abdülkadir İnan idi (Güngör’de 1996: 257-262).

Bu konuda Kamlık ya da başka adıyla tanındığı gibi Tengricilik inancı Türk ve Moğol halklarının yeniden diriltilmesi gereken bir ulusal inanç sistemi olduğunu söyleyen başka araştırmacılar da vardır (ör.: Bezertinov 2000: 299).

Kamlık ya da Şamanizm, tarihte göçebe bir yaşam tarzını sürdüren Türklerin sahip oldukları geleneklerce biçimlendirilen bir inanç sistemidir (Aydın: 1996: 170).

Tengricilik ise “Orta Asya’nın kimi bölgelerinde Kamçılıka [Kamlık inancına - TBD] verilen ad”dır (Korkmaz 2003: 148). Yani, bu alıntı da Türk inanç sisteminde Kamlık ile Tengriciliği maneviyat alanına ilişkin olarak aynı biçimde kullanıla gelmiş bir olayın birbirinin yerine geçebilen birer ad olduğunu destekler niteliktedir.

Kül-Tegin yazıtında “üstte mavi gök... yaratıldığında” sözcüklerinin “üze kök tengri... kılıntukta” biçiminde geçmesi dikkat çekicidir (Samdan 2002: 127, 149). Bunun da ötesinde Türk kağanı Bilge Kağan’ın “Gök Tengri gibi Gökte doğmuş” olduğu Kül-Tegin yazıtında belirtilmektedir. Bu kısım bilgi eski Türkçe’de “tengri teg tengride bolmış türük bilge kagan” şeklinde geçmektedir (Samdan 2002: 118, 124). “Teg” sözcüğünün günümüz Tıva Türkçesi’nde ise “gibi” anlamına gelen “deg” olduğunu söylemek olanaklıdır (Hadahane, Sagan-Ool 1966: 44-45). Zaten “Gök Tengri gibi Gökte doğmuş” ifadesi Tıva Türkçesi’ne “Deer deg, Deerge töreen” biçiminde aktarılmıştır (Samdan 2003: 118, 121, 124). Burada Gök Tengri’nin gökte doğması tektanrılı inanç sistemlerine aykırılık edeceği nedeniyle tengri sözcüğünün “gök” anlamını taşıması çok daha muhtemeldir. Üstelik “üze kök tengri... kılıntukta” ifadesinde de görüldüğü gibi tektanrılı inanç sistemlerine aykırılık söz konusudur, çünkü tanrı yaratılamaz, ancak yaratır. Burada ise edilgen bir kök tengriden söz edilmektedir. Gerçi edilgenliğe yol açan etkenin adının belli olmaması da bu konunun daha uzunca tartışılması gerektiğini düşündürmektedir. Ayrıca, eski Türkçe’de “tengri teg tengride bolmış türük bilge kagan” ifadesinin Türkiye Türkçesi’ne şu biçimde de çevirmek olanaklıdır: “Tanrı’ya benzer, Tanrı’da olmuş Türk Bilge Kağan” (Kafesoğlu 2004: 249). Gerçi bu sefer “Tanrı’da olmuş” ifadesini de açıklamak gerekir.



Hakas Türkçesinde yukarıda değinilen tanrı sözcüğü varlığını günümüzde de devam ettirmektedir. Butanayev'e (1999: 141) göre Hakas Türkçesi'ndeki "Tigir" sözcüğü; 1. "gök"; 2. "iklim, hava durumu"; 3. "koruyucu melek, tılsım, can, aura" gibi anlamlara sahiptir. Ayrıca, Hakasça'da tapınak, kilise, camii için "tigirib" (Butanayev "1999: 141) [gök evi/tanrı evi] sözcüğü kullanılması yanı sıra "uzay" anlamına gelen "han tigr" sözcüğü de vardır (Butanayev 1999: 141).

Burada şu sorunun da sorulması gerekli; eski dönemde tek tanrılı özelliğine sahip inanç mensubu Sibirya Türkleri, zaman içerisinde tektanrılı dinlerden Nasturi Hıristiyanlığı, Ortodoks Hıristiyanlığının yoğun etkisine maruz kalmış ve aynı zamanda İslam diniyle de tanışıklığa sahip olmuş oldukları halde nasıl olur da hem etnografya döneminde hem de günümüzde çoktanrılı inançlar kategorisine dahil olmuştur? Ya da bütün bu tektanrılı inançların etkisine rağmen zaten çoktanrılı bir inanca sahip olması nedeniyle mi Sibirya Türklerinin günümüzdeki inancı da çoktanrılı bir nitelik taşımaya sürdürmektedir? Doğal olarak başka bir araştırma konusu olan bu sorulara yanıt arama işi çerçevesinde burada daha fazla ayrıntıya girmeden bu konunun soru biçiminde bırakılması yararlı olabilir.

Bununla birlikte kimi araştırmacıların Kamlık inancının bir din olmadığına artık kanıtlanmış olduğunu yönündeki görüşlerini görebilmek olanaklıdır (Beydili 2004: 526). Şamanlık inancını çok karmaşık olup ideolojik-kuramsal altyapısı olmadığı ve sistemli bir anlayış ortaya koymadığı nedeniyle eski Türklerin inanç sisteminin temeli olarak algılanmasının "doğru" olmayan bir davranış olabileceği söylenebilir (Beydili 2004: 526).

Tanrıçılık inancının en büyük özelliği ise bu dini sistemin evreni bir bütün olarak kavramasından ileri gelmektedir (Beydili 2004: 541). Burada Şamanlık inancının elbette evrensellik yanının olmamasıyla birlikte Hakas Türklerinin geleneksel dünya görüşüne birkaç sözcüklü tanımlamaya yer vermek yararlı olabilecektir. Aslında Hakas Kamlık inancının hem evrene hem de bu üzerinde yaşadığımız dünyanın yaratılmasına ilişkin olarak üç ana düşünceye dayalı bir çeşit "dünya modeli"ne sahip olduğu söylenebilir. Buna göre; "1. çeşitlilik içinde dünya bir bütündür; 2. dünya canlıdır, dolayısıyla onun her ögesi de canlıdır; 3. evrenin içinde yer alan bütün unsurlar zaman ve mekan bağlamında karşılıklı olarak birbirine bağlı olup karşılıklı koşullandırılma halindedir" (Anjiganova 1997: 35).

Kamlık inancına dayalı Hakas geleneksel dünya görüşü sisteminde evrenin yaratılmasına ilişkin mitlerden hareketle uzay, doğa, toplum ve kişinin "eş zamanlı" bir biçimde ortaya çıktıklarını ifade etmek olanaklıdır. Üstelik bu biçimde yaratılan dünyanın üzerinde yaşayan kişinin her eylem ve davranışı "doğrudan dünyanın başlangıcıyla ilgili olup onun devamı niteliğinde"dir (Anjiganova 1997: 35). Yani yukarıda sözü edilenler belki de bütün Şamanlık adına olmasa da Hakas Türklerinin Kamlık inancında evrenle ilgili hem bir bütünlük

içinde algılayan hem de bunu bir modele oturtan tasavurdan söz edilebilmesine olanak sağlamaktadır.

Eski Türk dönemi abidevi tarih belgelerinden Kül-Tegin yazıtında da der ki: “Üstte mavi gök alta yağız yer yaratıldığında [kılındığında] ikisinin arasında kişi oğlu[ları] yaratılmış [kılınmış]. Kişi oğullarının üzerine atalarım Bumın-Kağan, İstemi-Kağan tahta oturmuş...” (Malov 1951: 69; Gumilöv’de 2002: 372; Samdan 2003: 149). Buna göre insanlık tarihi ya da dünya tarihi, kendilerinden önceki ataları Hunların dönemini unutan ve bir anlamda bu bakımdan tarih kesintisine maruz kalan eski Türklerin algılayışına göre MS VI.yy’dan itibaren başlayıp yukarıda anılan anıtların dikiliş atriğinde yalnızca 200 yıllık bir geçmişe sahipti (Gumilöv 2002: 372). Burada eski Türklerin dünya yaratılışına ilişkin algılayışıyla Hakas Türklerinin dünya ve kişi yaratılışıyla ilgili dünya görüşünün arasında büyük benzerliğin olduğunu söylemek olanaklıdır.

Bununla birlikte, Sayan-Altay bölgesinde yaşayan Hakas Türklerindeki Ulu Gök (*Han Tigr*) kültünde yer alan ayinlerin çoğu L.P. Potapov’a (1978: 50-65; Anjiganova’da 1997: 121) göre eski Türk dönemindeki ilgili uygulamalarla ortak yönlere sahip olup hatta aynılığa kadar varmaktadır.

Bu arada Kamlık inancının günümüzde bile resmi olarak bir din olduğunun hem hukuki hem de fiiliyat bazında gözlemlemek olanaklıdır. Örneğin, Tıva Cumhuriyeti’nde 1995 yılında kabul edilen “О свободе совести и религиозных организациях” [*Vicdan ve Dini Teşkilatlar Özgürlüğü Hakkında*] yasaya göre Budizm ve Ortodoks Hıristiyanlık inançlarının yanı sıra Şamanlık inancının resmi düzeyde geleneksel (yani, dışarıdan gelen değil, yerli) bir din olarak tabul edilmiş ve tanınmış olduğunu söylemek olanaklıdır (Mir Religiy 2001 [[http://www.confession.ru/arch/02Oct2001/news/other/1885\\_print.html](http://www.confession.ru/arch/02Oct2001/news/other/1885_print.html)] erişim: 01.12.04/16.47).

Misyonerlik düşüncesine sahip olmayan Sibiryadaki Kamlık inancının etkinliğine ilişkin düşünce edinmek amacıyla, ilk kez Yakut Türkleriyle 1623’te tanışan Ruslar tarafından 1632-1640 yıllarında tamamen işgal edilmek suretiyle Rus devletine bağlanan (resmi olarak yakut topraklarının Rusya’ya dahil edilme tarihi olarak 1632 yılı kabul edilmektedir) Yakut topraklarındaki (Kalaşnikov 2002: 6, 10, 17) şamanların, 1724 yılında ağır bir biçimde hastalanan Deli Petro (I. Petro) tarafından imzalanan bir emirle Yakutsk’tan Rusya başkenti St. Petersburg’a İmparatoru tedavi etmeleri amacıyla getirilmesi istenmesi olayı örnek olarak gösterilebilir. Ancak St. Petersburg’a gönderilmesi emredilen 4 şaman seçiminin uzaması nedeniyle zaman kaybedilmesi ve 28 Ocak 1725 günü I. Petro’nun ölmesi Yakut kamlarının başkente gönderilmesi işi gerçekleşmemiştir (Kalaşnikov 2002: 82). Batı hayranı olan bu Rus İmparatorun Sibiry şamanlarını kendini iyileştirmeleri amacıyla çağırması olayı, bu girişim

gerçekleşmemiş olsa da, Sibirya Kamlığının etkinliğini göstermek bakımından çok önemlidir. Üstelik bu adımı yapan insan hem 1706 hem de 1710 yıllarında Sibirya halklarının kitlesel bir biçimde hıristiyanlaştırılmasına ilişkin emirnameyi çıkaran Deli Petro'ydu (Nikolayev 2002 [http://zaimka.ru/05\_2002/nikolaev\_shaman/] erişim: 10/05/05; 17:35).

Kamlık inancı hem Çarlık hem de Sovyetler döneminde baskılara maruz kalmıştır. Özellikle Sovyetler zamanında kamlık inancına ve bu inancın temsilcileri kamlara karşı tamamen yok etme siyaseti uygulanmıştır. Bu bağlamda, ülkede kendi iktidarını tesis eden Bolşevikler, yalnızca siyasi düşmanlarını devre dışı bırakmakla kalmamış, aynı zamanda Kamlık gibi “kadim bilimler” olarak tanımlanan alanlarda bilimsel araştırmalar sürdürmek üzere zamanın kıyma makinesi NKVD (*Narodnyy Komitet Vnutrennih Del/İçişleri Halk Komitesi*) bünyesinde özel daireler kurmuştur. Çalışmalarının çerçevesinde bu kurum hem Sovyetlerin hem de dünyanın birçok köşesine bilimsel araştırmacı ekiplerini göndermiş, öte yandan da dinlere karşı mücadele kapsamında neredeyse bütün kamlar, burhanlar, baksılar, ve başkalarının tasfiyesine girişmiştir, ardından ise bu alanda çalışmış araştırmacıların da ortadan kaldırılmasını gerçekleştirmiş ve bu araştırmalarda elde edilen çalışmalar da gizli kalmıştır (Bezertinov 2000: 395).

Bir taraftan diğer dinlere olduğu gibi Kamlık inancına da karşı Sovyetlerin ilk yıllarında kitlesel yıkma girişimleri olağanüstü hız kazanmışken, öte yandan ise tam da bu yıllarda, yani, Sovyetlerin bir devlet olarak daha yeni oluştuğu ve ilk adımlarını atarak gelişmeye başladığı bu dönemde, ne ilginçtir ki, Kamlık alanında araştırmalara yeniden başlanmıştır (Dyaçkova 1992: 5-34). Gerçi burada devlet tarafından atfedilen bu önemin altında her türlü dine karşı geniş çaplı mücadelenin verildiği gibi gerekçeler dile getirilebilir. Ancak, yine de, Sovyetler Rusya'sında bile bu inancın mensubu olan insanların bir nüfus olarak sayısının o denli yüksek olmamasına rağmen bilimsel düzeyde Kamlık inancının araştırılması çok önemli bir gelişme sayılabilir.

1920'li-1930'lu yılların arasında Kamlık inancına karşı en ciddi mücadele verilmiştir. Ciddi kelimesinin kullanılmasının altında yatan neden ise bu Sovyet kampanyasının Çarlık dönemindeki misyonerlerin yürüttüğü çalışmaların yanında çok daha kökten olmasıdır.

Kamlık inancına karşı yürütülen bu mücadelenin kapsamında Kamlık inancı çerçevesindeki uygulamalar Sovyet karşıtı olarak kabul edilmiştir. Yalnızca Yakutistan'da 1919-1928 yılları arasında 300 civarında kam devlet tarafından fiziki olarak yok edilmiş, çok sayıda kam da sürgünlere gönderilmiştir (Beydili 2004: 512). İşte Kamlık inancına ve onun temsilcilerine karşı bu dönemde yapılan kıyım bir taraftan varken bir diğer taraftan da bu inancın en yoğun biçimde araştırılması yine bu döneme denk gelmesi çok ilginçtir (Beydili 2004: 513). Yalnız burada, az önce değinilen bu dönem içerisinde Kamlık inancına indirilen

darbenin şiddetini ifade edebilmek amacıyla ünlü Rus araştırmacısı L. Potapov'un 1930 yılında Kamlık inancının öldüğüne ilişkin sözlerine (Beydili 2004: 522) yer verilmesinde yarar vardır.

Yine Sovyetlerin ilk oluşum yıllarında diğer inanç sistemlerinin yanı sıra Kamlığa da atfedilen önemin devlet düzeyinde olduğunu destekleyen bir başka örnek de SSCB çapında dinlere karşı ateist çalışma ve her türlü propaganda faaliyetlerini yürüten, organize eden ve yöneten Tsentralnyy Sovet Bezbojnika [*Tanrısızın Merkezi Konseyi*] olarak bilinen bir devlet kurumunun 1920'lerde kısa dönem içerisinde Sibiryaya "yabancılarının" Kamlık inancının araştırılması kararını almış olmasıdır. (Ksenofontov 1992: 254). O dönemde alınan bu gibi önlemlerin sayesinde daha önce Sibiryaya'daki yerli halkların inançları konusunda ilgili malzemenin yetersizliği nedeniyle araştırmacılar kendi çalışmalarında ve bildirimlerinde daha çok Avustralya ve Afrika'daki yerliler üzerine yapılan incelemelere atıfta bulunmak durumundayken anılan dönemden itibaren, özellikle konumuzla ilgili olduğu için, Sibiryaya yerlisi halkların inançlarına ve Kamlığa ilişkin çok daha geniş ve derin çalışmaların ortaya çıkması olanak bulmuştur (Ksenofontov 1992: 254). Gerçi, daha önce de belirtildiği gibi bu gibi önlemlerin alınmasının aslında yine sistem tarafından neredeyse yok edilen bu inançların yerini ne denli doldurabileceği sorusunun ucunu açık bıraktığı da bir gerçektir.

Aynı zamanda Kamlık inancı, Türkler ile ilgili olarak, diğer inançlardan farklı olarak çok değişik öneme sahiptir. Kamlık inancı mensubu olan topluluğun özülüyle de ilintilidir. Bu inanç bu topluluğun geçmişi ve kültürüyle ve en önemlisi de atalarından gelen gelenekleriyle iç içedir. Gerçi başka inançlarda da bu içiçelik durumu kendi varlığını sürdürebilir.

Bununla birlikte Saha Türkleri örneğinde, Kamlık inancının onların halen yaşadığı Kuzey Sibiryaya'dan çok uzaklarda kalan Güzey Sibiryaya'da oturmuş atalarının eski Türk dönemindeki kültürüne dek uzanan bir bağlantıyı takip etmek olanaklıdır. Nitekim, Sahalarda "ıtık" (hayvanın ruhlara kesilmeden, yani canlı olarak sunulmasına ilişkin) kavramının bulunması (Ksenofontov 1992: 207) Kamlık inancı çerçevesinde onların, tarihin Erken Ortaçağ döneminde altı asır boyunca varlığını sürdürmüş Kırgız Kağanlığını (VI-XIII yy) kuran (Ugdjekov 2003: 5) Yenisey Kırgızlarının torunları olan Hakas Türkleriyle (*ızlx*), Altay Türkleriyle (*ıyık*), Orta Asya Kırgızlarıyla (*ıyık*), Tıva Türkleriyle (*ıdık*) (Butanayev 2003: 136-148) bu bakımdan bir paralelliğe sahip olduklarını gösterebilmektedir. *ızlx* sözcüğü aynı zamanda "kutsal" anlamına da gelmektedir (Butanayev 2003: 136-148). Anadolu Türkçe'sinde de günümüzde *adak* sözcüğü kullanılmaktadır, ancak onun anlamının kutsallık anlamından uzaklaşarak yalnızca "bir dileğin gerçekleşmesi amacıyla kurban kesip yoksullara dağıtmak veya kutsal bir güce yönelik bir niyette bulunmak" olarak tarif edilebilir bir çeşit araç durumuna gelmiş olduğu söylenebilir (Türkçe Sözlük 1998: 20).

Rusça'da ise tek tanrılı ve çok tanrılı inançlar ayırımı uygulanmaktadır. Çok tanrılı inançların, ki buna Kamlık ve Budizm inançlarını da dahil etmek mümkündür, genel bir ad altında toplanması ve bunların “yaziçestvo” olarak tanımlanması yaygındır. Bu “yaziçestvo” kavramı ise kimi dini araştırmacılara göre (ör. Men 1991: 284) Slavca'daki “yazıki”, “narodı” sözcüklerinden türemiş olup “İncil harici dünyanın dinleri”ni tanımlamak için kullanılmaktadır. Tek olmamakla birlikte yazıçestvno'nun en büyük akımlarından biri çoktanrıcılıktır (Men 1991: 284).

Burada bir yorum olarak, tek tanrılı, özellikle Orta Doğu kökenli tek tanrılı dinler olan İslam ve Hıristiyanlığa girince hem Türkler hem de Rusların, kendi atalarının anılan bu tek tanrılı inançlardan önceki inançlarını kabul etmemiş, uzaklaşmış ve hatta putperestlik ve Ruslarda olduğu gibi yazıçestvo (yani, Rusların Ortodoks Hıristiyanlığından önceki inanç olmasıyla birlikte az önceki Men'e göre yapılan tanımlamaya göre İncil kitabının dışında kalan dünya inancı olarak tanımlanabilen) kavramlarıyla damgalayabilmiş oldukları belirtilebilir. Ancak bu tabii ki, anılan toplumlarda mevcut tek tanrılı inançlardan önceki inançların aranmasına ve araştırılmasına yönelik çalışmaların yürütülmediği, girişimlerin yapılmadığı anlama gelmeyebilir.

Çok tanrılı ve tek tanrılı dinlerin arasındaki en önemli fark, kimi araştırmacılara göre (Bromley ve Podolny 1990: 84), çok tanrılı inançlarda (her bir halkın kendi tanrılarına öncelik vermesiyle birlikte) yer alan yüce varlıkların başkalarının tanrılarına yönelik olarak oldukça hoşgörülü olmalarıdır. Bununla birlikte geniş kitlelerin dahil olduğu kanlı savaşlar, özellikle diğer inançlara karşı hoşgörüsüz olan tek tanrılı inançların ortaya çıkmasıyla din sloganları kullanılmak suretiyle (yani, dini öğretiler kötüye kullanılması yoluyla) yaygınlık kazanmıştır (Bromley ve Podolny 1990: 84).

Bilim ve teknoloji alanında insanlığın hızlı gelişmesine vesile ve sonucu olan yeni buluşların zamanı olarak tarihe geçen XX. yy'ın bir zamanlar sönmesi için bütün “elverişli” koşulların yaratılmış olmasına karşın bir türlü dünya üzerinden silinemeyen Kamlık inancının da bir dünya fenomeni olarak yeniden doğuş dönemi olması oldukça ilginç bir raslantı olarak kabul edilebilir. Kamlık inancının bu yeniden canlanış süreci “bu arkaik dünya görüşünü” çoktan geride kabul edilen Avrupa ve Amerika kıtaları XX. yy'ın 1970'li yıllarında “psikoterapevtik uygulama” olarak Şamanlığa yönelik ilginin patlamasına ev sahipliği yaptılar (Anjiganıva 1997: 96).

Sovyetleştirme sürecinde yok edilmeye çalışılan ve yok edilinceye dek mücadele edilmesi gereken “toplumdaki varlıklı unsurlar” damgasını yiyen Şamanların temsil ettiği Kamlık inancının bütün olumsuz koşullara rağmen ayakta kalabilmiştir. Amerika'nın Alaska'sındaki Şamanlık ile Sibiry'a'daki Yakut Türklerinin Şamanlığının dış baskıya maruz



kalma ve buna direnme bakımından yapılan karşılaştırmalı çalışmalar mevcuttur. Nitekim, Marjorie Mandelstam Balzer'e (1992: 18) göre bu bölgelerdeki geleneksel kültürlerle inanç sistemlerinin hayata kalabilme yeteneği kısmi olsa da gözlemlenebilmektedir. Bu hayatta kalabilme anlamına gelen kendi varlığını sürdürme çerçevesindeki yetenekle ilgili belirtiler Rusça "kültürkiye perejitki" [cultural survivals/kültürel kalıntılar] olarak bilinen kavramdan çok daha üstündedir (Balzer 1992: 18).

Esneklik ya da hayatta kalma yetisi bakımından Şamanlığın kendi varlığını bu inancın taşıyıcısı olan etnik insan topluluğunun hayatta kaldığı sürece devam ettireceğine ilişkin görüşler de vardır (Novikov 1992: 38-39).

XX. yy'ın sonuna doğru Şamanlık inancının, öz yurdu olarak çoğu bilim adamınca kabul edilen Sibiry'a da yeniden dirilmeye başladığı belirtilebilir (Anjiganova 1997: 97).

Şamanlığı diğer dünya inanç sistemleriyle yakın kılan özellikler, "insanlığın ortak etik normlarıdır". Ayrıca, "tütsüleme, saç yapma, dairesel hareketler" gibi kimi ayinsel uygulamaların da Kamıktan geldiği bilinmektedir (Anjiganova 1997: 97). Bununla birlikte, Şamanlığı özgün ve benzersiz kılan yönü ise, onun diğer inançlara nazaran daha çok doğa ve ekoloji konularına doğru yön tutmasıdır (Wolsh 1996: 261; Anjiganova'da 1997: 98).

Hakas Türklerindeki Ulu Gök (*Han Tigr*) kültüründe yer alan ayinlerin çoğu L.P. Potapov'a (1978: 50-65; Anjiganova'da 1997: 121) göre eski Türk dönemindeki ilgili uygulamalarla ortak yönlere sahip olup hatta aynılığa kadar varmaktadır.

Kamlık inancının etkinliğine geri dönünce XX.yy'da bilimsel düzeyde ele alınarak oldukça ayrıntılı bir biçimde araştırılan bu inancın içerisinde önemli bir yer tutan kamlara ve bunların yeteneklerine yönelik olarak bilimsel araştırmaların yürütüldüğü söylenebilir. Böyle araştırmalardan birisinin sonucunda oldukça ilginç tespitler ortaya çıkmış olduğu ilgi çekicidir. Tıva Kamlık inancının günümüzdeki önde gelen araştırmacıları olan S.İ. Vaynşteyn ile N.P. Moskalenko'nun yürüttükleri araştırmanın kapsamında mülakat gerçekleştirdikleri çeşitli nedenlerle Kamlara yadım almak üzere başvuran 57 kişiden 49'u – ki bu yaklaşık olarak %86 olup oldukça yüksek bir başarı oranı olarak kabul edilebilir – bu kamlamaların (*Kam ayinlerinin*) sonucunda olumlu netice aldıklarını belirtmiştir. Ki bu olumlu sonuçlar, adı geçen araştırmacı bilim adamlarına göre yalnızca psişik ve sinirsel rahatsızlıkları olan hastalarda değil, aynı zamanda başka çok daha karmaşık hastalıklar vakasında da ortaya çıkmıştır (Vaynşteyn, Moskalenko 1995: 69; Anjiganova'da 1997: 86).

### 5.3.1. Kam

Türkçe'de Kam olarak da bilinen Şamana kimi toplumlarda "tıp kişisi" (*medicine man*), "sağaltıcı", "bakşı", Ketlerde "senin", Kubu kabilesinde "malim" ya da "dukun",

Ateştopraklarında [Feuerland] yaşayan kabilede “yekamuş”, Güney Amerika Kızılderili kavimlerinden Bororolarda “bari”, yine bu coğrafyada yaşayan Araukan Mapuçelerinde “maçı”, Polinezya’da “taura”, Yakutlarda “abaagi-oyuna” (A.S. Tokarev tarafından “gerçek şaman” olarak anlamı verilen bu kavram herhalde şu şekilde olmalıdır: “abaası oyuna”, çünkü “abaası” şeytan ya da kötü ruhlar demek olup abaası oyuna “kara şaman” olarak tanımlanabilir bkz.: Ksenofontov 1992: 159, 104) ve “ayıı-oyuna”<sup>1</sup> (ak şaman, ki burada “ayı”, olumlu ruhlar anlamındadır; bkz.: Ksenofontov 1992: 259), Sibirya’da yaşayan Yukagirlerde “alma”, Hakas Türklerinde erkek şamana “ham” ve kadın şamana da “udagan/ıdığan”, Karaimlerde “kamçu”, Sibirya’da yaşayan Buryatlarda “boo/booo”, Çuvaş Türklerinde de “asam” denilmektedir (Tokarev 1964: 108-109, 284-290; Ksenofontov 1992: 214; Butanayev 1999: 139, 176, 229; Beydili 2004: 288; Galdanova 1992: 70-71, Gabışev 1992: 99-100). Tabii dünyanın üzerinde yaşayan çeşitli toplumlarda şamanın karşılığı olarak burada örnek olarak verilen birkaç sözcük bu konuda bütün adlandırmaları kapsayamaz, çünkü çeşitli toplumlarda çok farklı kam isimleri eskiden olduğu gibi günümüzde de mevcuttur.

Tarihe bakıldığı zaman da eskiden kam anlamında Karluk Türklerinin “sangun” sözcüğünü kullandıkları söylenebilir (Beydili 2004: 285). XI-XII. yy. Arap ve Farsi seyahatlerin notlarında Yenisey Kırgızlarındaki kamlardan “faginun” olarak söz ederken Çin “Sin Tang-Şu” kayıtlarında kamlara Kırgızların “gan”, yani “kam/ham” dediklerine yer verilmektedir (Kızılasov 1993: 109).

Bununla birlikte, eski Türk Orhun yazıtlarına başvurulduğunda bu anıtların hiçbir yerinde Türkçe’de “şaman” sözcüğünün karşılığında kullanılan “kam” sözcüğünün bulunmadığı görülür (Barthold 2004: 17-18).

Tarihte de Türk halklarında kullanıldığı gibi günümüze de kadar ulaşabilen bu kam sözcüğünün eski Türkçe’den geldiği dilbilimciler tarafından kanıtlanmıştır (Bezertinov 2000: 340).

Türk dillerinde yaygın olarak görülen ve ilk kez kullanımı MS 5.yy’da Avrupa Hunlarında tespit edilen Kam sözcüğünün, eski Türk dönemindeki din adamlarına genel olarak verilen bir ad olduğunu söylemek olanaklıdır (Kafesoğlu 2004: 314). Yine Kafesoğlu’na (2004: 314) göre başlangıçta eski Türk din adamlarına verilen bir ad olan kam sözcüğü zaman içerisinde büyücü ve şaman gibi anlamlara ihtiva eder bir hale gelmiştir.

Mevcudiyeti çok eskilere dayanan Kam insanlığın ilk uzmanı olarak da kabul edilmektedir (Barnouw 1975: 249-250). Kamın tanımına gelince, “Kam ya da tıp kişisi, üyesi

<sup>1</sup> Kimi zaman “oyun” olarak da geçen bu sözcüğün Türkçe’de (ör.: Saha, Telengit, Kırgız, Çağatay, Altay, Şor Türkçelerinde de bu sözcük günümüze kadar gelmiş) “akıl, us, bellek, görüş” anlamlarına gelen “oy” sözcüğünden kök aldığı ifade eden etimolojisine ilişkin görüş konusunda bkz.: Gabışev 1992: 99-100;



olduğu ya da yaşadığı toplumun üyeleri ile doğa-üstü dünya arasında bir kült (ya da mezhep) topluluğunca atanmış üyesi olan rahipten farklı olarak kendiliğinden elde edilmiş güç ve yetkiye dayanarak bir aracılık yapan büyücü ve dini bir uzmandır” (Barnouw 1975: 413).

Genelde Kuzey Kutbu ve Merkezi Asya halklarıyla ilgili olduğu kabul edilen Kamlığın içerisinde yer alan Şaman sözcüğü “hastalığı iyileştirmek için büyü kullanan, bilinmez konusunda kehanette bulunan ve olayları denetleyebilen” ve cinsiyet bakımından ya erkek ya da kadın olabilen, yani cinsiyet açısından hiçbir sınırlaması bulunmayan, şaman yetenekleri kalıtsal yoldan sirayet eden ya da bunun için ruhlarca kendiliğinden seçilen kimse anlamına gelmektedir (Britannica Kısa Ansiklopedisi: [http://www.britannica.com/ebc/article?tocId=9378387&query=shaman&ct=]).

Şaman sözcüğünü kimi araştırmacılar (örn. Giddens 2000: 465) Kuzey Amerika Kızılderililerin dilinden gelen bir kelime olduğunu varsaymasıyla birlikte, bu sözcüğün aslında Sibiryadaki Tunguz dillerinden Evenkice’den (16.05.2005/11:54 [http://www.m-w.com/cgi-bin/dictionary?book=Dictionary&va=Shaman] ya da 16.05.05/12:11, The Free Encyclopedia Wikipedia. [http://en.wikipedia.org/wiki/Shaman]) geldiğine ilişkin görüş çok daha yaygındır.

Şaman sözcüğünün Tunguzca kökenli olduğuna ilişkin tartışmalara katılan, iş dünyasındaki başarılı karyerinden sonra şamanlık uygulamaları çerçevesinde kognitif arkeolojiye geçen, “bilincin değişik halleri”ne (*altered states of consciousness*) neyrobilimsel [ya da *nevrolojik*] yaklaşım içerisinde bulunan, Şamanlığın yalnızca Sibiryada bölgesiyle sınırlı kalmayıp bütün insanlığı kapsayıp “arkaik bir görüngü” olduğunu ileri süren, Mircea Eliade gibi kaya resimlerinden oluşan Erken Paleolit Çağı “kaya sanatı”nın Şamanlığa ait olduğunu ve Şamanlık inancının içerisinde “bilincin değişik halleri”nin önemli bir yer aldığını söyleyen James L. Pearson’a (2002: 74; Wilson’da 2003: [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\_m0IMR/is\_3-4\_79/ai\_113139436]) göre şaman sözcüğünün anlam itibarıyla “ekstatik duruma ulaşan kimse” demek olduğunu ifade etmektedir.

Şaman, Ural-Altay halklarının dinsel rahibi olan kimse anlamına gelmekte olup bu sözcük dünyaya muhtemelen Almanca’daki “schamane” sözcüğü üzerinden ulaşmıştır. Anılan bu sözcüğün kökü ise Rusça’daki “şaman”, Tunguzca’daki “şaman” gibi sözcüklerine Çince’deki Budist rahip anlamına gelen “she man”, Sanskritçe’nin bir kolu olan Prakritçe’deki “samaya”, Sanskritçe’deki kendini her türlü dünyevi şeyden soyutlamış ve dışlamış Budist asketi anlamına gelen “sramana” sözcüğünden kaynaklanması olasıdır (Harper 2001: [http://www.etymonline.com/index.php?term=shaman]).

Şaman, Sanskritçe’deki “Budist dervişi, rahip, dilenci” anlamına gelen Sramana/Çramana sözcüğünden gelmiştir (Eyuboğlu 2004: 622). Daha çok büyücü, üfürükçü, din ayinlerini yöneten kişi, inancın görevli kişisi olarak kullanılan bu sözcüğün Mançuca’daki

“sıçramak, oynamak, döğünmek” anlamına gelen “Sam-a rambi”den kaynaklandığını savunan araştırmacılar vardır. Tunguz dilinde “büyücü” ve “üfürükçü” anlamına gelen Şaman sözcüğünün karşılığı olarak Uygurca “kam” sözcüğü mevcuttur (Eyuboğlu 2004: 622).

Pali dilindeki “samana” sözcüğünün Tunguzca’ya geçmesiyle meydana gelen Şaman sözcüğü “varlığına inanılan ruhlar, tanrılar ve insanlar arasında aracılık yapan din adamı”dır (Korkmaz 2003: 137).

Kam, Türkçe ve Moğolca dillerinde şaman sözcüğünün karşılığında kullanılan bir addır (Korkmaz 2003: 91).

Araştırmacılar “şaman” sözcüğünün Çin ile Doğu Sibiryaya arasında kalan coğrafyada geçerli Moğol dilbilim kümesinde yer alan Tunguz (ki buna Evenki dili de denir) dilindeki, kökü “sıçramak, dans etmek, coşmak” gibi eylemleri belirtmek için kullanılan bir fiilden türeyen ve “bilen insan” anlamına gelen “Çaman”dan geldiği konusunda görüş birliğine sahiptir (Perrin 2003: 16).

Le Litte, Şaman sözünün Budist inancının dini görevlilerini tanımlamak için kullanılan Sanskritçe “Sramanas” sözcüğünden geldiğini savunur (Perrin 2003: 16).

Konuyla ilgili Rus yazarlarına göre Tunguzca’daki “Xaman” sözcüğü Pali dilindeki Samana ya da Sanskritçe’deki Shramanasözcüklerinden türemiştir. Tanınmış Şamanlık araştırmacısı M. Eliade Rus araştırmacıların bu varsayımını yeniden değerlendirmiş ve günümüzde bu yöndeki varsayımın artık geçerli olmadığı belirtilebilir (Perrin 2003: 17).

Kamın ne olduğuna ilişkin daha üstte verilen tanım örneğinin ardından Kamların sınıflandırılmasına da yer verelim. Kimi araştırmacılara göre (örneğin, Edwin M. Loeb) Şamanlar aslında 1) *seer* ve 2) Kam olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu iki grup Şaman arasındaki farka gelince de şunlar söylenebilir; bir *seer*, kendisiyle konuşan ruhları görebiliyorken, gerçek Kam ise ruhlarla iye olunmak yoluyla temasa geçmektedir, daha doğrusu ruhlar böyle bir Kamın vücuduna girmek suretiyle iye, yani sahip olur ve Kamın üzerinden konuşur, eylemlerde bulunurlar. Bununla birlikte bu *seer* türü Şaman daha çok eski tip dinsel uzman olup çoğunlukla Kızılderililerde yaygın olurken, iyelikli Kamlık (*possession shamanism*) genellikle Eski dünya olarak anılan coğrafyamızda mevcuttur (Barnouw 1975: 250).

Şaman, 1. rahip, 2. tabip, 3. kahin olmaktadır (Encyclopaedia Britannica 1929: 454).

Bir başka araştırmacı Mircea Eliade ise Şaman ile tıp kişisi (sağaltıcı - *medicine man*) arasında ayırım yapmakta ve Şaman terimini orta dünyada yaşayan insanlara hizmet çerçevesinde “üst dünya, alt dünya ya da okyanusun derinliklerine yönelik *ekstatik* (kendinden geçmiş) yolculuk” yapanlarla sınırlandırmakta olduğu görülmektedir (Barnouw 1975: 250).

Örneğin Eskimolarda hem kadın hem de erkek Şaman olabilmekte, ancak daha çok erkeklerin Şaman olduğu görülmektedir. Bir Şamanın yanına eğitilmek üzere Şaman adayı

hocasına değerli olabilecek bir şey sunmalıydı ki bu çoğu kez nadir bulunan bir ağaç türü olabilir. Ki bunun Kam olmak üzere eğitime alış süreci bir nevi bir yere üye olunurken üyelerin ödenek durumunda olduğu aيدات türünden ödentilere benzerlik arz ettiği burada vurgulanabilir. Şaman adayı ve velileri, yapmış oldukları tüm tabu ihlallerini itiraf etmeliydi (Barnouw 1975: 255). Bunun da aslında bir yere üye olurken bir tür ant içme ve yemin etme gibi prosedürleri andırdığı söylenebilir.

Eğitim süreci, soğuğa ve açlığa maruz kalmayı ihtiva etmekteydi ki bunlardan açıklıkla denenme süreci günlerce sürebilmekteydi (Barnouw 1975: 255).

Şaman olunmanın bir başka örneği de orta Avustralya'da yaşayan Arunta kabilesinden gösterilebilir. Bu kabileden bir kişi tıp kişisi olmak istediği zaman yerleşim biriminden çıkıp uzaklara kadar dolaşmaya gitmektedir. Ta ki bir mağaranın yanına gelinceye kadar. Mağaraya ulaştıktan sonra Şaman adayı uykuya dalmaktadır. Daha sonra ise mağaradan bir ruhun çıkarak bu kişinin dilinde mızrakla bir delik açtığına inanılmaktadır. Dilindeki bu deliğin Şamanlığın simgesi olduğuna inanılmaktadır. Bununla birlikte Şaman adaylarının vücuduna büyümlü taşların da ruhlar tarafından yerleştirildiğine inanılmaktadır. Aynı zamanda bu işlemler adayına başka Şamanlar tarafından da yapılabilir (Barnouw 1975: 258). Yani buradan da anlaşılacağı üzere Şaman adayının eğitim sürecine kabul edildiğini gösterilmesi olanaklıdır ki bunun günümüzde çeşitli derneklere, birliklere, okullara kurumlara üye olunduktan sonra verilen rozet, yüzük vb. gibi ayırt edici ve aynı zamanda insanın bir kümeye aidiyetini de gösteren birer simgelerle ilişkisi kolaylıkla kurulabilir.

Şaman, ölen atalardan ebedi ruhlar olan töslerin geçmesiyle olunmaktaydı. Ancak bunun yanı sıra gerçek bir Kamın güçlü ve yetkin hitabet sahibi olması, tüm ritüel ve duaları bilmesi gerekirdi. İşte bu bağlamda, kutsal sayılan ve başkası tarafından genelde bilinmediği için hiç kimsece ulaşılmayan dağlık inziva yerlerde geçen bu inanç sistemine yönelik özel eğitim mevcuttu. Üç ay boyunca genç Şaman adayına deneyimli Şaman tarafından eğitim verilirdi. Bu Şaman genç Kam adayının böylece bir tür hocası "*pastaan paba*" (başlatan baba) oluyordu (Butanayev 2002: 121).

Kamlık konusunda Hakas Türklerini örnek olarak göstermek gerekirse, Hakas Kamlarının arasında üç kategori bile mevcut olduğu bilinmektedir. Bu sınıflandırılmada ise esas kıstasın güç olduğu söylenebilir. Hakas Türkçesinde olan bu sınıflandırma şöyleydi:

1. *Pügdür*'ler, en büyük Kamlar olup 9'ar Şaman davuluna, özel giysi ve çok sayıda yardımcı tözlere (ruhlara) sahipti. Kamlama esnasında bunların kutları çok uzak mesafelere kadar ulaşabildiğine inanılırdı;

2. *Pulğos*'lar; yalnızca bir Şaman davuluna sahip olup sıradan basit bir Şaman giysisini giyerlerdi ve Kam yolculukları Hakas eline bitişik komşu bölgeleriyle sınırlı kalırdı.

3. *Çalancı*'lar, Kamlar kümesinin içerisinde mevcut olan sıralamada en alt kategoride bulunup yalnızca hipnoz yapabilme gücüne sahiptiler. Bu kategorideki Kamlar Şamanlığın öğretilerine kabul edilmemiş ve dolayısıyla vakıf olmayan kişiler olup ne Şaman giysisi ne de Şaman davuluna sahipti. Bu sınıftaki Kamlar nazar, korku gibi rahatsızlıkların sağaltılmasıyla uğraşmaktaydı (Butanayev 2002: 121-122).

Ayrıca birisi kendini hareket ve davranışlarıyla Kam olmadığı halde Kam olarak gösterdiği durumlarda bunu bir biçimde öğrenen çevre ahalesinin böyle bir kişiye özel olarak bir sıfat geliştirmiş olduğu da bilinmektedir tarihin içerisinde. İşte kendini “sahte yollarla”, yani yeteneği olmadığı halde Kam olarak göstermeye çalışan bu tür insanlara Hakas Türklerinde *Hamorhos* denilmekteydi (Butanayev 1999: 177). Bu da gösteriyor ki insanlar o geleneksel tarzda yaşayan ve günümüzden bakıldığında çoğu konuda sorgulama yapabilme yeteneğinden yoksun gibi gözükten toplum eski zamanlarda bile gerçeği sahtesinden ayırabilecek güçte olmuştur.

Altay Türklerinin algılayışlarına göre kamlık yetisi insana iki yoldan gelebilmektedir. Bunlar, söz konusu insanın doğrudan ana ve babasından kalıt yoluyla aktarılan şaman yeteneğiyle insanın ana ya da babası yönünden amca ya da teyzesinden, yani yan çizgiden inen kamlık yetisidir (Tühteneva 2004: 140-144).

Sovyetler Birliğinin yıkılmasından sonraki dönemde yeniden dirilen Altay Şamanlığı günümüzde etkin bir biçimde gelişmektedir. Yalnızca Altay'la sınırlı tutulamayıp bütün Sibiryayı kapsayan bu gelişmenin en iyi göstergesi ise Sibiryaya topraklarında Şaman dernek, cemiyet ve birliklerin kurulup çalışmalarında bulunmasıdır. Altay'da günümüz itibarıyla acaba kaç tane Şaman vardır? sorusuna yanıt bulmak kolay değildir. Bunun nedeni ise hem bu tür istatistiğin hiç kimse tarafından tutulmaması hem de Altay'da kendisini Kam olarak adlandıran neredeyse kimsenin olmamasıdır. Kamlık yetisine sahip insanlar ise kendilerini “neme biler kiji” [*bilgi kişileri ya da bilir kişiler*] olarak adlandırmaktadır (Tühteneva 2004: 140-144).

Şaman, insan üstü yetilere sahip olan ve yaşayanlar dünyasıyla ölümlerin dünyası arasında, ayrıca insanlar dünyasıyla doğa dünyası arasında bir çeşit aracılık eden bir kimsedir (Tühteneva 2004: 140-144).

Kam ya da Şaman, “tanrı ve tanrılaştırılmış varlıklarla insanlar arasında ‘aracı’ gücüne sahip” olan ve “büyük tanrılar, melekler (?) ve kötü tanrılar için dinsel törenler yapmak, kurban adamak, sunmak ve hekimlik, üfürükçülük, büyücülük” gibi görevleri yerine getiren kimse anlamına gelir (Erseven 1990: 15; Öztürk'te 2005: 28).

Aslında Kamlık inancında önemli bir yer tutan Kam hem şekil hem de içerik bakımından tekil değildir. Çünkü uzmanlaşma alanına göre 20'den fazla Kam tipi mevcuttur. Ancak bu 20 tip Kam kategorisinde yer alan bütün kişilerin Kamlık inancı mensupları

tarafından atfedilen anlamıyla “klasik Şaman” olarak kabul edilmesi oldukça güçtür (Tühteneva 2004: 140-144).

Günümüzde Altay Türkleri Şamanı (Kam), Altay’ın etrafından kuşatıcı bir savunma çemberi olan *kurçuu* yaratan, fizik ve metafizik bütün dünyalar arasında denge ve ahenk durumunu koruyan ya da korunmasına yönelik olarak çaba sarf eden ve *monku bolgon tin* (bengü [olan] tin) olarak bilinen insanların ruhunu “görünmeyenler” dünyasına karşı aralıksız mücadele veren kişidir (Tühteneva 2004: 140-144).

Türkçe Sözlük’te (1998: 1135, 2071) ise kam sözcüğünün açılımı şaman olarak verildikten sonra şaman, “gelecekte haber verme, büyü yapma gibi görevleri olan, ruhlarla ilişki kurarak hastalıkları iyileştirdiğine inanılan din adamı” olarak tanımlanmıştır.

Kam (şaman), Kamlık inancında özel ayinsel eylemler ve özel dil yardımıyla öteki dünyalara geçerek ruhlarla temasa geçebilme ve bunların yardımıyla insanları tedavi edebilme gibi sıra dışı yeteneklere ve olanaklara sahip bulunan din adamı, yada kült hizmetçisi olan bir kişidir. Kalıtsal yolla devredilen kam ayini sanatının yaşatıcısı olan kam, tüür ya da tüngür olarak bilinen şaman davulu yardımı ve şarkılar eşliğinde Tanrılar ve ruhlarla diyalog kurmakta, evrendeki dünyaları gezmekte ve böylece insan dünyası ile üst ve alt dünya sakinleri arasındaki ilişkilerde aracı rolünü yüklenmiş bir din adamıdır (Grebennikova 2004: 82).

“Çok iyi bir gözlem, derin zihniyet, güçlü bellek, zengin uygulama deneyimine”, yani özel ve ikna edici yeteneklere sahip olan kimsenin yalnızca olabildiği kam, “yalnızca bir rahip ve doktor değil, aynı zamanda bir danışman, kehanetçi, gizemli bilgiler temsilcisi, en iyi masalcı, şarkıcı”ydı (Bezertinov 2000: 292).

Gök ve ruhların kolladığı ve yardım ettiği kamlar, “ötekilerden daha çok bilgi ve büyü yeteneğine” sahip “şair, müzisyen, kehanetçi ve aynı zamanda doktor olan bir kişidir” (Bezertinov 2000: 347).

Kamlık inancında dini ayinleri “yöneten” kişiler kam ya da şaman olarak bilinmektedir (Şener 2003: 10; Öztürk’te 2005: 26).

“Şaman dininin ayin törenlerini yapan, ruhlarla fani insanlar arasında aracılık eden adama umumiyetle Türk kavimlerinde kam denir” (İnan 2000: 72; Öztürk’te 2005: 26).

Tarihte kamlar yalnızca kamlık inancının birer temsilcisi ya da din adamı değildi, aynı zamanda kamların Türk ve Moğol yöneticilerine danışmanlık ve yardımcılık gibi görevlerinde buldukları, hatta bizzat kabile ve devlet yöneticileri oldukları kaydedilmiştir. Yönetici olan bu kamlar han-kamlar olarak da bilinirdi. Örneğin, Uygurlarda, Naymanlarda, Kıpçaklarda vb. boylarda han-kamlar vardı. Ayrıca, Cengizhan’ın oğlu Çağatay ve eşi de birer kamdı (Bezertinov 2000: 342).



Yani, kamlar eski Türk döneminde yalnızca kamlıkla sınırlı olmayıp aynı zamanda devlet işleriyle de iç içe olduklarını görebilmek olanaklıdır. “Sıradan” ve “yüksek” olmak üzere ikiye ayrılan kamların sonrakisine dahil olabilmeleri için şifacı yeteneklerinin yanı sıra “devlet çapında düşünebilme” kapasitesine de sahip olmaları gerekiyordu (Bezertinov 2000: 340).

Eski Türk döneminde Şamanlığın (Kamlık) önemi çok büyüktür. Eski Türk kağanların tahta çıkarılması törenine bizzat kamlar katılırdı. Cengizhan’a da kendi kutsal unvanı Teb-Tengri adında bir şaman tarafından verilmiştir (Ugdıjekov 2003: 113). Böyle bir olaya, yani Temuçin’in Cengiz Han unvanını bir şamanın elinden almasına ilişkin bilgi Saha Türkü Kamlık araştırmacısı G. Ksenofontov tarafından da teyid edilmektedir (Ksenofontov 1992: 123). Bu ise şamanların eski Türk ve Moğol toplumlarında sahip oldukları mevkilerin önemini göstermek bakımından önemlidir.

Bununla birlikte kimi araştırmacılar kamların eski Türk toplumlarında hükümdar olduklarına ya da eski Türk devletlerinde hükümdarların aynı zamanda kam ya da baş kam olduklarında ilişkin düşüncelerin (ör.: L.Ligeti, A.Kollautz) Kafesoğlu’na (2004: 314) göre bir tahminden ibaret olmanın ötesine kesinlikle geçememektedir. Buna karşın hükümdarların kam olması söz konusu olmasa bile adlar düzeyinde ilk kez MS. 5.yy’da varlığı tespit edilip kam sözcüğünün mevcudiyetini kanıtlayan Atakam ve Eşkam adları Avrupa Hunlarında toplumun ileri gelen kişilerin isimlerinde de kam sözcüğünün yer aldığını açık bir biçimde gösterir niteliktedir (Kafesoğlu 2004: 72, 76, 314).

Kamların eski dönemlerde savaş seferlerine doğrudan katıldığını, ayrıca bu gibi etkinliklerin hazırlık aşamasında “ideolojik ve organizasyonel” boyutta da katkıda buldukları Hakas (1982’de) ve Buryat (1970’lerde) topraklarında yapılan kazılar esnasında elde edilen buluntular üzerinden kanıtlanmıştır (Hudyakov 1992: 37).

Kam, kimi eski Müslüman yazarlarına göre Türklerde “tabip” olarak geçmektedir, onlar da kamdan hekim olarak bahsetmektedir. Türk halklarında eskiden beri “kahin, büyücü, şaman, tabip, alim, bilgiç” anlamında kullanılan bu sözcük, kimi yerde gam, ham ya da kam olarak kullanılmıştır. Bir rivayete göre ise kam sözcüğü, Kamlık inancındaki üst tanrı olan Ülgen’in Altaylarda en güçlü şamana isim olarak Kam adının vermesiyle ilgilidir (Beydili 2005: 285-288).

Divan-ı Lügat, it Türk’te yer alan tanımlamaya göre eski Türklerde kamlar; “büyüçülük, efsunculuk, falcılık ve kahinlik” ile ilgili işlerle uğraşır (Beydilli 2005: 285-288).

Şaman, “başka bir dünyayla, gökteki varlıklarla veya genellikle göze görünmeyen ruhlar dünyasıyla insanoğlu arasında ilişkiyi sağlayan, aslında ise onların dünyadaki göze görünen temsilcisi olan bir güç”tür. İşlevsel bakış açısıyla, şamanı, insan dünyasıyla metafizik dünya arasında iletişimi sağlamak, bir çeşit aracılık yapmak, ölüleri hayata döndürmek ve de



ruhlarla temasa geçmek olarak tanımlayabilmek olanaklıdır (Beydili 2005: 509-514). Şaman aynı zamanda eski Türk geleneğinde kültürün koruyucusuydu, çünkü şamanlar genelde “şair ruhlu ve söz dağarcığı zengin” idi. Bunu destekleyen çok önemli gerçek; halkın gündelik hayatında kullandığı sözcük sayısının en çok dört bin iken, şamanlar sıkı bir biçimde kullandıkları kendi sözcük birikimlerinde “on iki binin üzerinde” sözcük bulundurmaktaydı (Beydili 2005: 509-514).

Eski dönemlerde Kamların toplum içerisindeki etkinliklerine gelince, bunların yaşadıkları toplumda önderin seçilmesini bile onaylama işlevine sahip olmalarının yanı sıra kendilerinin de birer “peygamber” olup Tanrıyla ilişki içinde oldukları söylenebilir (Ksenofontov 1929: 129; Dyaçkova 1992: 5-34).

Şamanın ana işlevlerinden birinin insanın birey ve toplum olarak insanüstü ve doğa ötesi düzlemlerle ilişkilerini kurması ve bunları yürütmesi olduğuna göre Kamlık inancının çok tanınmış bir araştırmacısı olan L.P. Potapov’un Şamanlığın bir din olduğu yönündeki görüşüne katılmak olanaklıdır (Anjiganova 1997: 88).

Şaman, “özel sihir güçlerinin olduğuna inanılan bir kişi; bir büyücü ya da cin kovucusu”dur (Giddens 2000: 634).

Kam, hayatı boyunca Kamlık çerçevesinde öğrenen ve dolayısıyla da “değiştiren değil, değişmeyi öğrenen” bir kişidir (Anjiganova 1997: 99).

Şaman, Kam atalarını ruhları olmadan tasavvur dahi edilemez olan Kamlık inancına mensup “Şamanistlere göre aziz ölümler adına konuşma yapabilen birisi”dir (Ksenofontov 1992: 130).

#### 5.4. Burhancılık

Kavram olarak Burhancılığın temelinde “burhan” sözcüğü yatmaktadır. Burhan sözcüğü ise Altay Türklerinde ana tanrının adlandırılmasında ve hatta öz adı olarak kullanılırken (Butanayev 2003: 5, Grebennikova 2004: 23), Hakas Türklerinde bu sözcük Burhancılık inancındaki din adamlarını tanımlamak için uygulanmaktaydı (Butanayev 2003: 5). Aynı zamanda daha önceki dönemlerde burhan sözcüğü Türk ve Moğol halklarının geçmiş tarih deposu olarak kabul edilen kahramanlık destanlarında genel olarak Tanrı ve Buda’nın tanımlanması için kullanılmaktaydı (Butanayev 2003: 4).

Bunun dışında Burkan adının eski Türk, daha doğrusu Kök Türk kağanları dönemindeki anlamına gelince, bu sözcükle Uygur Türklerinde yaygın olan ve Budizm’le karışmış olup Müslüman kaynaklarında Şaman ya da Şamaniyyun olarak geçen inançta yer alan manastırlardaki dini totemlerin adlandırıldığını belirtmek olanaklıdır (Esin 1978: 125). Hem Buhara bölgesinde bile o dönemlerde *Buthanaların* inşa edildiği de bilinmektedir.

Buthanalar ise Bud, yani, Burkan'a ithaf edilen tapınaklara verilen addır. Ebedi Burkan'ın anlamı ise bir şairin yapıtında şöyle anlatılmaktadır:

“Burkan kentü köngül erür, köngül ok Burkan.

Köngülten taş negü bar?

(Burkanın kendi gönüldür, gönül burkandır. Gönül dışında ne var?)” (Esin 1978: 130).

Türk Budizm'i içerisinde yer alan Burkan “elinde kamçı ve sopa tutan, sert bir han, bir bey, bir “üsi” (memur)” biçiminde tasvir edildiğine ilişkin bilgiler de mevcuttur (Esin 1978: 167).

İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü davetlisi olarak 1926'da İstanbul'da bir dönem dersler veren tanınmış Rus tarihçi ve Türklük bilimcisi Vasiliy Vladimiroviç Barthold (1869-1930) Türkçe'de “Buda” ve “Buda heykelleri” anlamını veren “burhan” ya da “borkan” sözcüklerinin Mani inancının mensupları kendi azizlerini tanımlamak için kullanıldığını yazmıştır (Barthold 2004: 53).

Türk dünyası ilk ansiklopedistlerinden biri olan Kaşgarlı Mahmut'un yapıtında yer alan şiirlerde “Burhan” (“yani, Buda putları ve Budizm”) inancına mensup olarak Uygurlardan söz edilmektedir. Kaşgarlı Mahmut'un bu çalışmasında (Divanu Lügat'it Türk) Uygurlar ile Müslümanların arasında vuku bulan savaşlardan bahsetmektedir (Barthold 2004: 82).

Burkan ya da burhan sözcüklerine çok yakın bir sözcük olan “burgan” Tıva Türkçesi'nde “put, tanrı anıtı” anlamlarını içermektedir (Hadahane, Sagan-Ool 1966: 173). Aynı zamanda “burgan” sözcüğü Tıvaca'da tanrı anlamında da kullanılmaktadır (Hadahane, Sagan-Ool 1966: 166-167).

Bununla birlikte Tıva Türkleri Burhan sözcüğüyle Buda'yı tanımlamıştır. Ancak Budizm inancının yayılmasıyla birlikte bu kavram içeriği itibariyle bu inanç sisteminde yer alan birçok tanrının topluca bir adı olmaya başlamıştır. İşte bunun neticesinde Tıva Türkleri Kamlık ve Budizm inançlarının karışımından meydana gelen tanrılar katında yer alan tanrısal varlıkların herhangi birine ilişkin olarak “burhan” sözcüğünü kullanabilmekteydi (Monguş 2001: 93).

Burhan, “Buda” ya da “Buda-Han” sözcüklerinin Türk-Moğol dillerindeki uyarlaması olup “buda, tanrı, tanrı tasviri, put” anlamlarını taşıyan bir kavramdır. Bu sözcük yer adı olarak Altay dağlarıyla Baykal gölü arasında kalan coğrafyada yaygın olarak görülmektedir. Bu yerlerin çoğu da yakınında üzerinde beyaz bezlerin bağlı olduğu “şaman-ağaçların” olduğu “kutsal yer, sahip iye ruhlara tapınma” mekanlarıdır (Harlamov 2000: 65).

Altay Burhancılarında Burhan kavramının aslında oldukça muğlak bir nitelik arz ettiğini ileri süren Altay Türkü araştırmacı Valentina Muytuyeva'ya (2004: 49) göre bu kavramın en az altı anlamını tespit etmek olanaklıdır. Bunlar; “tanrı” anlamına gelen *kuday*

sözcüğü yerine kullanılan Burhan kavramı; tanrının kendi adı olarak bilinen Burhan kavramı; Burhancıların güneş, ay, ateşe yönelik tapınmalar esnasında okudukları dualarda bu cisimlere Burhan sözcüğünü ekleyerek yakarıştan bulunduğundan bu durumda anılan sözcüğün “kutsal” anlamında olması pek muhtemeldir; sahip ruh olan iyenin yerine kullanılan Burhan kavramı; Budist putlarına verilen isim olarak bilinen Burhan kavramı; Altay Türklerini güç durumdan kurtarmak üzere ortaya çıkacağı beklenen Mesih’in adı olan Oyrot Han’ın aynı zamanda Burhan olarak adlandırıldığı da bilinmektedir (Muytuyeva 2004: 49).

“Ak Din” olarak da bilinen Burhancılık Sayan-Altay bölgesindeki Türklerin ulusal kurtuluş duygularını kucaklayan bir inanç kurumu olarak 1903-1904 yıllarında Altay ve Hakaslarda ortaya çıkmıştır. Lamacılık, Hıristiyanlık, Kamlık ve milli kahramanlık destanları gibi çeşitli ideolojik etkilerin bir yumağı olan burhancılık, aslında çarlık döneminde devlet tarafından yürütülen zorla Ruslaştırma ve sömürgeleştirme, ayrıca kilise tarafından uygulanan baskı siyasetine karşı bir tepki hareketinin dinsel platformdaki yansımasıdır. Aynı zamanda burhancılığın, kamlık inancının uygulamalarındaki “toplumun gelişmesi önünde duran engellere” karşı da duyulan tepkinin bir sonucu olduğu söylenebilir (Butanayev 2003: 4).

Kimi bilim adamları Hakas Türklerinde eskiden beri uygulanan “tağ tayii” (dağ ayini) törenini Manihaizm inancının uzantısı olarak kabul etmesiyle (Kızlasov 1999: 11) birlikte bu ayini burhancılık inancının bir ayini olarak görenler de vardır (Butanayev 2003: 149).

Daha önceleri kamlıkta mevcut Şaman davulu, totemler, kurban, kamlama ayini gibi unsurları yasaklayan Burhancılık inancı (Grebennikova 2004: 23) bilimsel literatürde daha çok Altay Türkleri etrafında araştırılmasıyla birlikte bu inanç sisteminin Hakas Türklerinde de ayrı ulusal inanç biçimiyle yaşadığını 1903 yılında gelenek hukuku (*common law*) uzmanı D.Ye. Lappo işaret etmiştir. Ona göre (Lappo 1905: 10; Butanayev’te 2003: 4), o dönemde bölgede yaşayan göçebelerin ruhsal yaşamında Hıristiyanlık ve Kamlığın “putperestliği”nin yanı sıra bir “üçüncü kült” olan tek Tanrı, yalnız Huday kültürünün de varlığı söz konusuydu.

1904’te Altaylı bir kızın gördüğü Kutsal Oyrot Hanın en önemli yer tuttuğu Burhancılık inancı, Şamanlık inancından gelen kimi unsurlarını (ör.: Han-Altay, yer-su, atalar kültü) dahil eden ve böylece yerellik niteliğini kazan Lamaizm inancının Altay türü olarak tanımlanabilir (Harlamov 2000: 65).

Kimi araştırmacıların ise her iki inanç sisteminde yer alan ana kavramlar (karma, nirvana, evren yapısı) çözümlemesini yaptıktan sonra, tanrılar katında ilk sırada Üç-Kürbüstân’ın, onun ardından da Burhan’ın geldiği Burhancılık ile Budizm inancının arasında bu iki inanç sisteminin bir olduğunu ifade edecek düzeydeki ciddi boyutlarda tanımlanabilecek hiçbir bağlantının olmadığını, Budizm inancındaki ana kavramların çoğunun Burhancılıkta

kabul görmediğini, kabul görenleri ise zamanla silindiğini ifade etmektedir (Muýtuyeva 2004: 49-59, 164).

Bununla birlikte burhancılık kavramı Ortodoks misyonerlerin rapor ve kayıtlarında ilk kez 1905 yılından itibaren yer almıştır (Butanayev 2003: 5).

Bununla birlikte Burhan dininin, belki de farklı bir içerikli olsa da, VI. yy'da Budizm inancını; Çin inançlarının (Konfüyüsçülük ve Taoizm), İran inancının (Zerdüştlük), Bizans inancının (Hıristiyanlık) ilerlemesinin ve bölgeyi nüfuzları altına almaları ve yaygınlaşmalarının önüne geçebilmek amacıyla kabul etmiş Kök Türk kağanları döneminde geliştiği bilinmektedir (Esin 1978: 127). Anılan dönemde Türk yöneticisi olan ve dine aşırı bağlılığıyla bilinen Taspar Kağan (572-581) hatta Budist sutraları Türkçe'ye çevirtmekte, "Burkan heykel ve Burkan dini yazmaları ile azizlerin kalıntılarını saklamaya mahsus "ediz ev" (yüksek tapınak)" denen kuleleri inşa ettirmektedir (Esin 1978: 127).

#### 5.4.1. Alkışçı, Yarlıkçı

Alkışçı kavramından önce bu sözcüğün kökünde yatan alkış ya da algıs sözcüğünün açılımının verilmesi yararlı olabilir. Alkış, şiir biçimindeki genelde pek uzun olmayan hayır duadır. Alkış, sağlık ve esenlik, gündelik yaşama ilişkin öğütler ve ruhsal öğretileri içermektedir. Ayin esnasındaki alkış dağlara, ormanlara, iye ruhlara, ateşe, fiziksel ve metafiziksel nesnelere yönelik olarak okunmaktadır. Aynı zamanda alkış, yeni doğan bebek, yeni evlenen gelin ve damat, vd. yönelik olarak da söylenmektedir. Alkış söylerken insanlar güneşin doğduğu yöne, yani doğuya dönerler (Grebennikova 2004: 71).

Alkış (dua), C. Beydili'ye (2005: 53-54) göre, kökleri itibarıyla eski mitolojilere dayanan ve sözün gücüne ilişkin esaslı bir inancın o devirlerde bir ifadesi olan bir özel metindir. Dinsel gelenek ve uygulamalar çerçevesinde varlığını sürdüren alkışın okunmasındaki amaç, sözlerin somutlaştırması ve dileklerin gerçeğe çevirmesine yönelik olarak yardım alabilmek, bir başkasına yardım olunmasını rica etmek, minnettarlığı ifade etmek, iyi dilekleri belirtmektir.

Alkışçı ise, alkış duasının okunduğu ayini yöneten kimsedir. Örneğin, Sayan-Altay bölgesinde yaşayan Hakas Türklerinin inanç yaşamını araştıran, kendisi de Hakas Türklerinden olan etnograf S.D.Moynagaşev'in 1914 yılındaki bilimsel gezisi esnasında topladığı kayıtlarında dağ ayini esnasında töreni yönetenin kam, yani şaman olmayıp, genelde toplumda en saygın *algısçı* (alkışçı) yada *algısçıl* (alkışçıl), kimi zaman ise alkışçıların en üst kategorisine ait *purhan paşçı* olduğuna ilişkin bilgiler vardır. İşte o algısçıl, ayinde hazır bulunan bütün insanların adına alkış duasını okuyordu (Butanayev 2003: 6, 149-150).

Kimi araştırmacılar alkış ve alkışçı geleneğinin özünde kamlık inancından çok geniş izler taşımasına rağmen daha çok kamlıkla değil, burhancılıkla ilgili olduğunu ileri sürerler

(Butanayev 2003: 7, Potapov 1991: 263). Dolayısıyla alkışçıları da burhancılık inancının bağlamında “blagovestnik”, yani müjdecî, burhan inancının müjdecileri olarak görürler (Butanayev 2003: 149). Ancak her halükarda burhancılık inancının kamlıkla, daha doğrusu ak kamlıkla ve eski Türk dönemindeki Tengricilikle doğrudan ilişkili olduğu herkesçe kabul edilen bir husustur (Butanayev 2003: 7).

Din adamlarına ya da dini anlatanlara Lamaizmin Kamlık inancına ait unsurların takviyesi yoluyla ortaya çıkararak Altay versiyonu olan Burhancılık inancında *dyarlukçı/yarlukçı* adı verilmekteydi. Bunlar Ak Dini bölgedeki yerlilere iletme görevini yerine getirmekteydi (Harlamov 2000: 54, 69).

### 5.5. Budizm, Lamaizm

Budizm sözcüğü Türkçe Sözlük'te (1998: 349) “Buddizm” olarak verildikten sonra “Tabiatüstü kişileşmiş bir tanrı düşüncesi yerine, salt varlığı koyarak onun insanda arzu biçiminde belirlediğini, bundan da ıstırapın doğduğunu, ıstıraptan kurtulmak için var olmaktan vazgeçmek gerektiğini ileri süren, Hindistan ve Çin'de yaygın olan, Buddha'nın ileri sürdüğü mistik dünya görüşü ve din” biçiminde tanımlanmıştır. Gerçi burada Budizm inancına mensup Türklerin de varlığından bahsedilmemiştir, ancak bununla birlikte Lamacılık sözcüğü tanımlanırken bu inancın “Budizm'in Orta Asya ve özellikle Tibet'te yaşayan biçimi” olduğu ifade edilmiştir (Türkçe Sözlük 1998: 1452).

Hindistan'dan çıkmış ve kimi doğu ülkelerince 1956'da varlığının 2500 yıldönümü kutlanan ve adını, yaklaşık M.Ö. VI-V yüzyılları arasında yaşamış gezgin bir peygamber olan ve kendisi halk tarafından Şakyamuni olarak tanınmasıyla birlikte kendisini Buda (yani “en üst bilgiyle aydınlatılmış”, “hakikatle kutsanmış”) olarak adlandıran ve zamanın Hint toplumunda önde gelen soyuna mensup bulunan Siddharthi'den alan Budizm, bu inanç mensuplarına göre Buda tarafından tebliğ edilen ve içinde kurtuluş mesajını taşıyan bir dindir. Yani, bu dinin, misyonerlik düşüncesini içinde barındıran ve Buda'nın ölümünden birkaç yüzyıl sonra ancak Hindistan'da ortaya çıkıp Milat civarında ülke sınırlarının dışına da yayılmaya ve de çeşitli alt kol ve akımlara ayrılmaya başlayan bir inanç öğretisi olduğu söylenebilir (Bezertinov 2000:301-306).

Budizm, çok eski tarihi geçmişe sahip olup iki bin beş yüz yıl önce Hindistan'da “dini ve felsefi bir öğreti” olarak ortaya çıkan günümüz itibariyle dünya çapında yaklaşık 400 milyon inanarıyla 1 milyon civarında rahip ve rahibesi bulunan bir inanç sistemidir (Mannay-ool, Dostay 1996: 130).

Budizm'in ortaya çıkış yeri ise güney Nepal'da bulunan küçük bir krallıktır. Siddhartha Guatama bu krallığın Hint asıllı prensiydi. Daha sonra “aydınlanmış kişi” anlamına



gelen Buda adını alan bu zatın meydana getirdiği düşünceleri Budizm'in ana kaynağını oluşturur (Giddens 2000: 468).

Ayrılmaya başlayan Budizm'in alt akımları konusunda araştırmacılara göre yaklaşık otuz esas daldan söz edilmesi olanaklıdır. Bunlardan biri de Lamaizm'in ortaya çıkmasında etkili bir rol oynamış M.S. ilk yüzyıllarında ortaya çıkan Tantrizm (*Tantra, Budist felsefenin unsurlarını anlatan metin demektir*) akımıdır (Bezertinov 2000: 306).

Çin'e de M.S. I. yüzyılda sızan Budizm, kuzeyde Türk ve Moğol Tengriciliği'nin etkisini duyumsayan bu bölgede de çeşitli alt akımlar biçiminde varlığını sürdürmüştür. M.S.VII. yüzyılda Tibet'e de giren bu inanç XIV.yüzyıla gelindiğinde, daha sonraları Moğolistan ve Rusya'nın içerisinde Türklerden Tıva, ve Moğol halklarından Buryat ve Kalmıklarda yaygınlık kazanan Lamaizm olarak biçimlenmiştir (Bezertinov 2000: 306).

Lamaizm, XVII-XVIII.yy'ları kapsayan bir dönemin içerisinde Tibet, Moğolistan, Tıva ve Kalmuk ülkelerinde yaygınlık kazanan Budizm inancının anılan toprakları içeren bölgedeki biçimidir (Mannay-ool, Dostay 1996: 130).

Yalnız Budizm ve Lamaizm'e geçen Türk ve Moğollar savaçşılardan sıradan çobanlara dönüştükleri konusunda araştırmacıların görüşleri vardır (Bezertinov 2000: 306).

Bu konuda Türk Kağanlığının önde gelen devlet adamı, diplomatı ve ordu komutanı olan Tonyukuk'un görüşünün de örnek olarak verilmesinin yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Bu tanınmış Türk komutanı, Türk bozkırlarına Budizm'in sokularak yayılmasını savunan görüşlere karşı gayet gerçekçi ve açık bir biçimde "Budizm ve Daosizm insanlara iyilik ve zayıflık kavramlarını öğretir, bunlar ise savaşlar ile fetihlerin yapılmasını yavaşlatarak engeller. Tapınakların inşa edilmesi de hiçbir şeyle kendini bağlamama [sınırlandırmama, yani özgür olma ve her an harekete hazır bulunma] gibi eski Türk geleneğimizin yıkılmasına yol açacaktır. [Bunlar gerçeğe dönüşseydi] Tang sülalesi bizi yok ederdi..." diye seslenmiştir (Potapov 1991: 17; Anjiganova'da 1997: 93); Yani, bu örnekten hareketle eski Türk döneminde bu tür inanç öğretilerine karşı bir çeşit direncin olduğunu da görebilmek olanaklıdır.

Bununla birlikte Budistliğin, bu inanca mensup kişinin ruhunun yumuşatıp savaşma yeteneğine olumsuz etkide bulunabilmesi sözlerinin abartılı olması, yine tarihi örneklerle desteklenmektedir. Örneğin, Yüzyıllar boyu hep Budist olan Tibetliler İngilizlere ciddi bir mukavemet göstermiştir. Maniheizm inancını kabul eden Uygurların da bu inancın etkisiyle askerlik yeteneklerini yitirmeden zaman zaman silahlı eylemlerde bulunup komşu devlet ve toplumlar için ciddi tehdit oluşturdukları görülmüştür. Budizm gibi Hıristiyanlık inancının da Avrupa Hıristiyanları tarafından sevgi ve barış söylevlerini üreten bir dini savaçşı niteliğe bürünen bir inanç haline getirildiği tarihte çokça görülmüştür (Barthold 2004: 52).



Ayrıca, Budizm inancının Tonyukuk'un vezirliğinden çok önce kağanlık tahtında bulunmuş olan ve daha Birinci Türk kağanlığında erki elinde bulunduran Muhan (Mugan) kağanın bu inancı kabul etmesiyle birlikte Türk tarihine girdiği bilinmektedir. Mugan kağanın kağanlık tahtına çıkan ardılı Taspar kağan ise bu inanç sisteminin kendisine bağlı kitlelerin içinde de yayılması yönünde büyük gayretler sarf etmiştir. Tarihin Kök Türk döneminden sonraki dönemde, örneğin X-XIV.yy'larda bu inancın Türklerin hayatına yeniden girdiğini gösteren delilleri mevcuttur. Nitekim, Doğu Türkistan'daki Türkler için Budizm inancının bunların maneviyat dünyasında en önemli yeri işgal ettiği söylenebilir (Derevyanko 2002: 244).

Sayısı çok olduğuna ilişkin ihtimalin oldukça mantıklı gelmesine karşın dünyadaki Budist sayısı, 1994'te yayımlanan *Statistical Abstract of the United States*'a göre 1993 yılı itibarıyla yalnızca 334 milyon civarında olup dünya üzerinde mevcut bütün dinlerin içerisinde toplamın sadece yüzde altısını teşkil etmektedir (Giddens 2000: 469). Karşılaştırma amacıyla burada İslam ve Hıristiyanlıkla ilgili istatistik verilere yer verilmesinde yarar vardır. Yukarıda anılan yayındaki verilerden, dünya üzerinde 1 milyar 869 milyondan fazla mensubuyla en kalabalık dinin Hıristiyanlık (ki toplamın içindeki yüzdelik oranı 33,5'tir) dininin olduğu anlaşılmaktadır. Burada Hıristiyanlığın bütün mezhepleriyle (*Roman Katolikliği, Protestanlık, Ortodoksluk, Anglikanizm ve diğer Hıristiyanlık mezhepleri*) birlikte alındığının da belirtilmesi gerekir. Onu takip eden inanç ise İslam olup bunun mensupları yaklaşık 1,014 milyar kişidir, yani bu toplam yüzdelik içerisinde 18,2'ye tekabül etmektedir (Giddens 2000: 469). Bununla birlikte, anılan istatistik verilerinde "Dini olmayanlar"ın sayısı 912,874 milyon civarında (%16,4) ve "Ateistler"in sayısı da 242,852 milyon kişi (toplamın içinde %4,3) olarak gösterilmiştir (Giddens 2000: 469). Yani, bu veriler, zaman etkisiyle oldukça eskimiş ve hatta çoktan değişebilmiş olasılığıyla birlikte, görüldüğü gibi dünya üzerinde en kalabalık mensup kitlesine Hıristiyanlık inancının sahip olduğunu, ancak "dini olmayanlar" ile "ateistler"in de birlikte sayıldığında dünyada mevcut inanç sistemlerinin içerisinde hatırı sayılır bir kitleyi oluşturduklarını göstermektedir.

Burada bir başka istatistiğin verilmesinin de uygun olacağı düşünülmektedir. "Mondo e Missione" dergisinin Haziran-Temmuz 1980 yılında yayımlanan sayısında (sayfa: 384) aşağıdaki istatistiklere yer verilmiştir (Men 1991: 169):

Din	Mensubu sayısı (milyon kişi)	Ek açıklama (milyon kişi)
Hıristiyanlık	1184	739 (Katolik) 150 (Ortodoks) 344 (Protestan)
Müslümanlık	576	

Hinduluk	518	
Konfüçyüsçülük	300	
Şintoyizm	61	
Daoculuk	31	
Müsevilik	15	

Bu tablodan anlaşıldığı gibi bir önceki istatistiklerden çok farklı rakamlar ortaya çıkarılmıştır. Aynı zamanda Afrika, Amerika ve Avustralya kıtalarındaki genel ad olarak çok tanrıcuların istatistiğinin, ki sayıları 90 milyondur (Men 1991: 169), bu tabloda yer almadığı göze çarpmaktadır.

## 5.6. İslam

“İslam” sözcüğünün sözlük anlamı “teslim olmak, boyun eğmek ve itaat etmek”tir. Bu sözcüğün din bağlamındaki anlamı ise, “yüce Allah’a ve O’nun Peygamberlerine itaat etmek”, Peygamberin din kapsamında ilettiği bilgileri “kalple kabul edip dil ile söylemek ve onları güzel görmektir”. “İslam aynı zamanda din anlamına gelir” (Bilmen [T.Y.]: 9).

“İslam” İbranice dilinde “kurtuluş, sağlığa kavuşma, sağlamlık, güven, güvence” gibi anlamları taşıyan “salem/salm” sözcüğünden gelmektedir (Eyuboğlu 2004: 352).

İslam kelimesi “seleme” kök sözcüğünden türemiş olup “teslim olmak, boyun eğmek, Allah’ın iradesine tabii olmak” anlamına gelmektedir (Günay 2003: 213).

Türkçe Sözlük’te (1998: 1101) ise İslam ya da İslamiyet, Hz. Muhammed tarafından yayılan din ya da bu dine mensup olan kimse olarak tanımlanmaktadır.

Ayrıca bu sözlükte (1998: 1101) İslam ile İslamcı ayrı tanımlar halinde verilerek, İslamcı sözcüğünün anlamı “Müslümanlığın esaslarını sadece dini hayatta değil, hukuki, iktisadi ve siyasi düzenlemelerde de geçerli kılmak isteyen kimse” olarak ifade edilmiştir.

İlk kez tarihte daha önce çok tanrılı inançlara mensup olan ve kimi araştırmacılara göre 300’den çok tanrıya tapan Arap toplumunda meydana gelen İslam inanç sistemi, 569’da Mekke’de doğan ve dönemin güçlü ve savaşçı Kureyşler soyuna mensup Muhammed tarafından tanıtılmış, yayılmış, ölümünden sonra da Arap fetihleriyle dünyaya doğru açılmıştır (Bezertinov 2000:310, 318).

Osmanlı devletinde ise başat inanç sistemi, İslam inancı içerisinde erimeyen ve özü itibarıyla Türklerin geleneksel inanç sistemi olan Tengricilik’ten kendinden geçirici duruma girme, ayinler, vb. düşünceleri almış bulunan Sofuluk idi (Bezertinov 2000: 320).

Orta Asya'da da yaygın olan ve kökleriyle eskilere dayanan Sofuluk geleneği köktendinci İslamcı hareketleri tarafından "İslam"ı sabote etmeyi amaçlayan bir Siyonist-Türk komplosundan ibaret", diye eleştirilmekte ve böylece bu geleneğin bölgedeki tarihselliği yadsınmaya çalışılmaktadır (Raşid 1995: 122).

Oysa ki Arapça'daki "yün" anlamına gelen bir sözcükten gelen Sofu geleneği Orta Asya'da bölgeye Arapların gelmesinin ardından ortaya çıkan ve tarihsel anlamda (Türkmen ve Karakalpaklarda yaygın olan) Şeyh Necmettin Kubravi tarikatı, (Buhara, Kokand ve Afganistan'da yaygın olan) Şeyh Abdülkadir Gilani'den adını alan Kadiri tarikatı, (Kazak ve Kırgızlarda yaygın olan) Şeyh Ahmed Yesevi tarikatı ve (Orta Asya, İran ve Afganistan çapında yaygın olan) Şeyh Bahaettin Nakşibendi tarikatı olmak üzere toplam dört ana tarikattan oluşan mistik bir harekettir (Raşid 1995: 57).

Burada Hıristiyanlık ile İslam'ın karşılaştırmalı incelenmesine ait kısa bir kesit verilecektir. İncelenme devri Rönesans ve Rönesans dönemidir. Bu dönemdeki Hıristiyan dünyası keskin bir biz ve onlar algılamasına sahipti. Buna göre, Hıristiyanlar "biz" kategorisine, Hıristiyan olmayanlar ise "ötekiler" sınıfına dahil edilmekteydi (McGrane 1989; Aydın'da 1998: 98). Ötekilere karşı savaşmak tercih edilen durumdu, üstelik Müslümanlar ve Doğudaki bütün toplumlar o dönemdeki Hıristiyan yönetiminin gözünde "kafir pagan" idi (Aydın 1998: 98). Müslümanlık bakımından da Hıristiyanlar toptan "kafir" kabul edilmekteydi (İmber 1987: 11; Aydın'da 1998: 98). Bununla birlikte, İslam'ın, Hıristiyanlığa nazaran evrensellik hakimiyeti konusunda çok daha güçlü bir biçimde talip olması çeşitli Müslüman grupların arasında her hangi etnik, mezhep gibi alt ayırımlara yer vermekten ya da belirtmekten kaçınmasına yol açmaktaydı (Aydın 1998: 98). Bu da demek ki, o dönemde İslam etnik temelli etnikliği kabul etmemekteydi.

İslam, kimi araştırmacılara göre Musevilik'in birçok yönünü olduğu gibi almış olan Hıristiyanlığa dayanır kökleri itibariyle (Giddens 2000: 466-467). Bu yönde başka bir araştırmacının görüşünü daha örnek olarak göstermek olanaklıdır. Kendisi bir kilise başpapazı olan Aleksandr Men (1991: 284) İslam'ın, "Abraam'ın inancı" (*İbrahim'in inancı*) zemininde geliştiğini kabul etmektedir.

İslam ile Türklerin çok eskilere dayalı tarihi vardır. 637'de Fars devleti yenildikten ve fethedildikten sonra İslam inancının Türk hududlarına doğru yavaş yavaş yayıldığı bilinmektedir. İslam inancının yayılma süreciyle ilk önce Türklerin Hazar devleti tanışmıştır. Ancak Hazar devletindeki yönetimin daha sonra Müsevilik inancını benimsemesiyle bu edininim yok olmuştur. İslam ise hazar denizinin doğu istikametine yönelmiş, burada Türklerle yayılma sürecindeki ilk karşılaşması 664'te Horasan civarında gerçekleşmiştir. "yüzyıllar süren uzun savaşlardan sonra" IX. yy'ın sonunda İslam inancı bu bölgede üstün geldi, X. yy'da ise Amuderya ve Sind

ırmakları havzalarında yaşayan Türkler İslam'a geçmiş, ayrıca Edil (Volga) bölgesi İslam'ın en kuzey sınırlarını oluşturmuştur (Esin 1978: 143-162).

Bir genelleme yapmak gerekirse İslamiyet, Budizm, Maniheizm ve Hıristiyanlığı yaymaya çalışan misyonerlerin bütün çabalarına ve hatta misyonerlik bakımından tebliği ulaştırmaya çalışan insanların aşağı yukarı aynı hikayeleri anlatmasına ve bu açıdan o dönem Türklerine aslında yenilik olarak nitelendirilebilecek bir şey getirmediğine rağmen yayılma konusunda çok daha başarılı olmuştur. Hatta İslam inancı Türkler tarafından mesken tutulan coğrafyalarda daha önceden Budizm, Manilik ve Hıristiyanlık inançlarının elde ettikleri etkinliğe de bakılmaksızın İslamiyet'in o dönemde hem maddi hem de manevi alanda ileri olması ve buna gayri Müslimlerin bu inancı kabul ettikten sonra ancak dahil edilmek üzere erişebilme şansına sahip olması dolayısıyla yine üstün bir performans sergilemiştir. İslam inancının Türklerde yayılmasını etkin kılan başka bir neden de İslam inancının o dönemde yalnızca "bir ırka veya bir medeniyete mensup kavimlere" özgü olmayan bir inanç niteliğine bürünmüş olmasıdır (Barthold 2004: 65-66). Özellikle İslamiyet ve Hıristiyanlık gibi iki büyük inanç sisteminin yayılma konusundaki etkinliklerinin karşılaştırılması yapılırsa, İslam inancının bu alanda çok daha ileri gittiğini söylemek olanaklıdır. Buna örnek olarak ise, İslamiyet'in Çin'de bile etkin bir biçimde kök salması gösterilebilir. Oysa ki Hıristiyan misyonerleri Çin'de "milli Çin Hıristiyanlığı" oluşturma yönündeki çabaları başarıya erişememiştir. Frika kıtasında da Hıristiyanlık Afrika İslamiyetine nazaran etkinlik bakımından pek geride kalmıştır. Ayrıca tarih sürecinde genellikle İslam inancına geçip daha sonra bunu terk ederek Hıristiyan ya da Budist inançlarına geçen toplumlar örneğine rastlanmazken Budist ve Hıristiyan inançlarını terk ederek İslamiyete geçen toplumların örneği çoktur (Barthold 2004: 67).

İ.Kafesoğlu'na (314-316) göre ise Türkler tarih içerisinde çeşitli coğrafyalara yayıldığı nedeniyle farklı kültürlerle temasları kaçınılmazdı. Bu temaslar yoluyla Türkler bir çok dine girmiştir. Ancak Türklerin bu çeşitli inanç sistemlerine girmeleri Türk boylarına yönelik "menfi tesirler" doğurmuştur. Bu olumsuz etkiler doğuran inançlar listesinde ise yer almayan bir din vardı ki o da İslam inanç sistemidir (Kafesoğlu 2004: 314). Türklerin buldukları coğrafyada çoğunluk oldukları halinde girdikleri bu dinler olumsuz etkisini gösterememekteyken, azınlıkta kaldıkları durumlarda ise Türklerin çoğunluğun içerisinde erimesine ve yitmesine yol açmakta ve bunda etkin bir biçimde rol oynamaktaydı (Kafesoğlu 2004: 316). İslam dininin Türklerin arasında yaygın bir biçimde yayılmasının ve "Türklüğü takviye eden" bir din olmasının gerekçesi olarak ise bu inanç sisteminin eski Türk inançlarıyla birçok noktada "uygunluk" arz etmesi gösterilebilir (Kafesoğlu 2004: 316). Gerçi, Türkler için başka dinleri ayrıntısına inmeden kabul etme durumunun coğrafya ve söz konusu coğrafyada azınlık ya da çoğunluk durumuna sahip olup olmaması haline bağlı olarak Türkler üzerinde

menfi sonuçlara yol açmasına ilişkin yorum aslında diğer inanç sistemleri kadar İslam inanç sistemi için de geçerli olabilir. Nitekim, günümüzde bir zamanlar güçlü bir pozisyona sahip Türklerin Orta Doğu ve Kuzey Afrika bölgesindeki ülkelerde neredeyse bir çoğunluğu ya da önemli bir kütleyi oluşturan ve mezhep ayırımını dikkate almadan İslam inancına mensup bulunan Arap nüfusunun içerisinde eriyip gitmelerini de yukarıda Kafesoğlu'nca önerilen formüle göre yorumlamak olanağı yok mudur?

Bu konuda örnek vermek gerekirse ele Kuzey Afrika'da bulunan Tunus ülkesi alınabilir. Çünkü Öcal Oğuz'a (2001: 255-257) göre Tunus'ta halen de "Ben Türk kökeninden geliyorum" diyen insanları görmek olanaklıdır. Hatta bunların "Türki, Kuloğlu, Demirci, Kömürcü, Baştopçu, İstanbullu, Bursalı, Bölükbaşı, Türkani" gibi soyadları günümüzde de vardır. Ne yazık ki anılan araştırmacıya göre Türk kökünden gelen insanları bu ülkede Tunuslulardan farklı kılan özellikleri yukarıda sözü edilenlerle sınırlıdır, yani, bu niteliklerin haricinde kökünde Türklük olan bu insanları Tunus'un geri kalan kısmından ayırmak için herhangi başka bir özellik artık kalmamıştır. Bu ise bir zamanlar Türk olan bu kütlenin erimiş, yani asimile olmuş anlamına gelebilir. İlginç olan ise, daha önce varlığını hissettiren mezhep farkı (Türkler Hanefi, Tunuslular ise Maliki mezhebini) gibi bir etkenin günümüzde Tunus'ta bu insan kitlelerinin birbirinden ayırt edilmesindeki işlevini yitirmiş olmasıdır (Oğuz 2001: 255-257). Yani, aynı dine mensup olup farklı mezheplere mensup olmak bile farklılıkları korumada pek yardımcı olmadığını bu örnekte gözlemleyebilmek olanaklıdır.

### 5.6.1. İmam

İmam sözcüğü Türkçe Sözlük'e göre (1998: 1075), "1. Cemaatte namaz kıldıran kimse; 2. Müslümanlıkta mezhep kuran kimse; 3. Hz. Muhammed'ten sonra onun vekilliği görevini üzerine alan halifelere verilen unvan; 4. Bazı küçük İslam devletlerinde devlet başkanı; 5. En önde bulunan, önder" gibi tanımlanmıştır.

Arapça'daki "önde gitmek, önde olmak" anlamlarına gelen "amma" sözcüğünden gelen imam sözcüğü "lider" ya da "önde giden, önde duran" anlamlarını içermektedir (Harper 2001: [<http://www.etymonline.com/index.php?search=imam&searchmode=none>]).

### 5.7. Hristiyanlık

Hristiyanlık sözcüğü Türkçe Sözlük'te (1998: 1007); Hristiyanlık olarak verildikten sonra "1. İsevilik; 2. Nasranilik; 3. Hristiyan dünyası; 4. Hristiyan olma durumu" olarak tanımlanmıştır.

Hristiyan sözcüğü ise Hristiyan olarak verildikten sonra aynı sözlükte (1998: 1007) "İsa Peygamber'in dininden olan kimse, İsevi" biçiminde ifade edilmiştir.



İsevilik'in açılımı ise Türkçe Sözlük'te (1998: 1098), "Hz. İsa'nın yaydığı dinden olan" olarak verilmiştir.

Hıristiyan sözcüğü Yunanca'daki Khristos (İsa) sözcüğünden gelmiş olup Khristianos sözcüğü de "İsa'ya bağlanan" manasını içerir. Günümüzde bu Khristianos sözcüğünden türemiş olup Batıda kullanılan sözcükler Hıristiyanlık bağlamında kullanılmaktadır (Eyuboğlu 2004: 324).

Hıristiyanlık inancının kök sözcüğü olan Hıristos (*Christos*) konusunda çok daha değişik görüşler de mevcuttur. Örneğin, tanınmış Saha Türkü Kamlık araştırmacısı G. Ksenofontov'a (1992: 131-136) göre Hıristos sözcüğünün Yunanca'daki "kutsamak adına yağ sürmek, yanakları boyamak, ıslatmak" anlamına gelen "χρω" fiil sözcüğünden türediğine ilişkin olarak görüş bildiren ilahiyatçılardan etkilenerek bu görüşü benimseyen çoğu bilim adamının aksine Hıristos adının yorumlanması konusunda fikir yürütmek için Yunanca'daki "kehanette bulunmak, kahinlik yapmak, yanıt bulmak, tanrıların iradesini duyurmak" anlamını veren "χρήσω", "yanıt vermek, kehanette bulunmak, kahinlik yapmak, öngörüde bulunmak" manasını taşıyan "χρέω/χράω" ve "kahinlik yapmak, kehanette bulunmak, öngörüde bulunmak, falcılık yapmak, şiirler biçiminde yanıt vermek" anlamında kullanılan "χρησμοδέω" gibi çok daha uygun fiil sözcüklerden de yararlanmak olanaklıdır. Üstelik bu fiil sözcüklerden "kahin, kehanetçi, öngörücü" gibi anlamlar ihtiva eden "χρηστης" (Hrestes/Chrestes) isim sözcüğü türeme yoluna meydana gelmektedir (Ksenofontov 1992: 131).

Ksenofontov bu görüşünü ilk Hıristiyanlık dönemine ait anıtlarda "Hristos/Christos" olarak değil de daha çok "Hrestus/Chrestus" olarak ve "Hrestian/Chrestian-lar" ve "Hrestianos/Chrestianos" şeklinde geçen adlarla ve o döneme ilişkin çeşitli kaynaklara atıfta bulunmakla pekiştirmekte ve Hrestos adının Hıristiyanlık öncesine dayanan inançta yer alan dini rahiplere, kahinlere ve büyücülere verilen isimden kaynağını aldığı yönünde bir tahmin ileri sürmektedir (Ksenofontov 1992: 131-136)

Hıristiyan Türklerin tarihte olduğu gibi günümüzde de var olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Hıristiyan Türkler ile ilgili rivayetler Kök Türk döneminden öncesinde ve esnasında bile mevcuttu (Esin 1978: 134-135). Hatta bu Hıristiyan Türklerine ilişkin olarak Türkçe "Erkegün", Arapça ve Farsça ise "Tarsa" adları kullanılmaktaydı (Esin 1978: 135). Anılan bu Hıristiyan Türklerinden söz edilirken kullanılan "Tarsa" sözcüğü Hakas Türklerinde de bilinmekteydi. Bu sözcükle Hakas Türkleri de Hıristiyan olmuş Türkleri adlandırmaktaydı. Hakas topraklarında bulunan Ak Üüs ırmağı havzasındaki Toğzas mağarası duvarında Yenisey Kırgızca'sında eski Türk harfleriyle yazılmış bir yazı bulunmuştur. "Ters" sözcüğünün geçtiği o yazıyı inceleyen W. Radloff bu sözcüğün bir halkın adı olarak algılamış, oysa bu sözcükle Yenisey Kırgızlarının hem Nasturi Hıristiyanlarını hem de genel olarak Hıristiyanlık dinini



adlandırdıkları bilinmektedir. Ayrıca tarihsel etnografya bağlamında diğer Türk dillerinde de Nasturi Hristiyanlarını adlandırmada kullanılan “terse” ve “tarsa” gibi sözcüklerin varlığı tespit edilmiştir (Butanayev 2003: 16-17).

### 5.7.1. Papaz

Papaz sözcüğü Türkçe Sözlük’te (1998: 1761) “Hristiyan din adamı” olarak tanımlanmaktadır.

## 5.8. Kimlik

Kimlik bilincinin oluşması veya tanımlanması bakımından da inanç kurumunun önemi büyüktür. Burada bu durumu teyit eden örnekler verilebilir. Örneğin, yapılan sosyolojik araştırmaların neticesinde İslam dini Kazak Türklerinin kendi kimliklerinin tanımlanmasında etnik, boy, ulus, dil bağlamındaki kimlik unsurlarından çok daha ağır basmaktadır. Bu arada Kazakistan’da yaşayan Alman, Rus ve Özbek Türklerinin içinde de inanç sisteminin, etnik kimlik bilincinde başat bir yer işgal ettiği söylenebilir (Telebayev 2002). Bu ise inanç kurumunun kimlik tanımlanmasında oynadığı etkinliği teyit etmektedir. Her halükarda pek dindarlığa bağımlı olmadıklarıyla tanınan Kazak Türklerinin yaşamında İslam inancının oynadığı rolün önemini yansıtmak hem çok güç hem de yanlış olacaktır (Khasanayev 2002: 32-37).

Kimlik konusu geniş ve dar anlam boyutlarından oluşan bir kavramdır. Bundan dolayı bu kavramın geniş boyutuna, genelde bir toplum olarak bireylerin, “değerler, semboller, dünya görüşü” gibi olguların yardımıyla bir çeşit bu dünyadaki yerlerini tanımlamaları olarak bakılabilir. Dar anlamı düzeyinde ise bu kavramın özünde yatan sorular “ben/biz kimim/neyim/kimiz/neyiz?” ya da “ben/biz kim/ne değilim/değiliz?” biçiminde sıralanabilir. Bireyler kendilerine bu gibi soruları yönelttiklerinde bireysel yada toplumsal, yani grup kimliklerini belirlemeye başlamaktadır. Aynı zamanda hem kişisel hem de toplumsal kimliklerin aslında birbirinden tamamen soyut olmayıp etkileşim içinde bulunan olgular olarak da söz edilebilir. Kimlik bilinci doğuştan elde edilemez, bu duygu ya da bilinç bireyin toplumun içerisinde ana-baba, çevre, etmenlerin çerçevesinde cereyan eden sosyalleşme süreci içerisinde oluşmaktadır (Breslauer 2003: <http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/research/93/>).

Kimlik, tanımlama tanıma ve aidiyet gibi ana sütunlerden oluşan ve toplumsal ve bireysel boyutlara sahip bulunan insana özgü bir kavramdır (Aydın 1998: 12-14).

Kimlik tiplerine gelince, bunları “cinsiyet (*gender*), cinsel tercih (*sexual orientation*), ırksal nitelik/ler (*racial characteristics*), etnik ya da dilsel topluluk/aidiyet (*ethnic and linguistic association*), inanç (*religion*), sınıf (*class*), sosyal tabaka (*social stratum*), siyasi-ideolojik mensubiyet (*political-ideological affinity*), yaş (*age*), kuşak (*generation*)”, olgulara dayalı

kimlik tiplerinden söz edilebilir (Breslauer 2003: <http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/research/93/>).

Aynı zamanda bireyler birden çok kimlik sahibi olabilirler. Önemli olan bu kimliklerin sayısı değil, bu kimliklere karşı bireylerin kendi iç tutumudur. Çünkü nesnel düzeyde belirli bir kimliğe sahip birey öznel düzeyde başka bir kimliğe yönelebilir. Buna örnek olarak, bir çocuğun yaşı itibarıyla çocuk kimliğine sahip olmasıyla birlikte büyükler kategorisi altında tanımlanabilecek bir kimliğe ilişkin çok daha büyük ilgi duyabilmesidir. Ya da etnik mensubiyetinin farkında olmayan bir bireyin kendini, hayatında başka bir etnik mensubiyet dairesi içinde düşünmesi ve kabul etmesi. Cinsiyet kimliği bakımından erkek olan birisinin aslında bunu kadın kimliğine tercih etmesi de kimlik ve bireyin ona karşı izlediği tutum çerçevesinde önemli ipuçlarını verebilecek örneklerdir (Breslauer 2003: <http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/research/93/>).

Kimlik, toplumun içinde mevcut sosyal ilişkilerin iki yönlü, yani bireyden topluma ve toplumdan bireye doğru etkide bulunan bir tarzda belirlendiği ve biçim verdiği bir süreçtir. Bu süreç, yani kimlik, yalnızca toplumsal boyutta açıklanamaz, çünkü kimliğin oluşumunda iklim-coğrafya, genetik vb. toplum dışı kaynaklı faktörlerin etkisi söz konusu olabilmektedir (Birkök 2003: <http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/ozet.htm>).

Aynı zamanda kimlik oluşumunda kimi araştırmacılara göre mekanik dayanışma usulü, yani benzerlikler ya da aynılıklar üzerine kurulu bir ortak kimliğin yerini etniklik, ırk, yaş, cinsiyet, gibi ana unsurlara daha az oranda bağımlı olan ve doğuştan olmayıp sosyalleşme sürecinde elde edilen bir kimlik tipine vermeye başladığını söylemek olanaklıdır. Yani, burada gösterilen mekanik dayanışmadan doğan kimliği meydana getirmede ana unsurlar olarak etniklik, ırk, yaş, cinsiyet vb. öğelerin, bireyin düşünce ve davranışları üzerindeki etkisinin giderek azalmaya doğru bir seyir izlediği söylenmek istenmektedir (Birkök 2003: <http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/ozet.htm>). Aynı zamanda dünyada, ırkçılık ve etnik merkezli yargı ve algılama akımları sönmek bir yana, giderek daha da şiddetlenmektedir. Bununla birlikte, özellikle Sovyetlerin dağılmasının ardından ortaya çıkan yeni devletlerin hızlı bir biçimde kendi ulusal kimliklerinin inşasına giriştikleri de bir gerçektir (Birkök 2003: <http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/ozet.htm>). Çok ilginçtir ki, bu ulusal kimliklerin inşa çalışmasının dayandığı zemin yine de etniklik ve din gibi ortak kimliğin oluşunda ana unsurlardır. Bu süreçte de İ. Berlin'e göre, daha önceki dönemde baskıya maruz kalan milliyetçilik olgusu, baskıdan özgürlüğe kavuşan kimi ulus ve önderler tarafından yeni kimliğin inşası yolunda çoğunlukla hoşgörüsüz ve saldırgan bir tarzda kullanabilmektedir (Raşid 1996: 283). Ayrıca yeni bir ulus oluşum sürecinde, örneğin, bağımsızlığını yeni kazanan Orta Asya devletlerinde milliyetçilikten de ulus-kuruculuk (nation-building) alanında

yararlanıldığı bir gerçektir (Stone 2002: 35-44). Ya da bir başka örneği vermek gerekirse, günümüzde Orta Asya bölgesindeki önderler “Müslümanlık”ın ülkelerindeki ulusal kimliklerin oluşumunda çok önemli bir yere sahip olduklarının farkındalar. Aynı zamanda din unsurunun, Çarlık ve Sovyetler zamanında bile bölgedeki halklar bakımından kimlik bağlamında en önde yer alan unsurların arasında olduğunu da belirtmekte fayda olabilir (Akçalı 2002: 17-33).

Gerçi bu yapılırken, her bir ülke, içindeki gerçekleri de hesaba katmak durumunda, bundan dolayı da milliyetçiliğin toplumun biraradalığını pekiştirici gibi bir etkisinin oldukça sınırlı kaldığını söyleyen araştırmacılar vardır (Raşid 1996: 285).

Ayrıca, bu ülkelerde (Orta Asya devletleri örneğinde) hızlı bir ulusal kimliklerin oluşturulmasına girişilmiş olmasına rağmen, yine de bu süreç o kadar da hızlı değildir. Bu uluslaşma sürecini yavaşlatan nedenlerin başında, Sovyetler dönemi boyunca uygulanan, çeşitli bölgeler arasında farklılığa izin verilmesi, ancak “gerçek kültürel ve toplumsal farklılıkların” yaşatılmasının baskı altına alınması siyaseti gelmektedir (Raşid 1996: 285).

Smith’e göre toplum çerçevesinde sahip olduğumuz “cinsel, sınıfsal ve ulusal (yerel-bölgesel)” kimlikler sosyo-kültürel düzlemde her çeşit “çatışma ve bütünleşmeler” ile ilgili olabilmektedir (Aydın 1998: 14).

Kimlik, tarih ve kültür gibi öğeler üzerine inşa edilmiş toplumsal bir algılama biçimidir (Smith 2002: 37).

İnsanlar tarih boyunca bireysel ve toplumsal düzeyde tanımlama konusunda bir arayış içinde olmuştur, olmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte bu konu, yani, kimlik sorunu sosyal bilimler çerçevesinde yalnızca II. Dünya Savaşıyla birlikte meydana gelen değişimlerin yol açtığı “kimlik bunalımı fenomeni” ortamda alınmaya başlanmıştır (Aydın 1998: 17-18).

Çok boyutlu bir olgu olan kimlik kavramı, bireyin toplumun içinde ilişki halinde olduğu büyüklük bakımından farklılık gösteren gruplara yönelik “grup içi ve grup dışı” olarak tanımlanabilecek algıların tümü ve “uyumu” biçiminde ifade edilebilir. Ayrıca bu algı ve “imajlar” arasında ortaya uyuşmazlıklar çıkıp büyüdüğünde farklı tipte “kimlik sorunları” meydana gelmektedir (Aydın 1998: 21).

H.B. Paksoy’a göre kimlik, ibaret olduğu unsurları esaslı bir biçimde kültürden etkilenmiş olan ve oturuncaya dek “sıvı hali” kadar esnekliğe sahip bulunan ve zaman içerisinde yönelim bakımından değişiklikler yaşanabilen bir birleşimdir (Paksoy 2003: [http://www.turkhaber.org/140.html])

18. yy’da “ulusal kimlik” olarak ifade edilebilecek olguya yönelik ilgi artmış, bunun nedeni aydınların kendi toplumlarının özelliklerinin ya da başka bir ifadeyle halkın tinini saf haliyle bulmaya yönelmiş olmasıdır (Aydın 1998: 49). Dolayısıyla ulusal kimliğin, tarihsel geçmişteki kaynaklarına bakıldığında, milliyetçilikler tarafından formüle edilen ve ulus-devlet

bağlamında talep edilen kimlik bilincini ihtiva eden bir kimlik çeşididir (Aydın 1998: 50). Burada ayrıca belirtilmesi önemli olan bir başka husus da, bu çeşit kimliğin formüle edilmiş sürecinde saf bir kültürü muhafaza etmiş olmasına ilişkin inancın pek olduğu köylü halkının olmasına ilişkindir (Aydın 1998: 50).

Ulusal kimlik, milliyetçilik üzerinden ulaşılan bir kimlik tipi olup ulus-devletin içinde yaşayan yurttaşa devlet tarafından dayatılan “kimlik özdeşimi ve bilinci”ni içermektedir (Aydın 1998: 50).

### 5.9. Etnos ve Etniklik

Önceki bölümde etniklik kavramı geçtiğinden ve de çalışmanın içinde de sıkça kullanılması düşünüldüğünden etniklik kavramının da tanımsal çerçevesinin verilmesinde yarar olabilir.

Etniklik kavramı, ırk kavramı gibi, insan tarihinde çok eski zamanlarda “bizler-onlar” biçimindeki karşıtığa ya da ayırımı dayanarak ortaya çıkan bir olgu olup günümüzde de karmaşık bir hal almış ve toplumların içerisinde varlığını bilinç-dışı düzeyde benimsenip varlığını sürdürmektedir (Özönder 1999:1-3; Özönder’de 2004: 48-50).

Etniklik kavramının son dönemlerde gündeme gelmesinin altında yatan nedenlerden biri ise, dünyadaki küreselleşme hareketinin etkisiyle bu kavramda ortaya çıkan değişimlerdir (Özönder 2004: 48-50).

Etniklik kavramının özünde yatan etnos sözcüğü, Chapman’a göre, eski Yunan dilinde hayvan, kuş ve sineklerin kimi kümelerinin tanımlanması için kullanılmasıyla birlikte nitelikler bakımından türdeşliği arz eden insan grubu anlamına gelmektedir (Özönder 2004: 48-50).

“*Etnik* sıfatı ve *etniklik*, *etnisite* gibi kavramlar” eski Yunanca’daki *ethnos* sözcüğünden türemiştir. Oysaki, en çok bir halk anlamında ulusa gönderme yapılması mümkün olan bu sözcükten hareketle devlet anlamına ulaşmak olanaksız, çünkü devlet için eski Yunan dilinde *kratos* kelimesi mevcuttur (Aydın 1998: 53). Yani, eski Yunanca’da *ethnos* sözcüğünün hiçbir siyasi içeriği mevcut değildi (Aydın 1998: 54). Bununla birlikte, modern anlamından farklı olarak eski Latin dilinde *natio* sözcüğünün de siyasi içeriğinin yerine kişi biraradallığını ifade eden bir içeriği vardı (Just 1989: 72-73; Aydın’da 1998: 54).

İngiliz dilinde karşılığı bulunmayan “etnik grup” ya da “etnik topluluk” sözcükleri çok ilginç etimoloji öyküsüne sahiptir. Örneğin Yunanca’da etni kavramı çok farklı anlamlarda kullanılmaktaydı; mesela ünlü Yunan destanı İlyada’da etni terimi, insan kalabalığı anlamındaki “ethos laon” ve doslardan oluşan bir takım anlamına gelen “ethos etairon” biçimlerinde geçmektedir. Eski Yunan düşünür ve tarihçisi Herodot ise “ethnos” sözcüğüne “millet” anlamında referans etmekteydi (Smith 2002: 45).

Bu arada şu da çok ilginç; Yeni Ahit'i yazarlarla "Kilise babaları" "ta ethne" sözcüğünü Hıristiyanlar ve Yahudiler hariç tutulmak suretiyle bütün "milliyetçi gruplar" anlamında kullanmıştır (Smith 2002: 45).

Fransızca'da ise "ethnie" sözcüğü kültür alanındaki farklılıkların saklı tutmak suretiyle üstesinden gelip tarihsel süreç içerisinde meydana gelen bir insan toplumu anlamında kullanılmaktadır (Smith 2002: 46).

"Ethnie" ya da etnik topluluk, "ortak soy miti, tarih ve kültürleriyle birlikte bir teritorya ile özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip olan insan nüfusu"dur (Smith 2002: 57-58).

"Ethnie" kavramı M.Ö. 3000 yılında ortaya çıkıp o tarihten beri istisnasız bir biçimde bütün toplumlar için söz konusu olmasa da sosyal yapılanma ve toplum içi iletişim bakımından "sosyo-kültürel bir model" olarak işlev görmüştür (Smith 2002: 58).

Etnos kavramının Rusça bilim literatüründe ilk tanımlaması ise S.M. Şirokogorov'a aitti. Ona göre etnos, "bir dili konuşan, köken birliğini kabul eden, başka benzerlerinden farklı kılan gelenek tarafından korunan ve kutsanan adetler kompleksine, yaşam biçimine sahip olan bir insan topluluğudur" (Bromley, Podolny 1990: 16). Bu tanımlamayı eleştiren bu yazarlar Şirokogorov'un bunda aşırı biyolojizme kaçıp insan topluluğunu, yani etnos'u meydana getiren olayın kendi özünde mutasyon olmayıp sosyal olduğunu ileri sürmektedir. Yani, Etnos'u ortaya çıkaran ve gelişmesini etkileyen, biyolojik bir süreçten çok sosyal süreçlerdir (Bromley, Podolny 1990: 16). Ancak etnos'u tanımlarken bilim adamları yine de bu olgunun farklı yönlerine ağırlık verme eğilimindedirler. Örneğin, kimi araştırmacılar etnosun ana belirtileri olarak dil ve kültürü gösterirken, diğer bilim adamları bunlara ayrıca insan topluluğunun yaşadığı toprağın birlikteliği ve etnik bilinci eklemektedir. Kimileri ise bu tanımlamaya insan topluluğunun psikolojik özelliklerini bile katmaktadır. Bazı araştırmacılar ise bu tanımlamanın içerisinde ana vurguyu antropolojik özelliklere, köken birliğine, kimi zaman ise yurttaşlık gibi unsurların üzerine yapmaktadır. Nedir bu denli farklı anlatımların ortaya konulmasında? Bunun nedeni, etnos'u oluşturan insan topluluğunun aynı toprak üzerinde yaşamı paylaşımlarının günümüzde o denli önemini yitirdiğini, çünkü birçok etnos tarih içerisinde çok geniş coğrafyalara yayılmasına rağmen yine de etnos olma niteliğini kaybetmediğini ve etnik kökenin belirlenmesinde yalnızca antropolojik belirtilere dayanmanın aslında görelilikten ileri gidemeyeceğini savunan Bromley ve Podolny'a göre (1990:17-21), etniklik çerçevesindeki terminolojinin farklı olgulara yönelik olarak kullanılıyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Yulian Bromley'e (Bromley ve Podolny 1990: 32) göre tanım bakımından etnos kavramını dar ve geniş anlam olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki "belirli bir toprak üzerinde tarihsel olarak oluşan, (dil dahil olmak üzere) kültür ve psikiğin [*psyche*] ortak ve görelili olarak istikrarlı özelliklerine ve kendi birliğinin bilincine ve kendisini diğer benzer



oluşumlardan ayırt etme, yani, öz bilincine sahip olan insanların biraradalığı". Bu etnos kavramını tanımlama itibariyle diğer etnik nitelikli biraradallıklarla karıştırmamak amacıyla, eski Yunanca'da "halka ait", "halka özgü" anlamına gelen "etnikos" kavramı önerilmiştir. "Görelilik olarak istikrarlı özellikler" ile anlatılmak istenen, bu etnik özelliklerin bir halkın içerisinde bir topluluğun ayrılıp başka bir coğrafyaya göç ettiği durumda bile korunarak varlığını devam ettirdiğidir (Bromley ve Podolny 1990: 32).

Etniklik kavramı ise, bilimsel yazında kullanılmaya başlama tarihi oldukça yeni sayılır. Daha somut olarak bu kavramın ilk kez kullanılması İngiliz dilinde yazılan literatürde David Riesman tarafından 1953'te gerçekleştirilmiştir (Hutnik 1991: 17; Aydın'da 1998: 54).

Etnisite ya da etnik grup, içeriden ya da dışarıdan bakıldığında kendilerini öteki insan topluluklarından ayırt edici bir takım özelliklere sahip olduklarına ilişkin genel bir kanaatte bulunan kişi topluluğudur (Marshall 1999: 215).

Antropoloji kaynaklarında genel hatlar itibariyle Narrol'a (Barth 2001: 11-40) göre etnik grup ile ilgili tanımlama aşağıdaki gibi olup şu dört niteliği içermelidir: 1. biyolojik açıdan devam eden bir insan kümesi; 2. belirgin bir biçimde temelde kültürel değerlerin ortaklığına sahip bir insan kitlesi; 3. bir arada olan ve kendi içerisinde etkileşme ve iletişim süreçlerini yaşatan bir insan topluluğu; 4. hem içeriden (yani kendilerince) hem dışarıdan (yani başkalarınca, öteki etnik gruplara mensup kimselerce) belirli bir etnik topluluğa mensubiyet kimliği altında tanımlanan bir insan grubu.

Günümüzde de etniklik ile ulus kuramları arasında tam bir özdeşlik tesis edilebilmiş değildir. Bunun nedenlerinden biri de etniklik kavramının dinamik bir süreç olmasıdır, bundan dolayı da etniklik kavramı çok değişkenli bir olgudur (Aydın 1998: 54). Etniklik konusunda şunun da belirtilmesi gerekir. Örneğin, dışarıdan bir etnik grup olarak tanımlanan insanlar aslında kendilerini, dışarıdaki tanımlamaya göre mensup oldukları gruptan saymayabilir, ya da saysa dahi başka bir etnik kimlik altında bu gruba mensubiyeti algılayabilir. Burada misal olarak Çingenerin etnik grup ya da sıfat olarak Çingeneliği reddetmeleri ya da kendilerini Roman kimliği altında tanımladıkları örneği gösterilebilir (Aydın 1998: 55). Ya da etnik aidiyet duygusunun oluşmasında etkili olan faktörler: karşılaşılan baskı ya da dışlanma, inanç, ekonomik faaliyetlerde başarılı ya da başarısız olma ve yerleşim tarzı bakımından farklılık, ötekiler (ki bu çoğu durumda çoğunluk olur) tarafından ırk ya da inanç farklılığı nedeniyle dışlanmaya maruz kalması durumu. İşte bu son faktörün aslında farklı etnik kimliklere sahip olan insan topluluklarını bile yeni bir kimlik duygusu etrafında kümelenebilmelerine yol açabileceği tarihte görülmüştür. Buna, ırksal ve dinsel farklılıktan dolayı dışlanmaları nedeniyle bir tepkisel hareketten yola çıkılarak ABD'de zencilerin ırk temelinde, yani farklı etnik kökleri bazında yeni



bir etniklik aidiyet duygusu geliştirilmiş olduğunu örnek olarak göstermek olanaklıdır (Epps 1974: 175-176; Aydın'da 1998: 55-56).

Etniklik, "soykütükçü, genetik yahut kandaşlık temelli değil, kültürel bir kategoridir" (Tapper 1988: 22; Aydın'da 1998: 116).

Etniklik,"nesnel" bir olgu olmaktan çok "öznel" bir durumdur (Aydın 1998: 116).

Etnikliğin kadim zamanlardaki toplumsal oluş biçimi kabileydi. Yani, Sovyet bilim adamları dahil olmak üzere bütün araştırmacıların üzerinde mutabık kaldığı gibi kabile, etnik topluluğun sınıf öncesi dönemdeki ana biçimidir. Üstelik, etnik topluluk biçimi olarak kabile insanlığın ortaya çıkması ve oluşması sürecinden beri var olagelen bir toplumsal biçim olarak tanımlanabilir (Tokarev 1964: 17, 213).

Y. Akçura'ya (Georgeon 1986: 29) göre tarihte birçok dini ("Şamanlık, Budacılık ve sonra İslamiyet") benimsemiş bulunan ve Çin, Pers, Arap, Bizans etkilerine maruz kalan Türkler yine de bütün bunlara karşın kimi etnik özelliklerini korumuşlardır. Bunların başında da dil ve gelenekler gelmektedir. Buna göre din ve kültürel etkilerin karşısında az önce değinilen etnik öğeler Türklerde, önceki etkenlere ilaveten büyük mesafeli göçlerin etkisi de eklenebilmesine rağmen, muhafaza edilebilmiştir.

## 5.10. Milliyetçilik

İnanç ile milliyetçilik aslında kavram olarak yaşıt değildir, çünkü milliyetçilik insanların yalnızca devlet tipi topluluklar halinde yaşamaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Yani milliyetçilik, dünyada milletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte gelişme göstermiş olduğu söylenebilir. Ki bunlara eski Yunan site hayat tarzı örnek olarak verilebilir. Ki bu site devletlerinin aslında birer devlet olmasına ilişkin olarak Platon'un kaleme almış olduğu "Devlet" adlı yapıtı önemli bir örnek olarak kabul edilebilir. Ancak Ortaçağlarda ortaya çıkan teokratik devletler artık din ile milliyetçiliğin bir arada geliştiğini gösteren bir örnek olabilir. Çünkü bu devletlerde bireylerin bir arada yaşaması milli bir kimliğe dayalı toplumsal bilinçten öte kralın onları bir arada tutabilme gücüne bağlıydı ve bu durumda dini aidiyet duygusu da bu biraradılığı pekiştirici bir rol oynamaktaydı.Yani, Ortaçağ krallık ve imparatorluklarında, insanları bir arada toplum halinde yaşamaları gerektiren bir millet bilinci yoktu. Aynı zamanda devletler arasında çıkan savaşların itici gücü olarak dinsel farklılıkların ağırlıklı bir etkisi vardır. Yani, savaşların ortaya çıkmasında dinlerin etkisinin büyük olduğunu söylemek olanaklıdır (Atasoy 1999: 53-70). Doğal olarak o dönemdeki bütün savaşların ortaya çıkış nedenleri yalnızca din etkenine bağlamak da güçtür, çünkü savaşların itici gücü olarak ekonomik çıkar gütmeye, siyasi otoriteyi güçlendirme gibi etmenlerin rolü de küçümsenemez.

Kimi araştırmacıların görüşü ise, milliyetçiliğin tarihini ancak 1870'lerden başlayıp 1789 Fransız devrimiyle ivme kazanan milli devletlerin oluşum süreci içerisinde 19 ve 20 yüzyılda da devam ettiği yndedir. Örneğin, *1870'ten Beri Milletler ve Milliyetçilik* adlı yapıtın sahibi Anthony D. Smith ve Eric Hobsbawn'ın görüşü bu trdeendir (Atasoy 1999: 53-70).

Milliyetçilik ve ulus kavramlarının tarihin içerisinde yer almaya başladığı zamana ilişkin olarak çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlardan ilki, ulus ve milliyetçiliği çok eski çağlarda ortaya çıkmış birer olgu olduğunu savunan "ilki yaklaşımı"dır. İkinci görüş ise "perenyalist yaklaşım"dır, ki buna göre, ulus ve milliyetçilik hem sürekli hem de birer evrensel olgudur. nc görüş ise modernist yaklaşım, ki buna göre bu iki kavram modern birer olgudur, yani eski çağlarda mevcut olmayıp yalnızca son çağlarda ortaya çıkmıştır (Smith 1986: 7-13; Aydın'da 1998: 82-83, 88-89).

XVIII.yy'ın sonunda ortaya çıkan ve ulus terimiyle birlikte modern kavramlar olarak kabul edilen milliyetçiliğin Gellner'e (Smith 2002: 32-33) göre çağdaşlık öncesi dönemde okur yazar olmasına rağmen tarım ekonomisinin başat olduğu toplumlarda varlığı söz konusu değildir.

Din ile milliyetçi duyguların etkileşimine en iyi rnek, Avrupa'da yaşanan Rönesans döneminde Fransız hayranlığı ve zenmesinin yaygın olduğu Almanya'daki özellikle aşırı dindar kesimde buna karşı kendi öz kimliklerine dönüşün lehine artan tepkisel tavırlar gösterilebilir. Nitekim bunun sonucunda Almanlar Latince'nin yerine kendi dillerinde yazmaya ve önemli düşünürleri dünyaya getirmeye başlamıştır (Berlin 1992: 7-8; Atasoy'da 1999: 53-70).

Milletler ve milliyetçilik yüzyılı olarak 19 yüzyılını adlandırmak olanaklıdır, çünkü Fransız devrimi ile I. Dünya Savaşı arasındaki dönemde bireyler toplu halde milli kimliklerini ön plana çıkararak kendi kaderlerini kendileri belirleme yoluna gitmiş, imparatorlukların yerine ulus devletlerin kurulması ivme kazanmıştır. Gerçi bu dönemde, daha doğrusu 19. yüzyılda enternasyonalizm akımı da güçlü bir biçimde kendini gösterebilmiş ve 20. yüzyılda da ulus devletlere düşünce olarak rekabeti oluşturabilmiştir. Buna rnek olarak ise, dünyanın ortak bir düşünce yapısına, yani pozitivizme doğru gelişerek "pozitif hal" ile mutlu son durağa ulaşacağını savunan Auguste Comte ile insanlığın milliyet gibi kalıp düşüncelerden sıyrılıp ortak evrensel tek bir sınıfın egemenliği çerçevesinde son gelişme aşamasına ulaşacağını ileri süren Karl Marks gösterilebilir. (Atasoy 1999: 53-70).

Milliyetçilik ise geniş anlamıyla "maddi ve manevi aıllardan millet ve ülkesinin çıkarlarını her Şeyin üstünde tutma anlayışı, ulusalcılık" olarak tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük 1998: 1565). Milliyetçilik (*nationalism*), "ortaklık aidiyet duygusu veya bir devlet

biçiminde kurumsallaşmayı amaç edinen bir grubun kendi kimliğini korumasına yönelik popüler bir irade” olup toplumun içinde dayanışma ve aidiyet duygularının pekişmesine ve kitlelerin harekete geçirilmesinde en güçlü “tutku”ya dayalı siyasi güç olarak da kullanılabilir (Zining, vd 1995: 45).

Milliyetçilik, gerçek ya da hayali bir tehdit ve tehlike gerekçesiyle bir etnik topluluğun korunmasına, savunulmasına ilişkin olarak ortaya çıkan ve diğer etnik topluluklara ya da bunların etnik dayanışmasına karşı kendi içerisinde etnik dayanışmanın sağlanması unsuruna dayanan düşünce ve duygular bütünüdür (Zdravomıslav 1996: 12). Bu kavram örneğinde yazar milliyetçilik tanımını, herhangi bir değer yargısı anlamında katkı yapmadan yapmış olduğunu belirtmektedir, çünkü ona (Zdravomıslav 1996: 12) göre sosyolojik çözümleme kitleler düzeyinde sıkça kullanılan “ilerici” ve “tutucu” gibi düşünce kalıplarını referans kaynağı edinmeden “kitle bilincini” çok aşmakta veya buna yönelmektedir.

Bununla birlikte genel olarak millet ve ortak kültür kavramlarına dayandırılmaktaysa da tez çalışmamızda daha çok etnik milliyetçilik anlamındaki milliyetçilik kavramdan yararlanılacaktır. Etnik milliyetçilik ise, ortak etnik özelliklere sahip olan ve farklı etnik bilince sahip olanları dışlayan duygular bütünü olan bir sosyal gerçekliktir (Birkök 2003: <http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/d.htm>).

Konuyla ilgili araştırmalar yürütenler tarafından milliyetçiliğin de çeşitleri gözlemlenmiştir. Bunlar, Kellas’a göre (1991: 51-52; Birkök’te 2003: <http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/d.htm>): 1. Yahudi milliyetçiliği örneğinde olduğu gibi farklı etnik özellikleri dışlayıcı bir biçime sahip olan etnik milliyetçilik; 2. etnik farklılıklara bakmaksızın toplumun bütün bireylerini kapsayan ve ortaklık kültür ve bilinci oluşturan sosyal milliyetçilik tipi; 3. sosyal milliyetçiliğe benzer bir biçimde etnik, dinsel ve dilsel farklılıklara bakmamasıyla birlikte devlet tarafından uygulanan resmi milliyetçilik tipidir.

Milliyetçilik tipleri konusunda başka görüşler de mevcuttur. Örneğin, A. Raşid’e göre (1996: 282), Soğuk Savaş’tan sonraki dönemde dünya üzerinde iki çeşit milliyetçilik söz konusu olmuştur. Bunlardan ilki; eski dönemler özlemini taşıyan “faşizm ve ırkçılığa” yönelik bir milliyetçiliktir. Bir diğeri ise, gelecekte daha kapsamlı bir etnik toplumun ortaya çıkarılmasını hedefleyen “yenilikçi” olarak nitelenebilir tipteki milliyetçiliktir. Dünyada bunlar varken Orta Asya’da (ki buna rahatlıkla Rusya’yı ve Kafkasları da katmak olanaklıdır) çok garip bir milliyetçilik ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni ise milliyetçiliğin, eskiden komünist olan liderler tarafından eline alınmış olmasıdır. Yani, bu tamamen karışık ve anlaşılması güç bir milliyetçilik tipidir aslında, çünkü böylece, Orta Asya’daki milliyetçilik, eski sistem olan Sovyetlerden gelen geleneklerle günümüz dünyasındaki değerlerin bir karmaşık alaşımıdır (Raşid 1996: 282-283).

Milliyetçilik tiplerine ilişkin başka görüşlere de yer verilebilir. Hans Kohn'a (Marshall 1999: 504-506) göre milliyetçilik olgusu Batı ve Doğu olmak üzere iki türe ayrılır. Buna göre ilk tür milliyetçilik sınırlar konusunda status quo tutum içerisinde kültürel düzlemde bu mevcut durumu meşrulaştırma gayreti içindeyken ikinci tip milliyetçilik ise revizyonist olarak tanımlanabilecek bir tutumla mevcut sınırları "etnografik talepler" doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesi amacını gütmektedir (Marshall 1999: 504-506). Yalnız burada yazarın bu milliyetçilik türlerine doğu ve batı sıfatlarını ilişitirken pek yansız davrandığına kanaat getirmek çok güçtür, çünkü ona göre herhalde mevcut sınırları hep doğu kaynaklı güçler değiştirmektedir, oysa ki tarih içerisinde batı kaynaklı güçler mevcut sınırları hiç değiştirmeye çalışmamış, asla doğuya yönelmemiş, etnik sınırlar çizmenin peşinde koşmamıştır.

Etnik milliyetçilik konusunda Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk etnik merkezli düşünceleri üreten ve bunları Türk milliyetçiliği çerçevesinde formüle eden ve Pantürkizm akımının başlatıcısı olarak kabul edilen ilk bilim adamı, Yusuf Akçura'ydı (Aydın 1998: 106, Zenkovski 1960: 337, Georgeon'da 1986: 7-8). Oysaki onun döneminde, daha doğrusu Y. Akçura kendi Türkçülük düşüncelerini ortaya koyarken Osmanlı aydınları (örneğin: Ziya Gökalp) için Türk etnikliği, milleti kavramlaştırırken bir referans noktasını oluşturmayıp bunlar Osmanlı İmparatorluğu ülkesinin çok etnikli yapısına ilişkin sadakatı sürdürmeye devam etmekteydi (Aydın 1998: 107, Berkes 1976: 194-203; Georgeon'da 1986: 8).

Türk milliyetçiliğinin amacını bütün dünya Türkleri için ortak bir Türk kültürünün yaratılmasında, asimile olmamak için gayri Müslim Türklerin mutlak bir biçimde İslam'ı kabul etmelerinin kaçınılmaz olduğunda gören ve Türk milliyetçiliği olan Türkçülüğü, kosmopolitizme karşı yapılan ve yapılacak mücadelede İslamiyet ve Osmanlılığın dayanabileceği en sağlam düşünce olarak algılayan Z. Gökalp (2004: 28, 89, 105-109) daha önce Osmanlı devletine ve İslam dünyasına hep zarar görmesine vesile olduğunu vurguladıktan sonra ulusallık düşüncesinin kullanılmasını önermektedir.

İslam düşüncesine önem veren Z. Gökalp'e (2004: 30, 32) göre Osmanlı dönemi Türkleri dil bakımından "Ural-Altay ailesine" ve çağdaşlaşma süreci bağlamında "Avrupa uluslararası birliği"ne mensup olsa da kendilerini dinsel kimlik çerçevesinde İslam ümmeti altında toplanan uluslara mensup bir halk olarak algıladılar. Yani burada Türklerin kendilerini dinsel kimlik çerçevesinde tanımladıklarına tanık olunabilir, ancak nedense örnekte Türklerin "Ural-Altay dalı"na mensup oldukları vurgulanırken bu durum Türklerin soyuyla ilgili zikredilmemiştir.

Milliyetçilik konusunda dinsel kimlik duygusu ve bilincinin başat olduğu Osmanlı devletinde Türklükle övünç duyan kimse yokken etnik olarak Türk olan bir çok kişi Arnavutluk, Kürtlük ya da Araplık gibi etnik kimlikleri taşımaya ve kendilerini bu şekilde tanımlamaya

çalışıyordu (Gökalp 2004: 60). Bu arada Türk sözcüğünün içeriği o dönemde etnik olarak hiçbir etnik gruba dayanmayan, bunun yerine medeni olan ve İstanbul sakini anlamına gelen “Şehri” olarak bilinen topluluk tarafından (“anlayışsız, kavrayışsız Türkler” manasını taşıyan “Etrak-i bi-idrak” gibi) birçok aşağılayıcı anlamla yüklenmiş, Türklerle ilgili toplum içerisinde yaygın olarak çok sayıda olumsuz deyimler dolaşmış, (Gökalp 2004: 57-58, 60). Bu örnekte görüldüğü gibi Şehirliler, etnik kimlik bilincine dayanmadıklarını, bunun yerine daha çok yer (ikamet ettikleri lokalite) itibarıyla oluşan bir kimlik bilincine sahiplendikleri görülebilmektedir.

İç (yukarıda değinilenler) ve dış cephede (Avrupa'nın Türkleri her şeyden sorumlu tutmaya girişmesi ve bundan dolayı suçlaması) olumsuz gelişmeler yaşanırken Türkler susukun kalmakta ve “ben varım” diyememekteydi. Yani etnik anlamda Türkler edilgen kalırken, Z. Gökalp, ulusallık düşüncesi konusunda Arap ve Arnavutların çok daha hızlı davrandığını ve bu düşünceyi İslam dünyasına ilk getiren halklar olduklarını vurgulamaktadır (Gökalp 2004: 59, 61).

Milliyetçilik tarihine bakıldığında, onun ulus kavramıyla yakından ilgili olduğu görülebilir. Nitekim, milliyetçilik çerçevesinde Türkçülük akımının henüz bütün bunlar olurken, yani Alman ve Slav milliyetçilik akımları gelişirken, düzenli bir akım olarak kendi oluşumunu dışa vurabilmiş olmadığını da söylemek olanaklıdır (Akçura 1973: 4). Örneğin, Doğu olarak bilinen coğrafyada milliyet fikriyle ilk önce Müslümanlar değil, Batıyla daha yakın mesafe temas içinde bulunan Doğunun Hıristiyanları tanış oldu. Doğunun Müslüman halkları ise milliyet fikrinin İslam inancının üzerine kurulu uygarlığın aşağıya doğru bir iniş seyri, Şark Müslümanlarında Batıyı hemen her konuda “ustad olarak tanıması”na ve batıdan başta hukuk olmak üzere her şeyin alıntılanmasına yol açan Avrupa uygarlığının ise yükseliş trendi izlerken söz konusu bu toplumların derinden etkileyerek bunların içerisinde yayılmasına tanık oldular (Akçura 1914: 23-24; Georgeon'da 1986: 144). Pan-Cermenizm'e karşı tepki olarak Pan-Slavizm ortaya çıkmış, ancak arkasından bu hareket kendisine bir tepki olarak Türkçülüğün, ya da Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasına yol açmıştır (R.F. Muhammetdinov 1996:30; D. Kushner 1979:11)\* . Alman ve Slav milliyetçiliklerinin ortaya çıkması, daha doğrusu tohumlarının atılması, Avrupa'da çok uluslu imparatorlukların çoğuna son veren Napolyon savaşlarının neticesinde vuku bulmuştur (Aydın 1998: 37).

Bununla birlikte milliyetçilik birçok devletin dış siyaseti üretiminde de etkiliydi. Örneğin, Türk milliyetçiliğinin bir başka adı olan Türkçülüğü; soyut bir adaletten çok tamamen kendi çıkarlarını ve güçlerini gözetten bir milliyetçiliği savunmakla *Avrupa nasyonalistlerine* benzeyen ve hukuku ihlal edebilme suretiyle saldırgan olan *Emperyalist Türkçülük* ve hak ile

---

\* Bu konuda daha fazla bilgi için bkz.: David Kushner (1979) “Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)” (çev.: Şevket Serdar Türet, Rekin Ertem, Fahri Erdem), Kervan Yayınları, İstanbul;



adalete dayanan ve tamamen savunma amacını taşıyan *Demokratik Türkçülük* olarak ikiye ayıran Yusuf Akçura (1919: 15-18; Georgeon'da 1986: 145) Çarlık Rusyasında devletin, yurttaş ya da tebaa olmadıkları halde ülke dışındaki Slav halklarının hakları için savaşa girişmeye hazırken, Rusya İmparatorluğu dahilinde yaşayıp ülkenin tebaası olan Türk, Fin, Gürcü, Ermenilerin doğal haklarını bile tanıma konusunda büyük bir isteksizlikle davranmaktaydı.

Milliyetçilik kavramını “milletperverlik” olarak kullanan Y. Akçura'ya (1912: 189-192; Georgeon'da 1986: 134-136) göre dünya Türklüğünün nüfus olarak toplam sayısı ne Ağaoğlu Ahmet beyin savunduğu 70-80 milyon ne de Şemseddin Sami beyin hesapladığı 26 milyondur. Türklerin dünyadaki toplam nüfusu en az 45-50 milyon kişidir. Ki burada ilginç olan Rusya'daki resmi istatistiki bilgilere göre Rusya Türklerinin 18,5 milyon kişi, Osmanlı Türklerinin ise 10-12 milyon kişi olarak gösterilmesidir (Akçura 1912: 189-192; Georgeon'da 1986: 134-136). Günümüzde ise Rusya Türklerinin nüfusuyla ilgili sayı aşağı yukarı Akçura tarafından ortaya konulan bu sayı kadar kalırken, Osmanlı Türklerinin nüfus bakımından çok daha ileri gittikleri çok kolaylıkla anlaşılabilir.

Milliyet ile din konusuna Türklük tarihçesinde yer alanlar perspektifinden kısaca değinilecek olursa Y. Akçura'ya (1912a: 194-196; Georgeon'da 1986: 136-137) göre Rusya Türklerinde milli bilincin yayılmasına öncülük eden ve ortak Türkçe olarak sadeleştirilen Osmanlıca'nın olmasını savunan Gaspıralı'nın çıkardığı “Tercüman” gazetesi Türkleri boylara ayırmadan din ve dil bakımından bir bütün olarak görmekteydi. Zaten Akçura'nın tabiriyle “bütün Türkçülük hareketinin merkezi siması” olan Gaspıralı'nın çıkardığı Tercüman gazetesine göre din ve dil bakımından bir olan ve çeşitli boyların yerine Türk olan bir Türk dünyası vardı (Akçura 1978: 102).

Akçura ile Gasprinski arasındaki birçok ortaklıktan (bunların içerisinde en önemli ortaklık Türk birliğinin meydana getirilmesi yönünde çalışmalarda bulunma) öte asıl önemli olan bu iki Türk aydınının Türklerin gelişmesi yönünde İslam ile Türklük gibi seçeneklerin arasında koydukları öncelik meselesiydi. 1908 yılında kısa bir süre Kahire'de Arapça el-Nahda (Vicdan) gazetesini çıkararak düşüncelerini Arap toplumuna da yaymaya ve benimsetmeye çalışan Gaspıralı için bu çerçevede İslam öncelikli olup bu kutsal kitabın Rusya'daki Müslümanların kendi hak arayışı sürecinde onlar için önemli bir referans kaynağı olduğu görüşündeydi (Georgeon 1986: 27). Oysaki buna karşın, Üç Tarz-ı Siyaset adlı çalışmasında Türk milliyetçiliğinin İslamiyetten daha önde gelen bir ilke olup ikincisinin de birinci ilkeye yararlılık ölçüsü hizasında kullanılması gerektiğini ortaya koyan Yusuf Akçura (1911: 50; Georgeon'da 1986: 27) için birinci önceliğe Türklük sorunu sahipti.

Aslında di mi milliyetçilik düşünce sistemi mi daha güçlü? sorusuna yanıtın güç olduğunu bilen ve açıklayan Y. Akçura (1923; Öner'de 1978: 15-30) Avrupa'da doğan milliyet



düşüncesinden en çok etkilenen devletlerin başında Osmanlı İmparatorluğu'nun geldiğini ifade etmiştir.

Türk milliyetçiliği bir sistem haline getiren ve Türk kültürünün ihtiva ettiği tüm "doğru ve iyi özelliklerini sevmek" olarak tanımlayan büyük Türk düşünür ve tarihçisi Hüseyin Nihal Atsız Türklere ilişkin milliyetçiliği Türkçülük olarak adlandırmış, bu düşüncenin bir ideoloji olarak tamamen Türklere ait olup kaynağının dışarıdan gelmediğini vurgulamış ve dört ana kaynağını belirlemiştir. Bunlar: "1. kökü çok eski olan ve Türk uruğunun şuuraltında yüzyıllardan beri yaşayan milliyetçilik; 2. Tanzimattan sonra Avrupa'daki milliyetçiliklere benzeyen halkçı bir hareketin bizde de tatbik olunmasını isteyen milliyetçilik hareketi; 3. devletimizin içindeki yabancı unsurların ihaneti dolayısıyla doğan tepki; 4. Türklerin 200 yıldan beri çektikleri büyük sıkıntılar"dır (Özönder 1999a: 3-5).

Türklerin aslında "bir Türk-İslam kültürünün" yaratmaya yönelik çaba göstermesi gerektiğini ileri süren, Türkçülüğü İslamcılıkla eşgören, Türkçülerin esas itibarıyla İslam ümmetçiliğine yönelik olarak aykırı duygulara kapılmayacağını ve Türkçülerin amacının "çağdaş bir İslam Türkçülüğü" yapmak olduğunu ifade eden, gayri Türklerin İslam dini etkisiyle Türkleştiğini, gayri Müslim Türklerin (ör.: Yakut Türkleri) İslam'ı kabul etmedikçe etnik Türk kimliklerini yitirip asimile olacağını savunan ve bunu aynı dil konuşmanın aynı dine mensup olma durumuna yol açmasını dünyada yaygın olarak gözlemlenebildiğine ilişkin görüşüyle destekleyen ve Osmanlı devletini "Türk-Arap devleti" olarak niteleyen ve Osmanlı devletini topraklarını kısmen Türk yurdu olup Turan coğrafyasının bir parçası olduğunu, ancak aynı zamanda Osmanlı devleti topraklarının başka bir kısmının da "büyük" Arap dünyasının bir parçası olup Arap yurdu olarak tanımlanabileceğini ortaya koyan Ziya Gökalp'ın (2004: 55, 66, 67, 96, 100, 101) anlayışına göre Türkçülük düşünce akımının tanımı; milliyetçilik yönünden ülküsü Türkçülük, ümmetçilik (ümmet, "bir dine bağlı olan insanların toplamı"dır. bkz.: Gökalp 2004: 93) düzleminde de ülküsü İslamcılık olan hem Müslüman Türkleri kapsayan hem de Türk olmayıp ama Müslüman olan ulusları kapsayan ve İslamcılığa karşı tutumlara ve çağdaşlaşmanın peşinde ilerlerken gayri Müslim uluslara yönelik de uygar algılamaya yer veren bir düşünce platformu biçiminde yapılabilir.

Dünyaya günümüzde bakıldığında bugün de siyaset üreticiliğinde ve devlet kurulması sürecine "meşruluk zemini"nin kazandırılmasında milliyetçilik olgusunun önem ve etkinliği büyük olduğu rahatlıkla görülebilir (Smith 2002: 171).

### 5.11. Ulusçuluk

Ulusçuluk sözcüğü Milliyetçilik olarak verildikten sonra Türkçe Sözlük'te (1998: 2280,1565) “maddi ve manevi açılardan millet ve ülkesinin çıkarlarını her şeyin üstünde tutma anlayışı, ulusalcılık” olarak tanımlanmıştır.

Gellner'e (1992: 108; Aydın'da 1998: 48-49) göre ulusçuluk, esin kaynağını köylülükten ve köylülerin yaşantısından alan, karşı çıktığı bir üst kültürü, yaptığı mücadelede üstün geldiğinde alt kültürle değil de kendine has yerel düzeydeki bir kültürü kendi bakış açısıyla meydana getiren bir olgudur. Bu arada ulusal için kaynak olan köylüler halkı da temsil ettiği bu dinamik olguda ilk örnekleri Alman romantizmde görülmüştür. Burada gerçekten ulusal nitelikleri tam olarak korumuş köylülüğün, halkın tinini ve “ulusal karakter”i arayışlarında son derece önemli bir referans noktasını temsil ettiğinin belirtilmesinde yarar vardır.

Ulusçuluk ise, kimi zaman mevcut kültürden hareket ederek bunları daha sonra ulus haline getirir, kimi zaman ise, ilk önce ulusu ortaya çıkarır, ardından da bu ulustan önce de mevcut kültürü ya da kültürleri ortadan silmeye çalışır. Bu durum, yani bu işleyiş mekanizması hep bu biçimde çalışır, dolayısıyla kaçınılmaz olarak bu şekilde çalıştırılır (Gellner 1992: 94; Aydın'da 1998: 45-46).

Ulusçuluk, “verili bir ulusal topluluğun kimliğini dile getiren inanç ve simgeler kümesi”dir (Giddens 2000: 635).

### 5.12. Millilik

Millilik kavramı, Türkiye’de bir grup öğrenciye ilişkin olarak anket çalışmasını gerçekleştirmiş bulunan Birkök’e göre (Birkök 2003: <http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/ozet.htm>) “Türk, Müslüman, yardımsever, öğrenci, bir spor takımı taraftarı veya manevî değerlere saygılı olmak gibi çok değişik deyimler ve niteliklerle tasvir edilmektedir”.

### 5.13. Ulusalçılık, Ulus, Millet

Kimi yazarların ulusal ile milli sözcüklerini eş anlamlı olarak kullandıkları da belirtilebilir. Örneğin, Suavi Aydın (1998: 8) “milli kültür” tanımında parantez açarak içine ulusal sözcüğünü yazarak milli ile ulusal sözcüklerini eş anlamlı bir biçimde kullandığını göstermiştir.

Bununla birlikte, ulusalcılık sözcüğünün tanımına geçmeden önce ulus sözcüğü üzerinde durmakta yarar vardır. Ulus, hem tarihi geçmişi olan hem de modern bir sözcük olup

aynı hukuk alanı içerisindeki egemenlik altında bir arada yaşayan yurttaş insanların meydana getirdiği birliktir (Aydın 1998: 35).

Ulus'un öncesinde tarihte halk vardı, ancak 1789 Fransız Devrimiyle birlikte aynı topraklar üzerinde yaşayan yurttaşlar birliği biçimine bürünmek suretiyle halk kavramından ulus kavramına geçilmiş oldu. Bu kavramın özünü ise etniklik, dil ya da din açısından türdeşlik yerine belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insan topluluğu ya da birliği oluşturmaktadır (Aydın 1998: 34-35).

Ulus kavramının, tanınmış tarihçi Edward H. Carr'a (Sönmezoğlu 1995: 23) göre Avrupa kıtasında XVI. ve XVII. yy'lardan itibaren devlet oluşumlarını tanımlamak üzere kullanıldığı bilinmektedir. Oysa ki ulus sözcüğü XX. yy'a kadar Avrupa'da herhangi siyasi anlamından yoksun bir biçimde yalnızca dil ve ırk birliğine sahip insan topluluklarını tanımlamak için kullanılmaktaydı (Carr 1968: 1; Sönmezoğlu'nda 1995: 23).

Ancak burada başka bir ayrıntı da vardır. Örneğin, tarihte ulus kavramının içine yüklenen anlam bakımından toprak esaslı Fransız ve İngiliz yaklaşımı ile etniklik ya da kültür eksenli Alman yaklaşımı mevcuttur. İlk yaklaşıma göre esas olan ortak toprak ve sınırlar dahilinde ikamet etmek iken, ikinci yaklaşımda ise bir ulusa mensubiyeti belirleyen esas etkenler; bir kültür dairesine mensup olmak ya da aynı dili konuşmaktır (Aydın 1998: 39). Alman modeli bu ortak kültür çerçevesinde kurulan ulus ve devlet bağlamında ("bir etnik grubu, bir dili ve bir anayurdu" temel alan) "kültür devlet" olarak adlandırılabilir. Üstelik, bu modelin aslında, tarihsel gelişim süreci içerisinde çok daha yaygınlık kazanmış olduğu rahatlıkla söylenebilir. Örnek olarak, toprak esaslı modelin ana yurdu olan Fransa'da bile 1950'lilere kadar Korsika'daki eğitim kurumları duvarlarında Korsika dilini yasaklayan yazıların yer bulabilmiş olması gösterilebilir (Güzel 1995: 105; Aydın'da 1998: 40).

Siyasal bilimci Rupert Emerson'a (1965: 97; Sönmezoğlu'nda 1995: 23) göre ortaklık duygusunun, daha doğrusu bir olma duygusunun yerinin çok önemli olduğu ulus kavramı; 1. ortak toplumsal mirasın en önemli öğelerini paylaşma; 2. ileriye dönük yazgı birlikteliğine ilişkin duygu, olmak üzere iki anlama dayanılmak suretiyle tanımlanabilmektedir. Yani bu tanımda birliktelik, ortaklık gibi duyguların önemli bir yerinin olduğunu görmek olanaklıdır (Sönmezoğlu 1995: 23).

Bilindiği gibi, ulusların ortaya çıkması, Fransız devriminin yayılmasının bir sonucudur, ancak aynı zamanda bu yayılış, karşı koyan imparatorlukların parçalanmasına ve ortaya yeni ulusların çıkmasına ve bu ulusların mukavemete girişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla "ulusal direnişler", ya da daha somut olarak İspanyol, Alman ve Slav milliyetçiliklerinin oluşmaya başlamasına vesile olmuştur (Aydın 1998: 37). Burada ulus

kavramının ortaya çıkması, yayılması ve getirdiği etkisiyle milliyetçiliklerin meydana gelmesi arasında yakın bir ilişkinin olduğunu görebilmek olanaklıdır.

XVIII.yy'ın sonunda ortaya çıkan milliyetçilik ve ulus terimleri modern kavramlardır (Smith 2002: 33).

Gellner'e göre çağdaşlık öncesi dönemde okur yazar olmasına rağmen tarım ekonomisinin başat olduğu toplumlarda ulus ve milliyetçilik gibi kavramların varlığı söz konusu değildir (Smith 2002: 32-33).

Konuyla ilgili bir başka örnek olarak da, ulusun yaratılması süreci içerisinde kimi bireylerin asimilasyona karşı bir tutunum edinmeleri, ki böylece bu bireyler "ulus süreci"ne yabancılaşmak suretiyle milliyetçiliğe kayabildikleri misali verilebilir. Tarihte "Britanya'daki İrlandalılarda, Habsburg Slavlarında ve Rus idaresindeki Polonyalılarda" böyle bir durum görülmüştür. Bu ise, ulusun kurulma sürecinde ortaya çıkan ulusal kimlik içerisinde asimilasyon eğilimlerinin aslında aynı zamanda milliyetçiliğin kaynağı olabildiğini göstermektedir (Aydın 1998: 32).

Aynı zamanda, ulus ve kimlik referansı arasındaki bağlantı yalnızca bir tek homojen bir ilişkiden ibaret değildir. Çünkü toplumsal örgütlenmenin içerisinde kimlik duygusunun ulus çapındaki kimlik aidiyetiyle sınırlı olması olanaklı değildir (Aydın 1998: 58). Ancak, ulus katı altında kimlik çeşitliliğinden söz edilebilse dahi Almanya örneğinde yine de kültür birliğinden söz edilebiliyor değil mi? ya da Alman ulusunun kurulması sürecinde kültür birlikteliği ve etnik aidiyet gibi unsurların önceliği söz konusu değil miydi? gibi sorular yine de sorulabilir.

Ulus kavramı sağcı yazında "millet" olarak geçer (Aydın 1998: 91). Bu yazında kullanılan bu "millet" sözcüğünün, köken itibarıyla İslami anlamda "dinsel topluluk" anlamından kaynaklandığı söylenebilir. Günümüzde ulus kavramının yerine millet sözcüğü kullanılabilmekte ve bunda bir sakınca görülmemektedir (Sezen 1982: 27-28; Aydın'da 1998: 91).

Ulus (millet), Ziya Gökalp'a (2004: 93) göre aynı dili konuşan insanların meydana getirdiği toplumlar için kullanılması gereken bir terimdir. Burada ona göre (Gökalp 2004: 95) ulus kavramı kapsamı haricinde olup daha sonra dahil olan bireyler de bir ulus terimiyle tanımlanabilir, çünkü dinin etkisiyle bu kimseler aynı dili konuşur hale geleceklerdir. Yani, sonuç olarak bir ulusun içine giren bireyler hem dil hem de dil bakımından ortaklığa sahipken, etnik anlamda bir ortaklığa sahip olmaları önemli değil ya da daha az etkiliydi.

Nitekim, tarihte Cumhuriyet dönemine kadar Anadolu'da "millet" kavramı kültürel bir kavramdan çok dinsel bir kavram olarak kullanılmaktaydı. Böylece Osmanlı'da etnik kimliklerin yerine millet olarak İslamlar vardı, bunun dışında Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler gibi üç millet daha vardı. Bu millet sistemi, aslında Cumhuriyet'in ilk yıllarında da varlığını

devam ettirmiş, referans noktası olarak tanımlamada yine din eksenini kullanılmıştır (Aydın 1998: 108-109).

Millet, Arapça'daki "din" ve "şariat" gibi kavramlardan türeyen bir sözcük olup "gerçek, anlamlı, yazılmış, düzenlenmiş olan" anlamlarından bir inanca ilişkin aidiyet bağı içerisinde bulunan kişilerin biraradalığı ya da insan topluluğu gibi anlamları ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir. Bu sözcüğün Türkçe'deki karşılığı ise "ulus", "budun" gibi kavramlardır (Eyuboğlu 2004: 485).

Ulus ise eski Türkçe'deki "bölüm, kesim, topluluk" anlamına gelen "ülüş" sözcüğünden türemiş olduğunu ifade eden Eyuboğlu'na (2004: 687) göre budun sözcüğü kendi kökünü eski Türkçe'deki "boy, oba, topluluk" anlamındaki "budun" sözcüğünden almaktadır.

Budun sözcüğünü şu şekilde tanımlayanlar da vardır. Budun, "siyasal durumları ne olursa olsun, töre, dil ve kültür nitelikleri bir olan, boy ve soy olarak da birbirine bağlı bulunan insan topluluğu" (Püsküllüoğlu 2002: 123).

Ulus, "belli bir yurdu, siyasal örgütlenmesi ve dili, töresi, tarihi, kültür ve ülkesi bir olan insanların oluşturduğu topluluk" (Püsküllüoğlu 2002: 447).

Ulus, ulusçuluğun yaşlı Avrupa kıtasından değil, ondan çok önceleri Yeni Dünya coğrafyasından, yani Güney Amerika'dan ortaya çıkıp orada geliştiğini düşünen ve bunu böyle sayan antropolog Benedict Anderson'a göre "kan bağı, din bağı gibi temele dayanan eski cemaatlerin yerine hayal edilmiş bir topluluk" olup antropolojik bakış açısıyla "hayal edilebilmiş bir siyasal topluluktur - kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde, hayal edilmiş bir cemaattir" (Orkunoğlu 2005: <http://www.ozgurpolitika.org/2005/03/03/hab63b.html>).

Milliyet ya da millet kavramı Anadolu'da yüzyıllar boyu din içerisinde algılanmaktaydı (Eröz 1983: X).

Millet, "tarihî bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihî belleği, kitlevî bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı"dır (Smith 1994: 32; Barutçu Özönder'de 1999: 65-92).

Türk kavim ve kabilelerinde duygu düzleminde tarih boyu var olan milliyet düşüncesinin içeriği olan millet kavramı "ırk ve dilin esasen birliğinden dolayı sosyal vicdanında birlik ve beraberlik meydana gelmiş insan topluluğu" anlamına gelmektedir (Akçura 1978: 34-35).

Akçura'ya (1978: 45) göre Osmanlı toplumunda Tanzimatçı ve Fransızca "Genç Türkler" olarak adlandırılmasına rağmen kendilerini Yeni Osmanlıcı olarak isimlendiren ve bu biçimde bilinen kümelerin Fransızca'daki "la nation" sözcüğünün karşılığı olarak "millet"i kullanmasıyla birlikte bu kavramın içeriğini bunlar açıklamamış ve tanımlamamış ve hatta

bundan bilinçli olarak kaçınmıştı. Dolayısıyla “millet” kavramının geneli kapsayıcı ve içeriği belirsiz olunca her ne kadar edebiyat, dil, dilbilimi ve tarih alanlarında “milli duygu ve düşünce”lerin mevcudiyeti söz konusu idiye de Tanziman devresinde Türklük düşünce dizgesi düşünülemezdi bile (Akçura 1978: 46).

Bununla birlikte kimi araştırmacıların her iki sözcüğü de aynı anlamda kullanmakta olduğunu görmek olanaklıdır. Örneğin, Z. Yener Orkunoğlu (2005: <http://www.ozgurpolitika.org/2005/03/03/hab63b.html>) hem ulus hem ulusçuluğu, ulusalcılığı, millet ve milliyetçilik sözcükleriyle aynı anlamda kullandığını belirtmektedir.

Ulusalcılık ya da bu sözcüğün eşanlamlısı olan ulusçuluk kavramı ulusunu geçmiş tarihiyle sevmek, ulusunun daha iyi bir geleceği uğruna çaba sarf etmek ve ulusun gelişmesinin yalnızca öz değerlerine dayanmak suretiyle olanaklı olduğuna inanmak olarak ifade edilebilir (Püsküllüoğlu 2002: 447-448).

Ulusallık, “ulusa özgüllük, ulusa ilgililik, ulusa değginlik”tir (Püsküllüoğlu 2002: 447).

#### 5.14. Milliyetçilik ve İnanç Arasındaki Etkileşim

İnanç kurumu ile milliyetçilik olgusu arasındaki ilişki çerçevesinde etkileşim (*interaction*) ise, “birbirini karşılıklı olarak etkileme”, yani “tesir etme” (Türkçe Sözlük 1998: 740) anlamında kullanılmaktadır.

Milliyetçilik ile inanç gibi değişkenlerin arasındaki etkileşim konusunda örnek olarak Ortaçağ döneminde meydana gelen devletler arası çatışmaların, milli kimlikten öte de olsa yine de insan toplumlarının devlet halindeki kurumlarının dayandığı dinlere bağlı olarak ortaya çıktığını göstermek olanaklıdır (Atasoy 1999: 53-70).

Ancak bununla birlikte bu iki sosyolojik ögenin arasında etkileşimin olmadığı durumlar da mevcuttur. Örneğin, eski Yugoslavya'nın enternasyonalist olması gerekirken bu ülkenin Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne karşı milliyetçi davranarak kendi yolunun çizilmesinden yana tavrını koymuştu (Hayes 1995: 218; Atasoy'da 1999: 53-70).

Bu konuda Sovyetler Birliği'nin eski Yugoslavya'dan aslında çok farklı olduğunun altını çizmek gerek. Çünkü her ne kadar ikisi de federasyon ve çok uluslu birer devlettiyse de Yugoslavya'da aşağı yukarı yakın milliyetler söz konusuyken Sovyetlerde çok farklı milliyetlerden oluşan bir federasyon söz konusuydu. Bu açıdan Sovyetlerin bu federasyon sistemi, birçok eksikliğe sahip olsa dahi, ilk çok uluslu federasyon sistemi olarak kabul edilebilir (Rywkin 1990: 136-137).



Bununla birlikte günümüzdeki milliyetçiliğin aslında kendisinin de mitolojik ögelere başvurmak suretiyle bir tür “din” haline geldiği de söylenebilir (Cassirer 1984: 230; Atasoy’da 1999: 53-70).

Din ve milliyetçilik arasındaki etkileşim çerçevesinde toplumdaki “dinsel yapı”nın da Osmanlı İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi milliyetçiliğin gelişmesi önünde bir tür geciktirici bir rol oynamış olduğunun da bir gerçek olduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen, İslam dinine mensup olup da Türk olmayan Osmanlılar da kendi devletlerinin kurulması yönünde isteklerde ısrar ettikleri, tarih sayfalarında yer almıştır. Bundan dolayı dinin milliyetçiliğin yükselişe geçmesinin önünde bir frenleyici etken olmadığını söylemek olanaklıdır (Hocaoğlu 1996: 19; Atasoy’da 1999: 53-70).

Tanınmış Türkçü düşünürlerden Yusuf Akçura’ya (1914a: 26-28; Georgeon’da 1986: 125-126) göre Ortadoğu’da düşünce ve icraat bazında birçok faydalı şeyler yapmış olmasına rağmen Avrupalılar Müslümanlar tarafından genelde pek sevilmezdi. Başka birço nedenin yanı sıra bunun nedeni ise, birer eşit ve özgür kişi olarak yaşarken Müslümanların “esir muamelesi”ne tabi tutulur duruma Avrupalılar tarafından düşürülmeleridir (1914a: 26-28; Georgeon’da 1986: 125-126).

Y. Akçura’ya (Öner 1978: 15-30) göre “din ve milliyet fikirleri” dünya üzerinde etkinlik bakımından en önemli yer tutan düşüncelerdendir. Milliyet mi din mi daha etkin sorusuna kesin yanıtın bulunması güç olmakla birlikte Avrupa’da ortaya çıkan milliyet düşüncesinden bütünlük düzleminde olumsuz anlamda en çok etkilenen devletin Osmanlı İmparatorluğu olduğunu Y. Akçura 1923’te İstanbul’da yayınlanan “Muasır Avrupa’da Siyasi ve İhtimai Fikirler ve Fikri Cereyanlar” adlı yapıtında belirtmiştir (Öner 1978: 15-30).

Osmanlı devletinin kurtuluşlu bakımından “bütün Türkçülük” anlamında Türkçülük mü yoksa “bütün İslamcılık” anlamında İslamcılık mı daha faydalıdır? sorusuna Üç Tarz-ı Siyaset adlı en önemli yapıtında kendisinin yanıt bulamadığını belirtmesine rağmen Akçura’nın kaleme aldığı makalelerini de dikkate aldığımızda onun ilk seçenek lehinde bir tutum içerisinde olduğu anlaşılabilir (Öner 1978: 15-30; Georgeon 1986: 37).

Y. Akçura (1978: 33-34) Türklük kavramını tanımlarken bunun içine din hariç olmak üzere ırksal, dilsel ve kültürel yakınlığa referans ederek bütün Türkleri dahil etmektedir. Onun (1911: 10-12, 28-30; Georgeon’da 1986: 117-119) tespitine göre XIX.yy’ın sonuna doğru gelişen Kazan Tatarlarına ait edebiyatın içerik itibariyle Müslüman olmaktan çok Türk’tür. Çarlık Rusyası coğrafyasında yaşayan Rusya Türklerinden Tatarların örneğinde de inanç ile milliyetçiliğin kesişebildiğini görmek olanaklıdır. İşte bunun için Rusya İmparatorluğu yönetimi bir arada yürüten Türkçülük ile İslamcılık gibi olgulara karşı önlemler almak durumundaydı. Bu amaçla, yani bu iki akımın etkisinin en aza indirebilmek ya da tamamen ortadan

kaldırabilmek adına Rusya devleti Rusya'daki Türklerin içine ayrılmayı, parçalanmayı, farklılaşmayı ve ayrı ulusların inşa edilmesini öngören “etnikleştirme” siyasetini uygulamış, bu uğurda hem dini alandaki kendi lehine ya da Türklerin aleyhine kullanabileceği her türlü olanağı değerlendirmiş (örneğin “Kadimci”leri desteklemesi ya da Tatar Türklerinin Türkistan'daki Buhara kökenli dinsel otoritenin yerine geçmesi konusunda Çarlık Rusyası'nın özendirilmesi (Roy 2000: 63-64; Aça'da 2004: 25-27)) ve Rusya Türklerinin içinden yetişen aydınları kendi amaçları doğrultusunda etkin bir biçimde kullanmaya gayret göstermiştir (Aça 2004: 27-57).

Esnasında Türk aydınlarından etkin bir biçimde yararlanabilmek ve çalışmamızın konusu olan din ve milliyetçilik etkileşiminin somut bir örneği olan Türkçülük ile İslamcılığın bir aradalığının önüne geçebilmek gibi gayretlerin yer aldığı “etnikleştirme” (ki buna aslında daha önce bir Türkistanlı Türkleri etnikleştirme sürecine tabii tutarak parçalanmasını, ardından da ortaya çıkan etnik toplulukların temelinde ayrı ulusların yaratılması düşüncesini güden uluslaştırma da denilebilir) siyasetini daha yakından anlayabilmek için araştırmacı Olivier Roy'un çalışmasından alıntı verilebilir: “...Rus yetkililerin tek kozu Kadimciler değildi; Müslüman entelektüeller arasında çok daha azınlıkta olan başka bir eğilimi de gizlice desteklemişlerdi: modern anlamıyla “milliyetçiler”, yani kimliğin temeli olarak dil ve toprağı gören kesim. Çar yönetiminin etnik milliyetçiliğı desteklemesi ilginç gelebilir. Amaç kuşkusuz bağımsızlığı desteklemek değil, en önemli tehdit gibi görünen Panislâmizm ile Pantürkizm'in sentezini baltalamaktı, çünkü bu sentez bir dış tehlikeye, yani Osmanlı İmparatorluğu'na eklemleniyordu. Halbuki etnik bir kimliğin gelişmesi ancak imparatorluk çerçevesinde olabilirdi. Bu tavır Stalin'in analizine de aynen uyuyordu. (...) Etnik özgünlük (Tatarlar için Tatarlık) Türklüğün karşısına çıkarılmaktadır. Dolayısıyla diğer Türk dilleriyle yakınlaşma kaygısı olmadan, halkın diline dayalı modern bir yazılı dil geliştirilmeye çalışılır. Reformcular bu yolda, tamamen farklı nedenlerden dolayı çeşitli Müslüman grupların “etnikleştirilmesi” için çalışan Rus bilim adamlarının çalışmalarından yararlanmakla kalmadılar, hükümetin eğitim sistemi içinde çeşitli görevler alarak resmî destek de gördüler. Tatar Kayyum Nasiri (1825-1902) Kazan'da konuşulan dile dayanan yerli bir Tatarca öğretimi için çaba sarfetti; Rus yetkililer tarafından Kazan'daki Ortodoks ilâhiyat okulunda Tatarca hocalığına getirildi; kent (Rus) arkeoloji derneğinin üyesi oldu ve “Zaman Kalenderi” adlı Yeni Tatarca bir gazete çıkardı. Sonrasında okulu kapatıldı ve gözden düştü. (...) Nasiri, Alınsari ve Koçarlı muğlak bir konumdaydılar: Dindaşlarının birçoğı tarafından Rus yanlısı olarak görülüyorlardı, Rus yetkililer de onları destekliyor ve değer veriyordu. Ama bu kimseler kendilerini Ruslaştırmanın aracıları olarak değil, gelenekselciler tarafından ihanete uğramış ve gözardı edilmiş özgünlüğün, Rus modernleşme modeliyle bir uzlaşmanın peşinde koşan araştırmacılar olarak görüyorlardı.

Ruslardan alınan destek taktik bir şeydi ve 1876'da Nasırı'nin başına geldiği gibi kaybedebilirlerdi. Bu denge oyunu Sovyet döneminde de sürecekti (Bir ulusal haklar savunucusu İslâm'a saldırmak için kullanıldıktan sonra milliyetçilikle suçlanacak, ya da bir sol sapmayı ihbar eden kişi daha sonra kolaylıkla sağ sapmayla suçlanabilecekti)" (Roy 2000: 75-76; Aça'da 2004: 27-57).

Güney Sibirya örneğinde milliyetçilik ve inanç arasındaki etkileşim ve bunun sonucuna en iyi örnek Burhancılık inancı oluşturabilir. Rus Ortodoks kilisesi kayıtlarında ilk kez XX. yüzyılın başından itibaren yer almaya başlayan bu inanç sistemi Altay ve Hakas Türklerinde, çarlık döneminde devlet ve kilise tarafından uygulanan etnik ve dinsel alandaki empoze edilmiş değişim siyasalarına karşı tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır (Butanayev 2003: 4).

Dinin etkisi, XVII. yy'a kadar tek bir Hollanda devletinin Kuzey Hollanda ve Belçika şeklinde ikiye ayrılması ve Hıristiyanlığın katoliklik mezhebinin yerine protestanlık mezhebinin galip geldiği Hollanda, İspanya'dan bağımsız olmuştur. Alman dillerinden birinde konuşan Flamanların ve ana dili Fransızca olan Valonların yaşadığı Güney Hollanda zaman içerisinde Belçika oldu ve burada üstün gelen katolikliğin etkisiyle bu iki farklı halk yeni bir Belçika ulusunu meydana getirmiştir. Tarihin içerisinde 1815 Viyana Kongresi kararları uyarınca Hollanda kralının yönetimine verilen Belçika'da hem Flamanlar hem de Valonlar ayaklanmıştır. Dil bakımından Hollandalılarla çok benzer dili konuşan Flamanların Valonların safında Hollanda'ya karşı ayaklanmasını mümkün kılan etkenlerin içerisinde ortak dinin yeri çok önemlidir (Bromley ve Podolny 1990: 86-87).

Sunni ve Şii ayırımının tarihsel köklerine inmeden İslam'ın Sunni mezhebinin esas gücünü eski devirlerde genel olarak Araplardan alırken Şii mezhebinin de en geniş inanan kitesini İranlılarda bulmuştur. Burada ise, dinin (mezhebin) etnikliğe dayandığını görmek olanaklıdır (Bromley ve Podolny 1990: 89).

İran'da güçlü bir zemin bulan Şiicilik bu ülkenin köklü kültürünün korunması için kalkan rolü oynamıştır ya da bunun için kullanılmıştır. Aynı zamanda Şiicilik İran'ın kendi bağımsızlığını İslam'ın Ortodoks akımı olan Sunniciliğe mensup güçlü komşularına karşı savunmasında da bir aracıydı (Bromley ve Podolny 1990: 90).

Burada din ve milliyetçilik etkileşimi çerçevesinde Kamlık inancı içindeki duruma da göz atmakta yarar vardır. Savaş eylemlerini de genel hat itibarıyla milliyetçilik, yurtseverlik ya da mensup olunan ırkın, topluluğun, halkın üstün gelmesine yönelik güçlü bir isteğin dışa vurumu olarak tasavvur edebilmek olanaklıysa o zaman Kamlık inancındaki bu tür eylemlere dayanılmak üzere inanç ve eylem ya da dışa vurum arasındaki etkileşimi ortaya çıkarmak adına bu inanca daha yakından değinmek gerekir.

Şamanlık inancının birer din görevlisi olan Şamanların [Kam] da geleneksel ortamda çatışma ya da savaş eylemlerine görünür ve görünmez olmak üzere iki düzlemde katıldıkları ya da katkıda buldukları tespit edilmiştir. Görünmez tipi eylemi Şamanlar genellikle somut sonuçlara yol açabilse de soyut bir düzey olan büyü yoluyla yürütür, ki zaten onların bu eylemleri somut olarak meydana çıkan savaşın hem gerçek kaynağı hem de nedeni olur (Perrin 2003: 82-83). Neden bu meydana gelir? Çünkü Şamanların tedavcilik eylemlerinde saldırı ve savunma gibi dinamikler içiçe geçmiş haldedir. Üstelik saldırı, genelde düşman olup olmamasına bakılmaksızın yabancılar üzerinden yürütülmeye çalışılan savunma ve tedavi eylemleri yoluyla ortaya çıkar. Böyle bir gelişme meydana çıktığında ya da hedef veya nesne haline getirilen yabancılar tarafından tespit edildiğinde ise bu çoğunlukla otomatikman *casus belli* olarak algılanmakta ya da o şekilde kullanılmaktadır (Perrin 2003: 82-84).

Ayrıca Kamlık inancında “gerçek anlamda savaş” eyleminin varlığı, Şamanlık inancının yaygın olduğu geleneksel toplumlarda av ile savaş alanlarında kullanılan terminoloji yakınlığı ve bu terminolojinin çakışması tespit edilmek suretiyle teyit edilmektedir (Perrin 2003: 84). Burada, Kamların Türk tarihinin içinde de savaş eylemleri kapsamında oldukça önemli ve etkin yere sahip oldukları anımsanabilir.

Din ile toplumun üyesi olarak bireylerde kimlik bilincinin arasındaki etkileşime de örnekler vermekte yarar vardır. Örneğin, Tatar Türklerinin bir alt grubu olan Mişerler [Mişarlar] kendilerini XIX. yy’da Müslüman olarak da adlandırabilmekteydi (Halikov 1989: 14\*). Burada

---

\* anılan yazar kendi çalışmasında M.Ö. II-I. binyıllardaki Karasuk arkeolojik kültür dönemine “proto Türk” adını vermektedir (Halikov 1989: 53-54). Bu konuda farklı görüşler de mevcuttur. Genelde Türklerle ilgili yorumlar ve kamılar bilim literatüründe yer almazken Hakas Türklerinin ataları Yenisey Kırğızlarının yaşadığı Hakas-Minusinsk vadisiyle Tıva ve Altay topraklarını içine alan ve tarihte bilinen ilk ve en eski Türk yurdu ve beşiği Sayan-Altay bölgesinde yer almış Afanasyevo kültürü (MÖ 2500-1700) ve özellikle Andronovo kültürü (MÖ 1700-1200) dönemlerinde yaşayan insanları “brakisefal savaşçı beyaz ırk” olarak tanımlanabilecek “Türk soyunun proto tipi” biçiminde B. Ögel (1962: 3-8, 128, 196; Kafesoğlu’nda 2005: 49, 218) ifade etmiştir. MÖ 700’lerden itibaren ise Güney Sibirya, Baykal, Moğolistan ve Yedisu bölgelerini etkisi altına alan ve adını Hakas-Minusink vadisinde bulunan ilk arkeolojik kazı yerinden alan Karasuk (Hakas Türkçesinde Kara Suğ/Hara Suğ “pınar, kaynak, bulak, memba” anlamındadır (Pataçakova 1994: 96). Karagas Türklerinde de bu sözcük XIX.yy’ın sonunda 1890’da bölgeye bilimsel seyahat gerçekleştiren N. Katanov (2000: 385) tarafından aynı anlamda kaydedilmiştir) arkeolojik kültürünün daha önceki Andronovo kültüründen farklı olduğuna ilişkin görüşler mevcuttur (Kafesoğlu 2005: 52). Ayrıca bu kültür döneminde proto-Türkler ilk Türk anayurdu olan Altay-Sayan dağları bölgesini neredeyse tamamen boşaltmış, bunun yerine Türkistan bölgesinde İran’dan “bazı kütelerin” belirmiş olduğuna ilişkin görüşler araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir (Kafesoğlu 2005: 52). Ancak burada anılan kültürlerin aidiyeti konusunda tartışmaların araştırmacılar arasında sürdüğünü belirtmekte yarar vardır. Nitekim, MÖ 3.binyılda Sayan-Altay bölgesine Hint-Avrupalı Ari ırkına mensup insan kütelerin ilk önce 15 yıl önce ılıman iklimin ilerlemesiyle Güneyden Kuzey Buz denizi kıyılarına dek çıkan ve daha sonra da deniz seviyesinin 12-11 bin yıl önce yükselmesiyle ve 6-5 bin yıl önce soğuk iklimin atağa geçmesiyle Kuzeyden yeniden kıtanın derinliklerine inerek ulaştıkları Batıdan (ön Karadeniz civarları) geldiğini ve *Yamnaya* kültürüyle antropolojik bakımdan büyük benzerlik içinde olduğu savunulan (bu iddia Stepan Sergejev’e ait) Afanasyevo kültürüne mensup insanların eski Hin-Avrupalıların en Kuzeydoğuda yaşayan bir kitlesi olduğunu ileri süren araştırmacılar da mevcuttur (ör.: Sergejev 2005 [http://www.gazeta-



inancın etnik kimlik bilincinin üzerinde ne denli etkin olabildiğini görmek olanaklıdır. Yani, bu örnekte inançsal kimliğin etnik kimliğin önüne geçebildiğini gözleyebilmek olanaklıdır.

Etkenleri belki de farklı olsa da, sonuç itibarıyla bir benzerlik arzetmesi bakımından buna benzer bir başka örnek te Küçük Asya bölgesinden verilebilir. XVIII. yy'da bir Avrupalı'nın "Türk müsün?" sorusuna İstanbul sakini müslüman olduğunu belirten bir yanıt verirdi (Bromley ve Podolny 1990: 190).

Kutsal kitap Kuran'da da millet sözcüğü birçok kez din anlamında kullanıldığı bir gerçektir. Bu ise din kavramının milliyet kavramının üzerinde sahip olduğu etki derinliğini göstermek açısından çok önemli bir şeydir. Çünkü XIX.yy'a gelindiğinde bile Osmanlı Türklerin kendilerini tanımlarken "Biz Türk değiliz. Biz Müslümanız" demeleri Türklük bilincinin varlığı ya da yokluğundan öte dini kimlik düşüncesinin etnik kimlik düşüncesini kendi içine alarak ikinci plana ittiğini açık biçimde göstermektedir (Beydili 2005: 282-283).

Yine başka bir misal daha; tanınmış Türk alimlerinden Mahmut Kaşgarlı gayri Müslim olan Türklere yönelik olarak "kafirler" sözcüğünü kullanabilmekteydi. Kaşgarlı Mahmut'un Müslüman olmayan Türklere "yere batmış kafirler" olarak söz ettiği de bilinmektedir. Karahanlı Türkler yine Türk olan Budist Uygurlara "kafir Türk" kavramı çerçevesinde bir yaklaşımda bulunmuştur (Beydili 2004: 219, 282-283, 554).

Türk tarihinde önemli yerlerden birini tutan Karahanlı devleti yöneticileri de İslamiyeti barış ve güç kullanma yoluyla yaymaya çalışmıştır. Bu uğurda İç Asya'nın

---

shans.khakassia.ru/articles.php?article\_id=5382] erişim: 21.12.05/14:43). Ayrıca, Hakas Türkü arkeologlardan Moskova Devlet Üniversitesi profesörü L.R. Kızlasov'a (1993: 17, 18, 22, 24, 27, 29, 44) göre Kırgız devletinin (MS VI-XIII.yy'lar) kurulmasından önceki devirde yer alan bu kültür dönemlerinin tarihleri şu şekildedir: I. Geç Neolitik dönemde Yenisey nehrinin orta havzasındaki Güney Sibirya yerlisi "yuvarlak kafataslı" insan toplumlarında ortaya çıkan ve adını Büre (Börü) ırmağı kıyısındaki Tazmin köyünden alan Tazmin kültürü (MÖ 3. binyılın başından beri); II. Yenisey nehrinin yakınında duran Bateni köyünün civarındaki Afanasyeva adlı bir dağdan adını alan ve Güney Sibirya'ya batıdan gelen "belirgin uzun kafataslı" insan topluluklarının içerisinde ortaya çıkan Erken Demir Çağına ait kültürlerin en eskisi Afanasyev kültürü (MÖ 3. binyılın ortasından beri); III. brakisefal ile dolikosefal tip kütlelerin bir arada yaşadığı Afanasyev kültürünün sonuna doğru başat hale gelen ve fiziksel olarak Moğoloid özelliklere sahipse de genel olarak Avrupoid irka mensup olan yuvarlak kafataslı insanlar tarafından meydana getirilen ve adını Uybat ırmağının havzasındaki Okunev köyünden alan Okunev kültürü (MÖ 3. binyılın sonu-2. binyılın başı); IV. 3600 yıl önce Hakas-Minusinsk vadisine batıdan gelen ve daha önceki kültür dönemlerindeki insanlardan uzun boylu olmalarıyla farklı bir fiziki görünüme sahip bulunan ve kendilerinin önceki kültürlere mensup insanları yerinden eden yeni Avrupoid insan kütleleri tarafından getirilen ve arkeolojik kazıların neticesinde Hakas-Minusinsk vadisinin güneyiyle Dağlık Altay ve Tıva'da bu döneme ilişkin buluntularına rastlanılmayan ve adını Krasnoyarsk demir yolu ağının Krutoyar istasyonu civarında bulunan Andronova köyünden alan Andronov kültürü (MÖ XVI-XIV.yy'lar); V. Güney Sibirya'da Bronz döneminin sonuna doğru güney ve batıdan gelen karışık Avrupoid ve yuvarlak kafataslı insan kütleleri tarafından ortaya çıkarılan ve adını Yenisey nehrinin sol kolu olan Karasuk [Hakaşça "pınar" anlamına gelen Kara Suğ] ırmağından alan Karasuk kültürü (MÖ XIII-VIII.yy'lar); VI. Eski Çin kaynaklarında Güney Sibirya bölgesinde ilk devlet olarak kayda geçen Dinlin-Go [Tingling-Go] devletinin kurucusu insanlara ait olan ve adını Yenisey nehrindeki Tagar adacığından alan Tagar kültürü (MÖ VII-III.yy'lar); VII. Yenisey Kırgızlarının MÖ II-I yy'larda etkin katılımıyla Yenisey nehrinin orta havzasında ortaya çıkan Taştık kültürü (MÖ 1.yy-MS V.yy);

derinliklerinden akın eden Türk kütlelerine yaşamaları, yerleştiklerinde de İslamlaşmaları için araziler dağıtılmıştı. Dönemin Türk idarecileri için mücadele edilmesi ve “ihtida ettirilmesi” (yani, Müslümanlaştırılması) gereken asıl önemli hedefi, “zındık” (yani, kafir) olarak gördükleri Maniheizm ve Budist Uygur Türkleriydi (Kafesoğlu 2004: 376).

“Kafir” sözcüğü ise Türkçe Sözlük’te (1997: 1155) verildiği gibi şu anlama gelir: “1. Tanrının varlığını inkar eden (kimse); 2. Genellikle Müslüman olmayanlara verilen ad; 3. Acımasız, zalim”. Kafiristan ise “Kafir ülkesi, Müslüman olmayanların yaşadığı yer” (Türkçe Sözlük 1997: 1155).

İslamiyet inancına göre “ebedi olarak cehennem ateşinde yanacak insan” anlamına gelen kafir kavramı İslam dinine geçen Türkler tarafından hem İslam dışı dinlere mensupları hem de çok tanrılıktan tek tanrılı inanca geçmeyen ya da buna direnen Türkleri tanımlamak için kullanılırdı. Örneğin, “Dede Korkut” kitabında Türk kökenli olup çok tanrılı inançlarını yaşatan insanlara ilişkin olarak “iğrenç dinli” “kafir” kavramları kullanıldığı bilinmektedir. Manas destanında ise dünyanın yaratılışı esnasında dünyadaki insanların Müslüman ve kafir olmak üzere iki kısma ayrıldığını anlatan sözler mevcuttur. (Beydili 2005: 282-283).

Gerçi “kafir” nitelenmesine maruz kalabilmek için gayri müslim olmak şart değildi, çünkü tarih süreci içerisinde müslüman Türkler de bu nitelenmeyle anılmıştır. Örneğin, Yemen’de Osmanlı Türklerinin devletine karşı 1891’de cihat ilan ederek isyana kalkan, ancak daha sonra bastırılan “Allah’ın yardımıyla zafer kazanmış kişi” anlamına gelen El-Mansur Billah olarak tanınan İmam Muhammed İbni Yahya Türkleri “kafir” olarak görmekteydi. O dönem gayri Müslim olan Yahudilerin yanı sıra bölgede yaşayan Müslüman olan Türkler de ağır darbelere maruz kalmıştır (Parfitt 1999: 161-194). 1914 yılında Osmanlı I. Dünya Savaşına katılıp İslam dünyasından destek toplamak amacıyla cihat beyan edildiğinde buna karşı Osmanlı’nın kendisine de İslam dünyasının bir parçası olan Müslüman Arap dünyasından cihat ilanının çıkmış olduğu yine başka bir örnek olarak verilebilir. Bunun öncülüğünü ise Osmanlının cihat fetvasına karşı çıkararak, Osmanlının aleyhinde çeşitli fetvalar ve beyanlar üreterek ve Osmanlıların aslında kafir olduğunu ileri sürmek suretiyle Mekke Şerifi Hüseyin yapmıştır. Anılan bu zat 26 Haziran 1916 ve 10 Eylül 1916 tarihli iki bildiri yayımlamış, bunlarda Osmanlıların (yani, Türklerin) dinden çıktıkları, dini bozmaya çalıştıkları, İslam için kutsal yerler olan Kabe’yi bombaladıklarını dile getirerek asılsız da olsa ağır suçlamalarda bulunmuş ve Osmanlı yönetiminin tanınmaması, buna itaat edilmemesi için çağrıda bulunmuştur. Böyle girişimlerin sonrasında ise yüzyıllarca Osmanlının bir parçası olan Ortadoğu toprakları tek tek kaybedilmiştir. I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlıya karşı Müslüman oldukları halde İngilizlerin safında yer alarak savaşa Hintlilerin katıldığı da bilinmektedir. 1925 yılının ilkbahar aylarında Güneydoğu Anadolu’da patlak veren



ayaklanmanın önderi Şeyh Said'in de hareketine destek bulmak amacıyla İslam dinini güçlü bir biçimde referans olarak kullanmış ve Türklere karşı savaşan Kürtlere yardıma koşulması için çağrıda bulunmuş olduğu tarihi belgelerle sabittir. Aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı R.T. Erdoğan'ın 2005 yılının Aralık ayında gerçekleştirdiği yurtdışı seyahatlerinin birisinde Yeni Zelanda'nın "İsa'nın Kilisesi" anlamına gelen Christchurch şehrindeyken "Bizdeki etnik unsurları birbirine bağlayan, din bağıdır" sözlerini söylemesi yukarıda verilen tarihi örneklerle kuşkulu hale getirilmekte ya da en azından bu örnekler böyle bir bağın her zaman geçerli olmayabileceği düşüncesine kapılmaya vesile olmaktadır (Bardakçı 2005: 18). Bu da yine din bakımından aynı olmanın ötesinde farklı siyasi çıkarların ve etnik farklılığın çok daha başat etken olarak öne çıktığını ve dinin aslında farklı etnik toplulukları birbirine bağlayan bir rolü her zaman oynamayabileceğini açıkça gösterir niteliktedir.

Dinin etkisinin önemine ilişkin olarak Yahudilerle ilgili örnek verilebilir. Kimi araştırmacılara göre (Bromley ve Podolny 1990: 90) bütün güçlülere rağmen bu halkın üç bin yıl boyunca hayatta kalıp varlığını sürdürebilmesinde en hayati rolü din etkeni oynamıştır. Asimile olup başka halkların içinde Yahudilerin erimesine çok güçlü tek tanrılı inançları engel olmuştur. Çünkü, dinine "ihanette bulunan" Museviler Yahudi olmaktan çıkmakta, Museviliği kabul edenler ise etnik altyapısına bakılmaksızın Yahudi olarak kabul edilmekteydi. Yani burada din etkeninin etnikliğin belirlenmesinde en önemli unsur olduğunu görebilmek olanaklıdır. Bu öylesine güçlü bir etnikliği belirleyici etkendi ki, dil etkeni bile onun yanında zayıf kalmıştır. Çünkü dil yaygın olarak yitirilirken Yahudiler tarafından etnik mensubiyetlerinin en belirleyici nitelikleri birisinin Musevi olup olmamasıyla belirlenmekteydi (Bromley ve Podolny 1990: 90).

Din etkeninin zaman içerisinde etnikliği belirleyici bir hale geldiğine başka bir örnek de Hindistan'dan verilebilir. Burada Sikhler bir dini topluluktan etnik bir topluluk özelliklerine bürünebilmiştir. Kültürleri bile komşu Hindu ve Müslümanlardan farklı olan Sikhlerin milliyetçileri bağımsızlık talebi doğrultusunda zaman zaman teröre başvurabilmektedir. Bunda Sikhlerin kimi dinsel önderlerinin etkisinin söz konusu olabileceğini savunan araştırmacılar vardır (Bromley ve Podolny 1990: 91-92)

Din ile toplumsal yaşamın arasındaki etkileşim için bir başka örnek de Kuzey Kafkasya'da ve bu bölgenin önünde yayılmış düzlüklerde yaşayan Rus Kozaklarının geleneksel yaşantıları olabilir. Kozaklar için en güç dönemlerinde bile inanç sistemleri olan Ortodoks Hıristiyanlığı her zaman manevi destek niteliğindeydi. Dini kutsallıklar onlar için hayatlarından çok daha önemliydi, yani bunların uğrunda hayat dahil her şey feda edilebilirdi. Zaten, Kozakların gerek barış gerekse savaş dönemlerindeki bütün eylemleri Tanrı ve Rus Ortodoks Kilisesiyle bağlantılıydı. Kiliselerin kulelerinde dikili çanlarla Kozaklar çeşitli savaflara yönelik

seferlere hazırlanır ve uğurlanırdı. Aynı zamanda, ki bu çok önemlidir, Kozaklar her zaman Kiliseye karşı hürmet içindeki bir tavırla yaklaşır, hatta “savaşlarda elde edilen ganimetlerden üçte biri” Rus Ortodoks Kilisesi lehine devredilirdi (Nahuşev 1998: 171-172). Yani, burada aslında, milliyetçiliğin eylemdeki yansıması olan çatışma ya da daha geniş anlamıyla savaşlarda bile Kiliseye gelir sağlama motivasyonunun ne denli güçlü olduğunu görebilmek olanaklıdır.

Hıristiyanlık ve milliyetçilik alanında özelde ve din ile milliyetçilik etkileşimi konusunda genelde başka bir örnek Gürcistan’dan verilebilir. Gürcü Hıristiyan Kilisesi Patriği II. İlya “Gürcistan Gürcüler içindir” sloganına de facto olarak destek vermiş ve böylece Güney Osetya’daki Ortodoks Hıristiyan olan Osetlerin tepkisine yol açmış ve bunların Rus Ortodoks Kilisesine bağlanmak üzere yönelmelerine vesile olmuştur. Ayrıca, Güney Osetya’da esas itibarıyla derin köklere sahip olmayan bu Hıristiyanlığın ileriki zamanda faşizmin ortaya çıkmasına bile yol açabileceği pek muhtemeldir (Skakov 2004: [[http://religion.ng.ru/facts/2004-06-16/1\\_osetia.html](http://religion.ng.ru/facts/2004-06-16/1_osetia.html)]).

Hıristiyanlık ve milliyetçilik etkileşimine bir örnek de Orta Doğu bölgesinden verilebilir. Lübnan’daki Roma Katolik Kilisesine bağlı Hıristiyan bir mezhep olarak kabul edilen ve köken olarak Araplardan gelmeyip eski Fenike devletine kadar uzanan köklere sahip olduğunu savunan Arami dillerine mensup Syriac dilini yakın geçmişe kadar konuşan ve adını MS. 410’da ölen rahip Maro’dan alan Maruniler dinsel ve ulusal kimliklerinin korunması uğruna milliyetçilik yapmıştır. Bu milliyetçilik süreci içerisinde din ve kök itibarıyla farklı olmasına rağmen ortak siyasi çıkarlar gereği Hıristiyan Maruniler İsrail devletinden önce Yişuvlarla, 1948’den sonra ise İsrail devletiyle işbirliği içine girebilmiş ve bunu sürdürmüştür. Bu örnekte önemli olan Marunilerin kendilerini ayrı bir ulus olarak algılamaları ve bu algılamayı da ayrı bir ulusal kimliğe oturtmalarındır. Yani, bu duygunun ana sütunları; “ayırıcı etnik özelliklere, başkalarınca paylaşılmayan dine ve uzun tarihe” dayalıdır (Schulze 1999: 213-229). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Lübnan’daki Hıristiyan Maruni azınlığın Müslüman Arap çoğunluğuna karşı sergilediği milliyetçilik olgusunun altında yatan ayrı ulusal kimlik bilincinin dayanaklarının arasında din etkeninin de yeri vardır.

Rus Kozaklarının etnik ve dinsel anlamda dirilişleri 1990’lardan beri başlamıştır. İşte bu belirtildikten ve az önceki Kozaklarla ilgili anlatılanlar göz önüne alındıktan sonra, belki de doğrudan milliyetçiliğin ve dinin etkileşimi olmazsa da, etnik ve dinsel düzlemde bir ayrıcalığın (ki buna, yanlı siyaset, tercihli uygulama, çifte standart uygulamasını destekleyen hukuki statülerin tanınması olarak adlar takılabilir) nasıl verilebileceği konusunda bir örnek de günümüz Rusya’sından vermek yararlı olacaktır. Yine, eski Sovyetlerde olduğu gibi çok uluslu bir devlet olan Rusya Federasyonu’nda, Rus olmayanlar tarafından tepki ve milliyetçiliğin, ya da devlet destekli milliyetçiliğin dışı vurumu olarak algılanabilecek olan Rusya Federasyonu

Mart 1993'teki Rus Kozaklarına ülkedeki İçişleri ve Savunma bakanlıklarına bağlı özel kuvvetlerinden istifade ederek kendi birliklerini kurma hakkını tanıyan bir kararname olayına rastlamak olanaklıdır (Human Rights Watch World Report 1994: 234).

Din unsurunun önemli bir rol oynamasını günümüzde Şubat 1998 tarihi itibariyle yaklaşık 5 bin siyasi partiyle 60 bin toplumsal siyasi hareketin faal olduğu (Obşçestvenno-Politiçeskiye Dvijeniya i Partiyi v Rossiye 1998: 5) Rusya Federasyonu dahilinde cereyan eden siyaset sahnesinde yer alan aktörler ve bunların programlarına kısaca göz atılmak suretiyle gözlemlemek olanaklıdır. Bu oyunculardan bazıları şunlardır; kendini “Bizler Leninciyiz, ancak Hristos’un [İsa] fikirleriyle [Leninciyiz]” diyerek Hıristiyan ve Leninci olarak tanımlayan ve henüz Adalet Bakanlığı nezdinde kayıt yaptırmamasına karşın bütün üyelerinin üzerinde Marks, Engels, Lenin ve İsa’nın tasvirlerinin bulunduğu parti üyeliği kimliğine sahip olduğu “Yedineniye Vsevolod” ya da “Kommunisti “Yedineniye Vsevolod” (KEV) [*Vsevolod Birleşmesi Komünistleri*] partisi; 1994'te kurulup ana ilkeleri istikrar, yasallık ve yurtseverlik olan, amblemi olarak kullandığı üç yapraklının ortasındaki sarı yaprağı “güneş ışığı, kiliselerin altın kubbelerini” temsil eden ve Rusya devlet başkanlığı nezdinde kurulan Toplumsal Konsey'de etkin bir biçimde faaliyette bulunan “Partiya Bolşinstva” (PB) [*Çoğunluk Partisi*]; Rusya'nın manevi anlamda yeniden ihya edilmesi amacını taşıyan ve Rusya Federasyonu çapında 38 bölgede teşkilatlanmış bulunan “Rossiyskoye Hristiyansko-Demokratiçeskoye Dvijeniyeye” (RHDD) [*Rusya Hıristiyan-Demokratik Hareket*]; toplam yüz bin kişilik üyeye sahip olan ve Rusya İmparatorluğunu en az 1945 tarihinde SSCB'nin sahip olduğu hudutlar itibariyle yeniden kurulmasını savunan ve ordunun ülke yönetiminde etkinliğinin artırılmasını öneren ve toprak ve etnisite esaslı ülke dahilindeki idari bölge taksimatının kaldırılıp Rusya'da hakim etnik grubun Rusların olmasını ileri süren ve aşırı tutucu Ortodoksluk (*Pravoslaviye*<sup>1</sup>) inancının

<sup>1</sup> buna benzer bir sözcük daha var Rusça'da, o da *Pravovernost* sözcüğüdür. Ancak bu sözcük Rusya değil etkin olarak Rus olan Müslümanlarının meydana getirdiği ve sloganlarının “Rusya'nın tek seçeneği İslam'dır” olan Natsionalnaya Organizatsiya Russkih Musulman [*Rus Müslümanları Milli Teşkilatı*] tarafından kurulan Rus Pravovernaya [*Mümin Rusya*] adlı resmi internet sitesinde kullanılmaktadır (<http://pravoverie.org/ru/index/>). Etnik Rus Müslümanlarının varlığı çok önemli bir konu ve ayrıca araştırılmasını bekleyen bir alandır. Anılan bu teşkilat Rusya'da milli bilinci şu şekilde uyandırmaktadır. Rusya'da Hıristiyanlık inancından önce Rusların son derece cahil olduklarını ve bunun göstergelerinden birinin de kendi yazı sistemlerine sahip olmadıkları yaygın olarak kabul gören bir kanıdır. Bu kanıya göre Rus Ortodoks Hıristiyanlığının Rus toplumu için oynadığı aydınlıkçı misyonunun önemi çok büyüktür. Oysa ki teşkilat, yani NORM (*Rus Müslümanları Milli Teşkilatı*) bu kanının aslında gerçekliği yansıtmadığını, çünkü Rusların ataları olan Slavların Hıristiyanlıktan önce de kendi yazı sistemine neredeyse MS IV.yy'dan beri sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Kurışev 2004 [<http://pravoverie.org/Articles/Culture/glagolica.htm>] erişim: 13.12.05/12:06). Müslüman olan etnik Rusların Hıristiyanlık öncesindeki devirde atalarının belirli bir düzeyde kültür sahibi olduklarına yönelik çabalar yeni bir olaydır ve bu bakımdan bir kıyaslama yapmak gerekirse Türkiye'deki ya da Rusya'daki etnik Türk Müslümanların işi çok daha kolaydır, çünkü İslam öncesi devirde de eski Türklerde kültürün en önemli göstergelerinden olan dilin yazılı alfabetinin varlığı arkeoloji ve tarih bilimince de desteklenerek bilim dünyası ve dünya kamu oyununda genel olarak kabul edilen bir olgudur. Bununla birlikte Rus Müslümanları olan ya da yurtsever veya milliyetçi çevrelerde Hıristiyanlık öncesi dönemde

taftarı olup seçimlerde galip gelmesi durumunda bu inanç sistemini Rusya'nın resmi dini olarak ilan edeceğini niyet eden ve Sibiry, Kuban ve Terksi Rus Kazak Ordularına üyelik veren ve Rusya çapında 1992'den beri 100 bin tirajlık "Russki Sobor" gazetesini yayınlayan Russkiy Natsionalny Sobor (RNS) [*Rus Milli Dini Konsey*] partisi; ekstremist eğilimli olarak nitelendirilen ve başlıca sloganı "inanç arılığı ve kan saflığı" olan ve 1993'te Rusya hükümet konağını Yeltsin'e bağlı "siyonistler"e karşı savunduğunu iddia eden Russkiy Natsionalny Soyuz (RNS) [*Rus Milli Birliği*] partisi; 1993'te kurulan ve milliyetçi yurtsever ağırlıklı olan ve neredeyse bütün Rusya bölgelerinde teşkilatları bulunan ve başta ısrar etmemişse daha ileriki zamanlarda gerçek Rusya yurtseverinin ancak Ortodoks inancına mensup olanın olabileceğini savunmaya başlayan ve Çingene, Yahudi ve Kafkasyalıları aksine Başkurt ve tatarların din değiştirmeleri ve vaftiz olmaları şartıyla üye olarak katılabilecekleri bilinen ve hatta militan eğitim merkezlerini gizli bir biçimde kuran ve 1994'ten beri yayımlanan "Russki Poryadok" [*Rus Düzeni*] adlı Rusya çapında dağıtılan 500 bin tirajlık gazeteye sahip olan Russkoye Natsionalnoye Yedinstvo (RNE) [*Rus Milli Birlikteliği*] partisi; ve 1998'de kurulan, çeşitli üye ve üye olan 40 teşkilat temsilcileri ve papazlardan oluşan, Ortodoks Siyasi İstişare [*Pravoslavnoye Politiceskoye Soveşçaniye*] adında merkezi komitesi bulunan ve görevinin Ortodoks inancına mensup olup siyaset sahnesindeki ve devletin yönetimindeki bütün tüzel ve gerçek kişilere etkin destekçi olmanın olduğunu beyan eden "Soyuz Pravoslavnih Grajdan" [*Ortodoks [Hiristiyan] Yurttaşlar Birliği*] toplumsal hareketidir (Obşçestvenno-Politiceskiye Dvijeniya i Partiyi v Rossiyi 1998: 19, 36, 51-52, 53, 54, 59).

Yukarıda yer alan parti ve toplumsal hareketler ve burada yer almayan başka oluşumların çoğu Rusya'daki siyaset sahnesinde oldukça etkin birer oyuncu konumundadır. Oynadıkları alan ise sıkça olarak milliyetçilikle iç içe geçmektedir. Nitekim, 16 Mart 2004 tarihinde Moskova'da Yasadışı Göçe Karşı hareket adlı teşkilat tarafından Moskova metrosunda meydana gelen terörist saldırının 40.gününe ithaf edilmek üzere düzenlenen ve esnasında "Terörizmin Milliyeti Vardır, ve Sizler Onu Biliyorsunuz!", "Rusya Ruslar İçindir!", "Moskova Moskovalılar İçindir!", "Kararlar Değil, Temizlik Operasyonları!", "Moskova, Rus Şehridir!"

---

Slavların aslında çok tanrılı bir inanç sistemine değil, *Vedizm* olarak bilinen tek tanrılı bir inanca mensup olduklarını kanıtlamaya ve bunun üzerinden Dmitriy Mahrov'un yaptığı gibi Slavların bir kolu olan Rusların İslam'a bağlamaya yönelik gayretlerin de ortaya konulmaya başladığını vurgulamak gerekir (Mahrov 2004 [<http://pravoverie.org/Articles/Culture/vedi.htm>] erişim: 13.12.05/12:06). Bu arada bu teşkilatın içinde yer alan kimselerin öz adlarını (her ne kadar bu adlar Ruslara yabancı dillerden geçmişse de) Arap adlarına değiştirdiklerini, kendilerini o şekilde tanıttıkları ya da kendi öz adlarının yanı sıra Arap adlarını da kullandıklarını gözlemlemek de ayrı bir araştırma konusu olabilir. Etnik Rus Müslümanların sembollerini konusunda bkz.: [<http://pravoverie.org/Articles/Culture/flag.htm>]. En son olarak da İslam inancı yönünde Rusya'da en azından devlet düzeyinde değişen tutuma işaret eden şu gelişmeye de burada yer vermek gerekir. İslam inancının çıkarlarının her zaman Rusya devleti tarafından korunduğunu ve Rusya'yı yıkmaya çalışmanın İslam inancının en sağlam dayanaklarından birini kaybetmekle eş değerde olabileceğini Rusya Devlet Başkanı V. Putin de belirtmiştir (Şans gazetesi No:50 (759) 2005-12-15 [[http://www.gazeta-shans.khakassia.ru/articles.php?article\\_id=5365](http://www.gazeta-shans.khakassia.ru/articles.php?article_id=5365)] erişim: 21.12.05/14:44).



biçimindeki sloganların atıldığı mitinge Geleneksel Olmayan İnanç Kurbanları rehabilitasyon Merkezi Yöneticisi Ortodoks Hıristiyan papazı Oleg Stenyayev<sup>1</sup>'in yanı sıra Rusya Milli Devlet Partisi başkanı Aleksandr Sevestyanov, Halk Milli Partisi ve Rus Toplumsal Merkez ve Partisi temsilcileri de katılmıştır (2004 [http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/1444B24/342AE46] erişim: 13.12.05/12:06).

Dünyada Antisemitizm adı altında kabul edilen (Araplara karşı olmaktan çok) Yahudilere karşı sergilenen milliyetçi tavırlar Rusya'da çok eski geçmişe sahip olup dünya literatürüne *pogrom* sözcüğünün girmesine bile vesile olmuştur. Rusya'daki antisemitik olarak nitelendirilen bir yazılı başvuru olan "Pismo Pyati Tısayç" [*Beş Binin Mektubu*] milliyetçi kuruluşların yanı sıra dinsel teşkilatlar tarafından da imzalanması çok önemli bir gelişmeydi. Nitekim, Ortodoks Yurttaşlar Birliği tarafından eleştirilen bu yazının altına Ortodoks Kilisesine bağlı çok sayıda dini görevlinin imza koyduğu da anlaşılmaktadır (Religion.Sova-Center.Ru 2005 [http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/1444B24?month=2005-03] erişim: 13.12.05/12:06).

Rus milliyetçiliği için zemin olarak yalnızca Ortodoks Hıristiyanlığı kullanılmamaktadır. İslam dinini de bu amaçla son dönemde kullanılmaya başlayan kaynaklara rastlamak olanaklıdır. Nitekim, Haziran 2004'te kurulan ve ırk üstünlüğünü savunmadığını belirten, ancak buna rağmen Rus halkının tarihteki öncülüğünü zikrettikten sonra gelecekte de İslam bayrağı altında oynayabileceği önemli rolü vurgulayan Natsionalnaya Organizatsiya Russkih Musulman [*Rus Müslümanları Milli Teşkilatı*] adlı kuruluş kısa dönemde Rusların İslam inancını geniş çapta kabul etmeyeceklerini göz önünde bulundurarak Rusya devletine Ortadoğu'daki radikal İslam anlayışının bayraktarlığını yapmaya, bu alandaki birikimi iç ve dış siyasette kullanmaya çağrıda bulunmakta ve Kafkasya ve Orta Asya Müslümanlarıyla etnik Rusların bir araya getirilmesi girişiminde İslam inancının önemini ileri zamanda büyük bir olasılıkla kavranacağını ifade etmektedir (Yastrebov 2004 [http://pravoverie.org/Articles/Analitic/beslan.htm] erişim: 13.12.05/12:06; Ahtyamov 2004 [http://pravoverie.org/Articles/Analitic/o\_rol\_i\_russkih.htm] erişim: 13.12.05/12:06). Bu örnekten de tahmin edilebileceği gibi etnik Ruslarda milliyetçilik ve yurtseverlik duygularının

<sup>1</sup> Milli Devlet Partisi tarafından düzenlenen bu mitinge katılımını yalanlayan Ortodoks Yurttaşlar Birliği yine de etnik Rus milliyetçiliğini kabul etmediği halde Rusya'nın gelişmesi için en uygun seçenek olarak Rus halkının demografik sorunların çözümüne yönelik Rus Ortodoks Hıristiyanlık Kilisesinin girişimlerinin devlet tarafından desteklenmesini, yurttaşlık, göç, ülkeye göç ettirme ve Rusya'da yalayan farklı etnik toplulukların Ortodoks Hıristiyanlık kültürü üzerinden ülke kültürüne dahil edilmesini, bu yapılırken de en güzel seçenek gibi görülen bunlar tarafından Ortodoks Hıristiyanlığın kabul edilmesini öneren ve Rus milli bilincinin Ortodoks geleneğe ve Kiliseye dönüş yoluyla diriltilmesine ilişkin fikirleri içeren "İmparatorluk Ortodoks yolu"nun en uygun ve gerçekleşmesi imkan dahilinde olan tek seçenek olduğu görüşündedir (Otechestvo.Org.Ua 2004 [http://www.otechestvo.org.ua/obrashenia/2004\_03/ob\_18\_01.htm] erişim: 13.12.05/12:06).

geliştirilmesi ya da pekiştirilmesini yalnızca Rus Ortodoks Hıristiyanlık üzerinden değil, İslam inancı yoluyla gerçekleştirilme kapsamındaki arayışlar sürmektedir.

Eski Türk ve Moğol döneminde de geleneksel inanç sistemi olan Kamlığın birer temsilcisi olan kamların da orduların içerisinde etkin bir yer aldıkları bilinmektedir. Önemli bir yere sahip olan bu kamlar genelde ileriye dönük orduların çarpışmalarda galip çıkıp çıkamayacağına ilişkin öngörülerde bulunurdu. Bu kamlara Ulu Savaş Kamları denilmekteydi (Butanayev 1999: 203-204).

Tanınmış Türk asıllı Rus tarihçi Lev Gumilöv de kamların Türk ordularında işlev bakımından önemli yere sahip olduklarını destekler nitelikte görüşü tarihsel verilerle pekiştirmiştir. Firdousi'nin (1868 VI: 610, 614, 622; Gumilöv'te 2002: 95-96) "Şahname"sine dayanarak Gumilöv I. Türk Kağanlığı kurucusu olan Türkütlerin Bahram Çubin adlı bir Fars komutanın yönettiği Perslerle olan savaşını anlatan bir öyküde yer alan Türk büyücü "yadaçı"<sup>1</sup> ve bunların düşmana karşı yaptıkları büyüden (gökyüzüne ateş atmak yoluyla rüzgar çağrılmaları ve siyah yağmur bulutlarını oluşturmaları) söz etmektedir. Büyü ile Şamanlığı ve hatta Zerdüşlüğü bir birinden ayıran Gumilöv (2002: 96-98) az önce bahsedilenlerle yabancı elçilikleri ateşin temizleyici gücüne inancından doğan ateş arasından geçirilmesi törenini bir ruhçuluk (*spiritualism*) olmadığını, tam tersine bir büyü olduğunu ileri sürmüştür. Yabancı elçilikleri daha MS. VI. yy'da ateşin arındırıcı etkisine tabi tutmak suretiyle kötü niyetlerinden temizlendiklerine inanan eski Türklerin ateşe karşı derin saygıda bulunduğunu teyit eden Abdülkadir İnan (2000:68) ateşin kötü ruhları da kovduğuna inandığını belirtmektedir. Bu saygıyla karışık inanç o kadar derindi ki, eski dönemlerde kimi ruhlara bile karşı sert sözler kullanabilirken ateşe karşı bu tür sözlere başvurulmazdı (İnan 2000:67). Burada daha derin çözümlenmelere dalmadan, Kamlık inancının Türkütlerde MS. VI-VII.yy'larda bulunmadığını ve ilk kez yazılı kaynaklarda ancak XII.yy'da tespit edilen "kam" kavramının Altay ve Cungar bölgesi Türklerinde Kamlık inancının dinsel bir ritüeli olan kamlama'nın VII-XII.yy'ların arasındaki bir dönemde ortaya çıkmış olduğuna ilişkin savını ortaya koyan Gumilöv'un (2002: 97-98) söylediği gibi kötü ruhları kovan ateşe saygı gösterilmesi bir ruhçuluk değil, bir büyü olduğu belirtilebilir. Gerçi burada, Altay ve Sayan bölgesindeki Türklerde halen de Ateş Ana (*Ot İne*) kültürünün canlı olarak yaşatıldığını dikkate alırsak ateşe saygı gösterilmesi olgusunun ruhsal boyutunun nazara katmadan yalnızca ateşin bir madde ya da Gumilöv'un dediği gibi bir alet olarak kötü ruhların sürülmesinde etkili olması nedeniyle mi Türkütlerde var olduğu sorusunun sormadan da geçilemez gibidir. Üstelik günümüzde de Altay Türkleri dağlara gidip dualar okuyor, ardından yere yatarak topraktan enerji almak için yerde dönüyorlar. Yakılan ateşin etrafında da *alas* olarak bilinen geleneksel ateşle kutsanma ritüeli yapılmaktadır.

<sup>1</sup> Farsça'daki büyücü ve üfürükçü anlamına gelen "yada" sözcüğünden türemiştir (Gumilöv 2002: 97)



Altaylıların tasavvuruna göre ‘kötü ruhlara’ karşı korunmak, olumsuzluklardan arınmak ve “diri insanlar” dünyasından “ölü insanlar” alemine giden bir çeşit köprü vazifesini görmek anlamında ateşin önemi çok büyüktür (Harlamov 2000: 54). Bununla birlikte, ateşin kötü ruhları kovduğuna ilişkin bir inanç Türkütlerde de vardı (Gumilöv 2002: 97).

Eski devirlerde dinin savaşlarda ya da başka ifadeyle çatışma eylemlerinde çok etkin bir yer aldığını kanıtlayan çok sayıda başka örnek getirmek olanaklıdır. Söz gelimi, Arap-Hazar savaşları esnasında 737’de Umayyadlar [yani, Emeviler] dönemi Arap orduları komutanı Marwan, Hazarların Volga nehri kıyısındaki başkenti Atil’e doğru bir sefer düzenleyip buranın kağanını tutsak etmiştir. Ardından ise bu kağanın İslam’ı zorla kabul etmesi sağlanmış, böylece de bu kağan Halifeye bağlanmıştır. Ancak bu durum uzun sürmedi, çünkü 750’de Emeviler, Abbasidler (yani, Abbasiler) tarafından devrilmiştir. Ancak yeni gelen güç Arapların Hazarların üzerindeki erkinin sürdürülmesine yetmedi. Nitekim, daha önce zorla da olsa İslam’ı kabul eden Hazar kağanı bu inancı geri terk etmiş ve devletinin bağımsızlığını yeniden kurmuştur (Golden 2003: IV/51).

Türklerin bu biçimde ilerleyen Arap güçlerine karşı mukavemet gösterdikleri bilinmektedir. Örneğin, 692’de ölen İleriş Kağanın yerine erki eline alan kardeşi Moçjo’ya bağlı Doğu Türk ordusunun 712 yılında Araplar tarafından ablukaya alınan Semerkant şehrine destek vermek üzere sefer yaptıkları da araştırmacılarca ifade edilmektedir (Derevyanko 2002: 191). Burada ilgimizi çeken husus ise Doğu Türk kağanlığının İslam dinini yayan Arap ordularına karşı harekete geçmesidir. Yani, bu örnekte de din ile milliyetçiliğin bir uzantısı olan çatışmanın ışığı altında bu iki unsur arasındaki etkileşimi görebilmek olanaklıdır. Elbette ki bu etkileşimin anılan bu seferin yapılmasında tek bir neden olarak öne çıkarılması gerçekleri bir bütün olarak aydınlatmak konusunda yetersiz kalabilmesi pek muhtemeldir, ancak yine de böyle bir olayın meydana gelmesi bu etkileşim çerçevesinde önemli bir kanıttır.

Ayrıca bu kanıtı destekleyen başka bir husus da vardır, o da Çin kaynaklarının verdiği bilgilerin ışığında Türk hanının başkentinde bir Budist tapınağını yaptırmak istemesine karşı çıkan ünlü Türk komutanı ve kağan müşaviri Tonyukuk’un “Budist mezhep ve öğretisi göçebe Türklerin askeri kabiliyetine zarar verir” dediği ve böylece kağanın düşüncesinin değiştirilmesi yönünde etkide bulunabildiğine ilişkin tarihsel kayıtlardır (Barthold 2004: 18). Bununla birlikte Budistliğin, bu inanca mensup kişinin ruhunun yumuşatıp savaşma yeteneğine olumsuz etkide bulunabilmesi sözlerinin abartılı olması, yine tarihi örneklerle desteklenmektedir. Örneğin, Yüzyıllar boyu hep Budist olan Tibetliler İngilizlere ciddi bir mukavemet göstermiştir. Maniheizm inancını kabul eden Uygurların da bu inancın etkisiyle askerlik yeteneklerini yitirmeden zaman zaman silahlı eylemlerde bulunup ciddi tehdit oluşturdukları görülmüştür. Budizm gibi Hıristiyanlık inancının da Avrupa Hıristiyanları tarafından sevgi ve barış

söylevlerini üreten bir dini savaşçı niteliğe bürünen bir inanç haline getirildiği tarihte çokça görülmüştür (Barthold 2004: 52).

Yukarıda yer alan örnekler aslında inanç alanında üstünlüğü ölçmek anlamında askeri kabiliyet bağlamında yaklaşmanın ne denli güç olduğunu gösterse de Tonyukuk tarafından söylenen sözlerin önemi, bu tanınmış Türk komutanının atalarından gelen inanca bağlı kalmasına ilişkin yön ve tutumunu yansıtmışından ileri gelmektedir.

Bir başka örnek daha verilebilir. Tuğrul Beğ<sup>1</sup>'in halefi Alp Arslan (1063-1072) 1064'te Kafkasya Ötesi bölgesine giriş yapıyor. Onun bu ilerlemesi esnasında karşı savaşmaktansa günümüzdeki Gürcistan'da bulunan Kahetya kralı Ağsart İslam'ı kabul edip Alp Arslan'a bağımlılığını kabul ediyor (Golden 2003: IV/55). Yani, burada karşıdaki düşman saldıran tarafla aynı dine dahil olunca, ona karşı daha yumuşak ve hoşgörülü bir yaklaşımda bulunulması olasılığın yüksekliği göze çarpmaktadır.

Başka örnekler de vardır. 1047'de haraç ödemesini kesip Selçuklu Türkleri sınır dışı eden Gürcü devleti kralı Davit, eşinin akrabalık bağlarını kullanarak 1120'lerde askeri güç olarak 40.000 Kuman Türkünü ülkesine davet eder. Ancak bu ülkede sürekli hizmette bulunup yerleşen bu Kıpçak Türkleri zaman içerisinde Hıristiyanlaşmış ve asimile olarak Gürcüleştirmiş ve hatta birçoğu da devlet yönetiminde üst mertebelere kadar çıkmıştır (Golden 2003: IV/60). Burada ise, bir başka halkın inancına dahil olup azınlık halinde yaşayan Türklerin ne denli çabucak o toplumun içerisinde eriyip gittiklerini görebilmek olanaklıdır.

1243'te Selçukluları Köse Dağ'da yenilgiye uğratarak Anadolu'ya uzanan bir etki sahibi konumuna erişen Moğolların ideolojisi Cengizhan soyundan gelenlerin dünyaya hakim olup düzen içinde yönetmelerinin Tanrının bir iradesi olduğuna ilişkin bir inanca dayalıydı (Golden 2003: IV/63-64). Görüldüğü gibi tamamen inanç endeksli bu ideoloji çerçevesinde dünya hakimiyeti uğruna savaşmak, Tanrıya ait iradeyi yerine getirmekle eş anlamlı tutulmuş, dolayısıyla araştırmacılar için, bu dönemde Moğollarda inanç ile eylem arasında doğrudan bir bağlantıyı gözlemleyebilme olanağı verilmiştir.

Moğollarla bu durumu sınırlı tutmak aslında gerçekliği tam olarak yansıtmaktan uzak olacağı kanısındayız. Nitekim, Türk hükümdarları da dünya hakimiyet ülkülerine temel olarak eski Türk yazıtlarında da belirgin bir biçimde yansıtıldığı şekle uygun olarak Tanrının iradesinin yerine getirilmesi düşüncesine dayandırmaktaydı. Bu ülkünün gerçekleşmesi içinse Tanrı Türk

<sup>1</sup> Tuğrul-Bek'in ve Davut Çağrı'nın babasının Hıristiyan adı Mihail idi. Hıristiyanlığı Türklerin kabul etmesinin öncesinde bu zatın babası, köken itibarıyla Oğuz Türklerine mensup bulunan ve Selçuklu Sülalesi kurucusu olan Dudak oğlu Selçuk Beğ Balkaş Gölünün batısındaki Türk hanlarından birinin hizmetindeydi. Oğuz Türklerinin Hıristiyanlığı kabul etmiş olmaları Arap yazarı Kazvini tarafından da teyit edilmektedir. Türkistan bögesinde araştırmacılar tarafından bulunan ve incelenen 858-1373 yılları arasındaki döneme ait mezarlar da bu dönemde Nasturi Hıristiyanlığının oldukça güçlü pozisyonlara sahip olduğunu göstermektedir (Katanov 2000: 435-439).

hükümdarlarına “kut” vermekteydi. Bu doğrultuda Kaşgarlı Mahmut’un söylediği ifade çok önemlidir: “Tanrı devlet güneşini Türklerin burcunda doğurmuş, göklerdeki dairelere benzeyen devletleri onun saltanatı etrafında döndürmüş, Türkleri yeryüzünün hakimi yapmıştır” (Kafesoğlu 2004: 363). 20 Ocak 1058 günü Bağdat’ta dönemin İslam halifesi tarafından “Dünya Hükümdarı” (“Doğunun ve Batının Hakimi”) ilan edilen Selçuklu Türklerin önderi Sultan Tuğrul Bey’in ardından 25 Nisan 1088 günü yine İslam halifesi tarafından “Doğunun ve Batının Hakimi” olarak duyurulan Büyük Sultan Melikşah’ın oğlu Sultan Sencer de 1133’te halifeye yolladığı mektubunda “Ulu Tanrının lüfuyla cihan padişahlığına yükseldiği”ni yazmıştır (Kafesoğlu 2004: 361, 364).

Şu da bilinir ki bütün semavi olarak tanımlanan dinlerin nihai amacı tüm dünyaya yayılarak insanları kendi inanç sistemine dahil etmek ya da bağlamaktır (Kafesoğlu 2004: 364). Bu noktada “Türk cihan hakimiyeti”ne ilişkin düşünce sistemi tarih gelişimi içerisinde Türklerin İslam inancına dahil olduklarına rağmen İslam, Hıristiyanlık ve Musevilik gibi semavi inanç sistemlerinden önemli hatları itibariyle ayrılır. Bu önemli hatları şöyle ifade etmek olanaklıdır. Hem İslam hem Musevilik hem de Hıristiyanlık inançlarında dindaşlık haricinde kalanlar bir çeşit ikinci sınıf insan kategorisinde görülmekteyken Kök Türk yazıtlarında bu konuda tarif edilen felsefeyi İslam inancı dahilinde de devam ettiren Türklerin tarih içerisinde din ayrımı yapmaksızın bütün inanç mensuplarına eşit yaklaşımı benimsedikleri uygulamalarıyla görülmüştür. Bundan dolayı Selçuklu Türklerinden itibaren İslam inancı dahilindeki bütün Türk devletlerinde başka inanç sistemlerine mensup topluluklara karışma olmadığı gibi bunların kültür ve geleneklerinin yaşatılmasına izin verilmiş olduğunu gözlemlemek olanaklıdır (Kafesoğlu 2004: 364).

Din ve milliyetçilik etkileşimi bağlamında İslam inancına dahil olan Türk devletlerinin bu inanç sistemini kendileri için manevi dayanak olarak görmüş ve bu inancın dünya üzerinde yayılması doğrultusunda “büyük emekler” sarf etmiş olduğu görülmüştür. Özellikle Batıdan gelen Hıristiyanlık inancı referanslı Haçlı seferleri tehlikesine karşı dönemin Türkleri doğal bir refleks olarak İslam endeksli inanç ve duygularını “ön planda tutmuş”tur (Kafesoğlu 2004: 365).

Bu refleks Türk tarihinde önemli yerlerden birini tutan Karahanlı devleti yöneticilerinin İslamiyeti barış ve güç kullanma yoluyla yaymaya çalışmış olmalarında görülmektedir. Bu doğrultuda İç Asya’dan akan nüfus bakımından oldukça kalabalık Türk kütlelerine araziler açılmıştır. Aynı zamanda bu dönemin Türk idarecileri için bu refleks, Müslümanlaştırma amacıyla, inanç bakımından gayri Müslim olup etnik köken bakımından Türk olan Budist ve Maniheizt Uygurlara yönelik olarak da uygulanabilmekteydi (Kafesoğlu 2004: 376).

Ancak aynı zamanda, inançtan gelen dünya görüşünde hoşgörü unsurunun varlığından da söz edilebilir. Nitekim, Kafkasya Ötesi bölgesine giren Selçuklu Türklerinde, atalarından kalma bir gelenekten dolayı, dini konularda görelî olarak hoşgörüyle yaklaştıkları da bir gerçektir (Golden 2003: IV/57; Kafesoğlu 2004: 364).

Din alanında hoşgörünün, nesnellik adına, yalnızca Türklerle sınırlı olmadığını da belirtmekte yarar vardır. Örneğin, Abbasiler döneminde Hıristiyanlığın Nasturi mezhebine mensup inananlar kütelleri 762'de patriklerinin (katolikos) merkezini İslam halifatu merkezi konumunda bulunan Bağdat şehrine taşımış ve burada Nasturi patriği uzun bir dönem boyunca Araplar tarafından Doğudaki bütün Hıristiyanların dini önderi olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde Nasturi Hıristiyanları Müslüman Arapların müdahalesiyle karşılaşmadan serbestçe dini vecibelerini yerine getirmiş, kilise ve manastır gibi dini alt yapıların kurulmasına yönelik faaliyetlerde bulunabilmiştir. Hatta oldukça iyi eğitime sahip bu Hıristiyanlar Arap Müslüman toplumunda belirli bir saygın yere sahip olmuştur. Nasturi rivayetlerine göre İslam inancının peygamberi Muhammed'in yanında danışman olarak Nasturi bir papaz Sergi varmış. Bu ise Muhammed'in Nasturi Hıristiyanlığına oldukça hoşgörülü yaklaştığını ve dinsel alanda tam bir özgürlük tanıdığını kanıtlamaktadır. MS. 6., 7. ve 8. yy'larda eski Yunan bilimine ait yapıtların Müslüman Arap dünyasına aktarılmasında neredeyse münhasır bir katkıda bulunan Nasturi Hıristiyanlarının Muhammed'ten sonra da halifatin başına gelenler tarafından desteklenmesine devam edilmiştir (Katanov 2000: 433-434).

İnanç ile milliyetçilik arasındaki etkileşime bir başka örnek de Amerika kıtası yerlisi olan Şipibolar olarak bilinen ve Peru'nun Amazon bölgesinde yerleşik bulunan Kızılderili yerlilerinin bu konudaki yaşadığı gelişmelerden yola çıkarak verilebilir. Aslında Güney Sibirya Türklerine benzer tarafları bu Şipibo yerlilerinin tıpkı Hakas, Altay, Şor, Tofa Türkleri gibi ekonomik, topraksal, toplumsal ve dinsel alanlarda dışarıdan, yani Batıdan (onlar içinse Doğudan, ancak kavram olarak sonuçta bunlar da Batı toplumlarıdır) gelen güçlerden üç yüzyıllık baskı sürecine maruz kalmış bulunmalarıdır. Ayrıca bu yerliler de Güney Sibirya yerlileri gibi Hıristiyan inancına mensup misyonerler (Sibirya'da bu Ortodoks Rus Hıristiyanlığı iken, Amerika'daki bu yerlilerin bölgesinde bu Katolik ve Protestan Hıristiyanlığıydı) sözde "medenileştirilme" uygulamalarına tabii tutulmuş, Şamanları ise takip edilmiştir. Yine onlar da Sibirya yerlileri gibi bu tür girişimlere karşı koymuş ve kendi öz inançlarını gizli yürütmek durumunda bırakılmıştır. 1970'li yıllarında birçok Amazon yerli toplulukların arasında etnik canlanış süreci başladığında anılan Şipibo yerlileri de geleneksel kültür ve onun içindeki değerleri, ayrıca yine geleneksel kültür kavramının ortaya çıkmasında etkin bir faktör olan geleneksel dünya görüşlerini ve bunun temeli olan Şamanlık inancını ve iyileştirme amacıyla otacılık geleneklerini yeniden ihya etmeye başladılar. Hem geleneksel kültür hem de onun

boyutlarından biri olan geleneksel inancın etkin bir biçimde yaşama döndürülme sürecine girişilmesi Şipibo Kızılderililerinde cereyan eden etnik kimlik ve kendilerini bir topluluk olarak geliştirme sürecinde önemli birer aşama olduğunu ve hatta bütünlüklü bu sürecin birer parçası olarak tanımlanabileceğini söylemek olanaklıdır (Morin 1992: 19). Yani, burada görüldüğü gibi daha önce baskı yoluyla empoze edilen başta Hıristiyanlık dini olmak üzere dış kökenli değerlere karşı tepki duyulmuş, etnik kimliğin girişilen yeniden inşasında daha çok yerli kültür ve inançlara yer verilmeye çalışılmıştır. Güney Sibiry Türklerinde de 1980'lerin ikinci yarısından itibaren buna benzer süreçlerin ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Bu süreçlerde de aynen Şipibolarda olduğu gibi etnik kimlik, milliyetçilik, geleneksel kültür, öz inanç gibi kavramların önemli bir yer işgal ettikleri görülmüştür. Belki de yalnızca şu noktada fark olabilir; o da, Şipibolar Hıristiyanlığa tepki duyarken, Güney Sibiry Türkleri daha çok inançlarının canlandırılmasını en azından ilk dönemlerde daha çok ateist bir ortamda yürütmeye çalışmışlardır. Yoksa tarih akışı içerisinde Hıristiyanlığın baskısı Güney Sibiry yerlileri için de söz konusuydu.

Birçok şamanik tanrı, önemli savaşçı komutanlar, krallar gibi zamanında önde gelen kişinin ve güneş, ay, takımyıldızları, dünya, dağlar, su gibi nesnelere tasvirlerinin kayalarda bulunduğu Kore'de de insanların yoğun olarak dua ettiği yerlerin varlığı inanç ve milliyetçilik etkileşimi çerçevesinde örnek olarak kullanılabilir. Örneğin, Koryo tahtına krallığın sonuna dek sadık olarak hizmetinde bulunan tanınmış komutan General Ch'oe Yong'un tasvirleri Kore'nin başkenti Seul ve Kyonggi-do bölgesinde oldukça popülerdir. Bununla birlikte ülkenin Sarı deniz kıyılarındaki kırsal kesimlerde yaşayan insanlar daha çok XVII.yy'da meydana gelen Mançu saldırısı esnasında kahramanlığa erişen General Im Kyong-op'un tasvirlerine tapmaktadır (Kim 1992: 15-16).

Sovyetler sonrası dönemde, yeniden bağımsızlıklarına kavuşan Orta Asya devletlerinde cereyan eden milliyetçilik akımı meydana kimlik bunalımını çıkarmış, bunların ikisi de bölgede başat bir inanç sistemi olan İslam üzerinde etkide bulunmuştur. Şöyle ki, milliyetçiliğin ve yıllarca bastırılmış dinsel kimlik özgürlüğünün etkisiyle bu bölgede "İslam tarihinde emsali görülmemiş" bir biçimde hızlı bir yeniden dinsel canlanış süreci meydana gelmiştir. Bunun üzerinde milliyetçilik ve kimlik üzerinden bölgedeki insanların hem Sovyetlerden hem de Slav kültüründen farklı bir kültür dairesine mensup olduklarını gösterme konusunda duydukları derin isteğin etkisi görülmüştür (Raşid 1996: 285-286). Yani, burada yine milliyetçilik ile dinin etkileşimini görebilmek olanaklıdır.

Din ile milliyetçilik etkileşimi çerçevesindeki ilişkiler kendilerini toplum yaşayışının başka alanlarında da belli edebilir. Örneğin, din, bu dinin başat olduğu toplum üyelerine başka dine ve etnik gruba mensup insanlarla birlikte karma aileler kurulmasına karşı çıkabilir, karşı



çıkılmazsa da hoş karşılamayabilir ya da pek tasvip etmeyebilir, toplum üyelerinde de bu yönde bir davranış kalıbın yerleşmesine vesile olabilir. Örneğin, kimi araştırmacılara göre (ör. bkz: Tokarev 1964: 133) Musevi inancı Müsevilerin kendi inancı ve etnikliği dışındaki toplumlara mensup insanlarla evlenmelerine karşıdır. Keza, Neemiya olarak bilinen bir Yahudi yöneticisi döneminde Müseviler için diğer dil ve inançlara mensup insanlarla evlenilmesi konusunda katı bir biçimde yasaklanmıştır. Hıristiyan Kilisesinin de A.S. Tokarev'e göre (1964: 133) başka inançlara mensup kişilerle evlilik bağlarının kurulmasına karşı olmamasına rağmen bu tip evliliklere iyi bakmayıp bunları tasvip etmediği söylenebilir.

Peki dinin olmadığını ileri süren toplumlarda milliyetçilik olgusunun mevcudiyeti varsa bu bize neyi gösterir? Örneğin, Çinli komünistler birer milliyetçiydi ve bu yüzden de kendi ülkelerinde sosyalizm öğretisinin bir anlamda Çinileştirilmesi için yoğun çaba sarf etmişlerdir (Türkdoğan 1988: 64). Yani, bu demektir ki, dinin sosyal bir gerçeklik olarak etkin olmadığı toplumlarda da milliyetçiliğin mevcut olabilmesi inanç sistemi ile milliyetçiliğin arasındaki neden-sonuç bağının yeniden gözden geçirilmesine yol açabilecek gibi görünmektedir. Oysa ki, komünizmi de bir inanç sistemi olarak ele aldığımızda durumun değişebildiğini ve bu neden-sonuç ilişkisinin yeniden güncel hale gelebildiğini söylemek olanaklıdır. Bu bağlamda burada Lenin'in komün ile ilk Hıristiyanlığı birbirine çok benzer bulduğu, ayrıca Fransız Komün deneyimini de 1917 yılının Ağustos-Eylül aylarında yazmış olduğu "Gosudarstvo i Revolütsiya" [*Devlet ve Devrim*] adlı kitap çalışmasında "demokratik-devrimci ruha sahip" ilk Hıristiyanlıkla karşılaştığına ilişkin bilgiye yer verilmesi ilginç olabilir (Şaginyan 1981: 84, 93-94).

Bu bakımdan örneğin, Sovyetler Birliği'ndeki komünistlerin de milliyetçi davranışları ve Rus olmayanların üzerinde kurdukları baskının nedeni de daha iyi anlaşılabilir. Bununla birlikte, toplam 169 etnik grubun yaşadığı Sovyetlerde devlet tarafından uygulanan bütün baskılar Rus olmayanlar tarafından "Rus baskısı ve denetimi" olarak algılanmaktaydı. Rus olmayanların bu tepkisi ve algılaması aşırı duygusal gibi gelse de, aslında bunun altında Sovyet Komünist Partisinin kurulmasından itibaren bütün en önde gelen liderlerinin etnik aidiyet bakımından hep Rus oldukları gerçeği yatıyor olabilir. Bu görüşün, Stalin ve Trotsky [*Troçki*] gibi istisnaları vardır tabii ki, ancak Rusların Komünist Parti'de başat olmaları aynı zamanda Rusların bütün ülkenin üzerindeki bir anlamda denetimi ellerinde bulundukları anlamını da taşımaktaydı. Ayrıca, ülkenin içerisinde önemli sanayi ve savunma işletmelerinin bulunduğu şehirlerde ya da çoğu başkentte nüfus yoğunluğu yine etnik Ruslara ait olup bu şehirlerde yerli halk mensubu insanlar ise, kendi bölgesindeki toplam nüfusun içerisinde çoğunluğa sahip olsa dahi birer azınlık konumundaydı (Diller 1993: 283). Dolayısıyla, özellikle Ruslar ve genel olarak Slavların Komünist Partisinin bütün merkezi organlarında çoğunluğu



ellerinde bulundurmaları, Sovyetlerdeki çokuluslu ya da çok etnikli federasyon yapısıyla, her konuda büyük nüfuzla sahip olan Komünist Parti'nin içerisinde bu Rus başatlığı arasındaki uçuruma yol açmaktaydı (Rywkin 1990: 138). Yani, görüldüğü gibi, Rus olmayanların üstte bahsedilen algılamalarına yol açabilecek nedenlerin çokluğu duyulan tepkiye neden olan sebeplerden yalnızca birkaçı olup durumu çok ikna edici bir biçimde izah etmektedir.

Kimi zaman ise inanç adına milliyetçilik ya da en azından inanç adına çatışmalar yapılabiliyor. Yani, insanlar kendi hareketlerinin inanç adına yaptıklarına, kendilerine yapılan saldırıları da inançlarına yapılan bir haksız eylem olarak algılayabilmekte ve tepkisini de ona göre verebilmektedir. Örneğin, güncel bir olaydan hareketle Irak'ta cereyan eden hadiseleri ele aldığımızda, orada yaşayan insanların ülkelerine yapılan saldırıyı aynı zamanda inançlarına yapılan saldırı olarak da niteleyebilmekte olduğunu anlayabiliriz. Bunun için de ülkedeki insanların saldıran tarafa, hele bu taraf başka bir inana mensupsa, yaptıkları karşı eylemlerinde ülkeleri kadar inançlarını da koruduklarını ve bu mahiyetteki sloganları kullanabildiklerini gözlemleyebilmek olanaklıdır. Durumun daha net anlaşılabilmesi için bir alıntının verilmesi yerinde olabilir: "... Irak'ta ... Amerikalılara karşı bir dizi saldırı düzenlendi. Iraklılar, ateşe verdikleri iki araçtaki cesetleri", "‘Allahu Ekber’ ... ‘Çok Yaşa İslam’ sloganlarını" atarak taşıdı, parçaladı ve sokaklarda sürükledi (Radikal gazetesi 01 Nisan 2004: 12). Yani, buradan anlaşılabilceği üzere insanlar tepkileri ve bu tepkilerini yönlendirdikleri eylemlerinde inanç referanslı hareket edebilmektedir. Bu da insanlarda yapılan hareketlerin hem düşmana karşı hem de inancın korunması adına gerçekleştirildiği konusunda güçlü bir duygu halini meydana getirmektedir. Her ne kadar bu örneğin tekil bir olay olduğunu varsayarsak bile, bu örnek yine de milliyetçilik, vatanseverlik, inanç koruyuculuğu gibi duyguların uç bir biçimde de olsa, sergilenmesi bakımından anlamlı olabilir.

Yine, bu kapsamda başka bir örnek, son zamanlarda, daha doğrusu 9 Mayıs 2005 tarihinde Newsweek dergisinin yayınlamış olduğu bir makalede ABD'nin Küba'daki bir askeri üssü olan Guantanamo hapisanesinde tutulan mahkumların kötü muameleye maruz kalmalarının yanı sıra bu insanların dini duyguları üzerinde de aşağılayıcı hareketlerde bulunulması ve en önemlisi bütün Müslümanlar için kutsal olan Kuran kitabının bu doğrultuda kötüye kullanılmasını yazmasının ardından patlak veren ABD karşıtlığı dalgasının Pakistan, Mısır, Türkiye, Malezya, Endonezya, Hindistan, Filistin, Afganistan ve İngiltere'deki İslamcılar arasında yoğun protestolar şeklinde hızlı bir biçimde yayıldığına ilişkindir (Pahomov 2005 [<http://www.rian.ru/society/religion/20050527/40425509.html>]; Tkaçenko 2005 [<http://vip.lenta.ru/news/2005/05/17/newsweek>]; BBC World Edition 2005: [<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/4581383.stm>]). Bu olayda kutsal kitaba kötüye davranılmasından ötürü kesinlikle ölüm cezası öngörülen Pakistan ve Suudi Arabistan gibi

ülkeler tepki dalgasında ön safta yer almış ve suçluların, anılan ülke yönetimlerinin ABD ile yakın ilişkiler içerisinde olmasına rağmen mutlaka cezalandırılmasını istemek zorunda kalmıştır (Tkaçenko 2005 [<http://vip.lenta.ru/news/2005/05/17/newsweek>]). Bu ülkelerde ve diğer bir çok İslam ülkesinde ulusal çapta protesto gösterileri düzenlenmiş, Afganistan'da ise ortaya çıkan çatışmaların neticesinde ondan fazla kişi yaşamını yitirmiştir. ABD'ye yakın tutumuyla tanınan Afgan Cumhurbaşkanı Hamit Karzai ise diğer İslam ülkeleri yöneticileri gibi Birleşik Devletlerden bu olaydan ötürü uzaklaşmış görüntüsünü verebilmek amacıyla yönelik hareketlerde bulunmak durumunda kalmıştır (Tkaçenko 2005 [<http://vip.lenta.ru/news/2005/05/17/newsweek>]). Daha önceleri de defalarca bu türden yayınların kitle iletişim araçlarında geçmesine rağmen bizzat bu Mayıs ayında Newsweek dergisinde yayınlanmış makalenin bu denli derin bir tepki patlamasına yol açması, söz konusu dergi resmi düzeyde daha sonradan bu yazıyı geri çektiğini duyurmuş (AP'ye atıfla *Pravda* gazetesi, 27.05.2005; (erişim: 27.05.05/11:35): [<http://news.pravda.ru/abroad/2005/05/27/76265.html>]) olsa dahi, çok önemli bir göstergedir. Genel olarak bu örnekte de kutsal kitaptan dolayı genel olarak inanca karşı yapılan ve yanlış olarak nitelendirilen hareketin hem ulusal hem de uluslararası çapta ne denli yoğun tepkilere yol açtığını görebilmek olanaklıdır.

Suudi Arabistan devletine az önce değinmişken bu devletin içinde bulunan birçok dini kuruluşların olduğu gibi devlete bağlı olarak faaliyet yürütüp devlet siyasetini savunan Vehhabilik İslam anlayışı üzerinde kısaca durulması yararlı olabilir. Müslüman Kardeşler gibi İslami örgütlerin faaliyette bulunması yasak olan Suudi Arabistan tarihinde ilk tanınmış öncüsü ve çeşitli türbeleri yıktırarak bölgesindeki Müslümanları kendine göre şirkten arındırılmış "tevhid İslam"a geri dönüş için davet eden Muhammedu ibni Abdilvehhab'ın olduğu Vahabilik hareketinin Osmanlı'ya karşı duyulan tepki ve isyanlarla ilgili bir ortamın içerisinde meydana çıktığı bilinmektedir. Hatta ortak dini dizgenin İslam olmasına karşın I. Dünya Savaşının Osmanlı devletinin güç durumunda bırakacak biçimde sonuçlanması üzerine harekete geçen Suudi yönetimi Osmanlı idaresinde bulunan birçok şehri 1921'den itibaren ele geçirmeye başlamıştır. Yine İslam dinine mensup bu devletin kendi çalışmalarında Vehhabilik anlayışına resmi olarak dayanan yönetimi Irak'a karşı yapılan 1991 Körfez Savaşı esnasında ABD ordularına en ciddi lojistik desteği sağlayan ülke olmuştur (23.06.2005/14:23 [<http://www.vahdet.com.tr/isdunya/dosya4/1098.html>]). Bu verilen örnekte de dinin milliyetçiliğe karşı bir engelleyici rolü yerine getiremediğini görmekteyiz, ki hilafetin Osmanlı'da olmasına rağmen bu Vehhabilik anlayışına mensup kitleler ayaklanmalata kalkışmış, bu uğurda ciddi mücadelede bulunmuştur. Ayrıca bu örnekte dinin milliyetçilik için kullanıldığını da görebilme olanağı mevcuttur, çünkü Vehhabiler kendi anlayışındaki İslam'ın

yeniden tesis edilmesi ve hakim kılınması için mücadele yolunda engel olarak köken olarak Arap milletine mensup olmayan Türklerin kurmuş olduğu Osmanlı devletini görmüşler. Zaten meşhur Vehhabi isyanları sürecinin neticesinde bağımsız Suudi Arabistan Krallığı devletine götüren bir yolun tarihsel başlangıcı niteliğinde olması da bu bağlamda oldukça anlamlıdır.

Yeni kurulan bağımsız devletlerin devleti güçlendirmek adına milliyetçilik olgusunu kullandıklarını belirten ünlü para spekülörü George Soros dünyadaki totaliter ve demokratik düzenlerini çözümlenerek milliyetçilik olgusunun dinsel dogmalarla harmanlanarak eski komünist coğrafya hudutlarından taşarak Müslüman-Hıristiyan zıtlaşmasına neden olabileceğini ileri sürmüştür (Guliyev 2002: 137-138).

Bununla birlikte, burada çalışmalarına ilişkin atıflara yer verilen ve Azerbaycan'da 1993 - 1996 yılları döneminde iktidarı elinde tutanların içerisinde önem ve etki bakımından "ikinci kişi" olan Azerbaycan Parlamentosu Sözcüsü Rasul Guliyev [Resul Kuliye]’in, hem milliyetçilik olgusunun "gerici bir süreç" olarak tanımladığını ve hem de "ülke insanının önemli bir kısmını oluşturan Ermenistan asıllıların siyasal hayatta baskın güç olmasının kaçınılmazlığını" savunduğuna ilişkin görüşler de mevcuttur (Nesibli 2001: 147-149; Aça'da 2004: 27-57).

Kurucuları tarafından devletin temellerinin, Batı demokrasisinde temel ana taş olarak alınan Yahudi-Hıristiyan uygarlık modeli misalinde olduğu gibi demokratik İslam anlayışı üzerine oturtulması tasarlanan Pakistan'ın özellikle bağımsızlık savaşı yıllarında İslam, ülkenin birleştirici unsuru işlevini görmüştür (Guliyev 2002: 141).

Öte yandan kendi nüfusunun içerisinde oldukça önemli bir kısım yurttaşların bu dine mensup olmasına rağmen ABD de dünyanın ortak mirası olan kültürün dahilinde diğer inanç dizgeleri gibi yer alan İslam'a karşı, bu inancın Batıya karşıtlığın kaynağı olduğu varsayımı üzerine, önyargılı bir tutum takınmaktadır (Guliyev 2002: 141).

Doğal olarak dinin kendi amaçları doğrultusunda kullanılması siyasette oldukça kolay, çünkü hem maliyeti düşük hem de doğrudan duygulara hitap ettiğinden kitlevi devinimleri meydana getirmede en etkili araçlardan biridir.

Buna örnek olarak, 2005 yılının Ağustos ayında iktidara gelen İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedi Nejad'ın Tahran'daki bir konferanstaki konuşmasında üniversite öğrencilerine İslam dünyasının yüzündeki bir leke olarak nitelendirdiği İsrail devletinin yok edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca M.A. Nejad, İsrail devletini tanıyacak kimsenin "İslam ulusunun korkunç öfkesi ateşinde yanacağını", Siyonist rejimi tanıyacak olan herhangi İslam önderinin bununla "İslam dünyasının teslimiyetini ve mağlubiyetini de benimsediği" anlamına geleceğini ifade etti (Associated Press 2005 [[http://news.yahoo.com/s/ap/20051026/ap\\_on\\_re\\_mi\\_ea/iran\\_israel](http://news.yahoo.com/s/ap/20051026/ap_on_re_mi_ea/iran_israel)]). Burada da

anlaşılabilirliği üzere din konusu söylevin amacına bakılmaksızın hem dış hem de iç siyasete malzeme edilebilmektedir. Bununla birlikte, bu konunun bu biçimde kullanılması din referanslı tepkinin mobilize edilmesi için de elverişlidir.

Öte yandan din ve milliyetçilik gibi unsurların üzerinde aşırı vurgunun yapılması durumunda farklı milliyet ve inanç mensuplarıyla çatışmanın çıkacağı konusunda ileri sürülen görüşler vardır (örneğin: Coşkun Bekir, Hürriyet, 02 Nisan 2004: 3). Vurgunun yapılması denilmesinde ise bir başkasının inancına ve milliyetine karşı mutlaka bir baskının olması söz konusudur herhalde. Yine de bunun, yani baskının varlığının çatışmaya yol açması konusunun yüzde yüz olabilirlik anlamına da gelmeyebileceğini unutmamak gerek. Bunun en iyi örneğini, hem milliyetlere hem de inançlara karşı uygulanan sistematik baskının kaynağı olan rejimin ülkesi Sovyetler Birliği örneğinde görebilmek olanaklıdır. Aynı zamanda hiçbir baskının olmadığı durumlarda da milliyetçilik ve inanç koruyuculuğu anlamında toplumsal hareketlerin meydana gelememesi için hiçbir neden yoktur. Ayrıca, yazarın da ifade ettiği gibi inanç ve milliyetçilik yine de “yüksek değerler”dir. Oysa ki inanç unsurunun yalnızca iç dinamiklere bağlı olmayıp sıkça olarak dış parametrelere de sahip olduğunu, yani dış etkenlerden etkilenebileceği gerçeğini de göz ardı etmemek gerek. Ki bunun en iyi örneğini, günümüzdeki Orta Asya ülkelerinde çoğu Ortadoğu kaynaklı dinci ekstremist (yani, aşırı) oluşumlar tarafından yürütülen yasa dışı faaliyetleri oluşturmaktadır. Ve bu durumda, “insanlık” üzerine istenildiği kadar vurgu yapılsın, bunun pek etkili olması her zaman beklenmeyebilmektedir. Hatta, isterse dış, isterse iç kaynaklı olsun, dinin, Stone’a göre (2002: 35-44), Orta Asya bölgesinde, ülkeler bazında yürütülen ekonomi ve bilim alanındaki reformların başarılı olması halinde bile etkinliğinin tamamen ortadan kalkması anlamına otomatikman gelmemektedir.

Yani, J. Haynes’e dayanarak Pınar Akçalı’nın (2002: 17-33) söylediği gibi “İslamiyet’in kültürel veya özel alandan kamusal veya politik alana kaymasını tümü ile önlemek olanaklı olmayabilir”.

Din ve milliyetçilik etkileşimi bağlamında 1070’li yıllarda, daha doğrusu 1071 Malazgirt Savaşında olanlar çok önemlidir. Her ne kadar tam olarak milliyetçilikten bahsedilmesi oldukça güç olsa dahi, dil ortaklığının din farklılığından üstün gelmesi noktası çok derin araştırmalara verimli bir zemin olabilecek bir konu olabilir. O yıl Sultan Alparslan ordusuyla geldiğinde, karşısındaki Bizans ordusunda saf alan Hıristiyan Türklerin (Uz ve Peçeneklerin) soydaşlarının yanına geçmesi, savaş alanında bile etnik yönden yakın halkların (ki dil burada önemli bir rol oynamıştır) birleşmesinin gerçekleşebilmesine en bariz örnektir (Eröz 1983: 25).

Din ve milliyetçilik arasındaki ilişkiye örnek olarak yine Osmanlı’dan bir örnek vermek yerinde olur belki de. Karamanlı olarak bilinen Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Hıristiyan

Türkler, ne ilginçtir ki, öz Türkçe adları çok yaygın olarak kullandıkları bir gerçektir. Hatta, Hıristiyan iken Türkçe isimler sahibi olan bu kişiler İslam'a geçince adlarını yine de değiştiriyor, ancak bu sefer gayri Türkçe adlar alıyorlardı. Örneğin; "bir Kayserili Hıristiyan Türklerden Diyamandi Doğan Keçeoğlu", 1939'da (ki burada Cumhuriyet Türkiye'si'nin ilk dönemini de kapsayan bir uygulamaya tanık olabilmek olanaklıdır) Niğde'de kütüphanede araştırmalar sonucu Türk asıllı olduğuna iyice inanıp Müslüman oluyor. Yeni adı da "Mehmet Kadir Keçeoğlu" olan bu "şuurlu Türk" hatta duygularını araştırmanın yapıldığı kütüphanede yazıp bırakmıştır (Eröz 1983: 42-43). Ne var ki, "şuurlu Türk" demekle, birisinin inancıyla bağlı olması arasında dolaysız bir ilişki kurulmaktadır, üstelik bu örnekte de görüldüğü gibi, bir önceki adında yalnızca "Diyamandi" gibi bir yabancı adı varken, Müslüman olduktan sonra bu kişinin soyadı hariç, hepten yabancı isimler almış olduğunu görebilmekteyiz. Üstelik, bir Türk adı olan "Doğan" isminin de "Kadir" olarak değiştirilmiş olması da ilgi çekicidir.

Bu görüşü destekleyen başka bir nokta da, Çungar oymağında yerleşik olan Hıristiyan Türklerin daha çok eski Türk adlarını tercih ederken, Müslüman Türklerin daha çok Arap adlarını almış oldukları durumudur (Eröz 1983: 52). Burada Türklerin sahip oldukları inanç kurumu ile aldıkları isimler arasında kesin olmasa da bir bağlantının izlenebilmesi olanaklıdır. Üstelik, Müslümanlıkta dualar çoğunlukla Arapça iken, Hıristiyan Türklerde dualar daha çok Türkçe idi. Yani, inanç sistemi ile milli kültürün yaşatılması arasında isimler çerçevesindeki tercihler bazında dahi olsa oldukça ilgi çekicidir.

Peki gelenek ve dine daha çok kimler bağlıdır? Şehirliyle nazaran kırsal kesimlerde yaşayanların bu konuda daha çok tutucu olması beklenir. Nitekim, bir örnek vermek gerekirse, Lipset'in (Türkdoğan 1988: 99) kırsal kesimlerde yaşayan çiftçilerin tutuculuk eğilimleri yalnızca ekonomik olarak düzen içerisinde gittikleri sürece, ancak bu düzen bozulunca da, kendi talep ve haklarını elde etmek üzere diğer rahatsız toplum kesimleriyle birleşmeye meyilli olduklarını söylemesi örneği verilebilir. Dahası, H.A. Landsberger'e göre (Türkdoğan 1988: 99), ekonomik düzenleri herhangi bir biçimde bozulmaya yüz tutan çiftçilerin, milliyetçilik olarak nitelendirilebilecek biçimde tutuma girebilmesi olasıdır. Bu ise bizlere, din ile milliyetçilik arasındaki sıkı bir bağlantının doğrudan çatışmacı bir tutunuma yol açtığını göstermezse de, bir üçüncü alanda (ki, az önceki örnek çiftçilerin ekonomik istikrarında meydana gelen bozulmaların yol açtığı gelişmelere ilişkin örnekler) çiftçiler tarafından olumsuz olarak algılanabilecek değişimlerin etkisiyle hemen göze çarpan durum, kırsal kesimde yaşayanların din kapsamında daha çok tutucu olmaları ve milliyetçi olarak tanımlanabilecek tutunum içerisinde girebilmeleridir.

Din ve milliyetçilik arasındaki ilişki bağlamında başka bir örnek olarak da Türkiye'de, İslam dünyasıyla daha yakın temasların peşinde koşan Refah Partisinin, iki başka milliyetçi



çizgili siyasi partiyle ittifak kurmak suretiyle 1991 seçimlerine girmesi gösterilebilir. Bu girişimin sonucunda ülke genelinde toplam oyların yüzde 17'sini alan bu ittifak yine de TBMM'de sandalye alamamıştır. Bunun ardından ülkenin içerisinde hoşnutsuz kalan küçük çaplı aşırı kökten dinci gruplar terör olaylarını başlatmıştır (Giddens 2000: 486).

Din ve milliyetçilik arasındaki etkileşim durumuna bir başka örnek olarak Türkiye'de 1970'lilerde MHP (Milliyetçi hareket Partisi)'nin başında Alpaslan Türkeş'in bulunduğu dönemde bu partinin dinamik gençlik tabanını oluşturan Ülkücü Hareket'in "Tanrı Dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslümanız" sloganı gösterilebilir (Öğün 2000: 143). 1970'lilerin öncesinde 1960'li yıllar döneminde ise Turancı milliyetçiliğin etkisinin azalışı seyrine geçmiş olmasını milliyetçilerin kabul ettikleri "Rehberimiz Kuran, hedefimiz Turan" gibi yeni düstür apaçık bir biçimde göstermektedir (Öğün 2000: 142). Aslında burada bir aşağıya yüz tutan bir seyirden çok kapsam olarak Turancılık coğrafyasının ya yalnızca Müslüman olan Türklerle sınırlı tutulmasını ya da kutsal kitap rehberliğinde bu kapsam dahiline Müslüman olmayan Türklerin de alınmasını öngören bir eğilim olarak yorumlamak olanaklıdır. Çünkü Türk olup Müslüman olmayan Türklerin varlığı bir gerçektir. Bununla birlikte belki de bu seyri kapsam itibariyle Müslüman Türkleriyle yalnızca sınırlı olmadığı yönünde de yorumlamak mümkündür, örneğin, Türk olmayıp da Müslüman olan halkları da bu kavram çatısının altına sokmak suretiyle.

Türkiye'nin Batı Anadolu bölgesinde bulunan bir kasabada insanların İslam ile Kemalizm'i yanyana yürütebildikleri örneğinde olduğu gibi Atatürk Türkiye'de laik bir düzen kuran ilk cumhurbaşkanı olmaktan çok imanın savunucusu ve Türk topraklarından "kafir Yunan"ı süpüren bir komutan olarak anılmaktadır (Tapper ve Tapper 1987; Stokes'te 1999: 253-271).

Dünyanın birçok yerinde dini köktenci hareketlerin yaygınlaştığı gözlemlendiği son dönemin (Giddens 2000: 496) haricinde çok eskilere dayanan farklı inançlar arası çatışmalar da mevcuttur. Örneğin, İngiltere'deki Kuzey İrlanda'da Katolik ve Protestanların gündelik yaşam düzeyinde karşıtlıkları ve azınlık bir kısmını kapsayabilecek çatışmaları, konumuz bakımından çok önemlidir. Kuzey İrlanda ile İrlanda Cumhuriyeti'nin tek bir devlet çatısı altında birleşeceğine inanan taraf olan Katolikler bu düşüncelerine karşı Protestanlar tarafından şiddetli muhalefet görürler. Burada dinsel inançların yanı sıra siyasi görüş ve milliyetçi fikirlerin de olayla ilgili etkinlikleri ve önemleri elbette ki yadsınamaz (Giddens 2000: 490). Burada Hıristiyanlığın iki farklı mezhebinden Katoliklerin ve Protestanların siyasi görüşleri üzerinde milliyetçi görüşlerinin de farklı olması bizim ilginizi çeken bir husustur. Dinin güçlü olması görüldüğü gibi yalnızca İslam'ın mevcut olduğu ülkelerle sınırlı değildir. Örneğin, ABD'de de dinin etkisi çok ileri düzeydedir. Ulusal para birimi dolar banknotu üzerinde yazılı "In God We Trust"



(*Tanrıya Güveniriz*) ibaresi bu etkinin ne denli derin ve büyük olduğunu net bir biçimde gösterir niteliktedir (Giddens 2000: 491). Ayrıca, Amerikalıların yüzde 95'inin dinle irtibat halinde olduğunu, yani, Tanrıya inandığını gösteren araştırma sonuçları vardır (Giddens 2000: 491). Bu ise din duygularının bu ülkede ne denli güçlü olduğunu ifade etmektedir. Belki de bu yüzden 1995'te Bosna'da savaşa katılan ABD'li pilot yüzbaşı Scott O'Grady, kendisini bu savaşa Tanrı'nın getirdiğini ifade etmesi (Giddens 2000: 491) bir tesadüf değildi. Üstelik, ABD'deki dinsel duyguların Avrupa'ya nazaran çok daha güçlü olduğunu (Giddens 2000: 491) da dikkate alırsak bunu anlamak olanaklıdır. Oysa ki, ABD'de İngiltere'de olduğu gibi Anglikan Kilisesi benzeri devletin "resmi" bir kilisesi mevcut değildir (Giddens 2000: 490).

Bunların dışında Türklerin tarihine bakıldığında burada da inancın ne denli önemli bir unsur olduğunu görmek kolaylıkla olanaklıdır. Örneğin, savaşlarda galip gelebilmek ve kendi topluluğunun zaferini bir çeşit garanti altına alabilmek için yine inanç çerçevesinde bir takım eylemlerde bulunulması çok yaygındı. Kıpçak Türklerinden Kuman Konfederasyonu önderlerinden Bonyak XI. yy'da (1096 yılında) muharebe öncesi gece ortası kurt gibi ulaması ve böylece utku için dilekte bulunması aslında inanç ile ötekiye karşı üstün gelme isteği arasında oldukça yakın olduğunu gösteren önemli bir örnek sayılabilir (Golden 2003: XIV/88).

İnanç ve milliyetçilik arasındaki bağlantıya işaret eden başka bir örnek de Sibirya derinliklerinden, Türk dünyasının en kuzeyinde yaşayan Yakut, ya da başka adıyla Saha Türklerinden verilebilir. Sibirya Kamılığının zamanının en önde gelen araştırmacısı Saha Türklerinden Gavriyl Vasilyeviç Ksenofontov'un (1992 : 234) Saha bölgesinde 23 Aralık 1924 tarihinde 61 yaşında olan Mihail Födoroviç Govorov'la yaptığı mülakatında anılan şahsın konuşmasında "*bılır saxa sagana*" (yani, *bizlerin daha Saha olduğu kadim zamanda*) sözlerini kullanması üzerine araştırmacı kendisine bu dönemin ne zaman sona erdiğini sormuştur. Anlatanın buna verdiği yanıt çok önemlidir. Onun anlattığına göre, yaşlı insanlar o dönemden bahsederken "Yakutların atalarına ait inancı daha değiştirmedeği" (aslında, buradaki "inancı değiştirmedeği" ifadesi, kimi reform hareketlerinin ötesinde doğrudan kendi inancından çıkıp, yani din değiştirip başka bir dine girmeye ilgilidir - TBD) ifadesini kullanarak o dönemin en belirgin özelliklerinden birisini de belirtmekteydi. Aynı zamanda, yukarıda anılan M.F. Govorov (61) Ksenofontova'a (1992: 234) o yıllarda (yani, 1920'liler) hala da bir şamanı ayın yapmak üzere çağırırken insanların "*sahatıyaarı gınnubıt*" (yani, *Sahalaşmak* (Saha, yani özümüze dönmek, ilk halimize geri ulaşmak) *istiyoruz*) ifadesini yaygın olarak kullanıldığını belirtmiştir. Buradaki örnekten, Saha Türklerinin etnik anlamda belki yüzde yüz olmazsa dahi, "Sahalık" kavramının "arı" halini, zamanın ve zamanla birlikte gelen diğer faktör etkilerinden arınmak suretiyle geri kazanmak, ya da o duruma dönmek istediklerine ilişkin inanç çerçevesinde ifade edilen bir istemle karşı karşıya olunduğu söylenebilir.

1990'lı yılların başında da Saha Türklerinin etnik bilincinin yeniden diriltilmesini Şamanlık inancının canlandırılması sürecine bağlayan görüşler mevcuttur (Novikov 1992: 38-39).

Milliyetçilik ile inancın bir arada yürüyebileceği ya da yürütülebileceğini gösteren bir başka örnek de Türkiye'den verilebilir. İzmir'de 2000 yılında kurulan başkanı Cenk Tozkoparan'ın olduğu Türkçü Toplumcu Budun Derneği, eskiden var olan ve varlığını halen de sürdüren Türk-İslam sentezine bir alternatif düşünce platformu olarak Türk-Şaman sentezini ileri sürerek amaçlarına ulaşılacak yolda referans noktası olarak Türkçülüğü ve Şamanlığı göstermektedir (Özbey 2005: 12). Yani, burada görüldüğü gibi, Şamanlık inancını da milliyetçilikle bir arada tutabilme ve ortaya çıkan harman üzerinden düşünce üretebilme girişimleri vardır.

Dim kurumunun karşılıklı ilişkiler örüntüsüne dayalı toplumsal bir yapı bünyesinde yer alan diğer sosyal kurumlara yönelik olarak tek yanlı etkilemesinden çok din ve diğer sosyal kurumların arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimden söz edilebilir (Günay 2003: 609).

Bilim adamlarının Kamlıği araştırırken kendilerinin mensup olduğu inançtan hareketle yanlı yorumlarda bulunabilmektedir. Örneğin, "Evolütsiya Çörnoy Veri u Yakutov" [*Yakutlarda Kara İnancın Evrimi*] adlı kitabın yazarı tanınmış araştırmacı Troşçanski, Gavriil V. Ksenofontov'a (1992: 136-137) göre, dini bakış açısıyla konuya yaklaşarak, Saha Türklerinin ancak "gerçek din" üzerinden cennete ulaşabileceklerinden bihaber olduklarını, Yakutların inanışlarında hiçbir etik yönün bulunmadığını ve bu inanışların özünde Şeytana tapanların inancına oldukça yaklaştığını ileri sürmektedir. Bu tür yanlı yaklaşımlar bilim adamları tarafından gösterilebilmektedir. Az önceki örnekte olduğu gibi bu yanlılık, Saha Türklerini ve kültürlerini incelerken araştırmacının kendi inancı ya da kültüründen yola çıkarak konuya yaklaştığı, dolayısıyla bir anlamda dini saldırı mahiyetine bürünerek sergilemesi biçiminde kendini göstermektedir. Ne var ki bu tür yaklaşımlar tekil değildir. Konu olarak inanç olmasa da dil araştırmaları bağlamında, 1923'te Rusça'da Anadolu Türkleri için "Turok", bütün Türk halkları için de "Türk" sözcüklerin kullanılmasını öneren ve Rusya'daki bilim adamlarınca bunun benimsenmesine yol açan (Kononov 1982: 17; Zakiyev'de 2003: 5, 196) tanınmış Türklük bilimcisi A.N. Samoyloviç<sup>1</sup>, G.V. Ksenofontov'a (1992: 137) göre Yakut dilini araştırırken de yanlılık olarak tanımlanabilecek davranışlarda bulunmuştur.

Yakut Türklerinin en tanınmış kamlık araştırmacısı G. Ksenofontov (1992: 137) yukarıda yer verilen örneklere ilişkin olarak, kendi zamanında oldukça yaygın bir biçimde kullanılan "din, halkın afyonudur" ifadesinden hareketle bilim adamlarınca sergilenen

<sup>1</sup> anılan bilim adamı konusunda daha fazla bilgi için bkz.: Vahid Zahidoğlu; Selahaddin Beki (2002) "A.N. Samoyloviç (1880-1938) ve "Altay Türklerinde Kadınlara Özgü Kelimeler" Adlı Makalesi", Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı: 13, Bahar, 155-166;

yaklaşımındaki bilime aslında hiç de yakışmayan ve bilimsellik kisvesi altında sunulan bu yaklaşımın halk için etkisi açısından çok daha berbat bir afyon olabileceği şeklinde görüşünü bildirmektedir.

Yani bilimsel çalışmalarda bile milliyetçiliğin etkisini gözlememek olanaklıdır. Nitekim, Ksenofontov (1992: 136) kendisinin sözde “kirli” Şamanlık ile “ulu” Hıristiyanlık inançlarının kıyaslanmasına yönelik bir araştırma girişiminin bilim dünyasına mensup olmasına rağmen Hıristiyanlığı bir din olarak çok daha yüksek ve Kamlıkla kıyaslanamaz gören bilim adamlarının içerisinde “yüce öfke” ve “kutsal dehşet”e yol açtığını belirtmektedir.

Türk halklarına yönelik Çarlık yaklaşımını anlayabilmek için şu sözlere bakmak yeterlidir. Rus İmparatorluk Ulusal Konsey üyesi, aristokrat kökenli P. Markov şöyle demiştir: “Kazak ve Kırgızlar, Cengizhan ve Timur’un torunlarıdır, dolayısıyla onlara Amerika’daki renklilere gibi davranılmalıdır” (Khasanayev 2002: 32-37).

Günümüzde Rusya’da en çok mensubu olan Rus Ortodoks Kilisesinin giderek ülke ve hatta zaman zaman devlet içerisinde etkinliğini genişleten bir tutum izlediğini belirtmek olanaklıdır. Bu etkinliği genişletme süreci etnik Ruslar için milliyetçi duygular için sağlam zemin niteliğinde tarihsel konulara da dinsel perspektiften yaklaşmak biçiminde vuku bulmaktadır. Buna en açık örnek olarak, Çarşamba 21 Eylül 2005 tarihinde Moskova’da Kulikovo Alan Muharebesindeki Zaferin 625. yıldönümü anısına düzenlenen kutlamalar gösterilebilir. Çok sayıda devlet resmi organlarından temsilcinin hazır bulunduğu ve kilisedeki ayine katıldığı bu etkinliği Başpiskopos Arseniy yönetmiştir. Bu etkinlik için dayanağı oluşturan bu tarihin önemi ise Rusların 1380’de Moğol-Tatar ordularına karşı galibiyet elde etmelerinden ve Rus devletinin yeniden dirtilmesi yönünde yol açmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Kulikovo alan muharebesinde ölen Rus kahraman askerlerin ölü bedenlerinin taşınıp gömüldüğü Starıy Simonov’daki ROK’a bağlı Presvyataya Bogoroditsa Kilisesi görevlisi papaz Vladimir’e göre “dünyevi fanilikten vazgeçen bu kahramanlar, muharebe alanında ana yurda hizmet etmeyi yakınların iyiliği için Hıristiyanlık öz-feda ediş kahramanlığı olarak algılamışlardır. Aleksandr Peresvet’in Ordu bahadırı Çelubey’le kapışması halkın tarihi hafızasında sonsuza kadar cesaret, kahramanlık ve ata yurduna özverili hizmet örneği olarak kalmıştır” (Patriarchia.Ru 21 Eylül 2005 [http://www.patriarchia.ru/db/text/40877.html] erişim: 19.12.05/16:16). Yani, burada görüldüğü gibi yurtseverlik ya da açık bir ifadeyle öz tarihten gurur duyma ve bu gururu duyarken yine aynı devletin içinde yaşayan Türklerin atalarının düşman olarak algılanması ya da öyle gösterilmesi ve yenilmesinden hareketle tarihte bilinçli bir tercih yapılmasıyla karşı karşıyayızdır. Üstelik, işi inanç olan Rus Ortodoks Kilisesi milliyetçilik ve yurtseverlik gibi konulara da karışarak tarihteki olayları kendine malzeme olarak kullanabilmekte ve Rus

devletinin yeniden canlandırılması Rus Ortodoks Hıristiyanlığıyla bağlantılı bir biçimde yorumlamaya yönelik çabalarda bulunabilmektedir. Gerçi bu gibi yaklaşımları yalnızca Rus Ortodoks Kilisesiyle sınırlı tutmak dünyadaki bu çerçevedeki gerçekleri tam olarak yansıtmaktan çok uzak olacaktır.



### III. BÖLÜM GÜNEY SİBİRYA TÜRKLERİ

#### 6. GÜNEY SİBİRYA TÜRKLERİ

Tez çalışmamızın, Güney Sibiry coğrafyasında yaşayan Türklerin konu kapsamı dahilinde ele alınması biçiminde tasarlanmış olması vesilesiyle Sayan ve Altay dağlarının doğal sınırlarını oluşturduğu bu bölgedeki Hakas, Tıva ve Altay Türklerinin ilk önce kısa tarihçeleri, ardından inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşim bağlamında çarlık, Sovyet ve günümüzdeki, yani Rusya Federasyonu dönemindeki durumları üzerinde durulmuştur.

Tanınmış Hakas bilimadamlarından Prof. Dr. Viktor Butanayev'e (1998: 285) göre Sayan-Altay bölgesi Merkezi Asya uygarlığına dahildir. Merkezi Asya uygarlığı ise "dünya tarihinin Uzak Doğu Asya merkezini Orta Asya merkeziyle" bağlayan bir konuma sahiptir (Konrad 1972: 462; Butanayev'de 1998: 285). Dolayısıyla bu üç bölgenin kesişme noktasında bulunan ve etkileşim dahilinde olan Sayan-Altay bölgesi Türkleri eski Türk inançları, Budist öğretileri ve Hıristiyan esintilerinin etkisinde kalmak suretiyle "kendine özgü bir maneviyat dünyasını" ortaya çıkarmıştır (Butanayev 1998: 285).

Bununla birlikte Güney Sibiry Türkleri olan Hakas, Altay ve Tıvaların arasında da inanç ve milliyetçilik etkileşimi düzleminde farklılıklar mevcuttu. Örneğin, Budizm ve Kamlık inancının yaygın olduğu Tıva'daki Türkler uzun bir dönem boyu Çin idaresi altında yaşamıştır. 1911'de ise Moğolistan ile birlikte Çin'den bağımsızlığını kazanan Tıva 1912 yılının Şubat ayında korumacılık almak üzere Rusya İmparatorluğuna başvurmuştur. Bu başvurusunda Budist inancına bağlı kalmayı sürdürme yönünde niyetini de belirten Tıva 1914'te Uryanhay bölgesi olarak Rusya'ya bağlanmıştır (Monguş 2001: 96-97). Ayrıca, 1921'de kurulan bağımsız Tıva Halk Cumhuriyeti'nde (THC) önde gelenlerin çoğunun da eski Lama olması Budist inancının ne denli etkili olduğunu çok net biçimde göstermektedir. Bundan da öte, Sovyetlerde dine karşı amansız bir mücadele sürdürülürken THC'nde 1930'ların başlarına kadar Lamalar faaliyetlerini sürdürebilmekteydi. Kaldı ki, 1924-1944 yılları arasında Tıva Türklerinin maneviyat dünyasına yönelik alınan yukarıdan indirme kararlar tam olarak neticesine varamamış, halkın yaşamında inanç varlığını sınırlı ya da gizli bir biçimde de olsa yine de sürdürmüştür (Monguş 2001: 100-118).

Aslında ilk bakışta tarihsel açıdan oldukça sınırlı malzemenin ortaya çıkacağı düşüncesine kapılmak kolay olsa da, bölgenin yakından incelenmesi durumunda aslında buradaki Türklerin de milliyetçilik ve inanç arasındaki etkileşimin oldukça yoğun olarak yaşandığını söylemek olanaklıdır. Biz de bu çalışmamızda anılan her bir Türk topluluğunun



durumuna değinirken, bu etkileşimin esas olası işlevsel mekanizmalarını ya da yollarını belirlemeye çalışacağız.

Sözcük tanımlarının verildiği kavramsal çerçeve bölümünden de anlaşılacağı üzere inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşim konusunda oldukça farklı tespit ve görüşler bulunmaktadır. Kimi araştırmacılar inancın, milliyetçilik olarak tanımlanabilecek nitelikteki düşüncelerin eylem planında da davranışlara dönüşmesi üzerinde etkili olduğunu söylerken, bir başka grup araştırmacı da inancın kimi durumlarda milliyetçilik duygularının gelişmesine ve davranışlar biçiminde dışa vurmasına bir tür engel olduğunu ileri sürmektedir. Acaba bu gibi farklı kanıların nedeni nedir? sorusuna yanıt verebilmeye çalışmak adına ilk önce bu etkileşim sürecinin dinamik olduğunu, dolayısıyla sürekli olarak aynı nitelikte kalmadığını ve yer ile zamana göre değişiklik gösterebileceğini ifade etmek gereklidir. Bu noktada niçin İslam dini altında yaşayan Osmanlı devletinde uzunca yüzyıllar boyunca Müslümanlar kabaca aynı millet olarak görülürken, aynı devletin son devresine doğru yine İslam kimliğini taşıyan Arnavutlar ya da Arapların kendi milli devletlerinin kurulması düşüncesinin peşinden yola çıkmaları hususunda inanç sistemi bir engel etmemiş konusunda yalnızca bu iki unsurun, yani inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşimin yeterli olmadığını, hatta etkileşimlerinin içerik itibariyle zaman ve mekana göre değişiklik gösterebileceğini örnek olarak gösterebilmek olanaklıdır.

Dolayısıyla, bu iki unsur arasındaki etkileşim sürecinde aslında birden çok etkenin söz konusu olabileceğini de kabul etmek lazım. Örneğin, ülke açısından dış faktörler, ya da ülkenin kendisinin durumu da bir etken olarak bu sürecin içinde yer alabilir gayet.

Sibirya Türkleri ile ilgili olarak araştırmalar Çarlık zamanında da yapılmıştır. Ancak bunların önemli bir kısmını bölgeye misyonerlik amacıyla giden kişilerin oluşturduğu da bir gerçektir.

Böylece Çarlık Rusyası döneminde işgal edilen topraklara giden ve buraların yerlisi olan halkları Rus Ortodoks Hıristiyanlığı inancı lehine vaftiz ederek hem kendi ROK'un nüfuzunun yayılması hem de devlete karşı bir duruştan yerlilerin devlete daha itaatkar bir hale getirilmesi gibi amaçların güdüldüğü Sibirya'da bulunan Ortodoks Hıristiyanlık dini görevlileri aslında özümleyici bir siyasetin birer uzantısıydı. Bu konuda misyonerlerin yerli halkların dil, folklor ve etnografya gibi alanlarda gerçekten de odaklanmaları ve yoğunlaşmalarının, üstte değinilen bağlamdaki yoğun gayretlerin başarıya ulaşmasının en önemli nedenlerinden olduğuna ilişkin köken olarak Şor Türklerinden olan tanınmış halkbilimcisi N. P. Dırenkova'nın görüşü vardır.

Dırenkova'nın belirttiği gibi, ROK papazları yerine getirilmesi konusunda görevli kılındıkları misyonun başarılı olabilmesi amacı, onların yerli halkların üzerinde ciddi bir araştırma yapmalarını zorunlu kılmıştır. Bu amacın başarılı bir biçimde sonuçlandırılması

yolunda ise papazlar ister istemez, yerlilerin hem yaşantısına hem de inançlarına ilişkin çok anlamlı bilgiler içeren söz konusu bu halkların sözlü edebiyatlarına yönelmiştir. (Direnkova 1940: VII-VIII; Aça'da 2004: 27-57).

Özellikle XIX. yy'da Rusya'dan Sayan-Altay bölgesine gelen bilim adamları dil, kültür bakımından yoğun araştırmalarda bulunmuştur. Bu dönemdeki araştırmacıların en büyük özelliği bilim adamı kimliğinin yanı sıra ROK (Rus Ortodoks Kilisesi)'ne bağlı ya da onun doğrultusunda çalışan papaz olmaları ve gittikleri bölgelerde yoğun misyonerlik faaliyetlerini sürdürmeleridir. Aynı zamanda bölgedeki Türklerin arasında yaşayıp onların inançlarını, kültürlerini yakından öğrenen bu araştırmacılar birer Türklük bilimcisi de konumundaydı. Bunlardan birisi de Çarlık döneminde Rusya İmparatorluğunun Nijnegorod Eyaletinde yaşayan bir dyakon ailesinde 1827'de doğmuş olan Rus Ortodoks Kilisesi Başpapazı, Altay Türkleri konusunda misyoner ve budunbetimci (etnograf) olarak bir çok çalışmada bulunmuş araştırmacı ve bilim adamı Vasiliy İvanoviç Verbitski idi. Bu araştırmacı 1853'ten itibaren ölüm yılı 1890 yılına kadar Altay'da yaşamış, bölgedeki Kilise çalışmalarını yürütmüş, Altayca'yı çok iyi dercede öğrenip (en tanınmış çalışması, 1884'te Kazan'da yayınlanan "Словарь Алтайского и Аладагского наречий тюркского языка" [*Türk Dilinin Altay ve Aladağ Lehçeleri Sözlüğü*]) hep etnografya çalışmalarında bulunmuş hem de misyonerlik faaliyetlerini yürütmüş ve 1859-1880 yıllarını kapsayan 20 yıllık bir dönem zarfında toplam 800 Teleüt Türkünü vaftiz ederek Hıristiyanlığa dahil etmiştir ([<http://www.hi-edu.ru/Brok/01030241.htm>]; [<http://www.hi-edu.ru/Brok/01272025.htm>]).

Kendi çalışmalarında V.İ. Verbitski gibi Ortodoks Hıristiyanlık misyonerleri bölgedeki yerli halkları "aydınlatmakta" ve (sanki bunların kültürü ve uygarlığı yokmuş gibi) "kültürlülüğe doğru çekmekte"<sup>1</sup> idi. Oysa ki gerçeği söylemek gerekirse daha sonra Rusya'nın doğusu haline gelen Sibiry coğrafyasının sömürgeleştirilmesi sürecinde "bilgi ve bilim" yer almamış, ayrıca işgal edilen ve sömürgeleştirilen insan topluluklarına Ruslar kültür ve aydınlanma bağlamında daha üstün bir şey getirememiş, çünkü aydınlanmanın kendisi bile o dönemde (XVI.yy) Rusya'da daha yeni yeni filizlenmeye başlamıştır. Sibiryadaki Rus yerleşimlerine başlangıcı veren kimselerin okur-yazar olmayıp eğitimsiz oldukları artık

<sup>1</sup> Bunu karşılamak üzere İngilizce "bir kültüre alıştırmak, yedirmek, sokmak" anlamlarını içeren "inculturation" sözcüğü de kullanılmaktadır. Bu sözcüğün kavramsal boyuttaki anlamı ise özellikle Hıristiyan misyonerlik çerçevesinde Hıristiyanlık dininin daha önce bu dinin olmadığı topraklardaki kültürün içine, tepki çekmemek amacıyla bu kültüre azami düzeyde uydurulmak suretiyle dahil edilmesidir. Uydurma işlemlerini ise söz konusu başka kültürleri araştıran misyonerlerdir. Böylece Hıristiyanlık inancının dünyaya yayılması süreci daha işlevsel hale getirilmektedir. Akültürasyon ile inkültürasyon arasındaki fark ise ilkinin "hakim kültür" ile "alıcı kültür" arasındaki ilişkiden "aşağılık kompleksinin" doğmasına yol açarken, ikinci yöntemin bu denli keskin hatlarla değil, daha yumuşak bir yol olan "hakim kültürün" hedef kültürün sanki bir parçası olarak kabul ettirmek ve böylece tepkileri de bertaraf etmek suretiyle amaca ulaşmasında kullanılmasından ileri gelmektedir (Yeniçeri 2005: 3-25).

araştırmacılar tarafından tespit edilebilen bir gerçektir (Yadrintsev 1882: 336; Kotojekov'de 1992: 80). Ayrıca misyonerlik faaliyetlerini yürüten kimselerin genel hat itibarıyla aslında “iyi eğitim ve kültür sahibi olmayan” kişilerden ibaret olduğunu söylemek gerekir (Kotojekov 1992: 61). Bu nedenle tanınmış Sibiryalı bilim adamı G.N. Potanin “ruhani misyon”un yalnızca “optik bir yanılsama, hünerli bir elçabukluğu” olduğunu ve misyonerler misyonerlik için mali kaynakların hepsini kendileri için harcayarak yerli halka somut bir şey öğretebilmekten çok uzakta bulunduğunu ifade etmiştir (Kotojekov 1992: 61).

Altay bölgesinde bulunan Verbitski'nin ise günümüzde Kemerova bölgesi idari sınırları dahilinde yaşayan Şor Türklerine de misyonerlik ziyaretlerini yaptığı bilinmektedir. Örneğin, 20 Temmuz 1862'de Mrassu ırmağı civarında bulunan toplam yirmi haneden oluşan Yukarı Anzas Karga köyüne gitmiş olan V. Verbitski, buradaki Şorlarla duruma göre yumuşak dile uydurulmuş sohbetler, kutsal kitaptan alıntılar yaparak, ayrıca Kamlık ile Hıristiyanlık inançlarının arasında kıyaslamalarda bulunarak ve yerli insanları Kamlık inancının özü itibarıyla “Şeytan Erlik Han”a tapınma” olduğu konusunda ikna ederek Şor Türklerine vaftiz olma yoluyla Rus Ortodoks Hıristiyanlığa geçmeleri yönünde çağrı ve telkinlerde bulunmuştur. Yalnız bu anlatılanların etnografya dönemine ait olduğu sanılmasın, çünkü günümüzde de yeniden güçlenen Rus Ortodoks Kilisesinin bu bölgede “Tanrı işinin” ihya edilerek sürdürülmesiyle ilgili çalışmalar aynen sürdürülmektedir (Lobkova 1998: [http://www.nvkz.kuzbass.net/p-vesti/pv17.htm]). Misyonerlik çalışmasının ana dilde sürdürülmesini savunan Verbitski aslında bu konuda dünya çapında ilk düşünce sahibi değildir, çünkü kendisinden çok önceleri Amerika'nın “keşfedilmesinin” ardından İspanyol Hıristiyan misyonerleri oradaki yerli halkların içinde misyonerlik çalışmalarını (özellikle Güney Amerika coğrafyasında) yerli dillerden biri olan ve XV-XVI. yy arasında mevcut olan İnka devletinin resmi dili statüsüne sahip bulunan Keçua dilinde büyük bir sıklıkla yürütmüştür (Bromley ve Podolny 1990: 176).

Bunun dışında bölgeye gelme de bölgeyle ilgili olarak yürütülen bu tür çalışmalarla yakından ilgili olan papaz ve misyoner olan bilim adamları da vardı. Bunlardan en tanınmışlarından biri de tanınmış Rus Türkbilimcisi, misyoner ve Hıristiyan görevlisi, eğitimci Nikolay İ. İlminski [İlminskiy] idi. Kendi çalışmalarını sürdürürken İlminskiy, hem tüm kutsal Hıristiyan literatürünü ana dillere çevirmektedir, hem de yerli halklardan aydınları (din ve eğitim adamlarını) yetiştirmeye çabalamaktaydı. Eğitimin ana dilde sürdürülmesi üzerinde vurgu yapmaktaydı. Aynı zamanda da bunu gerçekleştirirken devletin ve Kilisesin tüm desteğini arkasına alabilmekteydi. Örneğin Kutsal Sinod'un başkanı K. Pobedonostsev, İlminskiy'ye bu alanda oldukça geniş yardım ve desteklerde bulunmaktaydı (N. Hablemitoğlu 1997:8).

Türkistan coğrafyasında yaşayan Türklerin içerisinde ayırım tohumlarını sokabilmek

için topluluklar bazında bölgesel lehçeler yardımıyla lehçeler düzeyinde Rus harfleri temel alınarak hazırlanacak kitapların devreye sokulması yoluyla öğretimin verilebileceği okulların açılmasını savunan İlminski, tasarladığı bu sürecin tepkilere neden olmaması bakımından anılan bölgedeki yerli halklara mensup aydın ve eğitimcilerle işbirliği çerçevesinde hareket etmeyi de öngörmekte ve uygulamaktaydı (Aça 2004: 27-57).

V.İ. Verbitski ve onun gibi misyoner olan S. Landışev ve İ. Zavalışin'in yanı sıra Altay bölgesinde yaşayan Türkleri, Altay Türklerinin geleneksel dini ve mitolojik dünya algılayışını ele alan ünlü Türklük bilimcisi W. Radloff, yine bölgedeki yerli halkın folklorik metinlerini yayınlayarak önemli katkılarda bulunan tanınmış araştırmacı G.N. Potanin, XIX. yy. sonu ve XX. yy. başında Altay halkıyla ilgili araştırmaları yayınlanan S.P. Şvetsov ve M. Şvetsova, incelemelerinin ağırlık yönünü Kamlık inancının araştırılmasına veren ve dünya Türklük ve etnoloji bilimlerinde önemli bir yer edinen A.V. Anohin, Altay Türklerinin geleneksel dinsel dünya görüşünün araştırılmasına önemli katkılarda bulunan tanınmış Rus bilim adamı L.P. Potapov tarafından araştırılmıştır (Muýtuyeva 2004: 7-10).

Genelde bu bölgedeki yerli halkların arasında misyonerlik çalışmaları yürüten Altay Ruhban Misyonuna bağlı araştırmacıların Altay Türklerinin dinsel dünya görüşü konusunda çalışmalarıyla ve kayıtlarıyla tam yetkin kaynak olarak kabul edilir. Oysa ki, bunlar tarafından bilim dünyasına sokulan çalışmaların Altayların dinsel dünya görüşünün nesnellik içerisinde yürütülmediğini, tam tersine yerli halkın inancının “şeytanla ilgili” inanç olduğuna ilişkin önyargıların altında ve Hıristiyanlık inancı gözüyle yaklaşarak yapıldığını söylemek olanaklıdır (Muýtuyeva 2004: 6).

Bölgede araştırmalarda bulunan misyonerler kasıtlı olarak sık sık Hıristiyan mitlerini değiştirerek bunları yerli halka ait geleneksel mitler olduğunu savunmaktaydı. Dolayısıyla, bölgede toplanan malzeme itibarıyla minnetle anılması gereken bu araştırmacıların meydana getirdiği çalışmalardan yine de bu gerçeklerin göz önünde bulundurulması şartıyla yararlanılması gerek (Muýtuyeva 2004: 5-6). Yani, burada bilim literatüründe Hıristiyanların misyonerlik faaliyetlerini yürütürken kullandıkları tipik inkültürasyon yönteminden söz edilebilir, çünkü asıl ana metinleri tahrifat yoluyla bu metinler ile Hıristiyanlık dünya görüşü arasındaki farklar ortadan kaldırılır ya da asgariye düşürülmüş olur, bunun sonucunda da misyonerlik faaliyetleri hedefte tutulan kültür taşıyıcısı olan insan topluluğunun tepkilerinden de kaçınılmış bir biçimde daha etkin bir biçimde ilerletilmiş olur. Bu yöntem yalnızca metinde bozmaların meydana getirilmesiyle sınırlı değildi, çünkü aynı zamanda dini metinlerin hedef kültürün ana diline çevrilmesi de bu yöntem dahilinde başvurulan araçlardan içinde yer almaktaydı.

Çalık ve Sovyetlerin ilk yıllarındaki dönemde bilim adamlarının Sibirya yerlilerine önelik önyargılara yaklaştığını daha önceki bölümün son kısmında Yakut Türklerinden G. Ksenofontov'un verdiği bilgiler ışığında kısaca değinmiştik. Güney Sibirya Türkleri bölümünde de bu konuda başka bir örnek vermekte yarar olabilir. Hakas topraklarında bulunan ve Hakas Türklerin bir alt boyu olan Sagayların en yoğun olarak yaşadığı Askiz bölgesinde XIX.yy'ın sonu-XX.yy'ın başında faaliyet gösteren Rus Ortodoks Hıristiyan Kilisesine bağlı papaz Suhovski 1901'de Kazan'da yayınlanan "O Şamanizme v Minusinskom Okruge" [*Minusinsk Bölgesindeki Şamanlık Üzerine*] adlı broşüründe Hakas Türklerinin düzenlediği dağ ayinini Rusların Mayıs ayında çayıra yanlarına semaver alarak bir tür çay içme gezilerini yaptığını benzeterek bu ayini sıradan bir "piknik" olarak tanımlamıştır. S.D. Maynagaşev ise bu tür niştelemelerde bulunan bu papazın bu görüşünü 1913 yılında "Sibir" gazetesinde yayımlanan "Borba s Şamanizmom v Minusinskom Okruge"[*Minusinsk Bölgesinde Şamanlığa Karşı Savaşım*] adlı yazısında sert bir biçimde eleştirmiştir (Gladişevski 1992: 41-42).

Yukarıda yer verilen yaklaşım örneklerinin yanı sıra Sibirya yerlilerine tamamen farklı olmasa da çok daha [her ne kadar bilimsel bir sözcük olmasa da burada kullanmak istediğim bir sözcük olan] içten bir gözlem ve intiba anılardan söz edilmesi gerekir. İşte bu bakımdan, New York Amerikan Coğrafya Cemiyeti ve Washington Atropolojik Cemiyeti üyeliklerine sahip bulunan ve XIX.yy'da Sibirya'yı gezip bu bölgenin Çarlık döneminde sürgün ve hapisaneler yeri olarak kullanıldığına ilişkin birinci elden kaynaklık sağlayan George Kennan'ın izlenimlerine yer verilecektir. Dönemin oldukça ilerici görüşlere sahip olup Güney Sibirya'da bir ilke imza atarak 1877'de Minusinsk Etnografya Müzesini açan ve bu biçimde başta eski Türk yazılarının bulunduğu dikili taşlar olmak üzere bölgedeki tarihi mirasa ait çok sayıda maddi eşyanın korunmasına ve günümüze kadar ulaşmasına vesile olan N.M. Martyanov (Leontyev 2003: 30-33) bile G. Kennan'a, Yenisey havzasındaki yazıtların erken Fin-Uğur diline ait olup İ.Ö. 2000 yılına dek inen bir geçmişe sahip olduğunu savunan Fin arkeoloğu Prof. İ.P. Aspelin'i kaçırdıklarını gerekçe göstererek Moğolistan'da yaşayan Soyot kabilesini Kuzey Moğolistan bölgesinde "en vahşi, en acımasız ve en zalim" olarak nitelendirmiştir. Oysa ki, G. Kennan daha sonra kendisi keşsettiği üzere, bu topluluğun bireylerinin jewsharp olarak bilinen ve araştırmacının çocukluğunu hatırlatan demir kopuz, Moğol tarzında tavla ve satranç oyunlarını çok iyi biçimde bildiği, kullandığı ve müzik alanında da oldukça ince zevke sahip olduğunu ifade ederek bu yerli insanlarda "Asyalı kuzenlerini" bulduğunu ve uygarlık mertebesinde bu kabilenin Sibirya'daki etnik Ruslara bile "sosyal başarılar" öğretebilecek derecede yüksek bir yer tutabileceklerini düşündüğünü itiraf etmiştir. Prof. Aspelin'i kaçırmının ve bir süre kendilerinde tutmanın özünde yatan neden ise ona göre bu insanların müzik ve satranç alanında yeni bilgilere kavuşmak ve bu bilim adamından "Fin tavlasi" konusunda



birşeyler öğrenebilmek gibi istekleriydi (Kennan 1970: 393-394). Yani, burada Sibirya yerlilerine bir araştırmacı tarafından sergilenen çok daha farklı bir yaklaşımla karşı karşıya bulunduğumuz aşıkardır.

İlminskiy ve onun gibi Rus Ortodoks Kilisesinin misyonerlik akımının içerisinde yer alanlar günümüzde de yoğun olarak kendi çalışmalarını sürdürmektedirler. Bu çalışmalarda bulunurken ise, Çarlık Rusya'sında olduğu gibi her türlü kolaylık ve olanaktan yararlanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Sibirya'da bulunan Kemerova bölgesindeki Rus Ortodoks Kilisesi Kemerova Eparkisi (Bölge Ruhani İdaresi) ile başkanlığında Amangeldi Tuleyev'in bulunduğu Kemerova Bölgesi yönetimi arasında 20 Şubat 1988 tarihinde imzalanan dini ve seküler erklerin işbirliğini ve Rus Ortodoks dinine çok sayıda kolaylığı ve okullardaki müfredatlara dahil edilmesini öngören bir sözleşme ("Pravoslavniye VESTİ"[*Ortodoks Hıristiyan Haberleri*], № 4 (17) 27 Şubat 1998) örnek olarak gösterilebilir. Yani burada, dinsel ve seküler alanların ayrılığı değil, tam tersine yakın teması ve işbirliği halinde olduğunu görmek mümkündür. Bunlar aslında burada ele alınan konuyu aşmaktaysa da burada o eski Çarlık dönemindeki misyonerlik çalışmalarının özellikle son dönemde Rusya'da gayri-Ortodokslara yönelik olarak artmış olduğu belirtilebilir.

Güney Sibirya Türklerinde herhalde milliyet ve din esaslı hareketin kaynağı olarak Burhancılık ya da başka adıyla Ak-Yang (*Ak Din*) inancı en ilgi çekici konulardan biridir. Özellikle Hakas ve Altay Türklerinin ele alındığı ileriki kısımlarda daha detaylı değinilen bu inancın bir tepki hareketiyle ilgili olduğu bilinmektedir. İlgili dönemde bölgede hızla yayılması için yoğun misyonerlik faaliyetlerinin yürütüldüğü bir ortamda batıdan hızlı yayılan Rus Ortodoks Hıristiyanlığına, öte yandan da güney-doğudan bölgeyi etkileyen Lamaizm'e karşı bir tepki hareketiydi bu. Aynı zamanda bu hareket Altay bölesinde yaşayan Türklerin "milli kimliklerinin korunmasına" yönelikti (Güngör 1996: 257-262).

Sovyetler döneminde SSCB'nin içerisinde yaşayan Rus olmayan halklara yönelik siyaset, yani milliyetler siyaseti, ülke yöneticilerinin değişimiyle değişiklik göstermekteydi. 1917-1924 arası Lenin döneminde milliyetçilik burjuva kapitalist bir fenomen olarak görülmüştür. Vladimir İ. Lenin (Ulyanov) Rus milliyetçiliğini ve federalizm düşüncesinden yana olan kimse olarak Rusların başatlığında üniter bir Rusya modeline karşıydı. 1924-1953 arası Stalin döneminde yönetici Stalin'in gayri Rus olmasına karşın ülkedeki rejim ve siyasetin Ruslaştırılması gayesi takip edilmiş ve federasyon yapısına aykırı olarak bütün yetkiler merkezde toplanıp merkez aşırı düzeyde güçlendirilmiştir. 1953-1964 arası Kruşçev döneminde meydana gelen de-Stalinizasyon süreci çerçevesinde ülkede yaşayan başlıca etnik gruplar için belirli "kültürel serbestleştirilme" yoluyla tarih, edebiyat ve sanat alanında "milliyetçi canlanış" için elverişli ortam yaratılmıştır. 1964-1982 arası Brejnev döneminde SSCB'de kültür alanında



bastırma, siyaset alanında ise merkezileştirilme eğilimleri güç kazanmış, eğitim, gençlik teşkilatları ve ordu vasıtasıyla Ruslaştırma eşliğinde Sovyetleştirme kampanyasına girilmiştir. 1982-1984 arası Andropov ve 1984-1985 arası Çernenko dönemlerinde SSCB Komünist Partisinin amaçları arasında daha yumuşak olan, ancak buna rağmen yine de çeşitli ulusal toplulukların “doğal bütünleşmesi” süreci için en uygun ortamın hazırlanmasına yönelik olan siyasetin üretilmesi sürdürülmüştür. Bu tarz siyaset üretimi Gorbaçöv döneminde (1985-1991) de devam ettirilmiştir. Ulusal dillerin devlet dili olarak kullanımına yol bu dönemde açılmıştır. Ancak yine de birlik cumhuriyetlerinin içerisinde yaşayan azınlık topluluklarla ilgili olarak kültürel hak ve özerklik bağlamında alınan önlemlerin sayısı oldukça sınırlıydı (Hutchinson 1994: 103-107; Olcott vd. 1990: 3-7; Um’da 1999: 291-309).

1991’de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği devletinin birçok denemeye karşın kesin bir biçimde önkestirilemeyen\* şekilde dağılması vuku bulmuştur. 8 Aralık 1991’de ise üç Slav cumhuriyeti olan Ukrayna, Rusya ve Belarusya liderleri bir araya gelerek SSCB’nin sonu anlamına gelen Belovejski Anlaşmasını imzaladılar (Zdravomislov 1996: 32). Sovyetler Birliğinin dağılmasına ilişkin anlaşma imzalanırken Slav cumhuriyetleri Orta Asya devletlerine fikir sorma ve görüş almayı bile gerekli görmediler (Raşid 1995: 53-54, Monguş 2001: 127). Dolayısıyla, Sovyetleri resmi olarak dağıtan başta Rusya devleti olmak üzere üç Slav cumhuriyettir.

Bu dağılma sürecinde milliyetçilik hareketlerin rolü önemlidir. Ki milliyetçilik olgusu Rus halkında da etkin bir biçimde gelişmekteydi. Örneğin, tanınmış Rus muhalif yazar Aleksandr Soljenitsın Rus milliyetçiliğinin sağlam zemin üzerinde geliştirilebilmesi için SSCB’nin parçalanması gerektiğini savunmaktaydı (Raşid 1995: 52).

Rusya’da milliyetçilik hareketi güç kazanırken Rusya dahilinde yaşayan Rus olmayan halkların içerisinde de milli bilinç uyanışı süreci devam etmekteydi. Her bir toplumun aydın kesimi kendi kültürü, inancı üzerine eğilmekteydi. Sovyetler döneminin sonuna doğru özellikle maneviyat alanında oluşan boşluklar Rusya’daki Türk topluluklarında Hıristiyanlık, İslam, Budizm ve Kamlık inançlarıyla doldurulmaktaydı.

Örnek vermek gerekirse, Güney Sibirya Türklerinden Tıvaların içerisinde 1987 yılı verilerine göre toplam 30 şaman faaliyet gösterirken, 1989’da bunların sayısı 8’i kadın olmak üzere toplam 43’e yükselmiş olduğuna ilişkin örnek verilebilir (Monguş 2001: 124-125). Şamanların bu ani sayısal artışının altında yatan neden araştırmacı O.M. Homuşku’ya (1998:

---

\* Sovyetler Birliği devletinin dağılacağına önkestiriminde bulunan araştırmacılardan biri de A. Amalrik’tir. KGB’de çok iyi tanınan Sovyet bilim adamı ve tarihçi A. Amalrik ta 1969’da SSCB’nin 1984 yılı civarında dağılabileceği konusunda ikaz etmiştir. Yaklaşık 7 yıllık hata olacak biçimde bu öngöründe bulunan Amalrik tutuklanarak hapishaneye düşmüştür (Zdravomislov 1996: 13).

103-106) göre Budizm inancındaki rahiplerin yetersizliğinden dolayı doldurulamayan maneviyat boşluğunun doldurulması gereksiniminin ortaya çıkmasıdır.

Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi yönetimi yeniden yapılanma sürecine yönelik olarak ilerleme kararı aldığı 1980'lerin ortasından itibaren Sovyetler toplumunda daha önceleri pek rastlanmayan ve deneyimlenmeyen değişimler meydana gelmiştir. Ülke çapında kaos yayılmış, bunun neticesinde düzensizlikler belirmiş, sosyal yabancılaşma artmıştır. Rusya Federasyonu dahilindeki öteki bölgelerde olduğu gibi Tıva'da da sosyal düzensizlik ve suç oranı birden artış göstermiş, Rusça konuşan nüfusun ülkeden dışarıya doğru ciddi oranda göç etmesine yol açan etnik arası gerilim tırmanmıştır. İşte bu ortamda, hele Komünist ideolojinin oldukça zayıflamış olduğu bir ortamda halklarda kendi inançlarına yönelik ilgi uyanmaya başlamıştır. Yani, yıllarca süren ateistlik ortamı bu aşamada tam tersine değişerek yerini dinlerin maneviyat boşluğunun etkin bir biçimde doldurmasına bırakmıştır. Rusya'da yaşayan her halk kendi geleneksel kültürünü yeniden canlandırma ve geliştirme olanağına sahip olmuştur. Rusya dahilinde yer alan Kalmuk ve Buryat cumhuriyetleri gibi Tıva da bu ortam içerisinde bir zamanlar yitirilen tarihsel ve kültürel ilişkilerin yeniden kurulması yönünde adımlar atmıştır. Özellikle, Tibet ile ilişkiler bu anlamda yeniden ihya edilmiş, Rusya budistlerinin manevi önder olarak kabul ettiği Tibet Budizminin XIV. Dalay Laması Tenzin Gyatso'yla bağlantıya geçilmiştir (Monguş 2001: 125). İlk Şagaa (Budist Yıl Başı) bayramı Tıva'da 1987'de Tıva Müzik Drama Tiyatrosu binasında düzenlenerek kutlanmıştır. Bu etkinliğe katılanların çoğunun Tıva Türklerinden oluştuğu nedeniyle bu durum karşısında SSCB Komünist Partisi bölge yönetiminin kaygıya kapılmasına neden olmuştur. Bunlar, bu etkinliği Tıva'da milliyetçiliğin hortladığını ileri sürmek için bahane olarak kullanmıştır (Monguş 2001: 126).

Budizmin Tıva'da yeniden canlanışının sembolü haline gelen ilk Budist tapınağı 1990 yılının sonuna doğru Tıva Cumhuriyeti'nde açılmış ve faaliyete başlamıştır (Monguş 2001: 126).

### 6.1. Hakas Türkleri

Hakas Türkleri, günümüzde coğrafik olarak Güney Sibirya'da, uzunluk bakımından dünya çapında en büyük nehirlerinden biri olan Yenisey ve onun kolu Abakan'ın başladığı ve etrafı Altay, Sayan (Kögmen) ve Kuznetsk Alatau dağlarınca çevrili doğa güzeli bir alanda eski zamanlardan beri yaşamlarını devam ettirmektedirler.

Bu bölgenin çok eskilere dayanan bir geçmişi var. Nitekim, yaklaşık olarak 400 milyon yıl önce denizin dibi olan bu topraklarda ilk insan (daha doğrusu, insanoğlunun ataları olan *Neadertal* veya *Paleoanthrop*'lara ait) yerleşimlerinin 300 bin yıl öncesine ait olduğu

tespit edilmektedir (Kızlasov 1993: 8). Yapılan radyokarbon tahlillerin neticesinde ilk *Homo Sapiens* (bilim dünyasında evrim yolunda *Paleoanthroplardan* sonra gelen ve modern insanın atası olarak kabul edilen “Akıllı insanlar”) insanları tarafından kurulan yerleşimin yaklaşık olarak 34 bin yıl öncesine ait olduğu tespit edilen Hakaseli’nin dahil olduğu Güney Sibirya topraklarında, araştırmaların sonucunda elde edilen kalıntı ve buluntulardan hareketle 40-100 bin yıl öncesinde ılıman ve kurak bir iklimin hakim olduğu ve ilk insan yerleşimlerinin Buzlanma döneminin içerisinde meydana gelen bir iklim yumuşaması dönemine rastladığı düşünülmektedir (Kızlasov 1993: 10).

Güney Sibirya’da yaşayan Türk kökenli yerli uluslardan biri olan Hakaslarda maneviyat alanında diğer Sibiryalı halklarda olduğu gibi Kam inancı başatlığını ya da en azından varlığını korumuştur denilebilir. Ancak bununla birlikte Hıristiyanlığın ilk mezheplerden olan Nesturilik, Manihaizm (Kızlasov 1993: 108-113), Budizm gibi diğer bir çok inanç da yaşanmıştır o topraklarda. Dolayısıyla Türklerin beşiği olan Sayan-Altay dağları bölgesindeki ata yurdunda inanç konusunda her zaman çeşitliliğin varlığından söz edilebilir. Bu çeşitliliğin varlığı ya da başka bir ifadeyle bu denli farklı inançların bir arada yaşayabilirliği neyin sayesinde olabiliyordu sorusuna gelince bu hususta akla daha çok kadim Kam inancı geliyor. Belki de bu uyum ya da farklı inançların bir arada yaşamasının altında yatan göreceli hoşgörüyeye sahip olan sağlam bir alt yapı niteliğindeki Kamlık inancıdır?

Aslında her inanç sistemi kendi içerisinde bir takım değerleri içerdiğinden bunları korumak ve sürdürmek suretiyle tutuculuk niteliğine sahiptir. Bunun nedeni de inançların toplumsal yaşam içerisinde kurumsallaşmaya eğilimli olduklarıdır. Yani her inancın gelenek ve değerlerini ve hatta kanunlarını korumak ve kimi durumlarda toplumun diğer fertlerini de bu çerçeveye uymaya çağırarak ve bunu sağlamakla görevli icracıları vardır. Bunlar papazlar, imamlar, kamlar vb. gibi inanç görevlileri olarak tanımlayabileceğimiz insanlardır. Tabii, anılan bu görevlilerin dışında da daha nice insanın inancın içerisindeki hiyerarşide yer aldığını ve bunların her dinde görevleri ve bu görev ve yetkilerinin sınırlarının değişiklik gösterebileceğini de belirtmekte yarar vardır. Ancak esas konumuz Kam inancı olduğundan biz de bu yazımızda daha çok Hakas Türklerindeki Kamlık üzerine ve bu inancın bölgedeki toplumsal yaşam üzerindeki etkileri ve önemi konusunda duracağız.

İşte her inancın göreceli ve aslında kaçınılmaz olarak tutucu olması nedeniyle de bir ölçüde Güney Sibirya’da birçok inancın bir arada bulunmasının da güllük gülistanlık olduğunu söylemek gerçeklikten kopmak anlamına geleceğini de bilmeliyiz. Ancak şu da bir gerçektir ki, kimi inançlara mensup insanlar diğer inançlara mensup kişilere karşı çok daha sert ve hoşgörüsüz davranabilmekte ve bu da her inancın yaşatanı sübjektif dünya görüşüne sahip olan insanlar olduğundan kaynaklanmaktadır. Sonuçta ne kadar mükemmel bir inanç olursa olsun

onu yaşatan ya da gerçek yaşamda uygulayan son merteye yine de insanoğlunun olduğunu, oysa bu konuda “*errare humanum est*” gibi bir özdeyişin de mevcut bulunduğunu biliyoruz. Dolayısıyla her inanç gerçek yaşama çoğu durumda ancak toplu halde yaşayan insan toplulukları üzerinden ulaşabildiğinden inançların bu gerçek yaşamdaki yansımaları da zaman ve mekana göre küçük ya da büyük farklılıklar gösterebilmektedir . Bu nedenle inançlar gerçek yaşama yansıtıldığında bu yansımaları hem nesnellik hem de öznellik içermekte olduğu söylenebilir.

Hakas Türklerine ilişkin araştırmanın yapılabilmesi için tarihteki hem iç, yani Yenisey Kırğızlarına ait eski Türk yazıtlarındaki metinler, hem de dış kaynaklara, yani, eski Çin, Arap, Fars kökenli yazılı kaynakların yardımına başvurmak kaçınılmazdır. Bunun dışında Rusya bilim dünyası Hakas Türklerini ancak son 300 yıldan beri Hakas Türklerini araştırma konusu olarak çeşitli bilim alanlarında araştırmaktadır. Burada, Hakas Türklerine ilişkin kültür kapsamında çok zengin malzemeler bulan eski Türk yazıtlarını bugünkü Hakas topraklarında ilk keşfeden D.G. Messerschmidt, G.F. Miller, P.S. Pallas, İ.G. Georgi'nin adının zikredilmesi gerek. XIX. yy'da Hakas Türklerinin bir etnik bütünlüğe kavuşup bir halkı meydana getirdiklerine ilişkin verilerin su yüzüne çıkmasında katkısı bulunan başta tanınmış Türklük bilimcisi Alman asıllı Rus bilim adamı W. Radloff ve bölgenin yerlisi olan Hakas Türklerinin ilk bilim adamı N.F. Katanoff olmak üzere G.İ. Spasski, A.P. Stepanov, N.A. Kostrov'un adlarının anılması gerek. XIX. yy'ın sonu ve XX. yy'ın başında Hakas Türklerini araştıran bilim adamları; N.G. Potanin, Kök Türklere ait eski Türk (Bilge Kağan ve Kül-Tegin) yazıtlarını Moğolistan'da ilk keşfeden N.M. Yadrintsev, A.V. Adriyanov, N.N. Kozmin'dir. XX. yy'ın başında Hakas Türklerinin yaşantısının araştırılmasıyla ilk Hakas bilim adamlarından S.D. Maynagaşev uğraşmıştır. Sovyetler zamanında Hakasların araştırılmasında önemli katkılarda bulunanlar: L.P. Potapov, S.V. İvanov, N.P. Dırenkova, ayrıca Hakas bilim adamları: K.M. Pataçakov, V.Ye. Maynogaşeva, Ya.İ. Sunçugaşev'dir. Hakas kültür ve tarihinin arkeolojik bağlamda araştırılmasına Hakas bilim adamları Moskova Devlet Üniversitesi profesörleri, arkeologlar L.R. Kızlasov ile İ.L. Kızlasov'un katkıları çok önemlidir. XX. yy'ın 80 ve 90'lı yıllarında Hakas Türkleri üzerine yine bu halka mensup bilim adamları G.G. Kotojekov, V.Ya. Butanayev'in önemli çalışmaları gün ışığına çıkmıştır (Anjiganova 1997: 6-8). Bunların dışında genç Hakas araştırmacıları da vardır (V. Ugrjekov, K. Tarbastayev gibi).

### 6.1.1. Kısa Tarihçesi

Tarihin kimi nesnel gelişmelerinin sonucunda günümüzde Rusya Federasyonunun içerisinde yaşayan Türk uluslarından<sup>1</sup> biri de Hakaslar'dır. Gerçek kök adı Kırgız olan Hakas etnonimi Çin Tang sülalesi dönemindeki okunuşu olan *Hyagaz*'dan gelmektedir. Bununla birlikte Çarlık Rusyasındaki bilim literatürüne XIX. Yüzyılın başında giren bu okunuşun yanlış olup aslında Kırgız etnoniminin Çince'deki esas okunuşunun *Syatzyas* olması gerektiğini söyler S.Ye. Yahontov gibi kimi bilim adamları (Hudyakov 1996: 166-242).

Daha önceleri Abakan Tatarları, Minusinsk Türkleri, Yenisey Kırgızları olarak anılan Hakaslar,\* günümüzde yaşadığı toprakların üzerindeki kesin olarak tarihi belgeler ışığında tespit edilen varlığı ço eski tarihlere dayanmaktadır. Hatta son olarak 16-19 Temmuz 2002 tarihlerinde Hakaseli'yi resmi bir ziyaretle onurlandıran eski Kırgız Cumhurbaşkanı Askar Akayev'in (19.07.2002; <http://www.volgainform.ru/allnews/43159/>) de söylediği gibi devlet geleneğine yaklaşık 2200 yıl sahip olan Kırgızlar Orta Asya'da en eski halklardan biri olarak kabul edilmektedir.

Tarihin içerisinde Hakas topraklarında Dinling-Go (M.Ö. IV - III. yüzyıllar), Gyangung-Go\*\* (M.Ö. III - M.S. V. yüzyıllar), Kırgız (VI.-XIII. yüzyıllar), Hongoray (XIV. yy. sonu -XVIII. Yüzyıl) gibi devletlerin kurularak meydana getirilmiştir. Bu arada Gyangung-Go devleti, Hakasların ataları Yenisey Kırgızlarının tarihte bilinen en eski devleti olarak bilinmektedir. MS VI. yy'da kurulan eski Kırgız devleti ile daha önce mevcut olan Gyangung-Go devletler<sup>2</sup>inin arasında organik bir devamlılığın mevcudiyetine ilişkin bilgi X.-XI. yy'lara ait

<sup>1</sup> Bugün itibariyle Rusya Federasyonu (RF) içerisinde yaklaşık olarak 40 Türk halk ve etnik grubu (topluluğu) yaşamaktadır. Bu ise nüfus olarak 15 milyon kişi demektir. Bunun yanı sıra Rusya'da iki milyon civarında Azeri, Kazak, Kırgız, Türkmen, Özbek, Ahıska Türkü, Uygur vd. Türk uluslarına mensup insan yaşamaktadır. (Bkz.: *Jizn Natsionalnostey* dergisi 3-4.1998, "Türk Dünyası: Geçmişi ve Bugünü" RF Bölge ve Miliyetler Politikası Bakan Yardımcısı A.A. Tomtosov ile yapılan söyleşi, ss. 26-32) RF'de yaşayan 40 Türk ulusundan 10'u yaşadığı topraklar üzerinde kurulan cumhuriyetlere "ad veren" ulus konumuna sahiptir: Altay, Başkurdistan, Dağıstan [Kumuk ve Nogaylar], Kabardin-Balkarya, Karaçay-Çerkesya, Tataristan, Tıva, Saha (Yakutistan), Hakas, Çuvaşistan (Bkz.: RF Anayasası, 3. Bölüm "Federatif Düzen" Madde 65/1.). Rusya'daki diğer 18 Türk ulusunun içerisinde 10'u, yaşadığı toprak üzerinde kurulan ulusal idari birime (Türk asıllı uluslardan Türk dünyasının en kuzeyinde yaşayan Dolganlar Dolgan-Nenets Özerk Dairesine "ad veren" ulus konumuna sahiptir. Bkz.: RF Anayasası, Madde 65/1., paragraf 7.) sahiptir.

\* Burada Hakaslar adının kullanımı ataları Kırgız Türklerini de kapsamaktadır. Yani Hakas ve Kırgızlar, tarihsel perspektiften yaklaşıldığında eskiden bir olan halkın günümüz itibariyle iki farklı devlette yaşayan Türk soylu halk olduğu söylenebilir.

\*\* Burada kullanılan "Go" eki devlet anlamına geldiği ve son bilimsel gelişmelerin ışığında Çin'deki kaynaklardan teyit edildiğinden Kırgız (Hakas) devlet geleneğinin millattan önce III. yüzyıldan başlayıp günümüze kadar tam yirmi iki asır kattığı söylenebilir. Bu konuda bkz.: Askar Akayev'in, Kırgızların eski yurdu olan Hakas Cumhuriyetini ziyareti esnasında 18 Temmuz 2002 tarihli konuşması. (Kaynak: 19.07.2002 Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu Basın Merkezi) Bkz.: [<http://www.volgainform.ru/allnews/43159/>];

<sup>2</sup> bu ve bölgeyle ilgili diğer konularda Türkiye Türkçesinde daha ayrıntılı bilgi için bkz: Esin, Emel (1978) İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul;



“Tang Şu” yıllıklarında “Kırgız, eski bir Gyangung devletidir” biçiminde yer almaktadır (Kızlasov 1993: 35-43; Küner 1961'den alıntı Karayev, Jusupov'da 1996: 15-20; Butanayev 1998: 25-47).

Hakasların bir zamanlar Yenisey Nehrinin orta havzasında büyük kağanlık kurmuş bulunan Kırgızların soyundan geldiği (Gumilöv 2002: 9, 291), günümüzdeki Hakas topraklarının ise o dönemdeki Kırgız Kağanlığının öz çekirdeğini oluşturduğu (Gumilöv 2002: 74) bilim dünyasında artık ağırlık kazanmıştır. Yenisey Nehri havzasında yaşamış ve genişlik bakımından Tü-Küe (Türk) ülkesiyle eşit yüzölçümüne sahip Kırgız devletini (Biçurin 1996: 9-15) kuran Kırgız Türklerinin özellikle Uygur Kağanlığı karşısında Yağlakar Han<sup>1</sup>'in önderliğinde kazanılan zaferin gerçekleştiği ve tarihi kayıtlara geçtiği MS. 840'tan itibaren geçerli olmak üzere eski Türk döneminde devlet ve hatta “Kırgız gücünün üstünlüğü” (*Kırgızskoye velikoderjaviye*) nitelemesiyle tanımlanan bir kağanlık sahibi oldukları konusunda birçok bilim adamının (örneğin: Barthold 1996: 68-134; Bernştam 1996: 135-165; Hudyakov 1996: 166-241; Savinov 1996: 242-258; Kiselöv 1996: 259-327) destekleyici görüşünün mevcudiyeti nedeniyle bu konunun, Yenisey Kırgızlarının tarihte devlet kurup kurmadığına ilişkin sorunsalın güncelliğinin kalmadığı söylenebilir.

Bununla birlikte, eski Türk dönemi Türk coğrafyasının en kuzey kısmında yaşayan ve kültürel bakımdan hem Kök Türklere hem de Uygurlara benzemeyen, ancak buna karşın bir bütünlük üzerine kurulu “eşit kenarlı üçgen”in üç zirvesinden birini tutan Yenisey Kırgızlarının kurduğu Kırgız Kağanlığının hudutlarını Gumilöv, Grum-Grjimaylo'nun (1926: 353; Gumilöv'da 2002: 290) ve Biçurin (Yakinf)'in (1950-1953/I: 354, 350; Gumilöv'da 2002: 290) çalışmasına dayanarak batıda Karluklara (Tom ve Biya ırmaklarının yukarı havzaları), doğuda ise Kurıkanlara (Angara nehrinin yukarı havzası) kadar, kuzeyde günümüzdeki Krasnoyarsk şehrini de içine alacak şekilde çizmektedir.

Yukarıda yer verilen devletlerin içerisinde, Şubat 1207'de Cengizhan'ın büyük oğlu Cüçi Moğol ordusuyla saldırması ve Kırgız Türklerinin yenilmesi sonucu düşen Kırgız devletinin ardından XIV. yy'ın sonundan itibaren tarih sahnesine çıkan (Butanayev 1998: 25) Hongoray devletinin Hakas Türklerinin ataları Yenisey Kırgızları tarafından kurulan son bağımsız devlet olduğu görülmektedir. Bu devletin resmi olarak Rusya İmparatorluğu sınırları dahiline geçmesi Rusya ile Çin arasında 20 Ağustos 1727 tarihli Kahta barış sözleşmesinin imzalanması sonucu vuku bulmuştur. Bu sözleşmeye göre Hongoray Rusya topraklarının içinde kalırken, Hongoray devleti hem bir varlık hem de bir terim olarak Güney Sibiryaya ve Merkezi Asya siyasi coğrafya haritasından kalkmıştır (Butanayev 1998: 46). Buna rağmen Rusya

<sup>1</sup> Örneğin, A.N. Berştam'a göre Kırgız halk destanı Manas'ın baş kahramanı alp yiğit Manas tarihteki kendi gerçek kaynağını [*poto tip*] bu Kırgız kağanı Yağlakar Han olmuştur (Hudyakov 1996: 166-241).

İmparatorluğunu bu kısmına denk düşen sınırlarda muhafızlık görevini yine de Yenisey Kırgızları sürdürmüştür. 1758’de ise Rus devleti bu bölgede sınır muhafızlık görevini Kırgızlardan alarak Rus Kozakların eline vermiştir. İşte bu tarihin, kimi araştırmacılara göre Hakas topraklarının eski adı olan Hongoray’ın fiili olarak Rusya devletinin yönetimi altına girmiş olduğu tarih olarak kabul edilmesi gerekmektedir (Butanayev 1998: 45).

Hakas Türklerinin ataları olan Yenisey Kırgızlarının bölgede çok güçlü devlet oluşumuna sahip olmaları Kırgız Kağanlığı döneminde olduğu gibi Hongoray devleti döneminde de devam etmiştir. Yenisey Kırgızları devletlerinin bağımsız kalması için bütün Sibirya bölgesinde Ruslara karşı en sert biçimde ve en uzun dönem boyunca savaş veren tek halktır. Nitekim, kocaman Sibirya coğrafyasında Güney Sibirya’daki Kırgızlar haricinde güç olarak çok üstün Rus devletine karşı sıcak çatışmalı savaşı bir yüzyıla kadar devam ettirebilen başka bir halk yoktur. Yenisey Kırgızlarıyla Rus güçlerinin arasındaki savaş en sert ve en çetindi. Genel hat itibarıyla Sibirya bölgesinde yaşayan yerli halkların (ki buna Türk ve gayri Türkler dahildir) işgalcilere karşı birkaç aydan 20-25 yıla dek süren çatışmalı karşı mücadele koyabildikleri bilinmektedir (Skobelev 2001a [<http://www.kyrgyz.ru/?page=271>] erişim: 10.05.05/18:03). Buradan da görüldüğü gibi Yenisey havzasında yaşayan yerli Türklerin bağımsızlık ve özgürlüğe çok bağlı olup bunların kendi toprağının her bölgesini sonuna kadar savunduğu göze çarpmaktadır.

Rus güçlerine karşı en çok savaşanların durumu insan olarak verdikleri kayıpların da en büyük çıkmasıyla desteklenmektedir. Nitekim, XVI.yy’ın sonu-XVII.yy’ın başını kapsayan bir dönem içerisinde mücadele eden Sibirya Tatarları büyük nüfus kaybına uğramış, ancak nüfus bakımından en büyük kayıplar XVIII.yy’ın başına kadar silahlı savaşı sürdüren Yenisey Kırgızları tarafından verilmiştir (Skobelev 2001a [<http://www.kyrgyz.ru/?page=271>] erişim: 10.05.05/18:03).

Burada daha önce gösterildiği gibi devletçilik konusunda çok eski geleneklere ve zengin bir geçmişe ev sahipliği yapmış bulunan Hakas topraklarında ayrıca, XX. yy’da, daha doğrusu 1920’lerde Sibirya Türklerinin arasında Güney Sibirya Türk Cumhuriyetinin kurulmasını bile öngören girişimler ortaya çıkmıştır. Örneğin, Hakas bayları (zenginleri) tarafından Hakaseli, Tıva ve Altay’ı Güney Sibirya Türklerine ait olacak bir devletin çatısı altında birleştirme ülküsüyle 1915’te kurulan “*Pirikken Pülgi*” (Birleşik Mühür) adlı milliyetçi bir cemiyet bu topraklarda mevcut olup Güney Sibirya bölgesine yönelik olarak faaliyet göstermekteydi (Butanayev 1999: 89)<sup>1</sup>.

1 Ayrıca, Hakas Türklerinde milliyetçilik ve Turancılık konularında Bkz.: Dr. Atilla Ömeroğlu “Sovyet Döneminde Hakaslarda Turancılık” *Türk Diplomatik* gazetesi, Yıl:3, Sayı:33, Eylül 1997, s.22;

Tarihte karşılığı olmayıp çoğu araştırmacıya göre yalnızca Kırgız etnoniminin Çince okunuşu olan ve XX.yy'ın öncesinde bölgedeki yerlilerce hiç bilinmeyen Hakas adı Hakas Türkleri tarafından ilk kez yerli halkın öz adlandırışı olarak 1917 yılının Temmuz ayında Çarkovski köyünde düzenlenen yerli nüfusun II. kurultayında (I. kurultay Askiz köyünde 1917 yılının Nisan ayında düzenlenmiş) milli hareketin o zamanki önderi Stepan Dmitriyeviç Maynagaşev tarafından sunulan öneri üzerine kabul edilmiştir (Hudyakov 1996: 166-241; Gladışevski 1992: 41-42)<sup>1</sup>.

O dönem kurulacak idari birim konusunda milli hareketin önderleri arasında görüş birliğinden çok konuya ilişkin farklı bakış açıları söz konusuydu. Örneğin, milli hareketin önderlerinden İ.V. Baraşkov'un görüşü "Minusinsk yerlilerinin" nüfus sayısının azlığı nedeniyle tek başına bir idari birim kurmalarının güç olacağı yönündeydi. Onun için Baraşkov Altay ve Uryanhayların (Tıvalar) da dahil olacağı birleşik "Ulusal Meclis" gibi bir oluşumun vücuda getirilmesini önermiştir. İşte bu düşünce daha ileride Güney Sibiryaya bölgesinde "Türk Cumhuriyeti"nin kurulması düşüncesini yandaşları için esin kaynağını teşkil etmiştir (Hudyakov 1996: 166-241).

İlk Hakas bilim adamlarından olan Stepan Maynagaşev'in Kızıl ordu güçlerine karşı bunların Hakas topraklarında ilerlemesini engellemek üzere silahlı mukavemet hareketini örgütleyip bu hareketin başına geçtiği de bilinmektedir.

1918 yılının Haziran ayında Hakas topraklarında kurulmuş bulunan Bolşevik iktidarı çökmüş, yerine Hakas Bozkır Yönetimi kurulmuş, bu Yönetimin başına da S.D. Maynagaşev gelmiştir (Gladışevski 1992: 41-42).

1919 yılın sonundan 1920 yılın başını kapsayan ilk bakışta çok kısa gibi görünebilecek bir zaman dilimi içerisinde S. Maynagaşev ve yandaşları Kızıl güçlere karşı yerli halkı örgütlemeye çalışmış, hayatıyla ödemek pahasına da olsa Bolşeviklik ideolojisine boyun eğmemiş, yaşamının son nefesine dek daha yeni kurulan bu rejime karşı savaşmıştır. 1920'de yargılanmadan bile Bolşevik iktidar tarafından öldürülen bilim ve eylem adamı S. Maynagaşev ardında çok sayıda bilimsel çalışma bırakmıştır (Şekşeyev [http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/2\_01/16\_shk.htm] erişim: 08.11.05/17:42).

1917 yılında Rusya'da meydana gelen Sosyalist Devrim Hakas topraklarına hemen ulaşamadıysa da Bolşevikler tarafından devrimin hemen ardından Çarlık Rusya'nın toprağını kaçırmadan üzerinde kendi iktidarını kurmak üzere silah zoruyla başlatılan ve fikir babası olan Lenin tarafından "yanımızda olmayan bize karşıdır" sözleriyle çok daha acımasızlaşarak kan ve

<sup>1</sup> Tarihteki Kırgız ve halkın bilincinde o dönemde mevcut Tadar, yani Tatar öz adlandırışının değil de Hakas adının kabul edilmesiyle ilgili görüşlerin bir kısmının yer aldığı tartışma için bkz.: (Hudyakov

ölüm kusan “proletarya diktatörlüğü” kampanyasının korkunç dalgaları birkaç yıl içerisinde Hakaseli dahil Güney Sibirya’nın bozkır ve ormanlarına kadar ulaşmıştır. Bölgede, tüm Rusya’da olduğu gibi Kızıl ve Beyaz kuvvetlerin arasında kanlı mücadele vardı. Bu savaşta Hakasların çoğu Bolşeviklere karşı savaşan Beyaz kuvvetlerden yana tavır almıştı. Yani 1918 ile 1923 yılları arasında Rusya’da süren iç savaşın içerisinde Hakas Türkleri Beyazların tarafında Komünistlere karşı savaşmıştır (Raymond 1982: 389). Bunun nedeni kimi bilim adamlarına göre Hakasların arasında aşırı yoksulluğun ve aşırı zenginliğin bulunmamasına bağlı olarak zengin kesimleri devirme ve malvarlıklarına el koyma gibi çağruların Hakas Türklerinin arasında az destek gördüğüdür. Hakasların Bolşeviklere karşı direnmesindeki ana neden, devrimden önce mevcut ekonomik durumun devrimden sonra Bolşevikler tarafından bozguna uğratılmasıdır. Yani, somut bir gösterge vermek gerekirse, devrim öncesi Hakas toplumunun ekonomik ve sosyal durumuna bakmak yeterlidir. Bu durum bize, Hakas toplumunda devrimden önce zenginler (*Baylar*) ile orta derece varlıklı hanelerin (*Ortymahlar*) toplam aile işletmelerin içerisinde yüzde 67’sine sahip idi (Butanayev 2002: 118, 145). Burada şunu da belirtmek gerekir, Ekim 1917 Sosyalist devriminin getirdiği etkilere ve sonuçlara karşı çıkan Hakasların durumu ekonomik bakımdan gerçekten de çok bozulmuş, genel refah düzeyi düşmüş, dışarıdan gelen yabancıların göçün tesiriyle yerli halk olan Hakas Türkler kısa bir sürede azınlık haline düşmüştür, ancak bu bize, devrim 1917’den önce bütün işlerin yerinde ve güzel olduğu anlamını da çıkarmamız için bir vesile oluşturamaz.

Hakaslar, özellikle zor kullanılarak devlet tarafından yürütülen kolektifleştirme (yani, toplu çiftlikler) sürecine çok direnmiştir. Ki bunda da en büyük etken ekonomik çıkarların hiçe sayılarak yürütülen devlet politikasının olumsuz sonuçlarıdır. Yani, burada denilmek istenen şey, Hakasların arasında sözde gelirin adil dağıtımı ve eşitlik adına halkın hepsini birden yoksullaştırılmasına yönelik eylemlerin tepkisine yol açmasıdır. Yoksul sayılan bir Hakas hanesi (*Çoh-Çoos*’lar) ortalama olarak 10’dan fazla, *Ortumak*’lar (toplumda orta varlıklı kesim) - 41’den fazla ve *Bay*’lara (zenginler) ortalama olarak 156’dan fazla adet büyük baş hayvana sahipti (Butanayev 2002: 119). Bu rakamlara Hakasların arasında ne 1917 devriminden hemen sonra, ne kolektifleştirme sürecinde, ne de Sovyetlerin en gelişmiş dönemlerinde asla ulaşamadığı söylenece bu yanlış olmaz herhalde, çünkü özel mülkiyet yoktu esas olarak. Ama bundan da önemlisi, bu rakamlar bize Hakasların Ekim devriminden önce yoksul da bu devrimin sayesinde ekonomik durumu düzeldi diyenlerin doğruları yansıtmadığını göstermesidir elbette.

1930’larda SSCB’de ulusal idari oluşumlara yönelik olarak artırılan baskıya bir tepki olarak ortaya çıkan bir dalganın içerisinde Hakas Türkleri “Sibirya Türkleri Birliği” adlı

milliyetçi bir teşkilat kurarak Hakas Özerk Bölgesinin bir cumhuriyet statüsüne kavuşması için çalışmaktaydı. Ancak bu çalışmalarda yer alan tüm kişiler çeşitli suçlamalarla 1934'te yargılanarak ağır hapislere mahkum edilmişti (Tugujekova 2000: 50-55).

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Rusya tarafından işgal yoluyla içine alınan Hakas (Kırgız) toprakları, buralardaki ayaklanmaları önlemek amacıyla üç bölgeye ayrılmış ve daha sonraları Tomsk, Yenisey ve Kuznetsk Uyezdlrine dahil edilmiştir. Hakas Türkleri hem sayı hem de askeri teknik ve silah bakımından çok gerilerde bulunduğu bir ortama rağmen, batıdan savaşla gelen Ruslara karşı yurtlarının bağımsızlığını savunmak uğruna bir yüzyıldan fazla bir zaman boyunca başarılı bir mukavemet göstermişse de netice itibariyle işgalcilere boyun eğmek zorunda bırakılmıştır. Nedense Hakas tarihinin bu dönemini bilim adamları bir-iki cümleyle geçiştirmek eğilimindedirler. Moğol dönemindeki olayları açıkça istila ve işgal olarak nitelendirilirken Rus dönemi olaylarının başlangıçta sanki hep bir ağızdan “gönüllülük” çerçevesinde, daha sonra da, özellikle 1990'ların sonrasında “yüzyıldan fazla devam eden karmaşık bir süreç” olarak adlandırılması tercih edilmiştir bilim adamları arasında. Oysa bu çifte standartlı söylem ya da yaklaşım bilimsel alanda kaçınılması gereken bir husustur. Kaldı ki, bu iki tarihsel olgunun hangisi daha olumsuz sonuçlara yol açtığı uzun bir tartışma konusu olabilir. Ayrıca, gönüllü katılım hususunun aslında mecburiyetten ve başka bir seçeneğin o dönemdeki koşulların içerisinde bırakılmamasından kaynaklandığını da tahmin edebilmek güç değildir. Aslında bu düşünce çerçevesindeki durum yalnızca Hakas Türkleri için geçerli olmayıp aynı zamanda Rus devleti tarafından işgal edilmek suretiyle Rusya'nın dahiline katılması sağlanan diğer etnik topluluklar için de geçerlidir. İşte bu yolla kendi öz yönetimini yitiren toprakların üzerinde yaşayan halkların eskiden sahip oldukları bağımsızlıklarını ve özgürlüklerini bir anda unutup tabii kıldıkları yeni otoriteye pürüzsüz bir biçimde boyun eğdiklerini ve kesinlikle eskiden sahip oldukları devletlerini yeniden kurulmasını istemediklerini sanmak Rusya Federasyonuna bağlı Başbakan Farid H. Muhametşin'e (Muhametşin ve İzmailov 1997: 76-93) göre “bir saflık” olurdu. Üstelik, fethedilen halkların tarihin içerisinde Moskova yönetimine karşı bir çok kez silahlı ayaklanmalara kalkışması bu olguyu destekler niteliktedir (Muhametşin ve İzmailov 1997: 76-93).

Hakas Türklerinin Rus çarına karşı bağımsızlıkları için savaştıkları gerçeği son zamanlarda giderek daha yaygın biçimde kabul görmektedir. Nitekim, Hakas Cumhuriyeti Hükümet Başkanı Aleksey Lebed (1998: 5-6) de etnik olarak Hakas olmamasına karşın Hakasların bir yüzyıl boyunca bağımsızlıkları uğruna Rusya'ya karşı mücadele ettiklerini kabul eden sözleri açık bir biçimde sarfetmiştir. Bu gerçeği bilenlerin oranı yükselmektedir. Bir zamanlar gizli tutulan ve sanki hiç olmamış gibi örtülmeye çalışılan bu olguyu artık birçok Rus



yazar ve aydın kimse de kabul etmektedir (Afanasyev 2005 [http://khakassia.info/view.php?type=article&id=140] erişim: 17.01.2005/11:31).

Bununla birlikte Rus işgalinden sonra gelen Sovyetler dönemi de aynı şekilde hem olumlu hem de olumsuz etkileri getirmiştir beraberinde. Hakaslar için başlangıçta Kiril esaslı, daha sonra Latin alfabeli ve 1939'dan itibaren tekrar Kiril harfli yazılı dil oluşturma çalışmaları gerçekleştirilmiştir Sovyetler döneminde. Bu işin görünen olumlu tarafı, ancak yine aynı işin özüne baktığımızda şeklen ulusal ama içerik bakımından sosyalist olan bu girişimlerin amacının gayri Rus halkların sistemin ideolojisine daha sıkı bir şekilde bağlanmasını sağlamak olduğunu görebilirsiniz. Zaten devletin bu istikametteki gayretlerine karşı olanları ya da öyle olabileceklerine dair tamamen gelişi güzel olarak karara varılanları, ve de farklı ya da ulusal bir biçimde düşünenleri Sovyetler rejimi ağır bir biçimde cezalandırmaktaydı.

İnsan hayatı bu dünyada her şeyden daha değerli olduğuna göre Ruslar dahil olmak üzere diğer halklar gibi Hakas Türklerinin de Sovyetler döneminde ödediği fiyat oldukça ağır idi. Nesnellik gereği şunu da belirtmemiz gerekir ki, Ruslar da, özellikle Stalin dönemindeki kıyım makinesinden kaçamayarak ağır kayıplar vermiştir. Ancak zaten Hakaslar gibi sayısı az olan halkların bu gibi toplu kıyımların sonucunda yok edilen ulusal aydınlık kesimi ve kaybedilen nüfus yeniden zor telafi edilebilecek nitelikteydi.

Hakaseli'nin de dahil olduğu Güney Sibiryaya genelinde bu olaya baktığımız zaman o korkunç 1930'lu yılların kıyımlarına kurban giden Sibiryalı ve Türk kökenli olan Hakas, Şor, Altay yerli halklarına mensup edebiyatçı, öğretmen, yönetim ve ihtisaslı kadro personeli ile kültür alanında çalışan insanların hesaba katıldığı zaman bu bölgede yaşayan halkların daha yeni oluşan aydınlık kesiminin ve tarihsel birikimin bir sonucu olarak kültür alanındaki genetik fonlarının, yani bir halkın gelişmesini belirleyen o altın değerindeki aydınlık kesimi neredeyse tamamen yok edildiği söylenebilir (Kotojekov 1992: 123).

Bundan önce ise Çarlık Rusyası döneminde adı geçen bu halkların mensuplarına yönelik olarak, zorla Hıristiyanlaştırılma, Ruslaştırılma ve ırksal ayrımcılık düzleminde devlet tarafından zaten açıkça bir "kültürel soykırım"ın (Kotojekov 1992: 103) yapıldığını da hesaba katarsak Güney Sibirya'daki yerli halkların Rus ve daha sonra Sovyet idaresi altına girmesinin karşılığında ödemek zorunda bırakıldığı fiyatin ne denli ağır ve yıkıcı olduğunu anlayabiliriz.

Peki Rusya'da Ekim 1917'de devrim olmasaydı Sibiryaya yerlileri nasıl bir gelecek beklemekteydi acaba? Bu soruya yanıt olarak kesin bir cevap verilmesi olanaklı olmaması ile birlikte Sibiryalı halkların geleceğinin, onları asimilasyonun bekleyeceğinden pek parlak olmayacağı söylenebilir. Üstelik, ABD ve Kanada yerlisi olan Kızılderililerin (*Native Americans*) özgün kültürünü içinde yaşadıkları devletler tarafından kurulan rezervasyon sistemi

sayesinde koruyabilirken, Çarlık Rusyası döneminde devletin “*inorodets*”lerin korunmasına yönelik hiçbir siyasal program mevcut değildi.(Kotojekov 1992: 153).

Sovyet döneminde Uyezd (1923), Okrug (1925) ve 1930-1991 yılları arasında da önce Batı-Sibirya, daha sonra ise Krasnoyarsk Krayının içerisinde Özerk Bölge statüsüne sahip olan Hakaseli, 3 Temmuz 1991 tarihinden itibaren RSFSR'nin dahilinde Hakas Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olmuştur (Torosov 2000: 25-32). Hakas SSC'nin adı, Hakas Yüksek Konseyinin (Parlamento) 29 Ocak 1992 tarihli kararıyla Hakas Cumhuriyeti (*Hakas Respublika - Respublika Hakasiya*) olarak değiştirilmiştir (Torosov 2000: 25-32).

İşin aslına bakıldığında araştırmacılar veya konuya ilgi duyan insanlar gayet doğal olarak merak edebilirler, Hakas Türklerinin yaşadığı Hakas Özerk Bölgesinin zaman içinde statüsünün değiştirerek Hakas Cumhuriyeti halini almasına. İlk bakışta basit gibi görünen bu olayın gerçekte oldukça karmaşık bir konu olduğu söylenebilir.

Şöyle ki, Hakasların eski zamanlardan beri yaşadığı Hakaseli'nin cumhuriyet statüsüne kavuşması mevcut koşulların içerisinde gerçekleşmişse dahi eski Türk döneminden önce ve sonraki dönemden beri süregelen devletin ve devlet geleneğinin yeniden canlandırılması demektir. Bunun farkında olan ve Hakaseli'nde nüfus bakımından ezici çoğunluğu oluşturan etnik Ruslar başta olmak üzere Krasnoyarsk Eyaleti ve Rusya genelinde Ruslar tabii ki Hakasların güçlenmesini istemezdi. Nitekim Hakaselinin cumhuriyet olması süreci oldukça çekişmeli idi. Üstelik Hakaseli 1980'lerde hem özerk bir bölgeydi, hem de Krasnoyarsk Eyaletine (ekonomik, idari, vb. alanlarda) bağlı idi. Dolayısıyla Hakaselinin hem dahil olduğu Krasnoyarsk Eyaletinden çıkması hem de cumhuriyete kavuşması gerekmekteydi.

Peki, bu nasıl mümkün olabildi? Yani Hakaseli tüm üstte geçen engel olarak nitelendirilebilir durumların üstesinden nasıl gelebildi?

1980'lerde başlayan bu sürecin itici nedenlerinin arasında hem ekonomik olarak her geçen yıl güçlenen Hakaselinin artık merkezle ilişkilerinin eyalet üzerinden yürütmek ve bundan doğan olumsuzluklara katlanmak gibi durumdan kurtulma arayışlarına girişmesi gibi bir etken vardır. Buna, Hakaselinin artık eyaletin yönetiminden sıyrılarak ekonomik özerkliğin peşine düşmesi de denilebilir. İkinci olarak ise, özellikle 1980'lerin ikinci yarısından sonrasında eski Sovyetlerde yayılan milliyetçiliğin rüzgarı buralara da etki etmiş ve o zamanki Hakas Özerk Bölgesinin yerli halkı olan Hakasların ulusal bilinçlerinin uyanması ve bu bağlamda başta aydın kesimler olmak üzere, Hakasların bölge statüsünden cumhuriyet statüsüne yükseltilmesi için harekete geçmesi olgusu vardır.

Nitekim, Hakas milliyetçileri bu konuda çalışmalara 1980'lerin sonundan başlamış ve bu amaçla 1988'de Hakaseli'nde ulusal bir hareket olan Tun (Öncü)<sup>1</sup> Teşkilatını kurmuştur. Aslında Krasnoyarsk Eyaletinde ve Hakaseli'nde Sovyetler Birliği Komünist Partisine karşı çıkmak oldukça tehlikeli olmasına rağmen Hakas halkının ulusal çıkar ve haklarını korumakla görevli olacağını ve Hakaseli'ni Krasnoyarsk Eyaleti'nden çıkararak egemen bir Hakas Cumhuriyetinin kurulması yönünde çalışacağını açık olarak ilan eden ilk sivil muhalefet olan bu ulusal hareketin başkanı Aleksandr Kostyakov olmuştur (Çaptıkov 1998: 4).

Konumuz açısından önemli bir ayrıntı olarak da bu Tun Teşkilatının tüzüğünde “Hakas halkının geleneksel dünyagörüşü olan Kamlığın yeniden canlandırmak” gibi bir amacın da belirtilmiş olduğunu (Gladişevski 1992: 41-42) burada ifade etmek olanaklıdır.

Başlangıcını ta 1916'dan almakta olup o tarihten beri Sovyetler dönemi hariç düzenli olarak toplanan bir tür bozkır meclisi müessesesi vardı Hakas Türklerinde. İşte Hakas Halk Kurultayı olarak bilinen bu kurum, 1980'li yılların sonundan itibaren yeniden hayata döndürülmüş, 1990'lı yılların ilk yarısında resmi bir niteliğe kavuşturulmuş ve çalışmalarında temsil düzeni her 500 veya 1000 Hakas asıllı kişiyi bir delegenin temsil edeceği biçimde oluşturulmuştur. 1990'da Sovyetlerin neden olduğu uzun bir aradan sonra ilk defa toplanan Hakas Halk Kurultayı da bu konudaki, yani üstte anılan amacın doğrultusundaki çalışmalara ilişkin inisiyatifi eline alarak bu yönde, yani Hakas Cumhuriyeti kurulması istikametinde kendi ağırlığını koymuştur. Bunun sonucunda da Hakas Özerk Bölgesi Yüksek Konseyi (*Verhovnyy Sovet Hakasskoi Avtonomnoy Oblasti*) “Özerk Bölgenin Özer Cumhuriyete Dönüştürülmesine Dair” bir karar alarak bunu Rusya Yüksek Konseyine (Parlamento) göndermiştir. Bu adım neticesinde de 3 Temmuz 1991 tarihinde Hakaselinin, adındaki “özerk” tanımlaması kullanılmadan doğrudan cumhuriyet statüsüne kavuşturulmasına ilişkin bir karar çıkmıştır (Ştıgaşev 1995: 24-27).

Daha sonra 1992'de düzenlenen II. Hakas Halk Kurultayı'nda süreklilik esasına göre çalışmaları yürütmekle görevli olacak bir yürütme komitesi olan Çon Çöbi (Halk Kurulu) oluşturuldu ve başkanlığına Felsefe Bilimleri Doktoru, Prof. Valeriy İvandayev seçildi. Kurulduğu andan itibaren Hakas halkının ulusal çıkar ve haklarını korumak üzere harekete geçen bu organ, bu yönde gerçekleştirdiği özverili çalışmalarının neticesinde, 1994'te Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu'na “Hakas Halkı Kurultayının Statüsü Hakkında” yasayı kabul ettirmek suretiyle, başlangıçta sivil bir kuruluş olarak varlığını sürdüren Hakas Halk Kurultayını resmi bir statüye kavuşturulmuştur (Hakas Cumhuriyeti Yüksek Konseyi (Parlamentosu)

<sup>1</sup> Bu sözcüğü tarihteki Mete olarak da okunan MÖ 209 yılında Hunlarda tahta çıkan Mo-tun adında da görmek olanaklıdır. Mo-tun adındaki “tun” sözcüğü “ilk kuşak, ilk doğum” anlamlarını taşımaktadır (Kafesoğlu 2004: 60). Görüldüğü kadar burada da “tun” sözcüğü ileri, önce, ilk olmak gibi anlam niteliklerini taşımaktadır.

tarafından kabul edilen ve “Hakasiya” gazetesinde 07.05.1994 tarihinde yayımlanan 21.4.1994 gün ve 31 sayılı “Hakas Halk Kurultayı Statüsü Hakkında” [*O statute syezda (Çülüğ) hakasskogo naroda*] yasa). Gerçi, daha sonra 13 Kasım 2002 tarihinde aynı Yüksek Konsey bu yasanın, yeni bir yasanın hazırlanması gerekçesiyle, yürürlükten kaldırılmasına ilişkin kararı kabul etmiştir (Çaptıkov 2002, <http://www.gov.khakassia.ru/gazeta/archiv/115.11-2.htm>). Bununla birlikte, Hakas Cumhuriyeti Yüksek Konseyi 2003 yılın Mart ayı içerisinde gerçekleşen XVI. birleşimi esnasında bu konuda yeni bir yasanın kabul edilmesi için yasa tasarısını ilk kez yeniden görüşmüştür (HC YK Basın Merkezi Haber Bülteni, 09 Nisan 2003, № 67 (187)).

Kısaca tüm dezavantajlı durumlara rağmen Hakas Türklerinin, hem zamanlamayı hem de olanaklar dahilinde en uygun yöntemleri doğru kullanarak hedeflerine ulaşabildikleri söylenebilir. Örneğin, bu hedefe ulaşma yolunda, o zamanki bölgenin içerisinde çoğunluğa sahip Ruslara da cumhuriyetin bölge statüsünden farklı olarak hem ekonomik hem de idari bakımdan ne gibi getirilerin olacağını geniş bir biçimde anlatma, Rus asıllı ve diğer etnik gruplara ait aydınların bir araya getirildiği yuvarlak masa ve konferanslar düzenleme, vb. gibi yol izlenmiştir. Yani, Hakaseli, Krasnoyarsk Eyaletinin içinden hem politik hem de hukuksal olarak çıkarılmış, cumhuriyet olarak artık kurulmuş ve yasalarla garanti altına alınmış ve ona adını veren millet de Hakas ulusu olmuştur. Yani, Hakas ulusu, Hakaseliinde yaşayan diğer milliyetlere mensup halklarla birlikte kendi kaderini kendince belirleme hakkını kullanarak iradesini cumhuriyetin kurulması yönünde kullanmıştır. Bununla birlikte tabii ki bir bütün olarak bu hareketi ya da sıçramayı olanaklı kılan zamanın (80’lerin ortasından başlayan açıklık sürecinin yarattığı bir dönemin) elverişli olduğunun burada vurgulanması gerekir.

Aynı zamanda da, duyguların olmadığı bir ortamda, yansız bir biçimde muhakeme etmek gerekirse, bu yönde girişilen hareketin hedefine tam olarak ulaşabildiği; Hakas Türklerinin, nüfus bakımından bir azınlık olmalarını ve bu ülkenin yerli halkı statüsüne sahip bulunmalarını göz önünde tuttuğumuzda kendi durumlarını yasalar düzeyinde sağlama alabildiği pek söylenemez, çünkü Hakas Cumhuriyeti tarihinde bir ilk olan ve 25 Mayıs 1995 tarihinde HC Yüksek Konseyi tarafından kabul edilen Hakas Cumhuriyeti Anayasası gerçekten çok eşitlikçi bir biçimde oluşturulmuş ve cumhuriyetin hem yerli hem de azınlık halkı olan Hakasların lehine, Hakasça’nın Rusça ile eşit derecede resmi dil (Hakas Cumhuriyeti Anayasası, madde 69; Bu maddenin birinci paragrafında şöyle denilmektedir, “Hakas Cumhuriyeti’nin devlet [resmi] dilleri Hakasça ve Rusça dilleridir.”) olmasının anayasal bir biçimde tesis edilmesinin, Hakas Cumhuriyeti’ndeki yerli halkın (yani, Hakasların) ulusal kültürünün korunması alanında yetkinin Hakas Cumhuriyeti’ne ait olduğunun ayrı olarak ifade edilmesinin (HC Anayasası m.60/c) ve cumhuriyetin dahilinde mahkemelerin işlemlerinin

duruma göre ya Rusça ya da Hakasça olarak yürütülebilmesini saptayan hükmün (HC Anayasası m. 118) dışında hiçbir norm içermemektedir. Kimisine göre, hiçbir etnik nitelik ya da cumhuriyete adını veren halkın lehine hiçbir hüküm içermeyen bu Anayasayı oldukça demokratik bulmakta, kimisi ise bu Anayasada yerli halkın çıkarlarına uygun ve hatta onları koruyan normlara yeterince yer verilmediğini ve çıkarlarının korunması için (örneğin, birinde sandalyelerin yarısının Hakaslar için verileceği bir çift kamaralı parlamento ya da cumhuriyette bir yerli halk olmasının yanı sıra azınlık statüsüne de sahip olan Hakasların lehinde olumlu ayrımcılık niteliğinde kollama gibi) elverişli mekanizmaların yer alması gerektiğini düşünmektedir. Aslında Hakaslar, Hakas Cumhuriyetinin içerisinde çoğunluk oldukları durumda ya da en azından bu gün çoğunluğu oluşturan Ruslar ile nüfus bakımından eşit bir orana sahip oldukları takdirde bu gibi konular daha az derecede hayati önem taşırdı. Ancak bu hayali durumda bile, olaya Rusya çapında yaklaşıldığında Hakasların yine de bu durumda oldukça küçük bir azınlığı oluşturacağından bu konudaki Hakasların lehine olacak tedbir veya mekanizmaların kurulması önemini kaybetmezdi. Oysa bu konudaki durumu daha iyi bir biçimde muhakeme edebilmek amacıyla, bir karşılaştırma örneğinin getirilmesi gerekirse, Hakaselinin komşusu Tıva Cumhuriyeti'nin 1993'te Yüksek Kurul tarafından kabul edilen Anayasasına bakmak yararlı olabilir. Gerçi bu Anayasa'ya değişiklikler de yapılmış olabilir, ancak en azından kabul edildiği biçimiyle kabul edildiği zaman için geçerliliği tartışılmazdır.

Bu Anayasada Tıva Cumhuriyetinin yerli halkı olan Tıvalara yönelik olumlu ayrımcılık diyebileceğimiz lehte normlara rastlamak olasıdır. Örneğin, Tıva Cumhuriyetinin dışında yaşayan etnik Tıva Türklerinin yurtlarına geri dönmesini ve böylece cumhuriyetin içinde yerli halkın varlığını daha da artmasını sağlamak amacıyla soydaşlarına Tıva vatandaşlığını alma konusunda öncelikli bir hak tanınmıştır (TC Anayasası m.31, b.5). Daha sonra Tıva Cumhuriyeti'nin resmi dili Tıvacadır. Üstelik resmi dil olarak yalnızca Tıvacaya gösterilmiştir. Bu Anayasa'ya göre "Ulusların arasında bir iletişim dili" olarak tanımlanan Rusça ise, Tıva'da (Rusya) Federasyonunun resmi bir dili olarak geçerlidir (TC Anayasası m.33). Bununla birlikte, Tıva Anayasasında yer alan normlardan belki de en önemlisi, Tıva Cumhuriyeti vatandaşlığını alma düzeninin, Tıva'nın yerli halkı olan Tıvaların toplam nüfusun içerisinde çoğunluğa sahip olma durumunun bozulmaması koşuluyla yürütülmesini öngören bir hükümdür (TC Anayasası m.31, b.3). Tıva Türklerinin Tıva Cumhuriyeti'ndeki oranı, toplam sayısı 308.557 olan nüfusun içinde yüzde 64.3'üne tekabül ederken, Ruslar ise Tıva'da yalnızca % 32'lik bir orana sahipti 1989 yılı itibarıyla (ÇNNSDHNN 1991: 33). Bu hükmün etiği veya diğer yönleri çok tartışılabilir, ancak mevcut koşullar içerisinde olaya bir de Tıva Türkleri tarafından yaklaştığımız zaman, Sibiryadaki Türklerin arasında bir istisna oluşturarak kendi yurdunda nüfus çoğunluğuna sahip Tıvaların bu demografik konumlarını koruyabilmeleri çok önemlidir. Bu



nüfus oranında bu durumu korumak veya kendi lehinde olacak biçimde artırmak ise, cumhuriyetin içinde hem sosyal-ekonomik hem de siyasal alanında avantaja sahip olmak demektir. Doğal olarak Hakas milliyetçilerinin de Hakas Cumhuriyetinin kurulmasıyla Hakaseli'ne göçün, ülkedeki zaten az olan yerli halkın nüfus içindeki oranının daha da düşmesinin önüne geçebilmek amacıyla kontrol altına alınması yönünde çalışmalarda bulunduğuna ilişkin düşünülebilir, ancak diğer pek çok istek ve fikirlerin amacına ulaşamadığı gibi bu görüş doğrultusundaki çalışmalar da somutlaşamadı maalesef.

Gerçi günümüzde Cumhurbaşkanlığı müessesesi kaldırılmış ve yerine Başbakanlık kurumuna bir geçişin yapılmış olmasına rağmen eski haliyle 1993 Anayasası Tıva'da Cumhurbaşkanı adayları için Tıva ve Rus dillerini iyi bilme şartını ortaya koymuştur (TC Anayasası m.69, b.4 ). Anılan maddede yer alan bu hüküm, aslında Tıva Türkleri için bir çeşit garantidir, çünkü buna uygun olarak hareket edildiği vakit seçilecek cumhurbaşkanı ya köken olarak Tıva olma ya da Tıvaca'yı ve Rusça'yı çok iyi bilen bir Rus olması pek muhtemeldir. Ama her iki durumda da seçilen yeni cumhurbaşkanın Tıva kültürüne, Rus olup da Tıvaca'ya hakim olmayanlara nazaran çok daha yakın olacağı tahmin edilebilir. Bununla birlikte başkent Kızıl'ın halk tarafından seçilen Büyükşehir Belediyesi Başkanının (başkent idaresinin başkanı) da bu göreve seçilebilmesi için de çok iyi Tıva ve Rusça bilme koşulu getirilmiştir (TC Anayasası m.111). Hakas Türkleri için hukuksal düzenleme düzeyinde bu tip anayasal düzeydeki garanti ayarlara sahip olabilmek halen söz konusu değildir.

Hakas Cumhuriyeti Anayasasına gelince, bu Anayasa tarafından az sayıda olsa bile Hakaslar ile ilgili sağlama alınan (daha önce bahsedilen) normların gerçek hayata geçirilmesi yine bir takım engellere takılmakta. Bu engellerin başında, bu normların gerçekleştirilmesi için ekonomik ve mali temele (desteğe) ihtiyaç duyulması gerçeği ile Hakasların bir azınlık durumunda bulunmalarından ve Hakasça'nın, daha önceki dönemlerde resmi dil olarak bir işlev görmemesi nedeniyle devlet işlerinde kullanılabilir olmaktan çok uzakta kalmasından ve de artık devlet işlerinin her alanında Rusça'nın, mevcut gerçeklerin çerçevesinde, bir başatlığa sahip olması ile birlikte onun kullanım cazibesinden ya da kolaylığından kaynaklanan koşullar gelmektedir.

Bütün bunlarla birlikte 1980'lerin ortasından eski Sovyetlerin coğrafyasında başlayan değişimlerin Hakas Türkleri için, Sovyetler zamanına nazaran çok daha fazla derecede özgürlüklerin tanınmasına ve kazanılmasına vesile olduğu söylenebilir.

### 6.1.2. İnanç ve Milliyetçilik Arasında Etkileşim

Hakas Türklerinin inanç yaşamında, bu konuya tarih perspektifinden yaklaşıldığında, tarih boyunca başatlık kuşkusuz bir biçimde kamlık inancına aittir, çünkü çok eski zamanlardan itibaren ortaya çıkmış olup günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Kamlık inancının ortaya çıkış zamanının çok eski olduğunu söylemiştik. Nitekim, kamlık inancının yalnızca Asya'da değil, aynı zamanda Afrika, Amerika ve Pasifik Okyanusu bölgesinde yaygın olduğunu savunan A.S. Tokarev'e göre (1964: 297) Kamlık (Şamanlık) inancı (ki kendisi ona hep bir din ya da bire din biçimi olarak hitap eder) sisteminin içerisinde merkezi bir yere sahip olan kamin (şaman) ta ilkel kabile düzeninin sarsılmaya başladığı dönemde ortaya çıkması olanaklı olmuştur (1964: 297-298). Bundan hareketle Hakas Türklerinde (ki bunu aslında Altay ve Tıva Türkleri için de yaygınlaştırmak olanaklıdır) en eski inanç biçimi olarak kamlık inancının yer aldığını söyleyebiliriz.

Hakas Türklerinin ve ataları Yenisey Kırgızlarının manevi dünyasının takip edilmesi Çin, Arap ve Fars kaynaklarının yanı sıra kültür dünyasının gelişmişlik düzeyinin en iyi göstergesi olan yazıtlardan<sup>1</sup> ve kaya resimlerinden olanaklıdır. Ayrıca yazıtlar, dikili taşların üzerinde yazılanlarla dağlardaki kaya duvarlarına yazılanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Yalnızca Yenisey havzası bölgesinde keşfedilen ve bilim literatüründe yayımlanan kaya yazıtlarının sayısı en az ellidir (Kızılasov 1994: 73).

Bununla birlikte dikili taşlar üzerindeki yazıtların yapılmasındaki amaç başkalarının ya da daha sonraki kuşakların bu yazıtların okunmasıyla, dağlardaki kayalar duvarlarındaki yazıtların amacı bambaşka idi. Çünkü genelde bu yazıtlar çok küçük boyutta tasvir edilmekte ve

<sup>1</sup> Hakas Türkleri ataları Yenisey Kırgızlarına ait eski Türk yazı sistemini çok uzun zaman boyunca koruyabilmiştir. Yazı kültürü Güney Sibiry Türklerindeki destanlarda da çok büyük tesiri vardır, dolayısıyla destanlardaki kahramanlar yazıyı bilir, okur, yazar ve çeşitli gizli yazıtlar biçimindeki mektuplara hakim olarak gösterilmektedir (Kızılasov 1998: 67; Butanayev, Hudyakov 2000: 122). Tıva ve günümüzdeki Hakas ülkesi olan Hongoray bölgesinde eski Türk yazısının 39 harfli Kırgız varyantıyla yazılan 150'den çok yazıt bulunmuştur (Butanayev, Hudyakov 2000: 121). X-XI.yy'larda İslam'ın yayılmasının karşısında Türkistan bölgesinde ortadan kalkan eski Türk rünik yazısı Türk coğrafyasında yalnızca Yenisey Kırgızları tarafından en uzun dönem boyunca yaşatılmıştır (Butanayev, Hudyakov 2000: 122). Eski Türk yazısının Yenisey Kırgızları tarafından XVIII.yy'a dek yaşatıldığı bile araştırmacılara göre pek muhtemeldir. Nitekim, 1701 yılında Rusya devletiyle bir anlaşma imzalarken Hakasların ataları Kırgız Türkleri anlaşma metnini eski Türk yazısının Yenisey Kırgız tarzına ait harfleri kullanmak suretiyle meydana getirdiklerine ve bu yazıyı hiç kimse tarafından o dönemde okunmadığına ilişkin tarihi belgelere (Kırgızlar tarafından gönderilen kağıt üzerindeki on bir yazı ve artı ağaç kabuğu üzerinde yazılan bir metin) göndermeler mevcuttur. Ayrıca bu eski Türk yazı sisteminin Kırgız devletinin XVIII.yy'ın başında da iç yazışmalar için kullanıldığını söylemek olanaklıdır (Kızılasov 1998: 68-69; Butanayev, Hudyakov 2000: 122). Bununla birlikte Yenisey Kırgızlarının torunları olan Hakas Türklerinin eski Türk yazısını XX.yy'a kadar saklayıp getirdiklerine ilişkin çeşitli etnografik bilgiler de mevcuttur. Bu nedenle eski Türk yazı sistemini Hakas Türklerinin içerisinde yaygın olarak olmazsa da kişisel düzeyde önemli bir kültürel miras olarak XX.yy'a dek canlı saklayabildiğini, ancak XX.yy'ın 1930'lu yıllarında Sovyetler rejimi tarafından uygulanmış baskı ve kıyım döneminde bu çok köklü ve önemli gelenek son bulmuştur, çünkü onun koruyucusu olan kimseler sürgünlerde ve toplama kamplarında öldürülmüştür (Kızılasov 1998: 70-71).

araştırmacılara göre bu yazıların yapılmasındaki amaç başkaları tarafından okunmasından çok özel ve içtekilerin dışa dökülmesi. Zaten, bu yazılar ancak çok dikkatli bakıldığı ve kaya duvarlarının yüzeyine çok yaklaşıldığında fark edilebilmektedir. Hakas Türklerinin ataları kaya duvarlarındaki yazılarında Göklere yönelik yakarışlarını ebedileştirmektedir. Öz topraklarını, yörelerini saygıyla övmekte, anmaktaydılar. Bunun yanı sıra ayinlerdeki duaların ardından insanlar kaya yazıtlarını meydana getirmektedir. Kaya yazıtları yalnızca Hakas Türklerinin eski inanç dünyasını değil, aynı zamanda komşu Altay Cumhuriyeti ülkesinde yaşamış Türklerin de maneviyat dünyasına ışık tutulması konusunda yardımcı olabilmektedir. Dağlık Altay'da da son zamanlarda yapılan geniş çaplı araştırmaların neticesinde otuz civarında kaya yazıtı ortaya çıkarılmıştır. Dilbilimsel çözümlerle yapılmış bu yazıtların Altay bölgesinin Yenisey Kırgızları tarafından 840 yılından sonra işgal edilmesinin ardından meydana geldiğini göstermektedir. Araştırılması halen de devam etmekte olan bu Altay kaya yazıtlarının yapılmasındaki amaçla ilgili olarak bilim adamlarının görüşleri ayinsel ve inanç dünyasıyla ilgili olduğu yönündedir (Kızlasov 1994: 74-83).

#### 6.1.2.1. Çarlık Dönemi

Hakas Türklerinin Çarlık dönemindeki (yani, XVIII-XX. yy'ın başları) inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşim çerçevesindeki tarihçesine bakıldığı zaman, Kamlık (Şamanlık) inancıyla, bölgeye dışarıdan gelen Rus devletinin desteğini arkasına alarak misyonerlik faaliyetlerine girişen Rus Ortodoks Kilisesine (ROK) bağlı papazların mücadelesini görebilmek olanaklıdır. Bu mücadeleden sayısal çoğunluk ve güç üstünlüğü sayesinde en azından şekli olarak ROK'nin galip çıktığı söylenebilir, çünkü aslında XVII. yy'dan itibaren mecburi, daha doğrusu zorlamaya dayalı geniş çaplı vaftiz kampanyalarıyla ROK, Hakas Türklerinin maneviyat dünyasını ele geçirme amacını aynen sürdürmüştür.

Hıristiyanlık inancının yerli nüfusun içerisinde yayma sürecinde o zamanlar önemli etmenler mevcuttu. Bunlar; savaşlardan yorgun düşen Kırgızların (Hakasların) sayı olarak çok kritik sınırlara kadar düşmüş olmaları (birkaç bin kişi) ve yine bu işgal edilen toprakların eski sahibi Kırgızlar üzerinde Hıristiyanlık konusunda özellikle XIX. yüzyılda olmak üzere sürekli olarak uygulanan baskı ve Hıristiyanlığa geçişi özendirme amacıyla vergi gibi önemli konuda tatbik edilen çeşitli kolaylıklardır. Örneğin, zorla Hıristiyanlaştırma kampanyalardan birine XVIII. yüzyılın 30'lu yıllarında tanık olmuş İ.E. Fischer olayı şöyle anlatmaktadır:

"[Vaftiz] töreni kışın yapılmaktaydı. Buzlanmış nehirdeki buz kırılarak delik açılmakta, vaftiz edilecek adaylar karın seviyesine kadar suda durmaktaydı, papaz ise onları başlarından tutarak üç defa suya batırıp çıkarmaktaydı. Bunun ardından onların [vaftiz edilenlerin] boynuna

haç asılmaktaydı; ancak [vaftiz edilenler] yine de bu haçın yapımında kullanılan malzeme ve metale göre para ödemek durumundaydı” (Potapov 1957: 171).

Bunun dışında da Hıristiyanlığa geçişi yerli halkın arasında özendirmek amacıyla Rusya’da birçok kanun çıkarılmıştır. Bunun bir örneği de, Deli Petro tarafından 1 Eylül 1720 tarihinde çıkarılan ve daha sonraları defalarca yeniden uzatılan bir kanundur. Bu kanuna göre yeni vaftiz edilmiş yerliler üç yıl süreyle “yasak” denen o zamanki *inorodets*’lerden (Rusya’nın içerisinde yaşamalarına rağmen yabancı, daha doğrusu devlet tarafından soyu yabancı olarak adlandırılan halklardan) toplanan bir tür vergiden (Hakasça - *Alban*) muaf tutulmaktaydı (Potapov 1957: 244; Gladışevski 2004: 15). Bu şekilde muaf tutulan vaftiz edilen yerliler tarafından ödenmeyen vergilerden dolayı oluşan eksik ödenmiş vergi miktarı da Hıristiyanlığı daha kabul etmemiş olan yerli Türkler arasında paylaştırılmak suretiyle bunların üzerine yüklenmekteydi. Ayrıca, yeni vaftiz edilen yerliler kavga ya da sövme gibi kimi haksız fiillerden kaynaklanan cezai yaptırımlardan da muaf tutulmaktaydı (Gladışevski 2004: 15).

Bunun yanı sıra, 11 Eylül 1720’den itibaren vaftiz edilmiş veya gönüllü olarak Hıristiyanlığı seçmiş Hakas Türklerine bakırdan yapılmış haç, gömlek, çizme, yelek, kadınlara ise Rus kadın giysilerinden dağıtılmaktaydı. Bunun haricinde de vaftiz olan 15 yaşından büyük her erkek - 1,50 Ruble, 10 yaşından küçük erkekler ve 12 yaşını doldurmamış kızlara - 0,50 Ruble, diğerleri de 1’er Ruble almaktaydı. Bir aile tamamen, yani ailenin bütün fertleri vaftiz oldukları takdirde bu çeşit aileye her hangi bir ödemeden muaf tutularak “Kurtarıcının” [Hz. İsa] ve yahut ta “Meryem ananın” ikonunun verilmesi öngörülmekteydi. Elbette, tüm bu öngörülenlerin vaftiz edilen yerli Hakaslara verildiğini düşünmek tam olarak doğru olmaz ve gerçekleri yansıtmazdı. Nitekim, Rus Ortodoks Kilisesinin arkasında Çarlık Rus devletinin bulunduğundan çok iyi yararlanan Rus papazların oluşturduğu ruhban kesimi devletin kolluk kuvvetlerini kullanarak yerlilere bin bir zulüm etmekteydi. Üstelik, vaftiz olmakla da aslında Hakaslar için zor ve çetinliklerle dolu yaşam koşulları bitmemekteydi, tam tersine daha önce kışın soğuk nehirde zorla vaftiz edilme ve bunun sonunda asılan haç parasının zorla ödenmesinin istenmesi olayında değinildiği gibi, vaftiz edilen Hakaslar bu sefer nihai amacı Rus ruhban tabakasının beslenmesini sağlamak olan her türlü kilise vergilerini de ödemek zorunda bırakılmaktaydı (Potapov 1957: 245).

Yenisey Türkleri olarak da bilinen Hakasların kendi inançlarını yaşatma gayretlerini gösteren bir başka örnek daha verilebilir. 23 Temmuz 1763 tarihli emirnameye göre vaftiz olup Hıristiyanlığa geçen yerliler için üç yıllık bir süre boyunca çeşitli vergilerden (haraç) muafiyet getirilmekteydi. Hakasların içerisinde Hıristiyanlığı yaymak adına sunulan özendirme türünden bu gibi ciddi kolaylıklara rağmen yerli Türkler yine de o dönem resmi Rus belgelerinde “Şaman inancı” olarak geçen eski inançlarını yaşatmakta direniyordu (Butanayev 2003: 18-19).

Yerli halkın Hıristiyanlaştırılması çerçevesinde resmi olarak son büyük kampanya esnasında zorla 612 şamanın dahil olduğu toplam 3003 kişinin vaftiz edildiği 15 Temmuz 1876 günü Askiz'de gerçekleşmiştir (Kızlasov 1993: 399-400, Butanayev 2003: 19-23). Böylece çarlık ve Rus kilisesi Hakas Türklerine ait kültürün gelişmesi önünde bir engel olup bu kültürün yok olması için gayret sarf etmekteydi. Rus kilisesi de Çarlığın Ruslaştırma siyasetini yürütmekteydi (Kızlasov 1993: 403).

Vaftiz edildikten sonra yerlilere yeni Hıristiyan isimlerinin verilmesi adettendi. Bu isimlerin, Türklerin gerçek adlarının yerini alması amacıyla çeşitli uygulamalar yapılmaktaydı. Bu konuda, Saha Türklerinden örnek verilebilir. 29 Nisan 1769 günü Yakut Haraç [*Yasak*] Toplama Komisyonu tarafından alınan bir karara göre “yasak” tutanak ve kitaplarında vaftiz edilen Yakut Türklerinin öz adlarının yazılmaması ve bunun yerine onlara yeni verilen adların kaydedilmesi kararlaştırılmıştır (Kalaşnikov 2002: 119).

Yoğun bir biçimde Sibiry Türklerinin Hıristiyanlaştırılmasına yönelik olarak XVIII-XIX. yy'larda yürütülen faaliyetlere rağmen görünürde Hıristiyan olmuş yerli Türkler aslında kendi inanç sistemlerini de yaşatmaktaydı. Aslında buna bir çeşit sinkretizm de denilebilir, çünkü hem Hıristiyanlık hem de Şamanlık bir arada yaşatılabilmekteydi. Ancak bu sinkretizmde hangi inanç sisteminin ağırlığı söz konusuydu, diye bir soruya yanıt yerli inancın lehine verilebilir. Çünkü Hıristiyanlığın felsefesini ve özünü kavranmanın önünde duran en önemli engeller, dil ve Şamanlık dünya görüşünün çok farklı olmasıydı. Ancak başka çıkış yolu da yoktu, dolayısıyla Sibiry Türklerinin konformist bir davranış tarzını sergilemek suretiyle şekil itibarıyla Hıristiyan içerik ve öz itibarıyla da Şamanist olduklarını söyleyebilmek olanaklıdır. Bu görüşü destekleyen bir çok araştırmacının tespiti mevcuttur. Örneğin, 1787 yılının Eylül ayının ortasında Alaska'ya gitmek üzere Uzallar ötesinden Yakutsk şehrine gelen Amerikalı seyyah John Ledyard bölgedeki Rusların aşırı dindar olduklarını belirttikten sonra Saha Türklerinin çok küçük kısmının Hıristiyanlığı kabul ettiklerini, kabul eden Yakutların da Ortodoks Hıristiyanlık inancı gereği yapılması gereken dini ritüelleri (vecibeleri) derin bir “kayıtsızlık” ile yerine getirdiğini ifade etmektedir (Kalaşnikov 2002: 129). Hakas Türklerinden ilk bilim adamı Türklük bilimcisi N.F. Katanov (1862-1922) kendi hatıralarında bu durumdan şöyle söz etmekteydi: “...ana ve babamla birlikte ben de dağ ve ev kurban sunma ayinlerine katılır ve ana babam gibi insan ve hayvanların koruyucusu olan ateş, dağlar, su ve göğe birçok kez tapardım. Ana ve babam gibi ben de “Rus Kudayının (yani, Tanrısının) gökte yaşadığı”na, yani Rusların gök ruhuna inandığına inanırdım. Mensubu olduğum kavmin Tatarları gök ruhunun dışında ateş, dağlar ve su ruhlarına da inandıklarından dolayı ben de kavmimizdeki herkesi ve ana ile babamı takip ederek hem şamanlığın hem de Hıristiyanlığın, insan ve hayvanlara diğer ruhların yetki alanına karışmayarak belirli alanlarda yardım eden koruyucu



ruhların sayılması gibi ortak bir amaca doğru götürdüğünü düşünerek eş-zamanlı olarak Şaman ve Hıristiyan olabilmeyenin oldukça olanaklı olduğunu kabul ederdim...” (Vengerov 1897-1904: 132-145; Kokova’da 1993: 7-8).

1766 yılında Krasnoyarsk papazı A. Nihaylovski Tobolsk ve Sibirya Mitropolitine Hakas Türklerinin vaftiz olduktan sonra bile Şamanlık inancı geleneklerine devam ettikleri konusunda şikayette bulunmuştur (Butanayev2003: 18).

Etnograf Ye. Yakovlev (1900: 99-100; Butanayev’de 2003: 19) XX. yy’ın başında yılında yerli insanların dünya görüşüne bir taraftan Lamaist Budizminin öbür taraftan ise Rus Ortodoks Hıristiyanlığının yüklendiğini, ancak her ikisini de özü itibariyle birer yabancı öğretiyi olup yerlilerin oldukça güçkavradığı ve benimsediği bu dinleri tamamen dış ve şekilsel yönünden algıladığını yazmıştır. Sayan-Altay bölgesinde yaşayan yerli halkların araştırmacısı olan F.Ya. Kon yine XX. yy’ın başlarında Hakasça’daki “bengü su” anlamına gelen *mengü suğ* sözcüklerinden adını alan Minusinsk şehrinden kısa bir mesafe uzaklıkta yaşayan Haaslarda (Rusça *Kaçinler* olarak tanınan Hakasların bir alt boyu) ise çok ilginç bir olayla karşılaşmıştır. Hıristiyanlık ile Kamlık inancını bir arada yaşatabilen Şamanistlerin varlığı çok yaygındı. Hıristiyan ve Budist Şamanları gören F.Ya. Kon (1934: 68; Butanayev’de 2003: 20) ise Haaslarda Ortodoks Hıristiyan Şamanla karşılaşmış ve dini vecibelerle ilgili bir soru yönelttiğinde yerli Türk ona “Tabii ki! Az çok Hrist’i [yani, İsa’yı - TBD] ben anlarım” şeklinde yanıt vermiştir.

Bu ve burada yer verilmeyen nice görüşe dayanarak Sibirya Türklerinin genelde ve Hakas Türklerinin özelde devletin desteklediği Rus Ortodoks Kilisesi tarafından yürütülen Hıristiyanlaştırma etkinliklerine rağmen kendi Kamlık inançlarını da yaşattığı söylenebilir.

Misyonerlik faaliyetlerinde yalnızca dışarıdan gelen ya da bu faaliyetlerin yürütüldüğü topraklarda doğup yetişen Rus Ortodoks Kilisesine bağlı din adamlarının yanı sıra Altay’da olduğu gibi Hakas Türkleri çevresinden yetişen ve Rus Ortodoks Kilisesine bağlı ruhban okullarında gerekli eğitim aldıktan sonra misyonerlik [Rusça veya Hakasça olmak üzere] çalışmalarına girişen yerli halka mensup kişilerin de katkısı önemli olmuştur. Ayrıca kiliseler ve küçük ibadet evlerinin açılması için mali kaynak zengin Rusların yanında varlıklı ve yoksul kesime ait yerli Türklerden de sağlanmaktaydı. Bu parasal katkılar çoğunlukla gönüllülük esasına göre verilmekteydi. Ayrıca, parayla ifade edilemeyen, ancak önemi yine de büyük olan çalışmalar yerlilerden çıkan misyonerler tarafından yeni vaftiz kapmanyalarının organizasyonu çizgisinde kendini kendini belli etmekteydi (Gladişevski 2004: 15-70).

Nesnel olmak için aslında burada bu Hıristiyanlığı yayma faaliyetini yürüten misyonerlerin yaygın bir biçimde Sibirya’da içerik itibariyle daha çok ruhbani olsa bile okullar açtığını da belirtmek gerekir. Bu okullarda din alanının dışında da eğitim verilmekteydi. Aslında

bu ruhban ya da kiliselerin bünyesinde açılan okullar birçok Sibirya halkına mensup insanların büyük bilime doğru attıkları ilk adımın gerçekleştiği ya da atılması için elverişli ortamın sağlandığı bir eğitim yerleriydi. Dolayısıyla, zamanla bilimin üst zirvesine tırmanacak ve Hakas Türklerinin ilk bilim adamı olacak Nikolay Katanoff, ünlü Altay Türklerinden ressam G.İ. Gurkin, ve diğer birçoğunun uçsuz bucaksız bilim dünyasıyla ilk tanışmaları bu okulların içerisinde olmuştur. Yine daha önceleri bir takım tarihsel gelişmelerin sonucunda yazılı dil sisteminden yoksun kalan Sibirya Türklerinden o zaman itibarıyla önemli bir kesimi (Yenisey Kırgızları ise, V.G. Kartsov gibi kimi Rus tarihçilerine göre her zaman yazılı dile sahip idi; ilk önce onlar eski Türk dilinin Kırgız yazısına, sonra Moğol harflerine dayanan bir yazıya, ardından da Kiril harfli yazıya sahip olmuştur (Kotojekov 1992: 72-73), yeni Rus harflerinde dayanan yazılı dillerine, bunun yanı sıra da Rusça bilgisine bu misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde bölgeye gelen ruhban sınıfına mensup insanların gayretleriyle (amacı ne olursa olsun) ve emekleriyle kavuşturulmuştur. Bu ise yerli halkların genelde ve Yenisey Kırgızlarının (Hakasların) özelde artık bir kalıp haline gelmiş bir tabirle Rus kültürüyle tanışmak suretiyle “dünya kültürüyle tanışmalarına” yol açmıştır. Bu kalıp ifade üzerine dayalı yaklaşım bile misyonerlik bakış açısını belirgin bir biçimde yansıtmaktadır, çünkü bu tabir yerli kültürleri dünya kültürlerinden saymamakta, Hristiyan Ortodoks inancını ise dünya kültüründen kabul edip bu dünya kültürünü din ve dinin içinde de Hristiyanlık inancının Ortodoks mezhebi üzerinden tanıtılmasına yerliler tarafından ihtiyaç duyulmakta olduğunu varsaymaktadır.

Ama Hakas Türklerinin özelde ve Sibirya halklarının genelde Hristiyanlaştırılmasına yönelik olarak Çarlık rejimi tarafından yürütülen misyonerlik faaliyetinin konusunda bir genelleme yapmak gerekirse bu sürecin bir tek renkle açıklanmasının mümkün olmadığını farkında olarak yine de bu sürecin olumsuz tarafının daha ağır bastığı söylenebilir. Faaliyetlerin temelinde bir zorlama hususunun, daha doğrusu zorlayıcı iradenin bulunması ile yerli halkın insan yerine konulmamasını düşündüren muamelelere tabii tutulması bu olumsuzluğun ağır gelmesine yol açan nedenlerinden olabilir. Üstelik Sibirya halklarına sözde aydınlık getirecek olan bu Rus Ortodoks Hristiyanlık Kilisesine bağlı misyonerlerden büyük bir çoğunluğu iyi eğitimi ve kültürü yüksek olmayan insanlardan oluşmaktaydı (Kotojekov 1992: 61). Bunun yanı sıra genel olarak zorlama yöntemleriyle yürütülen Hristiyanlaştırma süreci açıkça ifade edildiği gibi Türklerin de dahil olduğu Sibirya’daki gayri Rus halklarının Ruslaştırılması ve böylece bir milliyet olarak ortadan silinmesini nihai hedef olarak taşımaktaydı<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Rusların Sibirya bölgesine ve burada yaşayan yerli Türk halklarına yönelik olumsuz etkilerini daha da derinleştirmek olanaklıdır. Rusların beraberinde Sibirya bölgesine hastalıklar getirdiği de bilinmektedir. Nitekim, bunların içinde yer alan “yeni hastalık” olarak sifilis (frengi) hastalığı özellikle dönemin en korkunç hastalığıydı. Ayrıca, Rusların aracılığıyla Sibirya yerlisi halkların içerisinde insanların sağlığını yıkıcı düzeyde sarsan votka ve tütün tüketiminin yaygınlık kazandığı da araştırmacılar tarafından tespit

Dolayısıyla bir genelleme yapmak gerekirse Rus Ortodoks Kilisesinin (ROK) Hakas Türklerinin yaşamında olumsuz yanı ağır basan bir gelişmeyi temsil etmekteydi. Çünkü ROK Hıristiyanlık-Monarşi ideolojisini din yoluyla yaymakta, Çarlık rejiminin sömürgeci ve Ruslaştırma siyasetini yürütmekte, çeşitli dini dogmalar yardımıyla halkın sömürülmesine yardımcı olmaktadır. “Kilise, Çarlık gibi Hakasların milli kültürünün gelişmesini engellemekte ve [Hakasların] bir halk olarak yitmesine katkıda bulunmakta”ydı (Kızlasov 1993: 402-403).

Nitekim, kimi misyoner öğretilerinde “.. Sibirya’daki tundra ve bozkırlarımızın bu yanı yaban olan göçebeleri... tıpkı Çüd, Merya, Vyatiçler vb. [halkların] eski zamanlarda soyu tükenerek Rus halkıyla tamamıyla bütünleştiği gibi Ortodoks\* dinimizi kabul ederek kendileri de [yer yüzünden silinerek] Ortodoks [Hıristiyan mezhebine inanan] Rus insanlarına dönüşmezler mi...” diye bu konuda genel düşünce trendini belirleyen öğüt ve yönlendirici önermeler yer almaktaydı. Bu gerçekleri, 1889’da çıkartılan *Yeniseyskiye Eparhialniye Vedomosti* [Yenisey Ruhban Mecmuaları]’nin 6. Sayısında [s. 174] bularak bunları su üstüne ünlü Hakas bilim adamı, Hakasinde Hakasça çıkan tek bir yayın olan “*Hakas Çiri*” (“Hakas Yeri”) gazetesinin eski Genel Yayın Yönetmenliği görevinde bulunmuş olan, Felsefe Bilimleri Doktoru, Profesör Gavril G. Kotojekov (1992: 68) çıkarmıştır.

Misyonerlerin Hıristiyanlık inancının Hakas topraklarında yayılmasının önünde en büyük engel olarak gördüğü şamanlar baskı ve zorlamaya maruz tutulmakta, bunların şaman aletleri olan şaman davulu (*tüür*), şaman giyimlerine el konulmaktaydı. Oysa ki bir şamanın tüür’ünü yitirmesi çok ağır sinirsel rahatsızlık, hastalık ve hatta ölüme yol açabilmekteydi. Yerli halk ortamından çıkan dönemin ileri gelen Hakas aydınları olan N.F. Katanov ve S.D. Maynagaşev ROK misyonerlerinin bu tür davranışlarını sert bir biçimde eleştirmekte, bununla ilgili düşüncelerini kendi çalışmalarında, dönemin çeşitli yayın organlarında yazmakta ve yayınlamaktaydı (Gladışevski 2004: 10). Yani, Katanov’a (Kızlasov 1993: 401-402; Gladışevski’de 2004: 10) göre misyonerlerin şamanlara karşı giriştikleri mücadeleyi tam olarak şekilsel bir yaklaşım olarak nitelenecek olanaklıdır, çünkü misyonerler Şamanlık inancının özünü araştırmanın yerine bu inancın mensubu ya da temsilcisi olan Kamlara karşı mücadele etmekteydi. Yani misyonerlik kampanyaları esnasında düşünce platformunda mücadele edeceğine daha çok fiziki planda baskı ve zorbalık uygulamalarına başvurulmaktaydı denilebilir.

---

edilen Ruslarla birlikte ortaya çıkan ciddi olumsuzluklardandır (Skobelev 2001a [http://www.kyrgyz.ru/?page=271] erişim: 10.05.05/18:03).

\* Rusça’da Ortodoks dini kelimesinin harfi harfine karşılığı ‘doğru bir biçimde sayma’ ve ‘övme’ anlamına gelen *pravoslavnyaya religiya*’dır. Bu ise, Tanrıyı doğru bir biçimde saymak ve ona tapınmak ancak bu Rus dinine mensup olmakla eşdeğerliymiş gibi bir anlama yol açmaktadır.

Böylece yukarıda tüm bahsedilenlerden hareketle, XVIII. yüzyılda meydana gelen ve devamındaki yüzyıllarda sürdürülen tarihsel gelişmelerin içerisindeki zoraki Hıristiyanlaştırma sürecinin aslında Hakas milleti ve sahip olduğu dünya görüşünün bütünlüğü için oldukça çetin ve kritik “bir sınav” niteliğini taşıdığı söylenebilir (Anjiganova 1997: 10). Hakas Türkleri, bu “sınava” katılmalarının koşulları ideal olmaktan çok uzakta olmasına ve hazırlıkları için zamanlarının bulunmamasına rağmen neredeyse üç yüz yıl süren zorlama, yıkım ve kıyımların altında dahi öz kimliklerini koruyarak kendi özgün kültürlerinin güçlü birikimlerine dayanan sağlam alt-yapısından genetik olarak vazgeçirilemediler (Kazaçinova, Tatarova 1997: 49).

Hakas Türklerinde de tepki olmazsa bile maneviyat alanındaki bu gelişmelerin karşısında inançta reform hareketleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de araştırmacılar tarafından ve Rus devletinin resmi mercilerince ancak 1905 yılında tespit edilerek kayda alınabilen Burhanizm inancıdır. Aslında kimi araştırmacılara göre bu inancın öyle bir anda ortaya çıkması olanaksızdır, onun için onun başlangıcını, yani ilk ortaya çıkış dönemini çok daha eski zamanlarda aramak gerek. Örneğin, V. Butanayev’e göre (2003: 9-15) Burhancılık inancının kökenlerini ta Kırgız dönemine kadar götürmek olanaklı olup bu inancın ortaya çıkmasında Kamlık inancı, Zerdüştlük, erken Budizm ve geç Hıristiyanlık inançları etkili olmuştur. Daha sonra ise bu Burhancılık inancının gelişmesi ve yayılmasıyla birlikte bu inancın özellikle Ruslara karşı vurguladığı düşünceler toplumda benimsenmeye başlamıştır. Bunun neticesinde, yani Burhancılık inancının etkisiyle 1905 yılında Hakas elinde ulusal-inançsal hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareketin başına Hakas zenginleri (*Baylar*) geçmiştir. Hareketin başında bulunan ve ilk siyasi oluşum olan “Soyuz Sibirskih İnorodtsev” [*Sibirya Yerlilerinin Birliği*] Satik Okunev ve Kara-Bilek Çebodayev “Rus dini”nin bölgedeki yerli halkın içinde yayılmasına karşı çıkmaktaydı. Bunun yerine bunlar Burhanizm olarak da bilinen “Ak din”in yaygınlaştırılması taraftarıydılar. Bu hareketin etkisiyle evlerin içerisinden Rus ikonlar kaldırılmaya başlandı, Rus papazlara mesafe konulmaya başlandı. Ayrıca, Rus çarının iktidarı son bulursa, Rus tanrısının da yok olacağı ve dolayısıyla ondan sonra Hooray-Han’ın iktidarının yeniden kurulacağına ilişkin söylentiler Hakas zenginleri tarafından toplumun içerisinde yayılmaktaydı (Butanayev 2003: 15).

Böylesi amaçlara yönelik bir inanç ve milliyet esaslı hareketin Rusya’nın içinde fark edilmemesi mümkün değildi. Üstelik bu hareket çerçevesinde çağrılar doğrudan Rus yönetiminin devrilmesine ve yeniden eski Hongoray devletinin kurulmasına ilişkin olarak yapılmaktaydı. Bunu yukarıda bahsedilenlerden de görebilmek olanaklıdır. Bu ise Rus devleti çıkarlarına tamamen zıt bir gelişmeydi. Nitekim, Rus Çarlık yönetimi tarafından bu hareket, yayılmasına izin verilmeden daha gelişme aşamasında baskılarla yönetimi ve üyeleri dağıtıldı (Butanayev 2003: 15).

Anılan bu Burhancılık inancı çerçevesinde ROK'nin uygulamalarına karşın tepki olarak ve kendi kültür ve maneviyat dünyasını koruma düşüncesinin dışı vurumu olarak çeşitli “karşıt önlemler” olarak tanımlanabilecek yollara başvurulmaktaydı. Örneğin, Hakas Türklerinde Burhanizm inancı gereği Ruslarla konuşmama ve temaslardan kaçınma gibi sözlü yasalar vardı (Butanayev 2003: 157).

Ayrıca, bu inanç çerçevesinde Ruslara yönelik olarak oluşan ruhsal ortamı yansıtan çok güzel sözler vardır; “Ruslarla dostluk içindeyseniz, o halde her zaman düşüncelerinizi kendinizde saklayınız, kınınızda ise her zaman çelik kılıcınız hazırda bulunsun”, diye söylerdi efsanevi bek Hanza-Beg (Butanayev 2003: 157). Öte yandan, Ruslarla karışık evliliklere izin verilmemekteydi. Ruslara karşı oluşturulan bu duygular ailelerin içerisinde çocuklara da sirayet etmekte, çocuklar Rusların yerleşim birimlerinde belirildiğinde hemen gizlenmekteydi (Butanayev 2003: 157).

Burhanizmin içinde ortaya çıkan Ah Hoday (*Ak Tanrı*) kavramı daha önce Kamlıkta mevcut üst dünyadaki dokuz katta yaşayan dokuz tanrının bir araya getirilmiş halini almıştır. İşte Hakas Türkleri bu tanrıyı Tigrir Hodayı (*Gök Tanrısı*) ya da Tadar Hodayı (*Hakas Tanrısı*) olarak adlandırıyorlarmış. Rus Ortodoks Hıristiyanlıktaki tanrıya da Hazah Hodayı (*Rus Tanrısı*) derlermiş (Butanayev 2003: 103). Yani, buradaki örneklerden anlaşılacağı üzere inanç çerçevesinde hem Ruslara karşı davranış biçimi belirlenmekte hem de Rusların bölgeye getirdiği maneviyat dünyası zorla da olsa kabul edilmekte, ancak bu yapılırken ayırım (“onların-bizim”) yine de korunmaktaydı.

Kamlık ve Hıristiyanlık arasında XVIII.yy'ın sonu ve XX.yy'ın başlarına kadar süren mücadele ve güç yarışı halkın belleğinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu düşünceleri destekler tümceyi, yaptığı mülakatlar esnasında bilgi veren kişilerden tespit edebilen Prof. Butanayev (1999: 176) kendi çalışmasında “Tadar hamına hazah hamı happacan” [*Hakas kamına Rus büyücüsünün gücü yetmezdi*] şeklinde aktarmıştır. Bu örnekten yola çıkarak Hakas kamlar ile Rus büyücüler arasında da (Rus misyonerlerinin yanı sıra) bir çekişmenin sürdüğünü tahmin etmek olanaklıdır. Bunun çok ilginç bir tespit olmasıyla birlikte bu örnek tümcede Hakas Türklerinin Rus büyücülerini de “kam” biçiminde adlandırdıkları çok ilgi çekici bir durumdur. Belki de burada biz ya kam ile büyücü arasında Hakas Türklerinde bir ayırımın yapılmamasıyla ve aynı isim altında toplanmasıyla da Rus büyücülerinin de bir tür kavram kargaşasından ya da yetersizliğinden veya aynı görme eğiliminden ötürü “kam” sözcüğüyle anılmasıyla karşı karşıya bulunmaktayız. Gerçi, Hakas Türklerinin daha önce de değinildiği gibi Hazah Hodayı, yani Rus Tanrısı kavramıyla tanış olduklarını da hesaba katarsak o zaman buradaki durumun büyücü ve kam arasında bir ayırımın yapılmamasıyla ilgili olması pek muhtemeldir. Ne var ki, Hakas Türkçesinde “fısıldamak suretiyle yapılan büyücülük” anlamına



gelen “sıbırağ” sözcüğü mevcuttur (Butanayev 1999: 126). O halde, hem Hakas kamına hem de Rus büyüçüsüne kam olarak hitap edilmesinin nedeni bunların işlev bakımından benzerlikleri olabilir mi? Bu soruya yanıt bulmak başka bir araştırmanın konusu olsa da daha önce verilen örnek tümceden yola çıkarak Hakas Türklerinin kamlarına karşı Rus papaz ve kilisesinin yanı sıra Rus büyüçülerinin de mücadele ettiğini söylemek olanaklı gibi görünmektedir.

Bunun dışında hem zorla hem de çeşitli özendirme yöntemleriyle (örneğin, vaftiz olanlara çeşitli hediyelerin dağıtılması, kolaylıkların sağlanması) bölgede yaygınlaştırılmaya çalışılan Rus Ortodoks Hıristiyanlığına karşı tepkiler başka yollarla da dışa vurulmaktaydı. Örneğin, yazın 1897’de Hakas elinin kuzeyinden İ.İ. Kokov başkanlığında toplam altı kişi tanrının ve İsa’nın gerçekliğinin yerinde tespit etmek üzere Filistin’deki Kudüs şehrine bir yolculuk gerçekleştirmiştir. Bu yolculuktan döndüklerinde ise, daha önce Rus Ortodoks Hıristiyanlığına mensup olan bu kişiler Hıristiyanlıktan kopmuştur (Kızlasov 1993: 402). Bu örneğin Hakas Türklerinin arasında yaygınlık kazanmasını tahmin etmek de güç değildir, çünkü bu yolculuğa katılan insanların diğer soydaşlarını döndükten sonra anlattıklarıyla etkilemesi pek muhtemeldir.

Üstelik bütün gayretlere rağmen yerli halkın içinde yapay yollarla oturtulmaya çalışılan Rus Ortodoks Hıristiyanlığı yalnızca şekli olarak benimsenmiş, yoksa kamların ve kamlık inancının gücü toplumda kendi varlığını etkin bir biçimde sürdürmekteydi. Kaldı ki, bunu Rus Ortodoks Kilisesi yetkilileri de kabul etmekteydi (Butanayev 2003: 19-20; Kızlasov 1993: 402).

Ancak bu durum Hıristiyanlığın, Rusların bölgeye gelmesinden önceki dönemlerde Kamlık inancına mensup Hakas Türkleri üzerinde hiçbir etki bırakmamış anlamına da gelmez, doğal olarak. Birçok Ortodoks Hıristiyan bayramı Hakaslarca da kutlanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte bu bayramlar yine de yerli kültüre uydurulmak suretiyle benimsenmiş, hatta bu bayramlara Hakasça adlar verilmiştir. Örneğin, XIX. yy’da kayın ağacı kültü Hakas Türklerinde bir Hıristiyan bayramı olan ve Hakasça “Üçlülük” ya da “Trosin” olarak adlandırılan “Kutsal Üçlü Günü” (*Den Svyatoy Troitsı*) ile birleşmiştir (Butanayev 2003: 204). Rus Ortodoks Hıristiyanlığın bir başka dini bayramı olan Rojdestvo Hristovo (*İsa’nın Doğum Günü / Krismas*) Hakas Türklerinde “Mıltıh Haraa”, yani “*Tüfek Gecesi*” adıyla sürdürülmüştür (Butanayev 2003: 65). Yani, burada görüldüğü gibi Rus devleti tarafından sürdürülen Hıristiyanlığı yayma siyasetinin sonucunda Hongoray (Hakas elinin XIV-XVIII yy’lar arasındaki adı) ülkesindeki yerli insanların maneviyat yaşantısına birçok Hıristiyan bayramı girmiş ve yerleşmiştir. Burada işaret edilmesi gereken husus ise, bu bayramların Hakas Türklerinin hayatına girerken Hakasça adlar almaları ve yerel yaşantı koşullarına göre uydurulmalarıdır (Butanayev 2003: 23).

Ya da başka bir örnek; Hakas elinde Hızıl-Haya (*Kızıl Kaya*) dağının yakınında dikili duran bir totem olan Hozan Hıs'ın (*Tavşan Kız*), vaftiz edilerek Hıristiyanlaştırılan Hakaslardan İtemenev soyadlı biri tarafından put diye kılıçla kafası kesilmiştir. Ardından, kendisi bir kam olan Aralay adlı bir kişi bu toteme sinirlenerek Hozan Hıs'ı daha da çok parçalamıştır (Butanayev 2003: 199). Burada verilen bir kaç örnekte ROK tarafından sürdürülen misyonerlik ve vaftizlik kampanyalarının ne denli derin izler bırakmış olduğunu ve de en önemlisi de yerli insanların kendi inançları içinde, dolayısıyla da dünya görüşlerinde önemli değişikliklere yol açtığını görebilmek olanaklıdır.

Bir Hıristiyan papazı yolda karşılaştığında ona selam verilir, geçtiğinde ise arkasından sol omuzdan üç kez tükürülürdü. Bir papaz çadırın içine girip çıktığında, onun ardından çadır ya da evin içi süpürülür, ayinlerde kullanılan ve koku ve biçim olarak kekik otuna yakın olan irben otuyla tütsülenir, bütün çöpler ise evin dışında duran mal ahırlarının ötesine atılırdı. Bu uygulamaları yerine getirmeyen ev sahipleri toplumun nezdinde oldukça sert bir biçimde yadırganırdı. Bu tür davranış kalıplarına ilişkin normlar, evin içine başka bir inanca mensup kimsenin uğradığında evin kirlenmiş olduğuna inanan Altay burhanistlerin arasında da vardı (Butanayev 2003: 23).

Burhancılık inancının en önemli ayinlerinden biri olan “Tağ Tayii” (*Dağ Ayini*) konusunda “soyu başka olanlara”, yani Ruslara gizemsel bilginin verilmesi yasaklanmıştı (Butanayev 2003: 164). Burada bahsedilenlerden anlaşılacağı üzere inanç ve milliyetçilik arasında etkileşim vardı. Bu etkileşime neden olarak birçok diğer etkenin yanı sıra Ruslara karşı duyulan tepkiydi. Bu tepkiyi besleyen ise Hongoray Türklerinin düştükleri mağlup durum, üzerlerine birden çöken hem fiziki (çeşitli vergilerin ödenmesi zorunluluğu) hem de manevi (zorla Hıristiyanlaştırma) baskılar olmuştur.

Ancak burada anlatılanlarla birlikte, Burhancılık inancı kapsamında yapılan dağ ayinlerinde okunan duaların metinlerine bakıldığında bunların hem öz topraklarını, öz halkını sevmeye ilişkin sözlerle dolu olduğu görülebilir. Bu sözlerin yurdun, halkın sonsuza dek yaşaması dileği, mal bakımından zenginliğinin devam etmesi temennisi biçiminde yer aldığını gözlemleyebilmek olanaklıdır.

Bu bakımdan burada Hakas Türklerindeki Burhancılar tarafından dağ ayini esnasında okudukları dualardan birisinden kesitler halinde de olsa örnekler verilmesi yararlı olabilir:

“Töör!

Üzilbes tamır üçün, ürebes çurt üçün!...

Hamıh çonğa çurtir üçün!

Hadarğan mağla ottirğa üçün!...

Ölbes mögi polar üçün!

Tögilbes tolı polar üçün!...”

[Töör<sup>1</sup>, Kesilmez damar için, aşınmaz yurt için!... Bütün halkın yaşaması için! Güdülen malın otlaması için!... [Halkımızın] ölmez ve bengi olması için! [Halkımızın] dirlik ve birlik içinde olması için!...] (Butanayev 2003: 229).

Bununla birlikte, ülkelerine dışarıdan gelen Rusların da işlerinin iyi gitmesi için dualarda olumlu dilekler mevcuttur. Örneğin, yukarıda kesitlerin alındığı dua metninde şu gibi sözler de yer almaktadır:

“...Hara çirge ot sığar üçün!

Hazah taraan çirge as sığar üçün!...”

[Kara toprakta otun bitmesi için! Rus'un ektiği toprakta arpanın çıkması için!] (Butanayev 2003: 229). Burada örnek olarak verilen bu kesit gösteriyor ki, Hakas Türklerinde Ruslara karşı tepki vardı, ancak buna rağmen bölgedeki Türkler kendi iyi niyetlerini sürdürmeye devam etmekteydi. Gerçi, bu son alıntıdaki sözlere Anadolu Türkçesindeki “ne ekersen onu biçersen” gibi bir atasözü açısından yaklaşıldığında çok farklı anlamlar çıkarabilmek olanaklıdır. Nitekim bu atasözün de şu biçimde açılımı verilmektedir: “Kişiler hayatlarında çevrelerine nasıl davranırlarsa, hangi tutum içinde olurlarsa öyle cevap alırlar. Yaşamı boyunca iyilik yapan kimse elbette ki iyilik bulacaktır. Tohumun iyisini eken, tarlasını iyi süren iyi ürün alacaktır” (Atasözler ve Deyimler Sözlüğü [T.Y.]: 285; Kuşçu, Kuşçu 2005: 285).

<sup>1</sup> “Yazgı dolsun, gerçekleşsin” anlamında olan bu sözcük konusunda V.Ya. Butanayev’in (2003: 27) “töör” sözcüğünün “törük” olması nedeniyle “Kök Türk budunu” sözcüğünün “yazgısı gök tarafından belirlenen halk” ya da “gök tarafından seçilmiş halk” anlamına geldiğine ilişkin görüşü çok ilginçtir. Bunun dışında Türk sözcüğünün bir halk adı olmayıp dinin adı olduğuna ilişkin görüşler de ortaya atılmıştır. Bu konuda bkz: Sait Başer: Kutadgu Bilig’de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna. İstanbul 1995: 192-vd; Gök Tanrı’nın Sıfatlarına Esmü’l--Hüsna Açısından Bakış. İstanbul 1991.(Güngör 1996: 257-262). Türk sözcüğünün köken itibarıyla Çin’ceden kaynaklanıp “demir zırh” ya da “demir kalkan” anlamına geldiğini savunan görüşler de vardır (ör.: Solontoyev 1996: 395-404). Çin kaynaklarına Türk sözcüğünün karşılığı *Tu-kue* “miğfer” (Liu 1958: 40; Kafesoğlu’nda 2005: 44), İslam kaynaklarına göre *Trk* “terk edilmiş” (İbn’ul-Fakih 1885: 224; Gerdizi 1901: 2; Kafesoğlu’nda 2005: 44), eski Türk bilimcilere göre Türk “olgunluk çağı” (Kaşgarlı 1939-1944: 351; Kafesoğlu’nda 2005: 44)’dır. J.Deny’nin fikir olarak katıldığı A.Vambéry ise Türk sözcüğünün “türemek”ten kaynaklandığını savunmuştur (Kafesoğlu 2005: 44). W.Barthold’un bu konuda yakın görüşe sahip olduğu Z.Gökalp Türk’ü “kanun ve nizam sahibi” anlamına gelen “türeli” sözcüğüyle açıklamıştır (Kafesoğlu 2005: 44). G.Doerfer de Türk sözcüğünün bir kabile adına ilişkin bir manasına ihtimal vermeyerek eski Orhun Türk yazıtlarında bu sözcüğün “devletin esas halkını teşkil eden millet (Staatsvolk)” anlamında kullanılmış olduğu görüşündedir (Kafesoğlu 2005: 44). Gy.Nemeth, V.Thomsen ve A.v.Le Coq gibi araştırmacılar tarafından kabul edilen anlam versiyonuyla Türk sözcüğü “güç/güçlü” demektir (Kafesoğlu 2005: 44). L.Bazin’e (1953: 315-322; Kafesoğlu’nda 2005: 44-45) göre Türk, “meydana çıkmış, şekil almış, gelişmiş, çok gelişmiş, kuvvet(li)” anlamlarını içermektedir. Çin kaynakları da Türk sözcüğüyle Aşina sülalesinin mensubu olduğu kavmi tanımladığını resmetmektedir (Kafesoğlu 2005: 45). Orta Çağ dönemine ait kaynaklarda güzellikle eş anlamlı tutulan ve buna misal olarak gösterilen Türk soyuna mensup insanların adını aldığı Türk sözcüğünün o dönem İran edebiyatında zaman zaman “güzel insan” anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir (Kafesoğlu 2005: 47). Bunun ötesinde Türk dünyasının ilk ansiklopedistlerinden Kaşgarlı Mahmut Türk adının Tanrı tarafından Türklere verildiğini ifade etmiştir (Kafesoğlu 2004: 363-364).

XVIII-XIX. yy'larda Rus devletince sürdürülen zoraki Hıristiyanlaştırma siyaseti Hakas Türklerinin, etnik topluluğun bu dünyaya, bu dünyadaki kendi yerine ve de kendisine, ayrıca etnik topluluğun kendisini bir bütün olarak zaman ve mekan içerisinde kimlikleştirebilmesine ilişkin algılama dizgesi olarak tanımlanabilecek olan “geleneksel etnik dünya görüşü”nün önemli ölçüde yıkılmasına yol açmıştır (Anjiganova 1997: 10-11).

Koskocaman Rusya İmparatorluğunun toprak ve nüfus bakımından önemsiz sayılabilecek bir parçası olan Hongoray'da yerli insanların üzerinde yabancı bir devletin dahilinde bağımlı bir ulus olmalarının bilincine sahip bulunmaları da Hakas Türklerini sosyo-psikolojik anlamda olumsuz etkilemekteydi. Örneğin, asırlarca süren ve destanlarda ve halk belleğinde varlığını devam ettiren eski bağımsızlık günlerinden sonra savaşın kaybedilmesiyle ortaya çıkan bu boyunduruk altında yaşama durumu insanlarda milli gururun incinmesine, öz gücüne inancın sarsılmasına, ileriye yönelik kötümser algılamaların ağırlık kazanmasına yol açmaktaydı. İşte bu koşullarda halk, mevcut gerçeklikten bambaşka bir dünya tablosunu çizen öğelere sarılmaktaydı. Örneğin, Türk dünyasını araştıran dahi Türklük bilimcilerinden Nikolay Katanov'un “Obraztsı Narodnoy Literaturı Türkskih Plemön” [*Türk Boylarının Halk Edebiyatları Örnekleri*] (bu çalışma W. Radloff tarafından 1907'de St. Petersburg'ta yayımlanmıştır) adlı çalışmasında kaydettiği gibi Hakas-Min-suu vadisinde yaşayan Türklerin en sevdiği destan kahramanı bağımsızlık mücadelecisi olan Hanza-Beg idi. Ayrıca, Hakas Türklerinin destanlarının bağımsızlık uğruna Moğollara karşı verilen mücadele sahneleriyle doldu olduğu belirtilebilir (Anjiganova 1997: 27). Buradaki en son örnekte, yani destanlarda Moğollara karşı bağımsızlık için savaşların özellikle yer alması hem geçmişten kalan kültürel bir miras ve halk belleği, hem de özellikle bağımsızlığın yitirilmiş bir dönem içerisinde bu bağımsızlığa yönelik olarak duyulan özlemin bir ifadesi (dolaylı bir özlem ifadesi olsa dahi) olması pek olanaklıdır.

Ayrıca bu Hanza-Beg'in efsanevi adı Hakas Türklerinin hafızasında Hongoray (Hooray) ülkesinin Rusya'dan ayrılması uğrunda verdiği mücadeleyle ilgili olarak korunmuş ve günümüze kadar ulaşabilmiştir. XVIII.yy'ın başında Ruslara karşı mükavemet hareketini başlatan efsanevi bir isim olan Hanza Beg (Hanza Pig) ile ilgili olarak halkın belleğinde “Hanza Pig Hazahtan çara çurtırğa, Tadar hanı polarğa itken” [*Hanza Bek Rusya'dan bağımsız bir biçimde yaşamak üzere Hakas hanı olmak istedi*] gibi bir tümcenin varlığı araştırmacı Butanayev tarafından tespit edilmiş ve Hakaşça-Rusça Tarihi-Etnografya Sözlüğünde buna yer verilmiştir (Butanayev 1999: 178). Rus voyvodalarınca toplanan vergilerin yüksekliği ve baskıların dayanılmazlığı neticesinde ayaklanan ve etrafında silahlı birlik oluşturan Hanza Beg Ruslara karşı savaş başlatmıştır (Butanayev 1998: 45). Bu örnekten anlaşılacağı üzere Hanza Beg ile ilgili destanda doğrudan Ruslara karşı verilen bağımsızlık mücadelesi konu olarak ele

alınmaktadır. Bundan da öte Hakas Türklerinin belleğinde bununla ilgili bilginin bütün olumsuz koşullara rağmen XX.yy'a kadar ulaşabildiği gerçeği en önemli olaydır.

Bu arada Hanza Bek kendi adını aldığı gerçek tarihteki kişinin, araştırmacıların görüşüne göre Kırgız Türklerinin Ruslara karşı bağımsızlık uğruna ortaya koydukları mücadelede önde gelen bir yer alan ve daha sonra Rusları oldukça yıpratın Yerenak Bek'in babası ve Ruslara karşı savaşı başlatan Nomçi Han'ın oğlu olan İzen Bek (Rus kaynaklarında İşeney Beg olarak geçer) idi (Kızlasov 1994: 37-41).

Hakas Türklerine ait sözlü edebiyatın en önemli kısmını oluşturan destanlarda adını günümüze kadar koruyarak halkın hafızasında sürdürebilen başka bir kahraman daha vardır. Öceng Beg olarak destanlarda yer alan bu kahraman kendi kaynağını, Kırgız Türklerinin yaşadığı Hongoray devletini 1658-1687 yıllarını kapsayan bir dönemde yöneten ve yirmi yıldan çok süren bir dönem boyunca Güney Sibirya'da Ruslar tarafından Hakas topraklarında kurulan Krasnoyarsk, Açinsk, Kuznetsk, Tomsk, Yeniseysk, Kansk, Nijneudinsk ve daha nice şehir, kale ve Rus köylerinin en güçlü korku kaynağı olan ve birçok kez bunları yerle bir eden Yerenak (Erenak/İrenak) Bek'ten almaktaydı (Butanayev 1999: 80; Butanayev 2004: 29, 30; Kostyakov 1994: 29-36).

Burada değinilmesi gereken başka önemli bir nokta da, Hanza Beg adının Hakas Türklerinin yanı sıra Altay Türklerinde (Teleüt ve Şorlar) de folklor alanında günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş olduğudur. Kanza-Biy adı altında bilinen bu kahraman Altay Türklerinde aslında gözlemlenebilir farklılıklarla (ör.: eskiden Rus Kazaklarından olduğuna ilişkin ayrıntı) birlikte Güney Sibirya'da "milli kurtuluş" mücadelesinde öncü bir rol oynamış bir kimse olarak bilinmektedir. 1700'lerin ikinci yarısında meydana gelen Pugaçev önderliğindeki çiftçi ayaklanmaları (1773-1774 yıllarını kapsayan dönemde) etkilerini Sibirya'nın derinliklerine dek yaymış, Güney Sibirya bölgesinde sosyal hareketliliğe yol açmıştır. Kanza Biy'in öncülüğünü ettiği Çarlık karşıtı hareket de böyle bir ortamda ortaya çıkmıştır. Önemli olmakla birlikte bu toplumsal hareket bastırılmış, önderi konumunda bulunan Kanza Biy de tutuklanarak Kuznetsk'teki cezaevine konulmuş, burada maruz kaldığı ağır işkenceler sonucunda ölmüştür. Arkasında ise Rus devletine karşı tepkinin ifade edildiği sözlerin yer aldığı şarkılar kalmış olup bu şarkılarla kendisiyle ilgili anılar Güney Sibirya bölgesinde yaşayan Altay Türklerinde sözlü edebiyat düzeyinde korunmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır (Altay-Republic.Ru 2003a [http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=31&page=10] erişim: 03.12.05/17:56).

Hakas Türklerindeki kahramanlık destanlarında örneğin, Moğollara yönelik "olumsuz" olarak nitelendirilebilecek bir tutum yer edinmiştir (Anjiganova 1997: 122). Bu da



çevredeki halklara ve onlarla tarih içerisinde cereyan eden ilişkilere atıfta bulunurken bir anlamda yanlı tutum olarak da tanımlanabilecek biçimde anlatımın söz konusu olabildiğini net bir biçimde gösterebilmektedir. Bunun nedeni ise, tam olarak olmasa da anlatı sahibi halkın kendisini komşu ve özellikle düşman halklara genellikle geçmişe ilişkin olarak “gurur onarımı”na gereksinim duyması ya da esas olarak destanlarda ebedileşen geçmişteki kahramanlıklardan esinlenerek yaşayan kuşakların bu tip gururunu canlı tutmak için gayretin sarf edilmesi olabilir.

Tanınmış Sibirya araştırmacısı Rus bilim adamı N.M. Yadrintsev (1892: 149, 161, 162, 165, 173, 333, 409, 412, 416, 549 vd; Anjiganova’da 1997: 122) Sibirya’ya Batıdan gelen Rusların bölgedeki yerlilerle olan ilk temaslarını anlatırken Sibirya halklarına mensup insanların samurlu montlarını giyinmiş halde konukseverliklerini sergilediğini, ancak daha sonra bu tutumun çok daha gergin ve tedbirli bir yaklaşıma yerini bıraktığını birçok örnekle belirtmekteydi. Aynı zamanda Rusların da yerli halklara mensup insanları kendileri için birer muhatap olarak kabul etmedikleri de bilinmektedir (Yerohina 1996: 73-77; Anjiganova 1997: 122). Bu da doğal olarak Hakas Türklerinin “etnik gurur” olgusunun korunmasına vesile olamamaktaydı (Anjiganova 1997: 122). İşte bu tip durumların bir şekilde telafi edilmesi Kamlık inancının da yer aldığı geleneksel dünya görüşü çerçevesinde mümkündü, çünkü geleneksel dünya görüşü yoluyla Hakas Türkleri hem etnik topluluk içindeki bireyler arası hem de topluluğun dışındaki bireylere, toplumlara ilişkin tutum ve davranışlarını belirleyen normlara sahipti. Ki buna geleneksel dünya görüşünün iletişimsel işlevi de denilebilir (Anjiganova 1997: 121-122). Ayrıca, etnik topluluğun genellikle geçmişinde kalan bir çeşit “altın çağı”na yönelik olan geleneksel dünya görüşü aynı zamanda söz konusu etnik topluluk için kendi varlığını koruma ve geliştirme gibi önemli görevler arz etmektedir, ki bu etnik topluluğun ileriki zamanda “altın çağın” yeniden yakalanması görevi olarak da nitelendirilebilir (Anjiganova 1997: 124). Dolayısıyla, “altın çağı” gelecekte de yakalama gibi toplumsal bir hedefin belirlenmesi etnik topluluğun varoluşunun geliştirilmesine yönelik çok önemli bir özendirici etken olarak görülebilir.

Abakan ve Minusinsk bozkırlarında yaşayan Türkler 1917’den önce etnik öa adlandırış olarak (*ethnonym*) Hakas adını bilmezken bu topraklarda Yenisey Kırgızlarının yaşadığını ve hatta Rus Hıristiyan Çarına karşı savaştığını, ancak yenilerek bu toprakları terk etmek zorunda kaldığını belleklerinde XIX.yy’ın sonuna kadar koruyabildikleri görülmektedir. Hakas Türklerinden ilk bilim adamı, Türklük bilimcisi Nikolay Katanov 1889 yılının Aralık ayının 9. gününde bu günkü Askiz bölgesinde yukarıda söz edilenlere ilişkin bilgileri yaptığı söyleşiler esnasında kaydetmiştir (Katanov 2000: 471).

Kırgızların Çin topraklarına sürüldüğüne ilişkin bilgi de yerli halkın belleğinde korunmuştur. Bunu kanıtlayan şey ise, Katanov tarafından kayda alınan Köbirçin-Poybas ve hizmetçisinin Çin'e tutsak olarak götürüldüğü, ancak oradan kaçtığı şeklindeki rivayettir (Katanov 2000: 535).

Gelecek kavramı ise geleneksel dünya görüşü kapsamında Hakas Türklerinde geçmişin yeniden geri dönmesine bağlı olarak düşünülmektedir. Çünkü şimdi ve geleceği belirleyen geçmişin önemi, onun geri dönmesinden ibarettir. Geri dönüşü ise başlı başına dünyanın ve onun üzerinde yaşayan etnosun sonsuzluğunun teminatıdır (Anjiganova 1997: 14). İşte bunun için Hakas Türklerinde atalar kültü çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü altın çağ olarak algılanan ve sözlü edebiyatta ve bu edebiyatın içindeki anlatılarda varlığını sürdüren biçimiyle o eski dönemlerdeki atalar kahraman olarak tasvir edilir. Ki gerçekten de VI-VIII. yy'larda Yenisey Türklerinde bir eksiklik kompleksinin yaygın olduğunu söylemek çok güçtür, üstelik bunu XX. yy'a gelindiğinde Hakas Türklerinde artık iyice yerleşen bu eksiklik kompleksiyle kıyaslandığımızda Hakasların atalarının dönemine ilişkin özlem duymaları son derece normaldir. XX. yy'a gelindiğinde oluşan eksiklik kompleksi ise Yenisey Türklerinde kolayca ana dil ve kültürden cayma, öz etnik topluluğun geleceğine ilişkin kuşkuya kapılma gibi gelişmelere yol açmıştır (Anjiganova 1997: 16).

Bu arada dünya üzerinde yaşayan etnilerin arasında dünya görüşleri bakımından farklılığın olduğu kuşkusuz bir gerçekliktir. Bir araştırmacı bunu şu şekilde formüle etmiştir: "Bir halkın yaşamı yalnızca işlerin kurtadığına ilişkin görüşle sarılmışken, bir diğer halkın yaşamında yalnızca inancın kurtadığına ilişkin görüşle bağlıyken, üçüncü bir halkın yaşamı işlerle desteklenmeyen inancın boş olduğuna ilişkin görüşe dayanırken, dördüncü bir halkın hayatı da güç olması bakımından dini fikrin daha çok siyasi yaşamın en güçlü silahı olduğuna ilişkin görüş yaygındır..." (Astafyev 1997: 89; Anjiganova'da 1997: 4-5).

Günümüzdeki Hakas elinin bozkırları kurganlarla doludur. Bir anlamda bu kurganlar Hakas Cumhuriyeti'nin tanıtıcı kimliği niteliğine sahiptir. Oysa ki kimi araştırmacılara göre bu kurganlar Hakas efsanelerine göre "Ah Harah" [*Açık Renk Gözlü*] halkın evleridir. Efsanelere göre tanrılar tarafından bu halk cezalandırılmış ve bozkırlarında beyaz kayın ağaçları büyümeye başladığında onlar da bunun kendilerinin Ak Han'ın, yani Rus çarının idaresi altına düşecekleri anlamına gelen bir belirti olduğunu anladılar. Bu yönde gelişen yazgıya boyun eğmeyi reddeden bu halk kendisini canlı olarak taşlı evleri olan bu kurganlarda gömmüştür (Butanayev 1998: 269). Buna benzer anlatılar Sibiryaya Tatarlarında da mevcuttu. Bu anlatıları Sibiryaya Tatarlarından alan Ruslar da onda anlatılan olayları ve efsanede bahsi geçen halkın ölümünü Sibiryaya 1581'de Rus devletinin sınırlarını Ural ötesine genişletmeye başlayıp ta Pasifik Okyanusuna dek

ulaşmasına yol açan tanınmış Rus kumandanı Yermak'ın gelişiyle ilişkilendirilmiş bir biçimde algılanmaktadır (Minenko 1986: 51-53; Butanayev' de 1998: 269).

Ancak yukarıda bahsedilenler çerçevesinde, yani, inanç ve milliyetçilik etkileşimi bağlamında daha etkin bir eylem için hem Kamlık inancında örneğin, İslam'da ya da İslam'ın yaygın olduğu toplumlarda güçlük anında Cihad ilan etme geleneğinin olmaması hem zaten buna benzer bir çağrının yapıldığında Kamlık inancı ya da onun temelinde filizlenen Burhancılık inancı taraftarlarının sayısının az olması hem de Hakas Türklerinin öz nüfuslarının oldukça düşük olması vb. gibi nedenlerden dolayı yeterli potansiyel mevcut değildi. Oysa bir kıyaslama yapmak gerekirse, İslam inancının olduğu Osmanlı devleti güçlük anında Cihat savaşını ilan edebilmekteydi (Türkoğlu 1997: 75). Böyle bir ilandan sonra dünyadaki birçok Müslüman toplumdan gönüllü savaşçılar gelmekteydi. Ancak bu Cihat ilanları yapılmadığında da bu durum dünyadaki Müslümanları olumsuz anlamda etkileyebilmekteydi, çünkü yardım toplayabilme ve dolayısıyla savaşın başarılı bir biçimde sürdürülmesi zora girmektedir (Türkoğlu 1997: 132). Bu tür örneklerin çoğaltılması olanaklıdır, ama Kamlık ve Burhancılık inancının yaygın olduğu Hongoray (Hooray/Hakaseli)'da böyle bir gelenek ve olanak yoktu. Bunun için tek umut milliyetçilik üzerinden desteğin bulunmasındaydı. Bunu destekleyen olgular, Sibiry'a'da yaşayan Türklerin birlikte hareket etme girişimleri, Güney Sibiry Türk Cumhuriyeti gibi bir oluşumu meydana getirme çabaları, inanç ve milliyet temelli hareketin meydana çıkmasında etkili olan Burhancılık inancının hem Altay dağlarının güney batısında (bugünkü Altay Cumhuriyeti) hem de Altay dağlarının kuzey doğusunda (bugünkü Hakas Cumhuriyeti) neredeyse aynı dönemde yayılması, bu hareketin tepkisel olması, ayrıca ortak bir hedef olan Rus devletine karşı sürdürülmüş olmasıdır.

Bunun haricinde dışarıdan gelip yerleşen Rus nüfusuyla yerli nüfus arasında temasların olması kaçınılmazdı. Nitekim, savaşların en yoğun olduğu XVII-XVIII.yy'ları kapsayan döneme ait mezarların, Rus askeri kalelerin ve bunların içindeki mezarların arkeolojik kazılarında bilim adamlarınca Ruslarla Yenisey Türklerinin arasında XVII.yy'ın sonundan itibaren temasların başlamasının sonucunda meydana gelen karşılıklı etkileşimin bir yansıması olarak neredeyse birbirine nesnelere ibaret olan çok yakın bir maddi kültürün ortaya çıktığı ve XVIII.yy boyunca da geliştiği tespit edilmiştir (Skobelev 2001b [<http://zaimka.ru/archaeology/skobelev11.shtml>] erişim: 10.05.05/17:25).

Bu bölümde son olarak da özellikle XIX.yy'da Hakas Türklerinin Hıristiyanlaştırılmasına yönelik zorlamaya dayalı çalışmaların başarıya ulaşamadığı ve Kamlık inancının bilimsel arkeolojik çalışmaların neticesinde tespit ve elde edilen buluntuların ışığında görüldüğü kadarıyla beş bin yıl önceki Tazmin kültürü döneminde geliştiği ve Orta Çağ döneminde de varlığını sürdürdüğü Hakas topraklarında yaşayan Türklerin günümüzde de

maneviyat alanında çoğunlukla Şamanist olarak hayatlarını devam ettirdiklerini söylemek olanaklıdır (Butanayev 1992: 78; Sunçugaşev 1992: 78-79).

Öte yandan Hakas Türklerinin maneviyat dünyasına yönelik misyonerlik çalışmalarının yalnızca Rus Ortodoks Hıristiyan inancıyla sınırlı kalmadığını da belirtmek gerekir. Budist inancına mensup din görevlilerinin de kendi inançlarının bölge yerlisi Türklerin içinde yaymaya ilişkin çalışmalar yapmak üzere ta XVI.yy'da Altın Hanlar ve Cungarlar döneminde Hongoray topraklarına sızmaya başladıkları bilinmektedir. İlk Budist tapınak ve dinsel yapıların kurulması bu dönemde gerçekleştirilmiştir (Butanayev, Hudyakov 2000: 161).

### 6.1.2.2. Sovyetler Dönemi

Sovyetler zamanında SSCB çapında yaşayan halkların dini yaşantıları üzerinde kurulan baskı Hakas Türklerini de olumsuz anlamda etkilemiştir. Bir önceki bölümde bahsedilen Burhancılık inancı çerçevesinde yerine getirilen ayinler yasaklanmış, baskı altına alınmıştır. Böylece, araştırmacıların ortaya çıkardığı gibi, son Burhancılık inancına ait gök ayinleri tam da topyekün zorbalığa dayalı kolektifleştirme usulü Sovyet tarzı çiftliklerin kurulması döneminin öncesinde 1927-1928 yıllarında yapılabilmıştır. Kaçınılmaz olarak gelen bu devlet uygulamasından kendi maneviyat dünyalarına ait malzemeleri (bir kamın yerini alan *algısçılıkların* malzemelerini, tunç kazanları) koruyabilmek adına Hakas Türkleri bunları Sovyetlerin ulaşamayacağı gizli yerlerde saklamıştır (Butanayev 2003: 170).

Hakas Türklerinin kimi soyları (urukları) kendi ibadet geleneklerini Sovyetler döneminde artık güç kullanılmak suretiyle yürütülmeye başlanan (sovyet tarzı çiftliklerin kurulması amacıyla) kolektifleştirme süreci ve bununla ilgili baskı nedeniyle artık inançsal geleneklerin yerine getirilmesi kesilmeye başlayana dek, yani 1929-1930 yıllarına kadar devam etmiştir. Hakasların içinde yer alan Kırgız söök'ü (boyu) işte böylelerindendi (Butanayev 2003: 197).

Ak inanç olarak da bilinen ve Çarlık zamanında 1910'larda tam olarak oturan Burhancılık inancının bu denli kıyımına uğradığından sonra insanlar maneviyat alanında çöküntüye uğratılmış, kendi gelenek ve göreneklerine sahip çıkmayı bile bırakmışlar. Baskı yıllarında devlet tarafından bireylerin zihinlerine yerleştirilen korku duygusu bu kadar derin izler ve etkiler bırakmıştır (Butanayev 2003: 15).

Hakas Türklerinin Şamanlık inancını bir felsefe olarak araştıran Hakas bilim adamı Prof. Dr. Larisa Anjiganova'ya (1997: 93) göre Rus bilimciler V. Radloff, A. Gladışevski ve Hakas bilimciler N. Katanoff ve K. Pataçakov'un meydana getirdiği çalışmaların çözümlemesi, bütün Hıristiyanlaştırma kampanyalarına karşın Hakas Türklerinin XIX. yy'da Şamanist olduğunu göstermektedir. Sovyetler döneminde de Hakas Türklerinin içerisinde Şamanlık

inancı varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu konuda K.M. Pataçakov'un (Hakas Çiri gazetesi 29 Ekim 1996; Anjiganova'da 1997: 93) verdiği bilgilere göre Hakas'ta 1924-1925 yıllarında Hakas Uyezd'indeki 26 köyde 39'u şaman davul ve kostümüne sahip olan, 15'i soydan gelen kalıtsal kam olarak kabul edilen, 42'si ağır hastalıktan sonra kam olarak çalışan, 14'ü gönüllü olarak kam olan toplam 71 kam vardı. Bunların 54'ü (%76) erkek kam iken, 17'si (%24) de kadın kamdı.

1920'li-1930'lu yıllarda daha ilk kuruluş yıllarında olan Sovyetler Birliği döneminde Sibiry'a'daki Türk ve gayri Türk halkların Kamlık inancına karşı en ciddi mücadele verilmiştir. Kapsam boyutu açısından bu kampanyanın Kamlık inancı temsilcileri olan kamlar için fiziki ölümü beraberinde getirdiğinden dolayı çok korkunçtu.

Genç Sovyetler rejimi tarafından yürütülen bu mücadelenin çerçevesinde Kamlık inancındaki uygulamalar İslam, Hıristiyanlık inançlarındaki gibi ideoloji bakımından Sovyet karşıtı ya da ona rakip düşünce dizgeleri olarak kabul edilmiştir. Söz gelimi, yalnızca Yakutistan'da 1919-1928 yılları arasında 300 civarında kam devlet tarafından fiziki olarak yok edilmiş, çok sayıda kam da sürgünlere gönderilmiştir (Beydili 2004: 512). İşte bu dönemde Kamlık inancına yönelik bu tür kampanyalar yürütülürken, bunun yanı sıra bu inancın yeniden en yoğun biçimde araştırılmaya başlanmasının yine bu döneme denk gelmesi çok ilginçtir (Beydili 2004: 513). Etkisi bakımından Kamlık inancı için yıkıcı olan ve giderilmesi güç sonuçlara yol açan bu uygulamaların şiddetini ifade edebilmek amacıyla ünlü Rus araştırmacısı L. Potapov'un 1930 yılında Kamlık inancının öldüğüne ilişkin sözlerine (Beydili 2004: 522) yer verilmesinde yarar vardır.

Hakas topraklarında Kamlık için bu dönemde yapılanlar gerçekten yıkıcı bir mahiyet taşımaktaydı. Diğer inanç sistemleri de ağır darbeler aldıkları doğrudur. Hem Şamanlık hem de Rus Ortodoks Kilisesi din adamlarına yönelik baskılar 1917 yılında meydana gelen Bolşevik Devriminden sonra baskılar arttırılmıştır. Söz gelimi din karşıtı propagandalar yoğunluk kazanmaktaydı. Papaz ve kamlar ise vergi ödemeye zorlanmaktaydı (Gladişevski 2004: 76). Burada görüldüğü gibi Bolşevik rejimi dinlere karşı sistemli ve etkin bir yaklaşım içerisinde bulunmaktaydı. Vergi konusunda ise şekil olarak farklılık gösterse de içerik itibarıyla misyonerlerin yöntemine benzer bir tutum içinde oldukları gözlemlenebilir. Yani, misyonerler vaftiz olanı vergiden muaf tutmak suretiyle belirli bir kolaylık sağlarken, Bolşevik rejim ise tam tersin dinden vazgeçmeyen din adamlarının vergi ödemeye mecbur kılınmasına yönelik gayret sarf etmekteydi. Yani, her iki misyonerlik türünde (hem dine bağlama hem de dinden uzaklaştırma anlamında) içerik olarak caydırma ve kolaylık sağlama yöntemlerinin yan yana gittiğinin göze çarptığını ifade edebilmek olanaklıdır.



Rus Ortodoks Kilisesi bir çok konuda yetki, toprak, ücretsiz alt yapıdan yararlanma, tüzel kişiliğe sahip olma ve devletle birlikte hareket etme konularında kayba uğradı. Hatta kiliselerin içindeki malvarlığa el konularak bunlar Bolşevikler devletince alınmaktaydı. Yıkım faaliyetleri de uygulanmaktaydı. Ancak bununla birlikte ROK ruhban yapısı eskisi kadar olmasa da faaliyetlerini Sovyetler döneminde de sürdürmekteydi. 1922’de ise mevcut eski Rus Ortodoks Kilisesine alternatif olarak “Canlı Kilise” denen bir dini örgüt kurulmuş olup genel olarak “obnovlençestvo” [*yenilenmecilik*] hareketi çerçevesinde “Russkaya obnovlönnaaya tserkov” [*Rus Yenilenmiş Kilisesi*] (RYK) olarak bilinen bu Ortodoks Hıristiyanlığı temelindeki ruhban yapı kendi çalışmalarını yine de sürdürmüştür. Örneğin Hakas topraklarında 1937 baskı ve yıkım makinesinin çalışmasının sonucunda neredeyse bütün kilise ve ibadet evleri boşalmış, bu yapılar yerel idarelere teslim edilmişti. Bununla birlikte Rus Hıristiyan Kilisesinin varlığının devam ettiğine ilişkin kanıya sahip olmak olanaklıdır, çünkü II. Dünya Savaşı yıllarında SSCB’de dinin yeniden canlandığı gözlemlenebilir. Ayrıca Rus Hıristiyan Kilisesi Sovyetler devletine destek olarak 150 milyonu aşkın Ruble ve bunun dışında büyük miktarda aynı yardım sağlamıştır. 1943’te ise nedeni ne olursa olsun Sovyetler devletinin lideri İ.Stalin ile Rus Ortodoks Kilisesi Patrik Vekili Sergiy ile görüşmesi gerçekleşmiştir. Bu tarihten sonra ise ülke çapında yavaş da olsa kilise ve diğer dini yapıların yeniden açılması süreci başlamıştır. Abakan’da şimdilerde en eski kilise sayılan Nikolskaya kilisesinin açılışı da bu tarihlerde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Krasnoyarsk ve Yenisey Piskoposu Luka (Valentin Feliksoviç Voyno-Yasenetski)’nin bu görevde 1942-1944 yıllarını kapsayan bir dönemde bulunduğu da bilinmektedir (Gladişevski 2004: 73-82).

Hakas topraklarının bitişiğinde Sayan dağlarının öbür yanında yaşayan Tıva Türklerinde ise Budist inanç kapsamındaki ibadet yerleri de 1960’li yıllara kadar faaliyetlerini ve varlıklarını sürdürebilmiştir. Bu dönemden sonra ise devlet tarafından açıkça yasak olduğuna ilişkin bir yasa çıkartılmadığı halde dini örgütlenme pratik olarak toplumun içerisinde imkansızdı. Dolayısıyla 1960’li yıllarından itibaren budist inancı din adamları olan lamalar ile kamlık inancı din adamları kamlar kendi çalışmalarını gizli olarak, yani yasadışı bir biçimde yürütmek durumunda kalmıştır (Monguş 2001: 122-123). Bu ise gösteriyor ki, hem Budizm hem de Kamlık inancının Tıva bölgesinde yine de varlığını sürdürme olanağını bir şekilde bulmuştur. Zaten Rus Ortodoks Kilisesi tarafından birkaç yüzyıl baskı altında tutulan Kamlık inancının Hakas topraklarında Bolşevik rejimi kaynaklı karşıt uygulamaların altında çok daha derin bir biçimde etkilenmiş olduğu tahmin edilebilir.

Yine Sovyetlerin ilk oluşum yıllarında diğer inanç sistemlerinin yanı sıra Kamlığa da atfedilen önemin devlet düzeyinde olduğunu destekleyen bir başka örnek de SSCB çapında dinlere karşı ateist çalışma ve her türlü propaganda faaliyetlerini yürüten, organize eden ve

yöneten Tsentralny Sovet Bezbojnika [*Tanrısızın Merkezi Konseyi*] olarak bilinen bir devlet kurumunun 1920'lerde kısa dönem içerisinde Sibiryaya "soy yabancı olanların" [*inorodtsı*] Kamalık inancının araştırılması kararını almış olmasıdır. (Ksenofontov 1992: 254). O dönemde alınan bu gibi önlemlerin sayesinde daha önce Sibiryaya'daki yerli halkların inançları konusunda ilgili malzemenin yetersizliği nedeniyle araştırmacılar kendi çalışmalarında ve bildirimlerinde daha çok Avustralya ve Afrika'daki yerliler üzerine yapılan incelemelere atıfta bulunmak durumundayken anılan dönemden itibaren, özellikle konumuzla ilgili olduğu için, Sibiryaya yerlisi halkların inançlarına ve Kamılığa ilişkin çok daha geniş ve derin çalışmaların ortaya çıkması olarak bulmuştur (Ksenofontov 1992: 254). Buna karşın bu gibi derin çalışmaların ortaya çıkmasının aslında fiziki olarak yok edilmeye çalışılan inançların ve bu inançların temsilcilerinin yerini doldurup dolduramayacağı sorusu her zaman ucu açık bir soru halinde kalmaktadır. Üstelik, araştırma konusu inaçların bu tip uygulamaların neticesinde son bulması kesinlikle sözkonusu halkların, ülkenin ve dünyanın kültür hazinesinde acı bir kaybı temsil edeceği bir gerçektir.

Sovyetler döneminde Hakas Türkleri geleneksel dünya görüşünden uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Gerçi bu dönemde Rus Ortodoks Hıristiyanlarının misyonerlik çalışmaları yoktu, ancak bunun yerine kolektifleştirme kampanyasıyla geleneksel yaşantı tarzı olan konar-göçerlik son bulmuştu. Yüzyıllarca hayvancılık için kullanılan engin otlak bozkırlar traktörlerin saban bıçaklarıyla sürülmüştür. Bunun neticesinde eski Sovyetler Birliği ülkesinde Hakas<sup>1</sup>, Altay ve Kazak topraklarının 30 milyondan fazla hektarı "bakır topraklar programı" çerçevesinde bozulmuştur (Guliyev 2002: 105).

Maneviyat alanındaki bu baskı aslında kaçınılmazdı. Hakas-Minsuu bölgesinde yerleşik Türklerin içerisinde bunu ve Sovyetlerin getirdiği düzenin yerli kültür için yıkım anlamına geleceğini anlayan uzak görüşlü aydın kişiler vardı. İlk Hakas etnografı olan Stepan Maynagaşev da bunlardandı. Kendi halkının kültürünü, inancını araştıran ve arkasından toplam 14 bilimsel yazı ve rapor bırakarak Rusya Bilimler Akademisi Antropoloji ve Etnografya Müzesini bir anlamda zenginleştirmiştir. S.D. Maynagaşev 1919 yılının sonu ile 1920 yılının başını kapsayan bir dönemde Hakas topraklarında Kızıl Ordu'ya karşı silahlı mukavemet hareketini organize etmiş ve bilfiil bu hareketin başında bulunmuş ve kişilik düzeyinde komünistliğe karşı olması ve öz topraklarının özgür kalabilmesini istemesinden dolayı bu mücadeleye hayatını adanmış ve Kızıl güçlerin ilerlemesi önünde ciddi bir engel oluşturmuştur

(Şekşeyev

<sup>1</sup> Hakas topraklarının Kruşçev döneminde bozguna uğratılan alanının büyüklüğü bir milyon hektardı (Solouhin 1994: 12, 15).

[[http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/2\\_01/16\\_shek.htm](http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/2_01/16_shek.htm)]  
08.11.05/17:42).

erişim:

Çarlık döneminde son derece yoğun bir biçimde sürdürülen Hıristiyanlaştırma kampanyası aynı hızla sürdürülseydi, belki de sonuçları çok daha ciddi boyutlara ulaşırdı. İşte bu bakımdan 1917 Bolşevik devrimiyle birlikte inançlara karşı baskının devlet tarafından bir siyaset haline gelince yok olmak üzere yüz tutan Kamlık inancı baskı altına alınan Hıristiyanlık dininin misyonerlik faaliyetlerinden önemli bir oranda kurtulmuş oldu. Yani, Sovyet döneminde uygulanan baskı, aslında Kamlık inancının sönmesine yol açmış olmanın yanı sıra Rus Ortodoks Hıristiyanlığının Sovyet öncesi dönemde her geçen yıl artan baskı ve misyonerlik çalışmalarını da amacına ulaşmalarını engelleyecek biçimde sekteye uğratmıştır. Belki de bunun sayesinde bugün, Sibiry'a'daki Türk ve diğer halklarda olduğu gibi Hakas Türklerinde de Kamlık inancı yaşatılmaktadır. Bu gün Kamlık inancının yaşamasının nedenlerinden biri de Prof. L.Anjiganova'ya (1997: 15) göre etnos olarak Hakasların kendilerinin varlığını sürdürebilmek adına "hayatta kalma mekanizmaları"nın güdüsel düzeyde yeniden devreye sokulmasıdır. Bu mekanizmaların çalıştırılmasında ise öncülüğü Hakas aydınları oynamıştır. Bunlar 1980'li yılların sonunda Hakas etnisinin ve Hakas dilinin gelişmesine ve Hakas kültürünün yeniden diriltilmesine yönelik çabalara girişmişti. 1990'lı yılların ortasından itibaren de yine aydın çevreler daha çok Hakas halkının "dini mirası" üzerinde yoğunlaşmıştır (Anjiganova 1997: 24).

Aslında Sovyetler dönemi zarfında oldukça güç duruma düşen Hakas Türklerinde inanç bağlamında da doğal olarak kopukluklar yaşanmıştır. Bunun en büyük göstergesi ise eskiden Kırgızlar döneminde son derece güçlü bir atalar kültü varken Sovyetler zamanında, daha doğrusu XX.yy'ın içerisinde (ki bu günümüzde de devam etmektedir) birçok tarihi kurganın, mezarlığın kazılmış ve kazıldıktan sonra da en görünüm­süz biçimde bırakılmış olduklarıdır. Yüzyıllarca Hakas bozkırlarında duran ve ünlü Rus yazarlarından Vladimir Solouhin'e (1994: 30) göre tarihin "tanıkları" ve bir çeşit "kitabı" olan dikili taşlar da bu dönemde kazılıp sökülüp müzelere taşınmaya başlamıştır. Oysa ki bunun etik ve ahlaki yönü de vardır, çünkü sonuçta bu şekilde rahatsız edildikten sonra en bakımsız ve uygunsuz biçimde terk edilen yerler yerli halkın atalarına ait mezarlardır (Solouhin 1994: 30). 1954'te Hakas Yörebilimi Müzesinin kurucusu olan arkeolog A.N. Lipetski Askiz bölgesinde bulunan *Hurtuyah Tas* (Nine Taş) adlı dikili taşı kazıyıp sökmüş ve Abakan şehrine götürmüştür (Butanayev 2003: 194). Yani burada dikkati çeken husus Hakas Türkleri tarafından çoğunlukla artık hiçbir biçimde tepkinin ortaya çıkmamasıdır. Dolayısıyla, Hakas topraklarının yerlisi olan Türklerin arasında atalar kültüründen Sovyetler döneminde artık söz etmek gücü. Tepkinin olmaması yada milliyetçilik olarak nitelendirilebilecek tutum ve davranışların Hakaslar

tarafından sergilenmemesinin ise nedeni Sovyetler dönemindeki bastırılmışlık, geleneksel kültürden güç kullanılmak suretiyle dayatılan kopmuşluk, ateistlik gibi güçlü ideolojinin insanların zihnine yerleştirilmesi olabilir. Ancak inancın gizli de olsa devam ettiğine ilişkin bilgiler vardır. Nitekim, yukarıda anılan dikili taşın Abakan'daki Müzenin içine konulmasından sonra bile Hakaslardan bu totemin önünde dua etmek, dilek tutmak üzere gelenler olmuştur (Butanayev 2003: 194). İnanç bakımından kutsal sayılan nesnelere (anıtların) yok edilmesi Çarlık zamanında papazlar tarafından gerçekleştirildiği gibi Sovyetler zamanında da bu tarzdaki uygulamalar devam ettirilmiştir. Bu konuda 1955-1956 yıllarında Abakan-Novokuznetsk arası demir yolu inşaatı esnasında hiç gereksinim duyulmadığı halde sırf yerli Türklerin inançlarının batıl olduğunu göstermek için Hakaslar için kutsal sayılan *İney-Tağ* [Yaşlı Kadın Dağı] adlı kaya patlatılmak suretiyle yok edilmiştir. 1929 yılında da altın arama ocağı olan "Kommunar"da çalışan Rus işçiler Ak Üüs ırmağının yukarı havzasında dikilen *Çiti His* (yedi kız) totemini yıkmıştır (Butanayev 2003: 194-195).

Burhancılık hareketiyle Çarlık döneminde başlayan tepki hareketi Hakas Türklerinde çeşitli milliyetçi oluşumların ortaya çıkmasına etkide bulunmuş olması pek olasıdır. Ayrıca bu oluşumların ortaya çıkmasında hem maneviyat alanında hem de ekonomik ve siyasi alanda maruz kalınan baskının etkisini de yabana atmak çok güçtür. Ancak daha önceki bölümlerde de değinildiği gibi Hakas Türklerinde Çarlık döneminin son yıllarında ve Sovyetler döneminin ilk yıllarında milliyetçi hareketlerin ortaya çıkmış olması<sup>1</sup> artık tarihçiler ve araştırmacılar tarafından tespit edilen bir gerçektir. Elbet bu gibi hareketlerin ortaya çıkması temelinde dışarıdan empoze edilen kültür ve rejime karşı duyulan tepki yatmaktaydı. Nitekim, Kızıl ordu birliklerinin bölgeye Bolşevik iktidarının getirmesine karşı bütün Rusya'da en son bölge olarak bilinen Hakas topraklarında silahlı mücadele eden ve Sovyet belgelerinde haydut ve Sovyetler düşmanı olarak nitelendirilen Hakas topraklarında doğan Rus Kazaklarından İvan Solovyöv'ün toplam sayısı 600 ile 1000 kişi arasında değişen "çetesi"nde çoğunluğu (tanınmış Hakas yazarı olan Mihail Kilççakov'a göre ise bu oran yüzde 90 idi) Hakas Türkleri oluşturmaktaydı (Solouhin 1994: 52, 56, 61, 77). Daha önceki bölümde değinilen Hakas Türkü etnografçı S.D. Maynagaşev'in önderliğini yaptığı milli mukavemet hareketini de burada vurgulamak yerinde olur. Bu tepki hareketi özellikle Sovyetlerin ilk kuruluş yıllarında bastırılmış, bunun neticesinde Hakas Türklerinin toplam nüfusunun en az üçte biri fiziksel olarak yok edilmiştir (Solouhin 1994: 8). Zaten Bolşevik devrimin fikir ve eylem babası olan V.İ. Lenin'in yeni iktidarın

<sup>1</sup> Hakas bayları (zenginleri) tarafından Hakaseli, Tıva ve Altay'ı Güney Sibiry Türklerine ait olacak bir devletin çatısı altında birleştirme ülküsüyle 1915'te kurulan "Pirikken Pülgi" (Birleşik Mühür) adlı milliyetçi bir cemiyet bu topraklarda mevcut olup Güney Sibiry bölgesine yönelik olarak faaliyet göstermekteydi (Butanayev 1999: 89). Ayrıca, Hakas Türklerinde Sovyetler döneminde milliyetçilik ve Turancılık konularında Bkz.: Dr. Atilla Ömeroğlu "Sovyet Döneminde Hakaslarda Turancılık" Türk Diplomatik gazetesi, Yıl:3, Sayı:33, Eylül 1997, s.22;

diktatörlüğü “hiç birşeyle ve hiçbir yasayla sınırlandırılmış, hiçbir kuralla kesinlikle belirlenmiş olmayan ve doğrudan şiddette dayanan iktidar” şeklindeki tanımlaması çok şeyi açıklayıcıdır (Solouhin 1994: 60). İşte böyle bir ortamda milliyetçilik ve inanç arasındaki etkileşimin tamamen kalkması ya da asgari düzeyde cereyan etmesi neredeyse kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

### 6.1.2.3. Rusya Federasyonu Dönemi

Rusya Federasyonu içerisinde toplam sayıları 1989 yılı itibariyle 75.500 olan (bkz.: Tablo 1.) Hakas Türkleri, 1925'te bölgedeki yaklaşık 80 bin olan toplam nüfusun içinde neredeyse %75'ini oluşturmaktaydı (Tugujekova 2000: 50-55). Bununla birlikte, eski Sovyetlerde 1989 yılında yapılan genel nüfus sayımına göre Hakas Türklerinin, Hakas Cumhuriyeti'nde yaşayan toplam nüfusun içerisindeki oranı yalnızca % 11,1'dir (bkz.: Tablo 2.). Yani, eski Sovyetler coğrafyasında yaşayan Hakas Türklerinin toplam sayısı 80.328 iken kendi yurdu olan Hakas Cumhuriyeti içerisinde yaşayan Hakasların toplam sayısı ise ancak 62.859'dur (bkz.: Tablo 1 ve 2.). Bu ise Hakasların kendi toprağı olan Hakas Cumhuriyeti sınırlarının içerisinde ulusal bir azınlık durumunda yaşamakta olduğu demektir. Bunun sonucunda da oylama, kendi adaylarını ülke yönetimine sokabilme, çıkarlarını savunma gibi alanlarda zorlukların yaşandığını tahmin edilebilir.

Dünyadaki toplam Hakas Türklerinin içerisinde Hakas Cumhuriyetinin dışında olup Rusya'da yaşayan Hakasların oranı % 20 civarında, Rusya'nın dışında olup eski Sovyet cumhuriyetlerinde yaşayan Hakasların oranı ise yaklaşık % 2'dir (bkz.: Tablo 1.). Bu rakam ve oranların konusunda kıyaslama yoluyla bir fikir edinme bakımından Hakaslar ile aynı bölgede yaşayan Tıvalara bakıldığında demografik durumun Hakas Türkleri açısından ne denli güç olduğu anlaşılabilir<sup>1</sup>. Bu değerlendirmeye ilaveten Güney Sibirya Türklerinden Altaylıların demografik oran ve sayılarını<sup>2</sup> da dikkate alındığı takdirde bölgede, yani Güney Sibirya'da cumhuriyete adını veren veya başka bir ifadeyle cumhuriyetin yerli halkı olan Türklerden kendi

<sup>1</sup> Örneğin bu oran ve sayılar, 1989 nüfus sayımı istatistiklerine göre diğer Sibirya Türkleri olan Tıvalarda şöyledir: eski Sovyetler Birliğinde yaşayan Tıva Türkleri 206.629 kişidir; Rusya'da 206.160 Tıvalı yaşıyor, bu ise toplam Tıva nüfusunun içinde % 99,77 oranına eşittir. Tıva'da yaşayan Tıva Türkleri 198.448 kişidir, bu da dünyadaki toplam Tıva nüfusunun içerisinde yaklaşık olarak %96,04 demektir. Yani, Tıva'nın dışında yaşayan Tıva Türklerinin oranı sadece % 3,96 olup sayısı 8.181 kişidir. (Bkz.: Çislenost Naseleniya i Nekotoriye Sotsialno-Demografiçeskiye Harakteristiki Natsionalnostey i Narodov RSFSR / İstatistik Rehber/, RSFSC Devlet İstatistik Komitesi, Moskova, 1991, ss.23-25);

<sup>2</sup> Eski Sovyetler Birliğinde yaşayan Altay Türkleri 70.777 kişidir; Rusya'da 69.409 Altaylı yaşıyor, bu ise toplam Altay Türklerinin nüfusu içinde % 98,01'dir. Altay Cumhuriyetinde yaşayan Altaylıların sayısı 59.130 kişidir, bu ise dünyadaki toplam Altaylı nüfusunun içerisinde % 83,54'e eşittir. Yani, Altay Cumhuriyetinin dışında yaşayan Altay Türklerinin oranı sadece % 11,46'dır (11.647 kişi). Bkz.: Çislenost Naseleniya i Nekotoriye Sotsialno-Demografiçeskiye Harakteristiki Natsionalnostey i Narodov RSFSR / İstatistik Rehber/, RSFSC Devlet İstatistik Komitesi, Moskova, 1991, ss.23-25;



halkına mensup insanların kendi yurdunun dışında yaşayan nüfus oran ve sayısı bakımından en dezavantajlı duruma Hakasların sahip olduğu kolaylıkla görülebilir. Bu durum Hakas nüfusunun kendi yurdunda yoğun olarak yaşamadığını göstermekte ve bu halkın esas olarak Rusya ve eski Sovyet coğrafyasında dağılmış bir biçimde varlığını sürdürdüğüne ışık tutmaktadır. Gerçi her ne kadar bu istatistik veriler günümüze göre eski sayılabilirse dahi, 1989'da yapılan genel nüfus sayımının sonuçları doğru ve dürüstçe yapılmış olduğu varsayımına dayanarak, bu rakam ve oranların Güney Sibiryaya için pek değişmediği ve dolayısıyla geçerliliğini sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim nüfus istatistiği konusunda Hakas Cumhuriyetinde yukarıdaki durumun aşağı yukarı geçerli olduğu söylenebilir, çünkü nüfusu 1989'da 566.861 kişi olan Hakas Cumhuriyeti'ndeki demografik durum 1994'e kadar bir artış gösterdiyse de bu tarihten sonra cumhuriyette yaşayan toplam nüfus sayısı, doğum oranının ölüm oranından çok düşük olduğu nedeniyle aşağıya doğru bir seyir izlemeye başlamıştır (bkz.: Tablo 3.).

Hakas Türkleri kendi yurdu olan Hakaseli'nde nüfus açısından bir azınlık durumunda bulunduğunu üstte anlatılanlardan çıkarılabilir. Bununla birlikte Hakaselinin içinde yaşayan Hakasların toplam nüfusunun içinde yaklaşık olarak yüzde altmış kırsal kesimlerde yaşamaktadır (Borgoyakova 2000: 16-24; Anjiganova 1997: 10). Bu ise halen de geçerli olmak üzere ekonomik darboğaz koşullarında ağırlaşmış yaşam koşullarının en çok kırsal kesimlerde geçerli olduğunu göz önünde bulundurursak Hakas Türklerinin esas olarak köylerde yaşamalarının ne gibi zorluklara maruz kalmalarını daha kolayca tespit etmemize yardımcı olabilir.

Ayrıca kırsal kesimlerde yaşayan Hakas Türklerinin şehirlerdekilere kıyasla çok daha tutucu olduğu ve ülke çapında cereyan eden toplumsal reformlara çok daha az düzeyde katılabildikleri söylenebilir (Anjiganova 1997: 10). Yani, sosyal değişim hem şehir hem de kırsal kesimlerde yaşayan Hakaslarda mevcut olmakla birlikte kırsal kesimlerde oturanlarda bu sürecin akış hızının çok daha değişik olduğu muhakkaktır.

İşsizliğin yaygın olması ise zaten ekonomik olarak zor durumda yaşayan Hakas Türklerinin diğer etnik gruplara yönelik tutumlarını da etkilemektedir. İşte böylece, 1994'te Hakaseli'nde Rusya Bilimler Akademisi Sosyal ve Siyasal Araştırmalar Enstitüsü Etnikler arası İlişkiler Sosyolojisi Merkezinin yönetiminde Hakas Devlet Üniversitesi Kültüroloji Bölümü öğretim üyeleri tarafından gerçekleştirilen sosyolojik bir araştırmanın gösterdiği gibi mülakata alınan Hakasların yüzde 34'ü etnik arası ilişkiler alanında gerginliğin başlıca kaynağı olarak ekonomik durumun kötüye gitmesini göstermiştir (Kotojekov ve Anjiganova 1994: 59)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Rusların bu konudaki görüşüne sahip çıkanların oranı daha da fazla olup yüzde 41'e tekabül etmektedir. Bkz.: "Jiteli Hakasiyi o Svoyey Jizni" [Hakaseli Sakinleri Yaşamları Üzerine] Hakas Cumhuriyetinde

Öte yandan kırsal kesimlerde yaşayıp iş bulamayan Hakas gençliğinin yanı sıra eğitimini Hakaselinin dışında almış Hakas gençleri bile Hakaseli'nde iş bulmakta zorlanmakta ve yine ya işsiz kalmakta ya da Hakaselinin dışında iş arama durumuna düşmektedir. Bunun nedenlerine gelince, çoğu Hakas, işe alma ve işten çıkarma konusunda etnik ayrımcılığın yapıldığı kanaatine sahiptir. Etnik temele dayanarak yönetici kadrolardan insanları çıkarılması olayına 1990'dan beri Hakasların yüzde 38'i şahit olmuş. Yönetici kadrolara da aynı temele dayanarak atanmanın yapılması olaylarına Hakasların % 42'si tanık olmuştur. Oysa Ruslarda bu göstergeler %16 ve %38'dir (Kotojekov ve Anjiganova 1994: 59). Bu da bize son zamanlarda kötüleşen ekonomik ortamda bir artış gösteren işten çıkarma uygulamalarının daha çok Hakasların aleyhinde yürütüldüğünü gösterir nitelikte ya da bunu göstermese bile öznel düzeyde Hakas Türkleri tarafından bu uygulamanın bu şekilde algılandığını göstermektedir. Bununla birlikte, işsizlik olgusunun temelinde de Hakasların daha çok, ekonomik krizin özellikle ağır olduğu kırsal kesimde yaşaması, ve dolayısıyla kentlerde daha az oranda temsil edilmesi, tanıdık ve bağlantılarının Ruslara nazaran daha kısıtlı olması yatıyor olabilir.

Bu durumun, yani Hakasların çoğunlukla köylerde yaşamasının hem olumlu hem de olumsuz birçok sonucu vardır.

Örneğin kırsal kesimde yaşayan Hakasların sayesinde bugün Hakas dili halen varlığını sürdürebilmektedir. Oysa şehirli Hakas gençliği daha çok Rusça'yı tercih etmektedir, ne yazık ki. Bununla birlikte kırsal kesimler dahil olmak üzere genel olarak Hakasça'nın Rusça'nın karşısında zaman tüneli içerisinde (yani, daha da kesin söylemek gerekirse Sovyetlerin içerisinde bulunduğu yılların içerisinde) devamlı olarak erime yönüne eğimli bir seyir izlediğini görebilmekteyiz (bkz: tablo 4). Bu erimenin temelinde en esaslı neden olarak Hakasların azınlık halinde yaşamaları ve bundan kaynaklanan birçok dezavantajlı durum (örneğin siyasi yaşama katılabildikleri halde kendi istek ve çıkarlarını savunamamaları ve dolayısıyla hep edilgen pozisyonda kalmaları gibi etkenler) gösterilebilir. Bunun dışında da, özellikle 1960'lerden itibaren devlet tarafından kasıtlı olarak sözde enternasyonalleşme fikrine uygun olarak (nedense Rusça hariç, herhalde enternasyonalizmin SSCB'de Rus dili ve kültür üzerine kurulması düşünüldüğünden mi) diğer gayri Rus dilleri gibi Hakasça'nın işlevselliği kullanım alanının daraltılmasıyla azaltıldı, okullarda o tarihlerden itibaren Hakasça eğitimin yapıldığı ulusal okullarda birinci sınıftan itibaren Rusça verilen eğitime kaydırıldı (GPSRYNRH 1994: 6) ve dolayısıyla Hakasça destek ve güç kaynağı olan gençlik kuşağından yoksun kesildi.

Ancak başka bir önemli husus, burada Hakas devletinin gerçekten çok büyük imkanları mevcut olmasına karşın, maalesef kendi ülkesinde bir azınlık durumuna düşen Hakaslar bu

yöndeki birçok olanaktan yoksun durumda olmalarıdır. Gerçi devlet tarafından da Hakasça'nın korunması ve kollanmasına yönelik birçok karar<sup>1</sup> alınmakta, ancak bu kararların hayata geçirilmesi için bir de maddi desteğin gerekli olduğundan bu kararlar yeterince gerçekleştirilememektedir. Bundan da öte Hakas Türklerinin anadili olan Hakasça Kırgız tarihinden sonraki özellikle Rusya'ya işgal yoluyla dahil edilmesinden itibaren başlayan dönemde ilk defa yazılı bir biçimde devlet dili statüsüne kavuşmuştur (Hakas Cumhuriyeti Anayasası madde 69).

Ancak, Hakasların Hakasça'yı anadili olarak kabul etmelerinden öte esas dilin yaşatıldığını gösteren o dilin aktif olarak kullanım oranı Hakaslarda ancak yüzde 60'tir. Yani Hakasların yüzde 40'ı Hakasça bildiği veya bilmediği halde konuşmasında Rusça'yı kullanmaktan yana tercih etmektedir maalesef (GPSRYNRH 1994: 4).

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Hakas Türklerinin oldukça güç koşullar altında yaşadığı bir gerçektir. Bununla birlikte Hakaseli'nde Hakaslar azınlık olsa da zaman zaman bunlar siyaset anlamında kendi potansiyelini gösterebilmektedir. Örneğin 1990'ların başında, daha cumhuriyet yeni kurulmuşken ilk Hakas Cumhuriyeti Yüksek Sovyet'i (Parlamentosu) oluşturulmaktaydı. Bu amaçla yapılan oluşum çalışmalarının sonucunda 29 Ocak 1992 tarihinde Rus asıllı Şavırkin ve takımı Parlamento Başkanlığına seçilmişti (günümüzde bu zat Hakas Cumhuriyeti Hükümet Başkanı Lebed'in yardımcılığına getirilmiş olması da ilginçtir). İşte o zaman Hakas milli hareketi olan Tun ve Hakas Halk Kurultayı, ülkedeki üst düzey yönetim mevkilerin eşitçe paylaşılmadığını, cumhuriyetin kurucu unsuru olan Hakas halkının çıkarlarının dikkate alınmadığını ileri sürerek Hakaseli'nde Hakas Türklerinin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde yerli halkın aleyhinde oluşan bu durumu protesto etmek amacıyla toplantılar düzenlemeye girişti. Hakaslar toplu olarak Hakaseli'nin başkenti Abakan'a akın ediyor, ülkede etnik arası gerilim artıyordu. Sonuçta Hakas ulusal hareketi ve milliyetçilerin bu girişimleri başarılı oldu ve ülkede oluşan bu gerilimin daha da artmasının önüne geçebilmek amacıyla adı geçen kişi kendi takımıyla başkanlık koltuğundan inmek zorunda kaldı, yerine ise 4 Şubat 1992 tarihinde Hakas asıllı Vladimir Ştıgaşev getirildi (Çaptıkov 1998: 4). O zamandan beri V. Ştıgaşev, toplam 75 milletvekilinden oluşan Hakas Cumhuriyeti tek kamaralı parlamentosunda Hakas asıllı milletvekilleri çok küçük bir azınlık halinde bulunmasına rağmen (örneğin üçüncü dönem çalışan parlamentonun içerisinde Hakas

<sup>1</sup> Örneğin, Hakas asıllı Vladimir Ştıgaşev'in başında bulunduğu Hakas Cumhuriyeti Parlamentosunca 21 Ekim 1994 tarihinde "Hakas Cumhuriyeti'ndeki Halkların Dilleri Hakkında" (20 Ekim 1992 tarihli) (7. Madde) ve "Eğitim Hakkında" (23 Aralık 1992 tarihli) Hakas Cumhuriyeti kanunlarınca dil politikaları konusunda çizilen çerçeveye uygun olarak kabul edilen "1994-2000 yılları için Hakas Cumhuriyeti'ndeki Halkların Dillerinin Korunması ve Geliştirilmesine İlişkin Devlet Programı Hakkında" 21.10.94 gün ve 342-14 sayılı bir kanun.

asıllı milletvekillerinin sayısı ancak 5-6'dır<sup>1</sup>) her parlamento üst kurulu başkanının seçimlerinde hem parlamento hem de üst kurul başkanı olarak seçilmektedir. Bu husus Hakasların gayreti ve Rusların – ki bunu da belirtmek lazım – sağduyusu sayesinde elde edilen başarı olsa dahi bunun her zaman aynı şekilde süreceğini hiç kimse şimdiden garanti edemeyeceği için yine de Hakasların bu konuda oldukça zayıf bir pozisyonda buldukları söylenebilir.

Hakasların zaman zaman kendi potansiyelini gösterdiklerine ilişkin bir başka örnek de en son 2000 yılının Aralık ayında Hakas Cumhuriyeti Başbakanlık seçimleridir. Bu seçimlerin yapıldığı zaman esas aday olarak (ikinci bir süre için) seçime katılan ve arkasında sanayi çevrelerin desteğini alan Lebed'e en büyük rakibi olarak yine Hakas Türkleri tarafından seçim desteğini arkasına alan genç bir işadamı olan Vasiliy Astanayev çıkmıştır (07.06.2002: [<http://www.regions.ru/newsarticle/news/id/768765.html>]). Yani, ülkedeki toplam seçmen sayısında kasıtlı olarak oynamaların yapıldığı ve seçmen sayısının yüzde 10 daha düşük gösterildiği (bu ise yaklaşık olarak 45 bin seçmen demektir ki Hakasların ülkedeki toplam sayısı zaten 60 küsur bindir ancak) ileri sürülen Lebed'in esas rakibi, ülkedeki nüfusun içinde yalnızca % 10'nu oluşturan Hakas Türklerinin çıkardığı V. Astanayev olmuştur (07.06.2002: [<http://www.regions.ru/newsarticle/news/id/768765.html>]).

Bir başka örnek de 19 Aralık 1999 tarihinde Hakaseli'nde, Rusya Federasyonu Parlamentosu Alt Kanadı olan Devlet Dumasına milletvekili seçimlerinin yapıldığında adaylığını koyan 7 adayın içinden en çok oyu alan yine Hakas Türklerinden Georgiy Maytakov'un oy kullanan seçmenin toplam yüzde 42,02'lik oranında oy toplaması (bu ise rakam olarak 62.339 kişi demektir) ve Hakaseli seçim bölgesinden üçüncü dönemde çalışmak üzere milletvekili olarak Devlet Dumasına gitmesidir. G. Maytakov'un en büyük rakibi olan ve halen Hakas Cumhuriyeti Hükümet Başkanı Yardımcısı olarak görevde bulunan Nina Pilügina ise oyların % 23,53'ünü ancak alabilmiş ve Rusya Federasyonu Parlamentosu alt kamarası olan Devlet Dumasına Hakas Cumhuriyeti adına milletvekili olarak gidememiştir (12.06.2001/17:02 [[http://www.hakasia.intergrad.ru/vlast\\_vibori.html](http://www.hakasia.intergrad.ru/vlast_vibori.html)]).

Gerçekten de bu örnekler biraz gerçek ötesi gibi geliyor insana ama bu aynı zamanda da Hakasların ortak tercihlerini (ki bu genelde Hakas asıllı adaylar olmaktadır) yapıp oylarını kullanırken tek vücut halinde hareket ettikleri vakit gerçekten de, seçmen kitlesi olarak sayısının aslında ilk bakışta önemsiz gibi gözükken bir oranını oluşturmalarına rağmen seçim sonuçlarının önemli bir belirleyicisi konumunda olduğunu gösterir niteliktedir. Bu ise Hakas Türklerinde,

<sup>1</sup> Bu sayı aslında Hakasların parlamento içerisinde devamlı bir zayıflama içerisinde bulduklarına bir işaret. Örneğin birinci dönem parlamento'da Hakas milletvekillerinin sayısı 13 iken halen, yani üçüncü dönem parlamentoda bu sayı 5'e düşmüştür. ([[http://vskhakasia.ru/spisok\\_soziv.php?soziv\\_id=1](http://vskhakasia.ru/spisok_soziv.php?soziv_id=1)] ve [[http://vskhakasia.ru/spisok\\_soziv.php?soziv\\_id=3](http://vskhakasia.ru/spisok_soziv.php?soziv_id=3)])

özellikle Hakas Cumhuriyetinin kurulmasından sonra ulusal bilincin geliştiğini ve milliyetçilik duygularının daha da pekiştiğini doğrulamaktadır.

Bazen bu milliyetçilik duyguları başka bir milliyete mensup insanlara açık veya gizli bir nefrete dönüşebilmektedir. Mevcut durum ekonomik sıkıntıların olduğu ve işsizliğin yaygın olması sebebiyle Hakasların genel ekonomik statüsünün aşağıya doğru düşüş izlediği bir ortam ise bu tür duyguların daha da artabileceği pek olasıdır. Bu duyguların açık bir şekilde dönüşmesinin önünde duran engellerin biri de Hakasların ülkelerinde azınlık halinde yaşamalarıdır. Ancak, daha önceleri de birçok defa olduğu gibi bu durum bile Hakasları sabrın son noktasına geldiklerinde ve aralarında iyi bir organizasyonun yapıldığında tepkilerini açık bir biçimde göstermekten hiç de çekinmemektedir. Bunun en iyi örneği Hakas Cumhuriyetinin ilk kuruluş yıllarında yaşanan ve burada daha önce değinilen olaylar olmuştur.

Bu dönemden sonra bile, yani 1990'ların ortasında da, yürütülen araştırmalar ülkede, Hakaseli'nin iki esas halkı olan Hakas ve Rusların arasında etnik arası ilişkiler bağlamında gizli bir gerginliğin yaşanmakta olduğunu gösterdi. Hakaseli'nde yaşayan ulusların (ya da etnilerin) arasında etnik arası gerilimin yaşandığına Hakasların % 52'si, Rusların ise ancak % 28'i inanmaktadır (Kotojekov ve Anjiganova 1994: 59). Bu bize Hakasların arasında cumhuriyet dahilinde yaşayan diğer topluluklarla etnikarası ilişkilerin iyi gitmediğine inanan insan oranının daha ağır bastığını göstermekte, dolayısıyla bu Hakasların arasında, mensubu oldukları milletin haklarının devlet tarafından daha az derecede kullandığına veya en azından mevcut durumdan memnun olmadıklarına ilişkin duyguların Ruslara nazaran daha yaygın olduğuna işaret etmektedir. Yani demek ki Hakaslar, mevcut durumdan hoşnutsuzluk duymakta veya buna sebebiyet verecek durumlara tanık olmaktadır. Böyle bir ortamda Hakasların, tabii ki en uç bir örnek olması ile birlikte, olası bir çatışmanın çıktığı zaman bu durumu değiştirmeye yönelik olarak hareket edebilecekleri tahmin edilebilir.

Nitekim bunu doğrulayan bir başka gösterge de, yine yapılan aynı kamuoyu araştırmalarında Hakas Türklerinin % 78'nin ülkede yaşayan ulusların arasında çıkabilecek bir çatışma durumunda kendi halkının yanında söz konusu çatışmaya katılabileceğinin belirtilmesidir. Oysa Ruslarda bu oran yalnızca % 37 (Kotojekov ve Anjiganova 1994: 23). Ancak bu oranlara bakıldığı zaman, Hakaslarda çatışmaya katılmaya hazır olanların oranı çok, Ruslarda ise az diye bir düşünceye varmak yanlıştır, çünkü tüm bu göstergelere ve ülkede yaşanan gizli etnikarası gerilime rağmen sosyal ve politik istikrar sürmekte olup şuana kadar etnik temelinde herhangi bir çatışma da Hakaseli'nde yaşanmış değildir. Bununla birlikte biraz üstte gösterilen oranlar ülkedeki gizli bir gerilimin mevcudiyetine işaret etmektedir. Gizli bir gerilimin olumsuz yanı da önceden patlama zamanının, yani dışa vurumunun tespit edilmesinin ve gelişimi konusunda tahminlerin yürütülmesinin zor olduğudur.



Hakas Türklerinin kültür ve inanç geleneğinin yaşatılması da güç koşullar altında sürdürülmektedir. Örneğin, Hakas ulusal gelenek ve kültürün yaşatılmasına etkin bir biçimde katkıda bulunan Hakas Toplumsal Teşkilatı Bars'ın, halkın daha önce katılımının bu denli yoğun olmadığı bir biçimde büyük bir organizasyon yaparak 2002'de, Türklerin ortak Yeni Yıl bayramı *Çıl Pazı* (Yıl Başı) kutlamalarını gerçekleştirdi. Ancak bu bayrama bile Hakas milliyetçiler ile ülkenin yönetimi arasında yaşanan gerginlik yansımış ya da yansıtılmıştır. Gazetelerin yazdığına göre bayramı eskisinden farklı olarak şehrin göbeğinde kutlanmasına izin vermeyerek şehrin dışına taşınmasına karar verilmiştir. Güvenlik sorunu nedeniyle yoğun *FSB* (Federal Güvenlik Servisi) ve *MVD* (İçişleri Bakanlığı) mensuplarının nöbet tuttuğu bu Yıl Başı bayramında sahneye, ülke yönetiminden yer alan zevatın içinde ancak Lebed çıkabilme cesaretini gösterebilmiş, o da çelik yelek giydikten sonra. Bunun altında yatan neden ise, yine Hakas Cumhuriyetinin başkenti Abakan'da Hakas milliyetçilerin bu bayramı fırsat bilerek ülke hükümetine sosyal-ekonomik ve hatta politik bir takım taleplerini iletceklerini ve de milliyetçilik bağlamında bir gövde gösterisinde bulunacaklarına dair yayılan söylentilerdi (Argumentı i Faktı gazetesi 17.04.2002). Ancak her ne kadar önemsiz bir detay gibi gözükse de bu husus Hakas Cumhuriyetinde esas kurucu halk olan Hakasların milliyetçiliğinin ne gibi gelişmelere (gerçek veya asılsız temelde) yol açabildiğini göstermek açısından çok önemlidir.

Hakas Türklerinin öz güvenini artıran etkenlerden biri de Hakasların kendi etnik topluluklarına mensup kimselerin daha önce gösterildiği gibi siyaset alanında elde ettikleri başarıların, yanı sıra spor alanındaki Hakas başarılarıdır. Başta Serbest Güreş spor dalındaki başarılar olmak üzere spordaki başarılarla detaylı bir biçimde girmeden burada Gerbert Tortoçakov'un başarı öyküsüne değinmekte yarar vardır. Bu öyküye değinmemizin nedeni, bu gibi olayların da daha önceki bölümlerde ele alınan eksiklik kompleksinin kısmen de olsa giderilmesi yönünde önemli etkide bulunup etnik toplulukta öz güven duygusunun yükselmesine katkıda bulunmasıdır. Yürüme yeteneğini tamamen yitirip yatalak bir özürliye dönüşen G. Tortoçakov kendini irade gücü sayesinde yeniden ayağa kaldırdı ve koşu sporuna attı. Onun kişisel yaşam öyküsünün en önemli yanı ise, toplam 4.500 km'lik mesafeyi ihtiva eden Abakan(Hakas Cumhuriyeti)-Kazan(Tataristan)-Moskova(Rusya Federasyonu başkenti) parkurunda üç ay süren ve 01 Ekim 2005 günü sona eren maraton koşusudur. Rusya Türk halklarının birleşmesi düşüncesi üzerine kurulu olan ve Kazan'ın kuruluşunun 1000. yıldönümüne adanan bu koşunun bayrağı, Rusya dahilinde ilk ve şimdilik tek örnek olan Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu tarafından kabul edilen "Türk Yazı ve Kültürü Günü" yasasıydı. Moskova'da Hakas diasporası tarafından karşılanan G. Tortoçakov aynı zamanda Türkiye'nin Moskova Büyükelçisi Kurtuluş Taşkent'le görüştüğünde Türkiye'de Ankara-İstanbul arasında da benzer bir maraton koşusunun gerçekleştirilme olanağı üzerinde konuşmuştur (İnşına

28.10.2005 [<http://www.gov.khakassia.ru/gazeta/archiv/051029-1.htm>]). Bu öyküde bir insanın kendini ağır hasta yatağından ayağa kaldırması, spora başlaması ve spor ile toplumsal etkinlikleri birlikte götürmesi gözlemlenmektedir. Hakas Türkleri için ise bu tür öyküler öz güven duygusunun gelişmesine kuşkusuz katkıda bulunmaktadır.

Maneviyat alanında ise Sovyet döneminden zaten başat olan Rus Ortodoks dininin yanı sıra Budizm, Musevilik, İslam, Sibiry'a da ise Şamanlık gibi inançlar Sovyetler sonrası dönemde yeniden hayat kazanmaya veya gün ışığına çıkmaya başlamıştır. Bundan da öte yurt dışından, başta Hıristiyanlığın çeşitli mezhepleri (Protestanlık, Katoliklik, İsveç Hıristiyan Kilisesi, ) olmak üzere belki de daha önce hiç tanınmayan veya o kadar yaygın olmayan inanç türleri de Rusya'da yayılmaya başladı.

Yine Sovyet zamanında bastırılmış inançların yeniden öne çıkmasındaki etkenlerden biri de bu coğrafyada yaşayan halkların etnik anlamda kendi öz kimliklerini yeniden aramaya koyulmasıdır. Yani, Rusya'da yaşayan halklarda etnik kimlik bilinci artarken bu süreç doğal olarak bu kimlikle ilgili ne kadar husus varsa hepsini de dikkat alanının içine alacaktır ki etnik uyanış tam olabilsin. Örneğin Hakas Türkleri 1990'lardan beri etnik uyanış yaşarken bu etnik bilincin temelini oluşturan etkenlerden biri de Hakas Şamanlığı olacağı için bu inancın canlanması kaçınılmazdı. Bu sürecin gelişmesi ise tamamen doğaldı, çünkü hiç kimse şunu yeniden ihya edin de size para vereyim dememiştir, insanlar kendi köklerine ve bu kökleri ile ilgili ne kadar husus varsa (etnik inanç, sanat, müzik, dil) hepsine yönelik ilgi duymaya başladı. Bu arada Hakas Türklerinden başka dinlere yönelenler de vardı. Zaten maneviyat alanında bu kadar yoğun olarak yaşanan sürecin içerisinde insanların özgürce istediği inanca girme hakkının olması son derece normaldir.

Tabii ki burada tüm bunların yaşanmasına süreklilik kazandıran hukuki çerçeveyi de unutmamak gerekir. Bu çerçeve ise 12 Aralık 1993 tarihinde halk oylamasına sunulan ve kabul edilen Rusya Federasyonu Anayasasının insanlara inanç özgürlüğünü tanıyan ve bu özgürlüğü garanti altına alan 28. Maddesidir. Hakas Cumhuriyeti'nde ise inanç özgürlüğünü sağlayan ve devlet tarafından garanti altına alınan hukuki çerçeve, 25 Mayıs 1995 tarihinde halk oylamasına sunulan ve kabul edilen Hakas Cumhuriyeti Anayasasının 24. Maddesinde çizilmiştir. Sözü edilen her iki Anayasadaki maddelerde, inanç özgürlüğünün yanı sıra bireylere inandıkları dini yayma özgürlüğü de tanınmıştır. Ancak gerçek hayatta bu her zaman böyle olmayabilmektedir. Örneğin Rus Ortodoks Kilisesi ülkedeki diğer dinlerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olsa dahi yine de belli bir takım etkenlerden dolayı her zaman daha ön planda durmaktadır.

Bununla birlikte Hakas elinde inanç alanında çeşitlilik mevcuttur denilebilir. Çeşitli dini akımlar örgütlenebilmektedir. Hakas elinde faaliyet gösteren dini kuruluşlar şunlardır: "Baptist (ya da vaftiz) Hıristiyanların Kilisesi", "Yahova Şahitleri Yerel Dini Teşkilatı",

“Yedinci Gün Adventist Hıristiyanların Yerel Dini Teşkilatı”, “Roma Katolik Dini Birlik”, “Hakas Şamanlığı Merkezi”, “Rus Ortodoks Kilisesi Abakan ve Kızıl Yeparkileri (Yerel Piskoposluk Bölgeleri)”, “İncil Okulu”, “Abakan Şehri Müslümanların Yerel Dini Teşkilatı”, “Abakan Şehri Yeni Apostol (Havari) Cemaati”, “HAN TİGİR Hakas Halkının Geleneksel İnanç Teşkilatı”, “Kurtarıcı İsa Kilisesi” (17.08.2002/12:32, [<http://www.abakan.ru/abakan/city/soc/religious.jsp>]).

Hakas Türklerinin yurdu olan Hakas Cumhuriyeti’nde daha önceleri sözü edilen süreçlerin (1980’li yılların ortasından eski SSCB’de başlayan demokratikleşme ve devlet ideolojisi tekelinden görüş ve düşünce düzleminde çoğulculuğa doğru bir geçişin başlatılması gibi süreçlerin) etkisiyle meydana gelen etnik bilinci ile kültürün pekişmesi gibi olumlu değişikliklerin yaşanmasına bağlı olarak günümüzde Kamlık inancının sahip olduğu pozisyonunun daha da pekişmesi görülebilmektedir.

Doğal olarak Hakas Türklerinin özellikle maneviyat alanında eski öz inanç ve buna bağlı geleneklere geri dönüş süreci Hakasların Rus Ortodoks Hıristiyanlıktan kopması ile devam etmektedir. Ve bu durum, yani Hakasların kendi Kamlık inancına sahip çıkması kimi Rus bilim adamlarınca “dünya görüşünde bir gerileme, kendi güncelliğini kaybetmiş ve insan ile doğanın karşılıklı ilişkilerine dayanan çok eski ve ilkel ideoloji kurma yapılarının üzerine kurulu daha aşağı düzeydeki bir olaya iniş” gibi nitelermeler yakıştırmaktadır (örneğin: Hakas Türklerinin maneviyat alanını araştıran Rus bilim adamı, Novosibirsk Devlet Üniversitesi Humaniter Fakültesi öğretim üyesi S.G. Skobelev (2001 [<http://zaimka.ru/religion/skobelev10.shtml>] erişim: 12.04.2002/12:14).

Hakas Türklerinin yurdu olan Hakas Cumhuriyeti’nde daha önceleri sözü edilen süreçlerin (1980’li yılların ortasından eski SSCB’de başlayan demokratikleşme ve devlet ideolojisi tekelinden görüş ve düşünce düzleminde çoğulculuğa doğru bir geçişin başlatılması gibi süreçlerin) etkisiyle meydana gelen etnik bilinci ile kültürün pekişmesi gibi olumlu değişikliklerin yaşanmasına bağlı olarak günümüzde Kamlık inancının sahip olduğu pozisyonunun daha da pekişmesi görülebilmektedir.

Geleneksel toplumlarda kültürün en önemli dayanağın başında inançsal dünya görüşü gelmektedir. Bu dayanağın etkisiyle öz kültürün saflaştırması hareketinin ortaya çıkması pek olasıdır. Nitekim, Hakas Türklerinin de tarih içerisinde zorla Hıristiyanlaştırılmış olmalarına ve bunu bir kimlik olarak yaşatmalarına rağmen 1990’lı yıllarda Hıristiyanlık inanç sisteminin etnik kimliği başka olan kimseler tarafından getirildiğini anlayıp bilinçli olarak bu inançtan vazgeçmeye, daha doğrusu inançsal kimliklerinde içeriğini Kamlık inancı lehine değişikliklere gitmeye başladıkları gözlemlenmiştir. Buradaki ilginç nokta ise inançsal kimlikte meydana gelen değişimin Rusların yüzyıllarca yakın komşu olarak yaşamasına, yerli Türkler ile bunların

arasında ciddi boyutlara varan kültürel etkileşimlerin olmasına, etnik Rusların Hakaslar tarafından 1990'lı yıllarda yapılan sosyolojik araştırmaların neticesinde tespit edildiği gibi düşman olarak algılanmamasına ve hatta kimi durumlarda Ruslarla sıcak işbirliğine girmelerine ve üçüncü taraflara karşı çatışmalar esnasında aynı safta yer alabilmelerine rağmen gerçekleşmiş olmasındadır (Skobelev 2001 [<http://zaimka.ru/religion/skobelev10.shtml>] erişim: 12.04.2002/12:14). Zaten inançsal kimlikte değişikliklere gidilmesinin nedenlerini milliyetçilik duygularını hesaba katmadan değerlendirmek gerçeği tam olarak yansıtmaktan çok uzak olabilir. Üstelik, Hıristiyanlık inancına dayalı dinsel kimlikten bilinçli bir biçimde vazgeçilmesi de Hakas Türklerinde etnik kimlik ile inançsal kimlik arasındaki sıkı bir etkileşime doğrudan işaret etmektedir.

Hakaslarda etnik canlanış süreci 1991'de Hakas Özerk Bölgesinin yerine Hakas Cumhuriyetinin kurulması ile daha da ivme kazanmıştır. Bununla birlikte, Hakasların arasında etnik kültürün tüm baskılara ve sayısının azlığına rağmen korunmasındaki başarının temelinde belki de Hakasların XX. yy'ın sonunda dahi çoğunlukla (yaklaşık %60) kırsal kesimde yaşamaya devam etmesidir. Kırsal kesim ise bilindiği gibi şehirdekilerin tersine daha muhafazakar ve kendi öz değerlerine çok daha sadık kalmaktadır (Anjiganova 1997: 10).

Sovyet zamanında (şekil olarak değil de içerik itibarıyla) tamamen göz ardı edilmiş ve bastırılmış olan etnik kültür de çok önemlidir ulusal geleneksel inancın yeniden güçlenmesi sürecinde, çünkü yüzyıllar boyunca oluşan etnik kültür bir halkın hayatta kalması ve gelişmesini öğreten (örneğin, doğayla barışık yaşama inancı, aşırıya kaçmama, hayatı ölüm ve yaşamın bir birini izlediği sonsuz bir süreç olarak algılama, her şeyin orantılısını yapma vb. gibi) katmanları taşımaktadır. Yani, Hakas Profesör Larisa Anjiganova'nın (2001: 150-162) dediği gibi "Etnik kültürde, bir halkın zaman içinde varlığını devam ettirmesine yardımcı olan hayatta kalabilme ve gelişme değerleri üretilmekte ve iletilmektedir".

Bununla birlikte Hakas Cumhuriyeti'nde daha önce de değinildiği gibi başat inanç olarak Rus Ortodoks Kilisesi vardır. Ve Hakas Türklerinin bundan etkilenmemesi mümkün değildir. Üstelik Rus Ortodoks Hıristiyan Kilisesinin bu başatlık konumunu daha da pekiştirmek uğruna genel olarak Rusya'da mevcut hukukun çiğnenmesi pahasına dahi olsa devlet tarafından elinden gelen yapılmaktadır.

Örneğin bir dini kuruluşun veya cemaatin var olabilmesi için mutlaka Rusya Federasyonu Adalet Bakanlığının yerel şubelerinde kayıt yaptırmak zorundadır. İşte tüm zorluğun çıkartılmaya ve ayrımcılığın yapılmaya başladığı nokta burasıdır. Neden mi? Çünkü Eylül 1997 yılında Rusya'da Vicdan ve Dini Teşkilatları Hakkında Kanun kabul edildi ve bu kanunun 27.maddesinin 3. Fıkrasında bir dini teşkilatın kayıt yaptırabilmesi için söz konusu o teşkilatın Rusya'da en az 15 yıllık geçmişine sahip olması gibi bir sınırlandırma getirildi

(Kırlova 1998: (18.07.2002/16:45) [<http://www.religiousfreedom.com/Conference/Dc/krylova.htm>]). Böylece bu süre, yani bir dini teşkilatın kayıt yaptırıp yaptıramayacağı hususunda 15 yıllık gibi bir belirleyici limit içeren federal kanun vasıtasıyla Rusya Federasyonu ülkesinde dini özgürlüğün öne geçilmiş oluyor. Oysa bu kanun hem RF Anayasasına<sup>1</sup> hem de diğer uluslar arası insan hak ve temel özgürlüklerine tamamen aykırı olup bu tür uygulamanın dini özgürlükler alanında devlet destekli ayırmacılığa yol açmakta olduğu açıktır. Bu durumda bu kanun mağdurlarının başvuracakları mahkemeler belli; Rusya Yüksek Mahkemesi, Rusya Anayasa Mahkemesi ve Rusya'nın, onayladığı Avrupa İnsan Hakları Konvansiyonu gereğince kararlarına teorik olarak uyması gereken Avrupa İnsan Hakları Mahkemesidir. Ancak sözünü ettiğimiz bu yeni kanunun içerdiği Rusya Anayasasına açıkça aykırılık durumu, garip gelse de Rusya Federasyonu Anayasa Mahkemesince alınan 23 Kasım 1999 tarihli 16-P sayılı kararıyla da yasal olarak nitelendirilmiştir (Lenta.Ru Haber Ajansı, 23.11.1999, 21:25:04, [<http://lenta.ru/russia/1999/11/23/religion/>]).

Nitekim Sovyetler dönemi yüzünden Roma Katolik Kilisesi, İngiliz kilisesi, Lutheran Kilisesi vs. dini oluşumların Rusya'daki mevcudiyeti sekteye uğradığından bunların yeniden kayıt tarihleri çoğunlukla 1990'lardan itibaren yapılmıştır. Dolayısıyla bu dini oluşumlar yine sözü edilen kanunun ayırmacı etkisine uğramaktadır. Yani, Rus Ortodoks Kilisesinin dışındaki dini tüzel kişiliklerin kayıt tarihleri 1990'ların ötesine geçemediğinden bu yasanın amacını saptayabilmek çok daha kolay olmaktadır.

Bu 1997 Dini Teşkilatlar hakkındaki kanun çıkar çıkmaz Hakas Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı Ekim 1997'de Hakas elindeki Lutheran Kilisesinin kayıt yaptırmasını engelledi. Yani Hakas elindeki Lüteran kilisesi bu yeni kanunun ilk kurbanıydı denilebilir, ancak özellikle uluslar arası alanda Rusya'daki bu haksız uygulamaya yönelik olarak gösterilen büyük tepkilerden çekinerek kayıt yaptırmama ve dolayısıyla da tüzel kişiliğin iptali ile ilgili verilen bu karar hızlı bir şekilde geri alınmıştır (Kırlova 1998: (18.07.2002/16:45) [<http://www.religiousfreedom.com/Conference/Dc/krylova.htm>]). Burada yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Hakas Cumhuriyeti'nde inanç alanında gerginliğin ya da çekişmenin yalnızca Hıristiyanlık-Kamlık cephesiyle sınırlı kalmayıp Hıristiyanlığın çeşitli mezhepleri arasında da yaşanabildiğini oldukça belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır. Ortaya konulan başka bir şey de bu çekişmenin amacının din adına bakılmaksızın devlet tarafından bu biçimde bir çeşit elverişli zemin sağlanan ROK'un başatlık konumunun devam ettirilmesine yönelik çabalaradır.

<sup>1</sup> Örneğin; RF Anayasasının inanç özgürlüğünü tanıyan 28.maddesi ve bireyin inandığı ya da mensubu olduğu dine bakılmaksızın insan hakları ve temel özgürlükleri alanında devlet garantisini getirilmesini



Gerçi herkes istediği inancı seçme özgürlüğüne sahiptir, ancak Hakaslar diğer inanç sistemlerine geçtiği zaman kendi etnik ve geleneksel çerçevesinden çıkmış oluyorlar aynı zamanda. Öbür taraftan da Hakas elinin içinde bir azınlık halinde yaşayan Hakas Türkleri maneviyat alanında kendi inançlarını korumaları önemli olması ile birlikte bu süreçte diğer inançlar ile karşılıklı etkileşim de söz konusu olabilir. Örneğin Hakas Türklerinin, bölgeye gelen Rusların mensup olduğu Ortodoks dinine zorla dahil edilmiş olsalar dahi son 300 yıl gibi bir zaman içerisinde bu dinden de kimi unsurları taşımışlardır Kamlık inancına ya da Hıristiyanlığa geçerken kendi geleneksel inancın içerdiği kavramları da korumuşlar. Bu da, yani karşılıklı etkileşim olayı kaçınılmazdı, çünkü bu yöndeki uygulamalar devlet tarafından desteklenmekte olup sürekli bir nitelik taşımaktaydı. Kısaca işin etkileşim düzeyinde kalması iyi bir netice sayılabilir, çünkü Hakas Türklerinin kendi Kamlıktan tamamen kopması da söz konusu olabilirdi, ki nitekim bu yöndeki eğilimler oldukça güçlüydü. Üstelik Hakas elinde Hakasların durumu bir azınlık durumu olduğundan Hakaslar hem etnik hem de dini hem de dilsel bir azınlığı temsil etmektedir. Bundan kaynaklanan, özellikle inanç alanındaki zorlukları daha iyi anlaşılır bir şekilde göstermek amacıyla şu örnekleri göstermek isterim. Hakas elinde çoğunluk Rus Ortodoks Kilisesine ait olduğundan hem devlet hem de özel kuruluşlar bu inanca mensup insanların ve kilisenin gözünde iyi görünmek durumundadır. Nitekim Hakas Cumhuriyeti'nde en büyük sanayi kuruluş olan Sayan Alüminyum Fabrikası 2002'de Hakas başkenti Abakan ve Sayanogorsk şehirlerinde iki Ortodoks kilisesinin inşaatı için yaklaşık 28 milyon Ruble (yaklaşık bir milyon ABD doları) tutarında finansman sağlamıştır (17.07.2002/15:12 [<http://www.rusaluminium.ru/rual/about/sponsor.jsp>]).

Öbür taraftan Rus Ortodoks Kilisesi "siparişi" üzerine Hakas elinde çocuklar için Hakasça olarak Hıristiyanlığın tüm hususlarının anlatıldığı "Tanrı Kaidesi" adlı kitabın yayımlanması için hazırlık çalışmaları sürmektedir (24.05.2001/12:56 [<http://www.rambler.ru/db/news/msg.html?mid=1682189>]). Bu gösterdiğim örneklerin inanç özgürlüğü bakımından hiçbir aykırı tarafı olmamakla birlikte göstermemin amacı Hakas Türklerinin kendi geleneksel inancına sahip çıkmaya çalıştığı ortamı daha yakından anlayabilmek için konuyla ilgili olarak Hakas elindeki gelişmeleri ve bunların karşısında Hakasların güç durumunu gösterebilmektir.

Hakas Cumhuriyeti içerisinde faaliyet gösteren din ya da mezhep esaslı kuruluşlar aslında Hakas Türklerin nasıl bir ortamda yaşadıklarını göstermek açısından son derece önemlidir. Bu duruma din ve mezhep açısından yaklaşılabildiği gibi yalnızca din bazlı yaklaşım ışığında da veriler sunulabilir. Nitekim, ilk yaklaşım çerçevesinde toplam 21 dini kuruluşun yasal bir zeminde faaliyet gösterdiği Hakas elindeki toplam dini kuruluşun içerisinde 6

kuruluşla (yani, % 28,57'lik oranla) en kalabalık biçimde Rus Ortodoks Hıristiyanlığına mensup kuruluşların yer aldığı söylenebilir. Hıristiyanlığın diğer mezheplerine mensup dini kuruluşlarının sahip olduğu sayı ve orana değinmeden burada yalnızca Hakas geleneksel inancı Kamlığın cumhuriyet içerisinde faaliyet gösteren 2 kuruluşla yalnızca % 9,52'lik gibi küçük bir orana sahip olduğu belirtilebilir. Hakas ülkesinde Musevilik inancına mensup dini kuruluşların oranı yalnızca yüzde 4,76'lık olup bu oran Müslüman (ki burada mezhep ayırımı yoktur) dini örgütlerin sahip olduğu oranla aynıdır. Mezhepleri dışarı tutup yalnızca dinler bazında yaklaşıldığında Hakas Cumhuriyeti dahilinde faaliyet gösteren dini kuruluşların içerisinde Hıristiyanlık inancının en kalabalık biçimde (toplam 17 dini kuruluş) temsil edildiğini görmek olanaklıdır (%80,95'lik oran). Müslümanlık ve Musevilik inançlarına mensup dini kuruluşlar dini kuruluşların toplam sayısının içerisinde yüzde 4,76'sar oranına sahipken Hakas Kamlık inancı da iki kuruluşla temsil edilmektedir, bu da yüzde 9,52'lik oran demektir (bkz.: tablo 5.). Böylece, Hakas ülkesinde aslında en kalabalık dini kuruluş sayısı ve oranına sahip olan Ortodoks Hıristiyanlığının aslında etnik Rusların ülkenin toplam nüfusu içindeki oranıyla kıyaslandığında oldukça yetersiz kaldığı görülebilir. Bu durum Hakas Kamlık inancı için de geçerlidir. Bu bakımdan ülkedeki toplam nüfustaki sahip olunan oranlardan hareket edildiğinde en avantajlı dini kuruluş sayısı ve oranına Müslümanlık ve Musevilik inançlarının sahip olduğu anlaşılabilir. Belki burada etnik kimlik ile dinsel kimlik arasına çok dolaysız bir ilişki çerçevesi getirilmiş olabilir, ancak yine de fikir edinmek için bu örneklerin önemi vurgulanabilir. Ayrıca, Hakas elinde hiçbir Budist dini kuruluşun faaliyet göstermediği (en azından yasal zemin üzerinde) şimdilik bir gerçektir, ki bundan dolayı tablo 5'te bu dine mensup dini kuruluşlarla ilgili istatistiki verilere yer verilmemiştir.

1996'da Hakas elinde yürütülen bir araştırma, Hakas Türklerinin ancak yüzde 26'sının kendini Şamanist olarak nitelendirdiğini ortaya çıkarmıştır. Araştırmanın kapsamında mülakat edilen Hakasların yüzde 50'si ise kendini Ortodoks Hıristiyanı olarak tanımlamıştır (Anjiganova 1998: 173-181). Bu sonuçların ortaya çıkmasında 1990'larda başlayan inanç modası olarak ülkede genelde ve Hakas elinde özelde Rus Ortodoks Hıristiyanlığın öne çıkmış olması ve daha önce insanların bastırılmış inançlı olma ihtiyacını karşılamada (İslam ya da Budizm Hakas elinde oldukça sınırlıdır) neredeyse tek seçenek olması hususu etkili olmuştur. Ancak bu durumda bile Hakas Türklerinin tam anlamıyla maneviyat alanında asimilasyona uğramış olduğundan söz edilemez.. Bunu gösteren ise, Hakasların ancak yüzde 8'inin Hakas halkının tamamen Rus Ortodoks Hıristiyanlığına mensup bir halka dönüşeceği olasılığına ihtimal tanımaktadır (Anjiganova 1998: 173-181). Üstelik Hıristiyan olma Hakaslarda, mensup oldukları halkın geleneksel inancı ile bir arada gayet iyi yaşayabilmektedir. Yani, araştırma kapsamında soru yöneltilen toplam sayının içerisinde yüzde 50'si kendini Hıristiyan olarak

tanımlayan Hakas Türkleri, kendilerine ruhun insanın ölümünden sonrasındaki durumuna ilişkin bir soruya ilişkin olarak ise şu biçimde yanıt vermiştir. Araştırmada sorulan Hakasların ancak yüzde 11'i insan öldükten sonra ruhunun sonsuza kadar ya cennet ya da cehennemde kalacağını bildirmiştir. Burada da Hıristiyanlığın dünya görüşü çerçevesinde ruhun ölümden sonra reinkarnasyonuna inanmayan ve sonsuza kadar ya cennet ya da cehennem ortamında kalacağına inanan Hakasların oranı yalnızca % 11 ile sınırlı kalmıştır (Anjiganova 1998: 173-181). Bu ise bize yine Hakas Türklerinin her ne kadar kendilerini Hıristiyan olarak tanımlamışsa da çoğunlukla geleneksel inancın temelini oluşturan hayatın sonsuzluğu kavramına (ruhun reinkarnasyonu durumu) inandığını göstermektedir.

Bununla birlikte Şamanlık inancı yine de yaşam gücünü artık ispatlamıştır, çünkü ta Paleolitik döneme kadar dayanan bir ortaya çıkış tarihine sahip Kamlık inancı binlerce yıllık bir zaman süreci içerisinde kendini koruyabilmiştir. Bunun temelinde ise Kamlığın pratik etkinliği yatmaktadır. Örneğin günümüzde bilim adamlarınca yapılan ampirik araştırmaların sonucunda Kamların tedavi hususunda oldukça başarılı bir performans sergiledikleri ortaya çıkarılmıştır. Şöyle ki, araştırma esnasında mülakata alınan bir şekilde Kamlara başvuran 57 kişiden 49'u Kamlarda tedavi gördükten sonra sağlığında veya genel durumunda iyileşmenin ortaya çıktığını söylemiştir (Vaynşteyn ve Moskalenko 1995: 69; Anjiganova'da 2001: 86) . Yani bu durumda kamların etkinlik oranı yaklaşık %86 olup bu oranın oldukça etkili olduğu söylenebilir.

Günümüzde Hakas topraklarında dinler arası ilişkilere gelince bu durumu Hakas Cumhuriyeti Hükümet Başkanının Dinler İşleri Danışmanı N.Volkov'un inanç sistemleri konusunda yansız ve nesnel davranması gerektiği yerde Hakas-Minusinsk bölgesi yerlileri olan Hakas Türklerinin üzerinde Hıristiyanlaştırma kapmanyalarının ne denli olumlu ve önemli gayretlerden oluştuğuna ilişkin sözleri açık bir biçimde göstermektedir. Dinbilimcisi ve felsefe bilimleri doktoru olan Volkov yerli halkara yönelik Hıristiyanlaştırma kampanyasının yalnızca Rus devletinin sömürge ve Ruslaştırma siyasetinin bir parçası olduğuna ilişkin son zamana kadar yaygın olan görüşleri paylaşmamaktadır. Ona göre Ortodoks Hıristiyanlık Kilisesi Hakasların "dünya kültürünün manevi değerleri"yle tanışmasına bir köprü vazifesini görmekteydi (Volkov 2004: 4-6). Aslında artık bir kalıp ifade haline gelen bu sözler üzerine dayalı yaklaşım bile misyonerlik bakış açısını belirgin bir biçimde yansıtmaya yeterlidir, çünkü bu tabir yerli kültürleri dünya kültürlerinden saymamaktadır. Dünya kültürünü ise Hıristiyan Ortodoks inancından ibaret olduğunu empoze etmekte. Ayrıca bu "dünya kültürünün" din ve dinin içinde de Hıristiyanlık inancının Ortodoks mezhebi üzerinden tanıtılmasına yerliler tarafından ihtiyaç duyulmakta olduğunu varsayılmaktadır. Bu arada da en önemlisi bu yaklaşımın hedefi olan yerli halkın görüşüne başvuran Çarlık döneminde yoktu. İşte böyle bir ortam ve düşünce açısıyla yapılan bu Hıristiyanlaştırma siyasetinin zamanında eleştirilmiş

olmasını devletin resmi bir yetkilisi “bu karmaşık ve çok yönlü sürecin bütün yanlarını yansıtmadığını” ifade etmektedir.

Bunun yerine bu dönemin, yani XVIII-XIX.yy’ın 70’li yıllarına kadar kapsayan dönemin aşağıdaki biçimde tasvir edilmesi denenmektedir. Hakas topraklarında yaşayan Rus nüfusun neredeyse bütünüün yerli Türkçe’ye sahip olduğunu ve karışık evliliklerin “dostane etnik arası ilişkiler”e yol açtığını, ayrıca Rus Ortodoks Kilisesinin yayılmasına yönelik çalışmalarının yerlilerin arasında okur-yazarlık oranının artmasına ve ana dilde dini yayınların da Hakas yazısının oluşturulmasına bir ön ayak olduğunu ve Hakas etnisinin konsolidasyonuna katkıda bulunduğunu öne süren görüşlerin yer alması istenmektedir (Gladişevki 2004: 13-14). Yani dışarıdan savaşın sonucunda bölgeye yerleşen Ruslar ile yerli Türklerin arasındaki ilişkilerin idealize edilmesi ancak bu şekilde olanaklıdır herhalde.

Bununla birlikte daha önce görüşüne yer verilen Hakas Cumhuriyeti Hükümetinden yetkili, Hakas aydın çevrelerinden Hakas Türklerinin Hıristiyanlık öncesi inançlarına, yani Kamlık inancına geri dönmesine ya da İslam veya Budizm’i kabul etmesine ilişkin çağrılar yapıldığını sakıncalı bulmakta ve bu tür çabaların başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm olduğuna peşinen kanıt getirmektedir (Volkov 2000: 4-6).

Öte yandan ise Hakas Cumhuriyeti’nde Rus Kazak (Cossack) hareketi de gelişme kaydetmektedir. Bu hareket her ne kadar sivil bir hareket ve geleneksel kültürü ihya eden bir çaba gibi görünse de bu olgunun çok ilginç algılayış sistemi mevcuttur. Algılayışın ilginç tarafı ise “geleneksel” sıfatının “arkasında devlet destekli” olarak kavranması ve bu biçimde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Yalnızca Rus değil, bütün “Rusya ulusunun manevi ve ahlaki temellerinin” en önemli taşıyıcılarından biri olarak algılayan bu hareketin Yenisey Askeri Kazak Cemiyeti Başkanı (*Ataman*) Kazak Generali Pavel Platov (Rusya çapında Rusya devlet başkanının emirnamesiyle verilen bu tür general unvanına sahip ancak dokuz kişi varmış) yurtseverlikle eş tuttuğu Kazaklığın gelişmesinde dinin önemini vurgulamakta, Kazak birliklerinin Rusya Silahlı Kuvvetlerinin (RSK) bünyesine alınmasını ve Kazak yerleşim birimlerinin (*stanitsa*) Rusya Federasyonu devlet sınırları boyunca kurulmasını, bunun da Rusya dahilindeki federe birimlerin yerel bütçelerinden karşılanmasını, Kazak gençliğinin RSK’nın Sibiry Bölgesi Komutanlığı bünyesinde askeri eğitime alınmasını, Kazakların tarımcılığının gelişmesi için devletin onlardan doğrudan ürün satın alım politikasını geliştirmesini ve daha başka hususları kapsayan bir devlet politikasının üretilmesini önemle önermektedir. Rus Kazakları devlet tarafından özel bir destek görmelerinin delili ise 1995’te Rusya Devlet Başkanınca çıkarılan “Kazaklığın Devlet Tescili Hakkında” Emirnamesidir, ki buna göre us Kazaklık bölgeleri belirlenmiş ve bu bölgelerin başkanları devlet başkanınca atanmasına ilişkin düzen getirilmiştir. Hali hazırda da bu yılın Ekim ayında Rusya federasyonu parlamentosunun

alt kanadı Devlet Dumasında “О госслужбе российского казачества” [*Rusya Kazaklığının Devlet Hizmeti Hakkında*] federal bir yasa ele alınarak görüşülmüştür. Bunun yanı sıra Rus Kazaklarına toprak arazilerinin dağıtımını öngören ve bütün düzey bütçelerden (federasyon ve bölgeler düzeylerinde) mali desteğin sağlanması suretiyle Rusya’daki Kazak topluluklarının gelişimini öngören özel federal devlet programının da hazırlık aşamasında olduğunu belirten Kazak generali P.Platov ayrıca Rusya Devlet Başkanının Sibiry Federal Bölgesi Temsilcisinin Hakaseli, Tıva ve Krasnoyarsk Eyaletinin güney ilçelerini kapsayan bölgede Rus Kazaklığının geliştirilmesine yönelik önlem ve eylem planının hazırlanması yönünde bir emirname çıkardığını ve Rusya Devlet Başkanı V.Putin’in Don Nehri havzasındaki Veşinskaya köyünde 2005 yılının Mayıs ayında gerçekleştirilen Rusya Kazak Orduları Atamanlarının Buluşması esnasında Kazaklığın gençliğin yurtseverlik tarzında eğitilmesi ve yetiştirilmesinde oynamış olduğu rolün önemini iki saat boyunca anlattığını da ifade etmiştir (Potapova 2005: [<http://www.gov.khakassia.ru/gazeta/archiv/051026-2.htm>] erişim: 02.11.05/12:50). Buradan da anlaşılacağı gibi Rus Kazaklığı Rusya Federasyonu ülkesinde yalnızca sivil bir kuruluş değil, Rus Kazaklığı doğrudan devlet hizmetinde olan bir oluşum olduğuna ilişkin bir statü kazanacaktır. Devlet düzeyinde de ne denli ciddi boyutta desteğin Rus Kazaklığına yönelik olarak sağlandığını görmek olanaklıdır.

Rus Kazaklığı cephesinde bütün bunlar olurken, Hakas ülkesinde Hakas Cumhuriyeti Yüksek Mahkemesi 2002 yılının sonunda, daha önce yürürlükte olan Hakas Cumhuriyeti “Hakas Halkı Kurultayı Statüsü Hakkında” yasasının geçersiz olmasına ilişkin karar kabul etmiştir (Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu Bilgi Siyaseti ve Halkla İlişkiler Bölümü 09 Nisan 2003 gün ve 67 (187) sayılı duyurusu [[http://vskhakasia.ru/show\\_arhive\\_articles.php?press\\_id=112&cur\\_mon=04&cur\\_year=2003](http://vskhakasia.ru/show_arhive_articles.php?press_id=112&cur_mon=04&cur_year=2003)] erişim: 10.05.05/17:28; Regnum Haber Ajansı, 23.10.2002 [<http://www.regnum.ru/allnews/62342.html>] erişim: 10/05/05; 17:33).

Bütün bu gibi gelişmelerin de aslında Hakas Cumhuriyeti dahilinde etnik arası ilişkiler üzerinde gerici etkiler yaratabildiğini söylemek olanaklıdır. Bu yüzden, dışarıdan bakıldığında Hakas Cumhuriyetinin içerisinde yaşayan çeşitli etnik toplulukların arasındaki ilişkilerin oldukça sakin görünmesine de aldanmamak gerekir. Nitekim, yapılan çeşitli sosyolojik araştırmaların neticesinde Hakaselinde etnik arası ilişkilerin istikrarlı bir görünüme sahip olmasına karşın ülkede “etnik arası gerilimin örtülü biçimleri” tespit edilmiştir (Anjiganova 2000a: 33-42).

Ayrıca Hakas ülkesi dahilinde yaşayan (ki bütün Rusya da dahil olmak üzere) Rus çoğunluğunun inanca dayalı kimliğinin zaman geçtikçe çok daha öne çıkarması ve bu girişimin seküler olması Anayasa garantisi altına alınmış devletin temsilcilerinin buna göz yumması



Hakas topraklarının yerlisi olan Türklerin tepkisini açık bir biçimde olmasa da kapalı bir şekilde oluşmasına vesile olabileceğini tahmin etmek aslında güç değildir. Oysa ki Hakasların geleneksel dünya görüşünün temeli olan Kamlık inancının diriltilmesine yönelik çabalar doğrudan Hakaseli içerisindeki etnik arası ilişkilerin niteliğinden doğan bir gelişme değildir. Çünkü bu yöndeki girişimler daha Sovyetler döneminin sonundan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunu 1988'de Hakaseli'nde ulusal bir hareket olan Tun Teşkilatını kurulmasıyla kanıtlamak olanaklıdır (Çaptıkov 1998: 4). Çünkü bu teşkilatın program niteliğindeki tüzük belgesinde amaç niteliğinde şöyle bir konu açıkça belirtilmiştir: "Hakas halkının geleneksel dünya görüşü olan Kamlığı yeniden canlandırmak" (Gladişevski 1992: 41-42).

Ancak bununla birlikte öz halkının geleneksel kültürünün ana temeli olan Kamlık inancı üzerine Hakas aydınlarının ilgilerini 1990'lı yılların ortasında daha da çok odaklamış olduğu da bir gerçektir (Anjiganova 1997: 24). Bunda muhtemelen aydınların halkının maneviyat dünyasına yönelik ilgisinin artmasının yanı sıra bu dönemde Rus Ortodoks Kilisesiyle diğer inanç sistemlerinin artan etkinliklerine duyulan tepki ya da alınan tavrın etkisini de görmek olanaklıdır.

Dezavantajlı demografik durumuna ve kitle iletişim araçları, eğitim alanın, gündelik yaşam, iş çevreleri yoluyla maruz kalınan yoğun bir yabancı kültür etkisine rağmen Hakas Türklerinin gençliği etnik kimliğe ilişkin bilincini korumaya devam etmektedir. Hatta bu gençlik kendini diğer etnik aidiyet kimliği altında bulunan kişilerden ayıran kimi etnopsikolojik özelliklerini de taşıdığı belirtilebilir. Nitekim, Hakas gençliğini temsil eden üniversite öğrencileri arasında Hakas Devlet Üniversitesi Sayan-Altay Türkoloji Enstitüsü bünyesinde 2000'de gerçekleştirilen psikolojik araştırmalar da bunu teyit etmiştir. Konumuz açısından bizi en çok ilgilendiren inanç olgusunun çerçevesinde yaklaştığımızda Hakas üniversite gençliğinin diğer bir çok etnik ve etnopsikolojik özelliği koruyabildiğinin yanı sıra kökü çok eskiye dayanan kendini beklenmeyen gelişmelere karşı koruma amacıyla çeşitli duaların okunması, muskaların, tulsımların ve çeşitli koruyucu figürlerin beraberinde taşınması gibi uygulamalar biçiminde Kamlık inancının varlığını sürdürmesini gözlemleyebilmek olanaklıdır (Kuznetsova 2001: 220-224). Gençlik ise çok önemlidir, çünkü bunlar yarın öğretmen olacak, dolayısıyla bunların koruyabildikleri bu kimliğin etno-psikolojik özelliklerini kendilerinin ardından yetişecek kuşaklara da aktarması beklenebilir. Bu ise geleneksel dünya görüş sisteminin kendi varlığını sürdürüleceğine ilişkin olarak umut duygusu vermektedir.

İnanç ve milliyetçiliğin tek taraflı olmaktan çok iki taraflı, daha doğrusu karşılıklı etkileşim süreci üzerine dayalı bir ilişki olduğunu kabu edersek Hakas Türklerinin örneğinde bu iki olgunun etkileşiminden söz etmek mümkündür. Ancak bununla birlikte milliyetçilik

olgusunun birçok yönünün yalnızca birini açıklayabilen bu etkileşim her zaman milliyetçilik kapsamındaki bütün eylemleri açıklamak için yeterli değildir. Doğal olarak milliyetçi duyguları artıran etkilerin arasında sosyo-ekonomik, siyasi etkenlerin rolünü yadsımak olanaksızdır. Nitekim, 1994'te Hakaseli'nde Rusya Bilimler Akademisi Sosyal ve Siyasal Araştırmalar Enstitüsü Etnikarası İlişkiler Sosyolojisi Merkezinin yönetiminde Hakas Devlet Üniversitesi Kültüroloji Bölümü öğretim üyeleri tarafından gerçekleştirilen sosyolojik bir araştırmanın gösterdiği gibi mülakata alınan Hakasların yüzde 34'ü etnik arası ilişkiler alanında gerginliğin başlıca kaynağı olarak ekonomik durumun kötüye gitmesini göstermiştir. Bu araştırma esnasında mülakatlara katılan Rusların bu konudaki görüşü yüzde 41'inin etnik arası ilişkilerin kötüleşmesinde işsizlik gibi sosyo-ekonomik durumun etkili olduğu şeklinde olmuştur (Kotojekov; Anjiganova 1994: 59). Bununla birlikte, milliyetçi duygunun oluşumunda etnik kimlik bilincinin en önemli sütunlarından olan inanç sisteminin etkisini de görmemezlikten gelmek çok güçtür.

Hakas Türklerinin milliyetçiliği alanında önemli bir yer tutan Hakas Halkı Kurultayının faaliyetleri bölgenin yerlisi olan Türklerin milli bilinçlerine ve kimliklerine ilişkin uyanışa ilişkin büyük katkıda bulunmuştur. Bilincin uyandırılması gereken konulardan biri olarak bu kuruluş Hakas topraklarının Rusya devletine gönüllülük esasında değil, bağımsızlık savaşının Yenisey Kırgızlarının aleyhine gelişmesi neticesinde zorlamaya dayalı bir biçimde katılımının söz konusu olduğu milli tarihin bu dönemini görmektedir. Nitekim, anılan bu Kurultayın yürütme organı olan Halk Kurulu (*Çön Çöbi*) eski başkanı Valeriy İvandayev'e (1997: 5) göre olumlu ve olumsuz yönlerin olmasıyla birlikte olumsuzlukların daha ağır bastığı Hakaselinin Rusya'ya dahil olması süreci ve bunun neticeleri aslında Hakas Türkleri tarafından bir bayram olarak algılanmamalı, bu dahil olma sürecinde kendiliğinden rıza gösterme durumu ileri sürülmemeli, dahil olunmanın tarihi anısına anıtlar Hakas topraklarında dikilmemeli, Rus kültürünün Hakas kültürünü bastırması olduğunu, Hakas gençliğinin Rus kültürü etkisine kendini tamamen kaptırdığını fark etmeli, yurtlarını savunan Hakas alp yiğitlerin anısı yaşatılmalı, özellikle bayram gibi kutlanmaya alıştırılan Hakaselinin Rusya'ya dahil olmasının 290. yıldönümü gibi önemli tarihlerin bayram gibi kutlanması yerine toprak uğruna hayatını feda eden atalar saygıyla anılmalıdır.

Hakas ülkesinde Hakas Türkçesinde çıkan tek gazete olan *Hakas Çiri* [Hakas Yeri] sayfalarında bu gibi görüşlere, bununla ilgili polemiklere yer verilmesi gerçeği bile başlı başına Hakas toplumunun içinde ne denli derin fikir akımlarının cereyan ettiğini göstermek bakımından yeterli olabilir. Ayrıca yayın organlarında bu tür şeylerin yer alması toplumdaki sorunlara işaret etmektedir.

Hakas Halkı IX. Kurultayı 01 Aralık 2001 tarihinde Hakas Türklerinin geleneksel olarak yaşam çevresine ilişkin yasa tasasını kabul etmiştir. Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu tarafından halen de kabul edilmeyen bu yasa taslağına göre Hakasların geleneksel olarak yaşadığı çevre, “Hakas halkının Hakas Cumhuriyeti ülkesinde tarihsel olarak meydana gelen ve sınırları dahilinde kültürel ve gündelik hayat faaliyetlerinde bulunulan yerleşim yeridir” (Butanayev 2004: 155). Bu yasa tasarısı çok önemliydi, çünkü onda Hakasların tarihsel, ulusal gelenek ve görenekler doğrultusunda öz yönetim organlarının kurulabilmesinden söz edilmekte, bu organlar vasıtasıyla Hakas halkının çıkarlarının savunulacağı, siyasal, kültürel ve sosyo-iktisadi sorunların çözüleceğinden bahsedilmekteydi (Butanayev 2004: 155). Buradan anlaşılacağı üzere Hakas Türkleri kendi kültürlerini ve bu toplumsal kurum üzerinden kendi milli kimliğini korumanın yollarını aktif bir biçimde aramakta, bu uğurda savaşımlar vermektedir.

Kimlik bilincinin uyanış süreci Hakasların arasında son on beş yıl içerisinde meydana gelen boy (*söök*) hareketinin amacı da “Kimiz biz?”, “Kökümüz nedir?”, “Tarihsel yazgımız nasıldır?” gibi sorulara yanıt bulabilmek, bunu yaparken de aynı boya mensup akrabaları karşılıklı tanışmak, boyu ve soyadın tarihini öğrenmek, genç kuşaklarına boy kutsallıklarını tanıtmak, onlara saygı gösterme ve tapınma, çeşitli boy ayinlerini sayma ve bilmeyi alıştırmaktır (Butanayev 2004: 155). Yani bu hareketin de temelinde öz kültür ile bu kültürün dahilindeki unsurlardan biri olan inanç geleneği ve geleneksel dünya görüşüne yeniden hayat verilmesi amacının güdüldüğünü gözlemlemek olanaklıdır.

Hakas topraklarında yaşayan yerli halkın kültürüne saygı duyma, ayrıca başta Hakas aydın kesiminin Rus aydınlarıyla işbirliği olmak üzere yerli Türklerin baskıları sonucu Hakas Cumhuriyeti’nde 2004 yılından itibaren “Türk Kültür ve Yazısı Günü” ortaya çıkmıştır. Bu önemli günün, daha önceden Hakasland’de her yıl 24 Mayıs’ta kutlana gelen Kiril yazı sistemini icat eden aziz Kiril ve Mefodi’nin anısına adanan Slav Yazı ve Kültürü Günüyle birlikte her yılın Eylül ayının üçüncü Pazar gününde kutlanması sağlanmıştır. Anılan bu Türk Yazı ve Kültürü Günü Hakas Cumhuriyeti’nde bir ilke imza atılmak suretiyle resmi olarak yasa düzeyinde kabul edilmiştir. Böylece, Rusya çapında başka Türk cumhuriyetlerinde eşit bulunmayan bu kanunda “Hakas Cumhuriyeti’ne adını veren milliyet olan Türk halkları grubuna mensup” Hakasların “milli kültürünün korunması ve geliştirilmesine” yönelik hükümler yer almaktadır. Bu resmi günün kutlanması için Eylül ayının (üçüncü Pazar günü) özellikle seçilmesinin altında yatan neden ise, ilk kez eski Türk yazıtlarının 1721 yılının Eylül ayı içerisinde Uybat ırmağına çıktığında bulmasıdır. İkinci en önemli neden ise Eylül’ün yirmisinde güz eşitliğinin olduğu ve Umay Ana bayramının kutlandığı bir gün olmasından ileri gelmektedir. Bayramın bu tarihlere denk getirilmesiyle yalnızca Hakas Türklerinin değil, Hakas Cumhuriyeti’nde yaşayan bütün yurttaşların bu bölgenin yerli geleneksel kültür ve dilin

geçmişini öğrenmesine ya da merak etmesine yönelik olarak ilgisinin çekilmesi hedeflenmiştir (Knews.Ru 17:14 23.06.2004 [<http://knews.ru/allnews/282184/>] erişim: 19.12.05/14:08). Burada Hakas topraklarında Hakas ve Rus halkların kurladığı bu iki bayram arasında karşılaştırma yapmak gerekirse, Slav Kültür ve Yazısı Gününün anısına düzenlendiği Kirilce'nin babalarının Makedonya topraklarından gelse de bu toprakların Rusya devletinin dışında kaldığı ve üstelik alfabenin de dışarıdan (o zamanki adıyla Constantinople) geldiğini dikkate aldığımızda Hakas Türklerinin bayramının yerel kültüre çok daha derinden ilişkili olduğunu söylemek olanaklıdır. Ayrıca Mefodiy ve Kiril'in dış kaynaklı bir inanca mensup olmaları ve bu haldeyken bu alfabeği gün ışığına çıkarmaları bu Slav kültür ve yazısı günü etnik Rus kültürüyle, her ne kadar Rus kültürü artık Ortodoks Hıristiyanlığı haricinde birçok kimse tarafından düşünülemezse de, iç içe olması yönünde bir çeşit kopukluğa neden olmaktadır. Eski Türk yazısı ilk kez Hakas topraklarında bulunmuş, bayram kutlanmasının da Eylül ayındaki Güz eşitlik gününe denk getirilmeye çalışılmış olması gibi gerçekler bu bayramı hem etnik hem de inançsal kimlik düzleminde ayrı kılmaktadır. İşte buradaki bayramdan yola çıkılarak Hakas Türkleri örneğinde de inanç ile milliyetçilik etkileşiminden söz edilebilir.

Ayrıca, günümüzde belki de klasik anlamda Kamlık inancından çok bu inancı yeniden diriltme sürecinin yaşandığı Hakas topraklarında kişiler halen de tarihi hafızalarında saklayıp taşımaktadır. Bu çok önemli bir husus, çünkü bu belleğin sayesinde Hakas Türkleri geçmişlerini unutmamaktadır. Nitekim, Hakaslardan özellikle ileri yaştaki kişilerin bazıları günümüzde de yerli Türklere ve bunların kültür ve inançlarına yönelik olarak yapılan haksızlıkları unutmamıştır. Örneğin, Hakas ülkesindeki Şıra köyünde bulunan okulun müdürü olan Viktor Kokov hem bölgenin inançsal geçmişini hem de bu inançsal mirasın XIX ve XX.yy'larda Ruslar tarafından nasıl soyulduğunu ve yok edildiğini hatırlamakta ve bu konudaki bilgileri rahatlıkla Rus asıllı gazeteci Anatoliy Tsurulnikov'la paylaşmaktadır. Bu eylemlerin Hakaslar tarafından asla yapılmadığını ve buna ilişkin gerçek tarihi geçmişten yalnızca yüzde birini anlattığını belirten V.Kokov ayrıca Hakas halkının genç kuşaklarına gerçek tarihini eskiden anlatılmadığını, eğer bütün çıplaklığıyla bu tarih anlatılsaydı Çeçenistan'daki savaşın ortaya çıkabileceğini de ifade etmektedir (Tsurulnikov [<http://ps.1september.ru/articlef.php?ID=200407715>] erişim: 21.06.05/11:18).

## 6.2. Altay Türkleri

Tez çalışmasının konusu dahilinde ele alınan bir başka Türk cumhuriyeti de Altay Türklerinin yaşadığı Altay Cumhuriyeti'dir.

Altay Cumhuriyeti, Rusya Federasyonu dahilinde Sibirya'nın Güney-Doğusunda bulunan 92,722 km<sup>2</sup>'lik bir yüzölçümüne ve 1990 yılı itibariyle yaklaşık 190.000 kişilik bir

elcana sahip bulunan bir cumhuriyettir (Columbia Encyclopedia 2005 [http://www.encyclopedia.com/html/A/AltaiR1ep.asp] erişim: 03.12.05/10:59). 03 Temmuz 1991 tarihinde kurulan ve başkenti Gorno-Altaysk şehri olan Dağlık Altay Cumhuriyeti (Mayıs 1992'den beri Altay Cumhuriyeti) Batıda Kazakistan, Kuzeyde Rusya dahilindeki Altay Eyaleti, Kuzeyde Kemerova Bölgesi, Kuzey Doğuda Hakas Cumhuriyeti, Doğuda Tıva Cumhuriyeti, Güney Doğuda Moğolistan ve Güneyde Çin Halk Cumhuriyetiyle ortak sınırlara sahiptir (RIN.RU 2004 [http://map.rin.ru/cgi-bin/main\_e.pl?Region=G\_altay] erişim: 03.01.05/11:39). Bu durum 07 Haziran 1997 tarihinde kabul edilen Altay Cumhuriyeti Anayasasında yer alan 11. maddede de tescil edilmiştir.

Çalışmamız açısından Altay Türkleri çok önemlidir, çünkü bu Türk boyu hem çalışmamızın coğrafi kapsamı dahilindeki bölgede oturmakta hem de inanç ve milliyetçilik etkileşimi çerçevesinde başta bir dini-milli tepki hareketi olan Burhancılık olgusu olmak üzere çok ilgi çekici malzeme arz etmektedir. Bununla birlikte Altay bölgesi Hıristiyanlık, İslam, Budizm ve Kamlık inançlarının bir arada yaşadığı bir topraktır. Eski zamanlardan başlayan bu durum günümüzde de güncelliğini devam ettirmektedir.

### 6.2.1. Kısa Tarihçesi

Türklerin ilk ve en eski yurdu olarak kabul edilen bölgelerden biri olan Altay'a ve buradaki insan yerleşimlerine ilişkin bilgiler çok eski zamanlara kadar inmektedir. Altay'ın Türklerin en eski yurdu olması nedeniyle bu bölgenin tarihçesini de bütün Türk kavimlerin tarihiyle eş tutmak, ilişkilendirmek ve konuya bu açıdan yaklaşmak gerekir. İşte bundan dolayı burada şu ya da bu şekilde bölgede bulunmuş bütün Türklerin ve Türk olmayan kavimlerin tarihine kısaca da olsa değinilmek suretiyle Altay bölgesi tarihine yer verilmeye çalışılacaktır.

Bu insan yerleşimleri Merkezi Asya ve bu bölgede yer almış ve almaya devam eden devlet oluşumlarının tarihiyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Ancak devlet oluşumlarından önce Altay topraklarında ilk insan yerleşimleri konusuna da yer vermekte yarar vardır. Çok ilginç ve hatta inanılması güç gibi gelebilir, ancak bilim adamlarının bir türlü uzlaşmaya gelemediği bir konu var, o da, Altay'ın başkenti Gorno-Altaysk şehrinin hudutları dahilinde arkeolog A.P. Okladnikov tarafından bulunan Ulalin yerleşim yeridir. Bu yerleşim yerinde yapılan kazıların neticesinde ortaya ikisi paleolit çağına ait kültür ufkunu içeren tabaka olmak üzere toplam 11 "litolojik ufuk" çıkarılmıştır. Kazıları gerçekleştiren A.P. Okladnikov bu Ulalin yerleşiminde insan yapımı nesnelerin işleyiş bakımından en eski Afrika (Olduvey) ve Hindistan (Soan) çakıl kültürleriyle kıyaslayıp bunların ait olduğu tarih konusunda Fransa'daki Saint Ashel döneminin sonuna (bu dönemin Doğu ve Güney Afrika'da tespit edilen en erken dönemine ait anıtların yaşı 1,3-1,6 milyon yıldır, bu ise pitekanthrop ve sinantrop gibi "ayakta düz yürüten insan"



dönemidir) denk gelen zamanı belirtmekteydi. Bu ise günümüzden yaklaşık 250 bin yıl öncesine dayanan anıtlar demektir. Ancak daha da ilginç bu Ulalin yerleşim yerinin tarihlendirilmesi etrafında araştırmacıların arasında dönen tartışmanın tam olarak çözülememiş olmasıdır. Bu nedenle bilim adamları bu yerleşim yerinin yaşı konusunda 1,5 milyon yıl ile 150 bin yılı kapsayan çok geniş bir zaman yelpazesini ileri sürmektedir. Bu dönemde yaşamış insanlarda oldukça karmaşık toplumsal yapının varlığına dolaylı olarak işaret eden buluntular var. Bunların arasında ise av, savaş ya da dini ayinlere ilişkin eylemler esnasında ortaya çıkan tahribatlar mevcuttur. Bu tahribatlar bu döneme ait insan kafataslarında bulunmuş olup aynı zamanda bu tahribatların tedavi edilmesine ilişkin izler de vardır (Derevyanko 2002: 73-76).

Çağcıl insan tipi olan Homo Sapiens kişilerinin Altay'da yerleşmelerinin tarihleri günümüzden 150 bin-30 bin yıl öncesine dayanmaktadır. Bu dönemde yaşayan insanların içinde manevi bir hayatın ortaya çıktığına ilişkin işaretler mevcuttur. Bunlardan biri de, ayı kemiklerinin özel bir biçimde konumlandırılmış, üzerlerinde kesikler yapılmı ve hatta organik boyayla boyanmış olduğunu gösteren buluntuların yer aldığı mağaralar (Derevyanko 2002: 77)<sup>1</sup>.

MÖ yaklaşık 4. binyılın ikinci yarısında Dağlık Altay bölgesinin de dahil olduğu Güney Sibiry'a da çok yaygın bir dönem olan ve bu döneme ait mezarların araştırılması çerçevesinde ilk kazıların tanınmış Türklük bilimcisi W. Radloff tarafından 1856 yılında Onguday köyünün civarında gerçekleştirilmiş bulunan Afanasyevskaya kültürü başlamıştır (Derevyanko 2002: 97-98). Bu döneme ait birçok maddi buluntu arkeolojik çalışmalar yoluyla ortaya çıkarılmıştır. Bunların arasında, en güney yayılma sınırının Kuzey-Batı Moğolistan bölgesini kapladığı bu dönemde daha çok dağlık kesimlerde yaşamış insanların manevi dünyasına ilişkin bir nesne olan tütsülüğün yeri arz ettiği bilgi açısından önemlidir (Derevyanko 2002: 100-101). Yine bu döneme ait kazılarda ayinsel ateşlerin yapıldığı kül izlerinden tespit edilmiştir. Ritüel gömmelerin bu dönemde yapılmasına ilişkin Bike-1 mezarlığında bulunan üç at başı ışık tutmaktadır. Bununla birlikte araştırmacıların Altay ve Minusinsk bölgelerinde

<sup>1</sup> Erken Neolitik Çağ (MÖ 7 binyıl), Gelişmiş Neolitik Çağ (MÖ 5 binyıl), Geç Neolitik Çağ (MÖ 5 binyıl-4 binyıl), Afanasyevo Kültürü (MÖ 4 binyılın 2. yarısından itibaren), Okuneff Kültürü (MÖ XVIII-XIII.yy'lar), bir önceki kültür döneminden çok farklı olan ve bir tahmine göre dışarıdan gelen Afanasyevo kültürünün yerli Bolşemısskaya kültürünün karışımından meydana gelen Karaköl Kültürü (MÖ 2.binyılın ikinci çeyreği-2.binyılın sonu-MÖ X.yy), Korçajkinski Kültürü (MÖ XI-X.yy'lar), İrmenskaya Kültürü (MÖ IX-VIII.yy'lar), Mayemir (MÖ VIII-VI.yy'ın ortası) ve Pazırık (MÖ VI-II.yy'lar) kültür dönemlerinden oluşan İskit Dönemi (MÖ VIII-III.yy'lar), Hun-Sarmat dönemi (MÖ III.yy'ın sonundan itibaren), Ön-Türk Dönemi (MS IV-V.yy'lar), Erken-Türk dönemi (MS V.yy'ın ortası-VI.yy'ın ortası), Hakas-Minusinsk vadisindeki Taştık kültürü ve Tıva'daki Kökel Kültürüyle eş zamanlı bir kültür niteliğini arz eden Kudırğa Kültürü (MS 1. binyılın sonu-VII.yy), Türk dönemi (VI.yy'ın ortası-IX.yy'ın ortası), Geç Türk dönemi (IX.yy'ın ortası-X.yy'ın sonu) (Derevyanko 2002: 95-97, 132, 136, 137, 141-142, 143, 154, 177, 179, 181, 185, 186). Bu dönemlere ait sınırlarının Rusya arkeolojisinde kabul edilen biçimiyle tasnif edilmiş olduğu söylenebilir.

Afanasyevskaya kültür dönemine<sup>1</sup> ait gömme merasimlerine ilişkin maddi buluntular neredeyse bire bir benzerlik arz etmekte olduğunu ifade ettiklerini belirtilmesinde yarar vardır (Derevyanko 2002: 105, 107).

Altay bölgesindeki eski Türk<sup>2</sup> dönemi şu biçimdeki zaman çerçeveleri üzerine oturtulmuştur: V-VI.yy'ın ortası (Erke-Türk dönemi), VI.yy'ın ortası-IX.yy'ın ortası (Türk dönemi) ve IX.yy'ın ortası-X.yy'ın sonu (Geç-Türk dönemi). Eski Türk dönemi dönemlerinin bu bölgede ortaya çıkan ya da bu bölgeyi kendi hudutlarının dahiline sokan devlet oluşumlarının varlıklarıyla da ilişkilendirmek suretiyle tasnif etmek olanaklıdır. Bu şekilde yaklaşıldığında Rusyalı bilim adamı D.G. Savinov (1984; Derevyanko 2002: 185-186) tarafından Altay bölgesinde şu dönemler ortaya çıkarılmıştır: Birinci Türk Kağanlığı (552-630), İkinci Türk Kağanlığı (579-742), Uygur Kağanlığı (745-840), Yenisey Kırgızları Kağanlığı (840-X.yy'ın sonu).

Altay bölgesi MÖ III-II.yy'lardan MS I.binyılın sonuna dek kapsayan dönem zarfında, Kuzey Moğolistan topraklarında güçlü kavimler birliğini meydana getiren ve erkini geniş coğrafyaya yayabilmeyi başarmış olan Hunların hükümrânlığı altında bulunmuştur. Hun döneminin ardından Altay bölgesinde yerleşik kavimler yine Doğudan, yani Moğolistan topraklarından gelen Jujan kavminin yönetimi altına düşmüş ve bunların devletine bağlılığı kabul ederek vergi ödemeye mahkum kılınmıştır. Verginin ödeme biçimi ise esas itibarıyla çok eski devirlerden beri Kuzey Asya coğrafyasında ileri gelen demircilik merkezlerinden olan Altay tarafından demirden yapılan ürünler şeklinde yerine getirildiğine ilişkin çok güçlü arkeolojik kanıtlar mevcuttur. MS 552'de Merkezi Asya'da Jujanlar dönemi sona erince merkezi Altay bölgesinde bulunan yeni bir devlet oluşumu meydana çıkmıştır. Zaman içerisinde merkezi çok daha doğuya, yani Moğolistan'ın kuzeyinde bulunan Orhon ırmağı havzası yönünde kaymaya başlayan bu yeni oluşumun adı da Türk Kağanlığıydı. Çok hızlı gelişen bu devletin hudutları da aynı biçimde genişlemekteydi. Daha MS 6.yy'ın 70'li yıllarında eski Türk Kağanlığı sınırlarını çok geniş coğrafyaya yaymıştır. Bu coğrafya Doğuda Büyük Hingan sıradağlarından Batıda Kafkasya bölgesine kadar uzanan toprakları ihtiva etmekteydi. Sınırları bu denli geniş olan bu devletin hükümrânlığına dayalı ilişkileri ise çok daha büyük mesafeleri kaplamaktaydı. Çin'den İran ve Bizans'a kadar nüfuz alanını yayan Türk Kağanlığı İtil (Volga)

<sup>1</sup> Bu dönemin bölgenin yerli bir kültürü olmadığını ve aslında Yamnaya Kültürüne çok benzerliğinden dolayı Doğu Avrupa'da ortaya çıkıp dağlar ve ormanlardan ilerleyip Altay ve Minusinsk bölgesine ulaştığını ve burada yerli neolitik kavimlerle karışmanın sonucunda ortaya çıktığını savunan görüşler bilim adamlarının arasında vardır. Ancak Afanasyevi kültürünün kökenlerinin Altay-Minusinsk-Tıva bölgesinde olduğunu savunan ve dolayısıyla bu kültürün anılan bölgenin dışarıdan gelen değil, içerisinden yetişen ya da Moğolistan, Çin ve Tıva bölgelerinden Altay ve Hakas-Minusinsk bölgesine gelen ve kültürel devamlılık ve bütünlük arz eden bir kültürü olduğunu ifade eden görüşler de vardır (Derevyanko 2002: 119-125).

<sup>2</sup> Eski Türklerin bayrağında "altın kurt başı"nın tasviri vardı (Derevyanko 2002: 204).

ve Azak Denizi arasındaki Bulgar ve Hazar devletlerini de kendine bağlamıştır. Ancak bu kadar hızlı bir biçimde gelişen ve genişleyen Kağanlık bu varlığını uzun bir süre boyunca sürdürmekten aciz kalmış ve dış ve iç etkenlerin neticesinde bu denli büyük devlet 588'de başkenti Yedisu'da olan Batı ve Başkenti Moğolistan'da bulunan Doğu kağanlıklarına ayrılmıştır. Daha sonra ise 630'da Doğu Türkler Çin'in darbeleriyle yıkılmış ve bu devletin hükümranlığı altına düşmüştür. Bu dönemde güçlenen Çin devleti 659'da Batı Türk Kağanlığını da yıkmıştır. Ancak devlet yapısını kaybetmiş olmasına rağmen devlet geleneğini yitirmemiş ve özgürlük günlerini unutmamış bulunan Doğu Türkleri İleriş<sup>1</sup> Kağanın yönetiminde 682 yılında ayaklanmaya kalkışmış ve Çin hükümranlığından kurtulmayı başarabilmiş ve tarihte İkinci Türk Kağanlığı olarak bilinen ve varlığı 50 yıldan çok süren bir devlet kurmuştur. Yine iç ve dış etkenlerin sonucunda ilk önce zayıflayan, ardından 745'te Peylo Kağanın yönetimindeki Uygur Türklerinin darbelerinin karşısında yıkılan Kök Türk Kağanlığı Merkezi Asya siyasi haritasında yerini Uygur Kağanlığına bırakmıştır. Merkezi güneyden kuzeye taşınan ve Orhon ile Altay dağları arasında kalan bir bölgede oluşturulan bu devlet dönemin Merkezi Asya'da en etkin güçlerden biri haline gelmiştir (Derevyanko 2002: 187-192; Altay-Republic.Ru 2003 [http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=1&page=1&POSTNUKESID=5ceaf6df3551c3e6a176801287364d10] erişim: 03.12.05/12:17).

Bu arada Altay Türklerinin içerisindeki Telengit (Rus kaynaklarında Teleüt olarak geçen) Türklerin etnik adlarının kökeni tarihteki Tele Türklerinden geldiğine ilişkin görüşler mevcuttur. Bu görüşü savunanlardan biri de tanınmış Rus tarihçisi L.P. Potapov'dur (Derevyanko 2002: 192).

780-790'lı yılları kapsayan dönemde iç ve dış dinamiklerin gelişmesi sonucunda Uygur devletinin yapısında çatlak sesleri duyulmaya başlamıştır. Dış dinamiklere gelince bunlar; güçlenip 755 yılında Uygurlara karşı savaşa girişen Tibetliler ve yirmi yıllık savaşın sonucunda 840'ta Uygur ordularını derin bir mağlubiyete uğratan Yenisey Kırgız Türkleri olmuştur. İç dinamiklerden en önemlisi ise 830'lu yıllarda anılan bölgede meydana gelen doğal afetlerin neden olduğu derin sarsıntıların olduğu tespit edilmiştir. Bu dönemden sonra Merkezi Asya siyasi haritasında hükümranlık tahtı Yenisey Kırgızlarına geçmiştir. Kırgız Türklerinin bu dönemde kurduğu devletin hükümranlığı altına alınan kavimlerin içerisinde Altay kavimleri de yer almıştır. Bu kavimler vergilerini sincap ve samur kürkleriyle demirden yapılan ürünler biçiminde ödemeye mecbur kılınmıştır. Ne var ki, İkinci Türk Kağanlığından daha uzun olup varlığını neredeyse Uygur Türklerinin kurmuş olduğu devlet kadar sürdürebilmiş bulunan Yenisey Kırgızların hükümranlığı da bu bölgede sürekli olamamıştır. X.yy'ın başında bölgedeki

<sup>1</sup> İl + Teriş, yani devletini derlemiş, toparlamış olan

hükümranlığı alan Kıtaylar (Kara-Kıtaylar/Kıtanlar) nüfuzlarını Altay bölgesine dek yayabilmiştir. Altay Türklerinde bu döneme ilişkin bilgi sözlü edebiyat başta olmak üzere halkın belleğinde Kıtayların Altay'ı işgal etmesi ve Altay Türklerini yurdundan tutsak edilerek sürülmesine ilişkin hatıralar biçiminde muhafaza edilmiştir. Bu döneme ilişkin maddi kültüre ait çok sayıda buluntu da bu dönemin aydınlatılması için ışık tutmaktadır. XII.yy'ın sonuna doğru güneyden gelen bu kavimlerin gücü azalmış ve bunların yerine Merkezi Asya siyasi arenaya, Altay kavimlerini vergiye bağlayan Moğol dili konuşan Naymanlar çıkmıştır. Nayman hükümranlığına 1204 yılında yapılan çatışmalarda galip gelen ve devletlerinin sınırlarını Batıda İrtiş nehrine dek yayan Moğollar son vermiştir. Bu gelişmenin neticesinde Altay Türkleri Cengiz Han'ın silah arkadaşı Horçı'nın idaresi altına düşmüştür. 1227'de Cengiz Han'ın ölümü üzerine ikiye ayrılan Moğol İmparatorluğu dahilinde bulunan Altay bölgesi Cengiz Han'ın büyük oğlu Cuçi'nin hükümranlığı altına geçen ve Cuçi Ulusu olarak bilinen devlete dahil edilerek bu oluşumun içerisinde varlığını XIII.yy'ın sonuna dek sürdürmüştür. XIV.yy'ın başında bu devletin içerisinde iç çatışmalar boy göstermiş, bunların neticesinde Cuçi devleti ikiye bölünmüştür. Altay Türkleri de bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan iki devletin Ak Orda olarak tarihte tanınan devletin içinde kalmıştır. Neredeyse bir yüzyıl bu devletin içerisinde kalan Altay XV.yy'ın başında anılan devlet yıkılınca Sibir hanlığının hudutları dahiline düşmüştür. XV.yy'ın ortasında iç ve dış cephede meydana gelen siyasi gelişmelerin neticesinde Altay bölgesinde yaşayan nüfus Batı Moğollar olan ve XVII.YY'ın 30'lu yıllarından itibaren daha çok Cungar olarak tanınan Oyrotların nüfuz alanına dahil olmuş ve genel hat itibariyle burada barlığını XVIII.yy'ın ortalarına kadar devam ettirmiştir. 1756 yılında Altay'ın güneyindeki Türklerin toprakları da işgal edilmek suretiyle XVII.yy'ın sonunda ilhak edilen Kuzey Altay Türklerinin topraklarıyla birlikte Rusya İmparatorluğu hudutları dahiline alınmış ve bölgedeki diğer birçok Türk halkı gibi Rus Çarına vergi ödemek durumuna düşürülmüştür. Rus işgaline maruz kalan topraklarda yaşayan Altay Türkleri yine diğer Türkler gibi Çarlık rejimine ve onun şahsında Rus devletine karşı birçok kez ayaklanmaya kalkışmış, ancak bunların çoğu ağır bir biçimde bastırılmıştır. Bolşevikler bu bölgede iktidarı daha 1917 yılının Aralık ayında ele geçirdiler Altay-Republic.Ru 2003 [http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=1&page=1&POSTNUKESID=5ceaf6df3551c3e6a176801287364d10] erişim: 03.12.05/12:17).

1918 yılının yaz aylarında Altay topraklarında Bolşevik yönetimi Sibiry'a'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi çökmüştür. Bölgedeki yönetim Bolşeviklere karşı mücadele eden Beyaz güçlerin eline geçmiştir. Ancak 1919 yılının sonuna doğru Altay'da iktidara yeniden Bolşevik güçler tarafından el konulmuştur (Harlamov 2000: 49).

1922-1947 yılları kapsayan dönemde Oyrot Özerk Bölgesi (*Oyrotskaya Avtonomnaya Oblast*) olarak geçen Altay Cumhuriyeti, 1948'den 1990'a kadarki dönemde de Dağlık-Altay Özerk Bölgesi (*Gorno-Altayskaya Avtonomnaya Oblast*) olarak geçmekteydi. 03 Temmuz 1991 tarihinde Rusya Federasyonu dahilinde Dağlık-Altay Cumhuriyeti statüsüne kavuşan bu ülke Mayıs 1992 tarihinden itibaren de Altay Cumhuriyeti adını kabul etmiş, 12 Aralık 1993 tarihinde halk oylamasına sunulan referandum yoluyla kabul edilen Rusya Federasyonu Anayasasına da bu şekliyle geçmiştir (RF Anayasası 65. madde). (Altay-Republic.Ru 2003 [http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=1&page=1&POSTNUKESID=5ceaf6df3551c3e6a176801287364d10] erişim: 03.12.05/12:17).

07 Haziran 1997 tarihinde kabul edilen Anayasaya sahip Altay Cumhuriyeti Rusya Federasyonu dahilinde bir cumhuriyet olup kendi devlet dillerine (Rusça ve Altayca) sahiptir (AC Anayasası m.13). Altay Cumhuriyeti Anayasasında aynı maddenin içerisinde ayrıca Altay dilinin Altay Türklerinin ulusal öz bilincinin temelini oluşturduğunu da belirtilmektedir ki bu çok önemli bir kavramdır.

Altay Cumhuriyeti ülkesinde yaşayan nüfus sayısı 200 binden fazladır. Bu toplam nüfusun içerisindeki etnik yapı çeşitli milliyetlerin bir aradalığından oluşmaktadır. Toplam nüfusun içinde en büyük payı temsil eden etnik topluluk Ruslar olup bunların oluşturdukları oran yüzde 60'e eşittir. Altay'ın yerlisi olan Altay Türkleri<sup>1</sup> ise ülkedeki toplam nüfusun içerisinde yüzde 30'luk bir orana sahip olup toplam sayıları yaklaşık olarak 60 bin kişidir. Bununla birlikte bölgenin yerlisi olarak Rusların, 200 yıl önce Altay'a gelerek bu bölgeye yerleşen ve Staroveri<sup>2</sup> (*Eski İnanç Mensupları*) olarak bilinen topluluk da kabul edilmiştir. Altay Cumhuriyeti'nde gelenek, göreneklerini ve kültürlerini günümüzde de canlı olarak tutan Kazak Türkleri de yaşamaktadır. Bunlar genel nüfusun içerisinde yaklaşık %6'lük bir kısmını temsil etmektedir. Toplam nüfusun içinde geri kalan yüzde %3'lük kısım Altay'da yaşayan ve milliyet olarak Ukraynalılar, Almanlar ve Estonlara mensup toplulukları ihtiva etmektedir (Altay-Republic.Ru 2003 [http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=43&page=1&POSTNUKESID=5ceaf6df3551c3e6a176801287364d10] erişim: 03.12.05/17:56).

<sup>1</sup> bunlar her ne kadar Teleüt, Telengit, Altay-Kiji, Kumandin, Çelkan, Şor, Tuba etnik topluluklardan oluştuğu son dönemde resmi düzeyde (örneğin resmi internet sayfası olan altai-republic.ru) yazılırsa da çalışmamızda bu Türk halkları Altay Türkleri olarak ele almayı daha yerinde gördük

<sup>2</sup> Deli Petro döneminden önce XVII.yy'da Rusya'da Kilise ikiye parçalandığı ve eski kaideleri icra etmeye devam edenle rolarak bilinen *Starobryatsı* (*Staroveri*) kütellerinin Merkezi Rusya bölgesinde baskı gördüğü bir gerçektir. Bu Staroverler başta olmak üzere ve Rusya'nın kuzey ve batısından kaçan çiftçiler, asker ve Rus Kazakları Altay dağları ve Hakas ülkesinde bulunan Sayan dağlarının doğu yamaçları bölgesine hayali bir özgür ülke olarak algıladıkları Belovodye (*Ak Su*)'ye ulaşma fikri peşinde bu topraklara gelerek yerleşmekteydi (Harlamov 2000: 57).



## 6.2.2. İnanç ve Milliyetçilik Arasında Etkileşim

İnanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşim bakımından oldukça zengin bir malzeme sunan Altay toprakları üzerinde yaşayan Türklerin kısaca tarihine değindikten sonra esas konumuz olan bu iki toplumsal olgu arasındaki etkileşime ilişkin anlatıma Çarlık, Sovyetler ve 1991'den itibaren başlayan Rusya Federasyonu dönemi olmak üzere üç başlık altında yer verilecektir.

Altay Türkleri örneğinde inanç ve milliyetçilik etkileşiminin Çarlık dönemindeki gelişmesine geçmeden önce Altay bölgesinin XVII-XVIII.yy'larda Cungar devletinin dahilinde olduğu döneme, daha doğrusu bu dönemdeki inanç düzleminde mevcut duruma yer verilmesinde yarar vardır.

Kamlık ve Budizm inançlarının durumu ve bu inançların ensubu ya da dini kişileri olan kam ve budist lamaların durumları aslında bu dönemde birbirinden farklılık arz etmekteydi. Bunun nedenlerinden biri ise Budistlik inancının bu dönemde Cungar devletinin resmi inanç sistemi statüsüne sahip olmasıdır. Rakip bir inanç dizgesi olarak algılanan Kamlığın içinde önemli yer tutan kamlar ise devlet tarafından baskıya maruz kalmaktaydı. Devlet tarafından bu dönemde uygulanan bu baskıyı, kamlık ayinini yapmaya yeltenen kamların yanı sıra bu ayinlere katılan ve bu tip "hizmetlerden" istifade eden şahısların da ağır cezalara çarptırılmasını öngören 1640 tarihli Oyrot yasalar külliyatı "İh Tsaaz" kanıtlamaktadır. Bununla birlikte halkın belleğinde kamlara karşı sürdürülen mücadele çerçevesinde bu dönemde acımasız yöntemlere başvurulduğunu da anımsatır anılar ve anlatılar günümüze dek saklana gelmiştir. Ulaşan bu anlatılarda Altay'daki kamların yakıldığı gösterilmektedir (Derevyanko 2002: 243-244).

### 6.2.2.1. Çarlık Dönemi

1604'te Tomsk ve 1618'de Kuznetsk kalelerini inşa eden Ruslar Altay Türklerinin yaşadığı topraklara yönelmiştir. 1620'lerde ise artık anılan bölgenin bir kısım yerli Türkleri Rus devletine vergi ödemeye mahkûm kılınmıştır. Bununla birlikte Altay Türklerinin bir kısmı ise Doğu Moğolları tarafından kısıtılan ve bu nedenle Batıya yönelip XVI.yy'ın sonu-XVII.yy'ın başında İrtiş ve İli nehirlerinin arasında kalan bir bölgeye, yani Altay topraklarına yerleşen ve Türk halkları arasında Kalmık<sup>1</sup> adıyla tanınan Oyratlar (Batı Moğolları) tarafından Batur-Kuntaycı yönetiminde XVII.yy'ın 30'lu yılların ortasında kurulan ve Mançulara ait Tsin hanedanlığı yönetimindeki 170 bin kişilik Çin orduları tarafından 1755 yılın yazında neredeyse

<sup>1</sup> bu etnik ad daha sonra XVII.yy'ın ilk çeyreğinde Volga nehri havzasına göç eden Oyratların öz adlandırışı olarak kendi varlığını sürdürebilmiştir. Moğolbilimci V.L. Kotviç Batı Moğollar olan Oyratların, Moğol ve Kalmık kaynaklarında Oyratlar, Müslüman ve eski Rus kaynaklarında Kalmıklar ve Çin menşei kaynaklarında da Elüt ya da Olotlar biçiminde geçtiğini kaydetmektedir (Derevyanko'da 2002: 248).

bir damla kan akıtılmadan ve yalnızca 100 civarında gün süren savaşın neticesinde bağımsızlığına son verilen Cungarya<sup>1</sup> Hanlığı devletine, Kuzeydekiler ise topraklarına Ruslar girince “çifte vergi”, yani hem Cungar hem de Ruslara vergi ödemek durumuna düşürülmüştür (Derevyanko 2002: 247-249, 269; Samayev 2004: 198-200).

Batıdan gelen Ruslar ile Doğudan gelen Oyratların kurduğu Cungar devleti arasında Altay toprakları üzerinde hakimiyet kurma uğruna neredeyse yüz yıl süren bir mücadele sürmüştür. Altay topraklarında 1618’de inşa edilen Kuznetski kalesinden sonra Biya (Biyskaya) kalesinin kurulmasının ancak yüz yıl geçtikten sonra mümkün olması da bu savaşımın çetinliğini destekler niteliktedir (Derevyanko 2002: 252).

Ağustos 1755’te Altay Türklerinin beyleri (zaysanları) Türk ve Moğol halklarının arasında kuzeyde bulunması nedeniyle Ak Han olarak bilinen Rus Çarına halklarını hükümlerine altına alması için başvuruda bulunmuştur. Buna Rusya İmparatriçe Yelizaveta’nın 02 Mayıs 1756 tarihli Emirnamesinde olumlu yanıt verilmiş ve eskiden Cungarya tebaalarına Rusya devletinin tebaalığı tanınmıştır. Altay topraklarının tamamen Rusya’ya dahil edilmesi ise Çin ile Rusya arasında imzalanan 1864 tarihli Çuguçakski Protokol ile düzenlenmiş, böylece yerli Türkler çifte tebaalıktan kurtulmuştur (Samayev 2004a: 200-203).

Cungar döneminde Altay Türklerinin içinde Oyrot yazı sistemi yayılmış, maneviyat alanında ise o dönemdeki Moğol devletlerinin resmi inanç sistemi olan Lamaizm yerleşmeye başlamıştır. Bu inancın Altaylıların Tibet tıbbıyla tanışmasına, Hint felsefesiyle temas kurmasına vesile olmuştur (Samayev 2004: 198-200).

Rus Ortodoks Kilisesi misyonerlik çalışmalarını ise Altay Türklerinin Rusya’dan tebaalık başvurusundan sonra 4000 civarında Altaylıyı Kalmıkların yaşadığı Aşağı Volga havzasına 1757’nin yazında Rusya tarafından göç ettirildiği, bu nedenle ortaya çıkan nüfus sorunlarının hakim olduğu ortamda yerlilerin Çin tarafından sürekli saldırılara uğradığı bir dönemde başlamıştır (Samayev 2004: 200-203).

Nitekim, Aralık 1828’de Rusya Kutsal Senod’u Altay Ruhani Misyonun kurulmasına ilişkin emirname imzalamıştır. Ardından 1830 yılının Ağustos ayında ilk Rus misyoner heyet yanına vaftiz olmaya razı olanlar için öngörülen çeşitli kolaylıkların belirtildiği emirname örneklerini de alarak Biysk şehrine ulaşmıştır. Bölgeye ulaşan bu misyonerlik ekibin başında ise 1830’lu yıllarda Kirilce harfleri temelinde Altay alfabesini ortaya çıkaran Arkimandrid Makari (Mihail Gluharev) bulunmuştur. Kutsal literatürün Altayca’ya çevrilmesinde ise en büyük destek Teleüt Türkü olup ilk yerli misyoner olan Mihail Çevalkov’tan gelmiştir (Tıbıkova 2004: 204-209).

<sup>1</sup> “zün gar” Moğolca’da “sağ kol/kanat/yan/kısım” anlamındadır (Derevyanko 2002: 247; Samayev 2004: 198-200).

ROK'a bağlı Altay misyonerlik merkezinin vaftiz çalışmalarının kapsamını göstermek bakımından Hıristiyanlığa geçirilmiş yerli Türklerin sayısının verilemsinde yarar olabilir. Nitekim, 1830-1870 yıllarını kapsayan dönem zarfında Rus misyonerleri bu bölgede 5226 kişiye vaftiz etmiştir. XX.yy'ın başında ise Hıristiyanlığa geçirilmiş yerli nüfus sayısı ise yaklaşık 26 bin idi (Tıbıkova 2004: 204-209).

Altay ruhani misyon mensubu papazlar Hıristiyanlığı Altay bölgesinde yayamakla görevli olmalarının yanı sıra bu amaca ulaşmayı kolaylaştırmak açısından yerli Türklerin dillerini de ayrıntılı bir biçimde renmeye çalışmış, dilbilgisi kitaplarını yayınlamışlar. Bu çerçevede 1869'da Kazan'da yayınlanan ve yazar kadrosu tanınmış Rus folklorcu ve etnografı, başrahip V.İ. Verbitskiy, başpiskopos Makariy (Nevskiy) ve Kazan Üniversitesi Profesörü N.İ. İlminskiy'den oluşan, ayrıca Altay Türkü V.Toziyakov'a danışılan "Grammatika Altayskogo Yazıkı" [*Altay Dilinin Dilbilgisi*] adlı kitap etkisi bakımından çok önemlidir<sup>1</sup>. Bunun dışında misyonerler tarafından bölgede yerli nüfusun içerisinden misyoner ve papaz yetiştirmek amacıyla okullar da açılmıştır (Maydurova 2004: 210-211).

Altay Türklerinin ROK misyonerlerinin ikna konuşmaları hem de çeşitli özendirici kolaylıklar olmak üzere bütün çabalarına rağmen Hıristiyanlığa geçmeleri "pek istekli değildi". Nitekim, başpiskopos Makariy, 1891 yılında Tomsk şehrini ziyaret eden Rusya İmparatoru II. Nikolay olacak prens Nikolay Aleksandroviç Romanov'a, Altay Türklerinin bir alt boyu olan Teletlerden iki papazı (Gavriyil Ottığaşev ile Stefan Borisov) tanıştırdığı ve Altay Ruhani Misyonunun bir yayını olan Altayca "Yevangeliye ot Matfeya" [*Matvey'den İncil*] kitabının takdim edildiği esnada Altaylılara Hıristiyanlığı kabul ettirmedeki güçlükleri anlatmıştır. Aynı zamanda başpiskopos Makariy gelecekte ar olacak bu prene şunları da anlatmıştır: "Senin bu ülkeye gelişin Sibirya kavimlerini Ata yurdumuzun yerli nüfusuna daha da sıkı birliktelik bağlarıyla kenetleyecek, bölgedeki yerlilerin arın inancı olan Ortodoksluk üzerinden ulu Ortodoksluk ailesiyle birleşmesini hızlandıracak ve bu uzakta kalan uç toprağın yeni, en rahat demir yolu üzerinden Rus hayatının merkeziyle bağlantısını kolaylaştıracaktır..." (Yerkinova 2004: 213-215).

Yukarıda yer alan örnekten hareketle Altay bölgesinde de ROK tarafından yürütülen misyonerlik çalışmalarının Rusya İmparatorluk ülkesinde en st düzeyde destek gördüğünü söylemek olanaklıdır.

Hıristiyanlaşma kampanyaların Altay topraklarının kuzey kısımlarında daha etkin yürütüldüğünü ifade etmek mümkündür, nk bu bölgede yaşayan Altay Türklerinin bir kolu olan Teletlerin neredeyse tamamen Hıristiyanlaşmasına ve Ruslaşmasına yol açan bu

misyonerlik faaliyetleri bu insanların dünya görüşlerinde de önemli ölçülerde değişimlere yol açmış, dünya görüş sistemlerinin içine Hıristiyanlıktan gelme bir figür olan Adem'in sokulmasına ve yerleşmesine vesile olmuştur. Misyonerlerin girişimleri karşısında etnik kimliğini yitiren bu Türkler örneğinde Rus Ortodoks Kilisesinin papaz Makari tarafından belirlendiği gibi aslında bölgedeki diğer Hıristiyan ve gayri Rus topluluklar için düşündüğü nihai amacına ulaşmada önemli ölçüde başarılı olduğu kabul edilebilir (Muýtuyeva 2004: 42).

Daha önceki bölümde Hakas Türklerinin sözlü edebiyat örnekleri olan mit ve destanlarında halkının adına dış düşmana karşı mücadelede bulunan Hanza Beg adının korunup günümüze dek ulaşabildiğini belirtmiştir. Kuzeydeki Altay kavimlerinden olan Teleüt ve Şor Türklerinin hafızasında da Hanza Beg'in adının varlığından söz etmek gerekir. Bu bölgede, yani Altay'da yaşayan bu Türklerde Kanza-Biy adı altında bilinen bu kahraman aslında gözlemlenebilir farklılıklara (ör.: eskiden Rus Kazaklarından olduğuna ilişkin ayrıntı) sahiptir. Ancak dış düşmanlara karşı mücadele bağlamında bu kahramanın oynamış olduğu rol çok önemlidir. Düşman olarak algılanan Çarlık Rusyasına karşı hareket 1700'lerin ikinci yarısında meydana gelen Pugaçev önderliğindeki çiftçi ayaklanmaları (1773-1774 yıllarını kapsayan dönemde) Sibiry'a'nın bu bölgesine kadar ulaşan etkilerinin neticesinde ortaya çıktığı sanılmaktadır. Bu bakımdan Kanza Biy adlı kahramanın Hakas Türklerindeki Hanza Beg adlı efsanevi kahramandan zamansal boyut çerçevesinde farklı bir dönemde yaşadığı ve faaliyette bulunduğu söylenebilir. Altay bölgesinde müvadelesini sürdürdüğü anlatılan Kanza Biy tutuklanarak düştüğü Kuznetsk'teki cezaevine ölmüştür. Bu kahramanın hayattayken yürüttüğü mücadele ise Rus devletine karşı tepkinin ifade edildiği sözlerin yer aldığı şarkılar ve destanlar biçiminde Altay Türklerinde sözlü edebiyat düzeyinde günümüze kadar ulaşmıştır (Altay-Republic.Ru 2003a [http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=31&page=10] erişim: 03.12.05/17:56).

Hakas Türklerinin konu olarak ele alındığı daha önceki bölümde de değinilen ve kimi araştırmacılar tarafından inançtaki reform olarak niştelendirilen (ör.: Sadalova 2004: 145) Burhancılık inancının Altay Türkleri içindeki kendi tarihçesini ya da en azından bilinen tarihçesini daha önce hiç tanınmayan bir yarıcı-çoban olan Çet Çelpanov tarafından 1904 yılının Mayıs ayında yeni bir inanç konusunda soydaşlarını haberdar ettiğine ilişkin olarak haberlerin yayılmasıyla başlamak olanaklıdır (Şerstova 2004: 146-156).

1904'ten itibaren Altay Türkleri "iki milli din"e mensup olmaya başlamıştır. Bunlardan biri bilim dünyasında Şamanlık olarak bilinirken Altay yerlileri ona "kam dyang",

<sup>1</sup> Bu kitap daha sonra 1897'de yayınlanan "Kratkaya Grammatika Kazak-Kirgizskogo Yazıka" [*Kazak-Kirgiz Dilinin Kısa Dilbilgisi*], 1916'da yayınlanan "Kırmısko-Tatarskaya Grammatika" [*Kırım-Tatar*

yani kam inancı adını vermekteydi. İkincisinin adı da Altay Türkçesinde “ak dyang”, yani ak inanç idi (Muytuyeva 2004: 43).

Burhancılık ya da başka adıyla Ak Dyang (*Ak Din*) hareketi Altay Türkleri için yeni bir inanç sistemi olarak sunulmaktaydı. Aslında daha çok Lamaizm'den alınan kavramlarla donatılarak bölgedeki hem Türklerin atalarından kalan öz inancı olan Kamlık inancına hem de yayılan Hıristiyanlığa karşı din ve milliyet esaslı bir tepki hareketiydi (Şerstova 2004: 146-156).

Ancak bu tepki yalnızca Ruslara karşı duyulmamıştır. Bu tepki Kamlık inancına karşı da yönelmiştir. Çünkü Altay Türkleri çok sıkıntılı bir dönem içerisindeyken dualist bir nitelik taşıyan kendi inançları Kamlığı ve bunun içindeki ruhları ve Erlik Han'ın başkanlığını yaptığı alt dünyayı bütün sorunlarla ilgili olarak suçlamıştır. Ayrıca, düştükleri darboğaz durumundan çıkış yollarının arayışı konusunda Kamlık inancı pek yardımcı olamadığı gibi umut kaynağı olma durumunda da değildi artık (Muytuyeva 2004: 45-46). Gerçi burada şu soru da sorulabilir; Cungarların hakimiyeti altına alınmak üzere işgal edilirken niçin Altay Türkleri Kamlık inancını suçlamamış da Ruslar bölgeye geldikten sonra böyle bir adımda bulunma gereksinimi duymuşlar? Çünkü Lamaist Budistlerin de devletin desteğini alarak Kamlara karşı baskı uyguladıkları bilinmektedir (Derevyanko 2002: 243-244), ayrıca XVIII.yy ve sonrasında Rus devletine ödedikleri vergiler olayı Cungar devleti zamanında da geçerli olduğu (Derevyanko 2002: 252) ve Cungarların Altay Türklerini kendilerine bağlamak amacıyla savaş yaptıkları da tarihsel belgelerde kaydedilmiştir (Derevyanko 2002: 253).

Burhancılık, Sayan-Altay bölgesindeki Türklerin ulusal kurtuluş duygularını kucaklayan bir inanç kurumu olarak 1903-1904 yıllarında Altay ve Hakaslarda ortaya çıkmıştır. Lamacılık, Hıristiyanlık, Kamlık ve milli kahramanlık destanları gibi çeşitli ideolojik etkilerin bir yumağı olan burhancılık, aslında çarlık döneminde devlet tarafından yürütülen zorla Ruslaştırma ve sömürgeleştirme, ayrıca kilise tarafından uygulanan Hıristiyanlaştırma yönündeki baskı siyasetine karşı bir tepki hareketinin dinsel platformdaki yansımasıdır. Aynı zamanda Burhancılık inancının, Kamlık inancının uygulamalarındaki “toplumun gelişmesi önünde duran engellere” karşı da duyulan tepkinin bir sonucu ortaya çıktığı söylenebilir (Butanayev 2003: 4).

Aslında 1904 yılında taraftar bulmaya başladığı ve Altay'daki Kamlık inancına, bu inanç temsilcileri olan kamlara ve kamlık ayinleri esnasında yerien getirilen kanlı kurban adaklarına karşı çıktığı ve hatta eylem bazında mücadele ettiği ve yerli Türkleri tek tanrılı inanca çağırdığı öğrenilen bu inanç Altay Türklerinin tarihinde önemli bir yere sahip efsanevi Oyrot Han'ın geri dönüşünü ve yeniden bir zamanlar güçlü Oyrot devletinin kurulacağını müjdelemekteydi. Ne var ki, 1904 yılı aynı zamanda Rusya-Japonya savaşının başladığı yıldır.



Rusya'nın merkezi bölgelerinde bu nedenle çok hareketlilik yaşanırken Sibiry'a'nın derinliklerinde Altay'da durum son derece sakindi. İşte böyle bir ortamda Dağlık Altay'dan Rus idari otoritelerine bölge yerlilerinin bütün işlerini bırakmış, fabrikada çalışanlar özel işçi giyimlerini atmış, ekonomik hayatın sürdürülmesinde gerekli olan araç-gereçleri bozmuş olduklarına ilişkin duyular ulaşmaya başlamıştır. Rus idaresi bu inanç çerçevesinde yerlilerin bir araya yerleşerek bir araya geldiklerinde canlı bir biçimde bir şeyler üzerinde konuştuklarını ve tartıştıklarını gözlemlemekteydi. Aynı zamanda Rus idaresi bu tür insan kalabalığını dağıtmaya çalışıyordu, çünkü yine aynı bölgede yaşayan Rus nüfus bu konuda kaygılarını dile getiriyor, sürekli şikayette bulunuyordu. Bunun ötesinde de Rus yetkililer Burhancıları dağıtmaya çalışırken Altaylılardan birisi "Sizin idareciliğiniz bize gerek yok. Bize kendi Oyrot-Yaponumuz gelecektir" dedi. Bu "Oyrot-Yapon" sözleri ise kısa bir süre zarfında Rusya'nın önde gelen haber ajansı olan Rusya Telgraf Ajansının eline ulaştı ve dolayısıyla bundan bütün Rusya'nın haberi olmuş, hatta bu haber Rusya İmparatoru II. Nikolay'ın dikkatini çekmiştir. *Krestyane* olarak bilinen Rus çiftçi nüfusu ile yerli Türkler arasında gerilim artmıştı. Bu gerilim, Çin'in sınırında hazırda 30. bin kişilik bir odunun beklediği ve ilk uygun ortamda Rus sınırlarından geçip Altay topraklarına gireceğine ilişkin olarak yayılan duyularla daha da derinleşmiştir. Bunun üzerine 18 Haziran 1904 günü Rusya devletinin Burhancılık ayinlerinin yapıldığı Töröng vadisine silahlanmış hiddetli Rus çiftçilerini yönlendirmek üzere göndermiş olduğu bir talimatname Altay'daki Rus köylerinde geniş kitlelere okunarak duyurulmuştur. Kısa bir süre zarfında oldukça büyük bir kalabalık toplanmıştı. Bu kalabalıkta polisler, binlerce Rus çiftçi, yaklaşık yüz Kazak Türkü ve yetmiş kadar Altay Türkü yer almıştır. Hatta bu kalabalığın içindeki Altayların, öbür Burhancı Altay Türklerinden farkedilmek amacıyla kollarına kırmızı bezler bağlanmıştı. Çok ilginç olanı ise, aynı gün akşam üstü toplanan bu hiddetli kalabalığın önünde söz söylemek üzere Altay Ruhani Misyon Başkanı Makariy'in de gelip duasını yaptıktan sonra kilisenin önünde "sizler yasadışı yolla toplanan, yalan üzerine kurulu bir inancı yayan ve yönetime itaat etmeyen Altaylıları dağıtmak üzere gideceksiniz..." şeklinde bir konuşma yapmasıdır. Ruhani önderden gerekli ruhsal onay sözleri alındıktan sonra ypacakları işin özellikle dini açıdan haklılığına kanaat getiren bu çoğunlukla Rus çiftçilerden oluşan kalabalık gönül rahatlığıyla Burhancıların ayinler yaptığı yere doğru yönelmiştir. Hedeflenen yere ulaştıktan sonra bu kalabalığın başında bulunan devlet otoritesinin temsilcisi *uyezdnoy ispravnik* bu inançsal hareketin önderi olan Çet Çelpanov'u ve ailesinin kendilerine teslim edilmesini talep etmiş, ancak ayinde toplanan Altaylılar ona aradığı kişinin kendi aralarında olmadığını söyledi. Ancak, Çet Çelpanov'u fark eden kalabalık Töröng vadisindeki Burhancı Türkleri tutuklamaya başladı. Karşı koymadan teslim olan Burhancılar gibi Çelpanov, eşi Kul Çelpanova ve evlad edindiği kızı Çugul da mükavemet göstermeden teslim oldular. O gün sabah, yani 19

Haziran 1904 günü sabahında toplam 36 kişi tutuklandı. Daha sonra yargı süreci esnasında yönetim kendini haklı çıkarmak ve Rus çiftçilerinin silahlanmış olmasını gerekçelendirmek için Altayların kendilerini çok korkuttuğunu ileri sürmeye çalışılırsa da bu gerçeği yansıtmaktan çok uzaktı, çünkü Burhancılar kendileri silahları reddetmişti. Ayrıca silahlandırılmasına yönetim tarafından emredilen çiftçilerin bu tepkili ve hiddetli haliyle silahsız bir kitle üzerine gönderilmesi zaten başlı başına bir suç teşkil eden fiildi (Şerstova 2004: 146-156).

Burada Altay Türkleri örneğinde din ve milliyetçilik arasındaki etkileşim çerçevesinde yukarıda bahsedilen durumu çözümlenmek gerekirse, her iki taraftan da tepkinin söz konusu olduğunu ilk bakışta tespit etmek olanaklıdır. Bunun yanı sıra bu tepkinin temelinde dini farklılıkların yattığını görmek mümkündür. Her ne kadar baskında bulunan tarafta Altay ve Kazak Türklerinden kimselerin bulunması söz konusuydu olsa da esas itibariyle saldıran tarafın etnik Rus çiftçilerden oluştuğunu, Türklerden bunların safında katılanların da Hıristiyan Ortodoks olduğu, saldırıya uğrayan tarafın ise Burhancı inancına mensup yerli Türklerden ibaret olduğu bilinmektedir (Muýtuyeva 2004: 47). Yani, bu çatışma olayında iki farklı etnik kimlik, iki farklı dini kimlik ve bu iki farklı kimliğe dayalı iki farklı duygunun ya da yaklaşımın söz konusu olduğunu tespit etmek yerinde olsa gerek. Gerçi bu durumun dışında Burhancılar tepkiyi kendi halkının öz inancı olan Kamlığa ve bu inancın temsilcisi olan Kamalara da karşı duymakta, bu tepki doğrultusunda eylemde bulunmaktaydı.

Bu tepitlerin ışığında Burhancı Altay Türklerinin Kamlık inancına karşı çıkmanın yanı sıra bölgeye dışarıdan göç edenlere (yani, Rus çiftçilere) karşı tepkili bir tavır içinde bulunmanın taraftarı oldukları bilinmektedir. Dışarıdan gelenlere ve beraberinde getirdikleri kültüre ve bu kültürün kapsamındaki maddi ve manevi değerlere karşı duyulan tepki çerçevesinde Burhancıların Avrupa tarzı (ki bunu da Rusların bölgeye getirmiş olduğunu söylemek olanaklı olduğu için bu giysinin de Rus malı olarak algılandığı pek olasıdır) giyim-kuşamını reddetmekte, fabrika yapımı çeşitli ürünlerin yok edilmesini talep etmekte, Ruslarla dostlukların kurulmamasını telkin etmekte, Rus devletinin parasını sarf edilmesini gerektiğini ve Rusların hükümlerinin yakın bir gelecek içerisinde son bulacağını, çünkü bunlar yakında yarılacak toprağın içine düşeceklerini öğretmekte ve öğütlemekte olduğunu D.A. Klements tespit etmiştir (Muýtuyeva 2004: 47).

Bununla birlikte 21 Haziran 1904 günü sabah dua eden Burhancı Altaylar yalnızca tutuklanmamış, saldırı esnasında silahsız oldukları halde saldıran tarafça silahlar kullanılmış, çoğu kişi yaralanmış, hatta sakat kalanlar olmuş, bir kişi öldürülmüş ve bütün bunların ardından saldıran taraf yerli Türklerin yerleşim yerlerini soymaya, talan etmeye girişilmiş olduğu araştırmacı S.P. Şvetsov tarafından gün ışığına çıkarılmıştır (Muýtuyeva 2004: 47).

Bu şekilde oldukça karamsar bir başlangıç yapan Burhancılık inancı buna rağmen Altay bölgesinin kuzeyi hariç olmak üzere batı ve doğu kısımlarında çok hızlı bir biçimde yayılmıştır (Muytuyeva 2004: 47).

Altay topraklarında en üst tek tanrı Burhan Tanrı'nın olduğu yeni bir inancın ortaya çıkması ve daha sonra ise güç kullanarak dağıtılması Rusya toplumunda, ki buna bilim dünyası da dahildir, çok derin yankılara ve tepkilere yol açmıştır. O dönemde Rusya İmparatoru III. Aleksandr Müzesi Etnografya Bölümü Başkanı olan tanınmış Rusyalı bilim adamı D.A. Klements bu olanları yerinde öğrenmek üzere 1904 yılının yazında bölgeye gitmiştir. Bu seyahatinden geri döndüğünde St. Petersburg'taki Rusya İmparatorluk Coğrafya Cemiyeti önünde bir rapor sunmuştur. Bu raporu dinlemek üzere hem bilim hem hukuk hem siyaset hem de ruhban dünyası temsilcileri kalabalık bir biçimde katılmıştır. Klements bu konuşmasında Altay bölgesindeki yerli Türklerle Rus çiftçilerin arasında toprak ve yayla yüzünden ortaya çıkan ihtilaflardan dolayı tırmanan gerilimi, Rus-Japon savaşının yaklaştığı dönemin içinde toplumdaki doğal gerginliği ve en önemlisi de Rus Ortodoks Hıristiyanlık Kilisesinin bir türlü yok edemediği bölgelerde varlığını bütün gücüyle sürdüren Kamlık inancının Altaylıların kendileri tarafından başlatılan savaşım yoluyla ortadan kaldırılmasına ilişkin istemlerini vurgulamıştır (Şerstova 2004: 146-156).

Bu olayda ROK Kilisesinin tavrı da çok önemlidir, çünkü genelde anılan bölgede Kamların faaliyetlerine kayıtsız kalınırken bu kurum Altay Türklerinin kendi dinleri olarak Burhancılığı ortaya çıkarma girişimleri söz konusu olduğunda buna sert bir tepki göstermiş ve karşı itiraz koymuştur (Şerstova 2004: 146-156).

Burhancılık hareketinin bu şekilde dağıtılması ve önde gelenlerinin 26 Mayıs 1906'da Biysk şehrinde yargılanması Altay bölgesinde "Ak-Dyang" inancının gelişmesini sekteye uğratmış olsa da tamamen durduramamıştır. Nitekim, bölgede faaliyet gösteren ROK misyonerleri sürekli olarak Burhancılık inancının yayıldığını ve daha çok insanın bu inanca dahil olduğunu ifade etmekteydi (Şerstova 2004: 146-156).

Kısaca bu dini hareket hem Kamlığa hem de Hıristiyanlığa karşı bir tepki niteliğini taşıyarak Kamlık üzerinden belirli konularda dini reformlara gidilmek suretiyle yeni bir inancın ortaya çıkarılmasını savunmuştur. Burhancılık hareketinin önderleri, Kamlık inancındaki kanlı kurban adak ayinlerine son verilmesini, ayinler esnasında tütün, içki ve doğal narkotikler olarak tanımlanabilecek esritici ve uyuşturucu maddelerin kullanılmasının ortadan kaldırılmasını, genel hat itibarıyla Alt dünyayla ilgili olumsuz bütün varlıkların reddedilmesini savunmuştur. Yani, geleneksel bir ideoloji olan Kamlığın esaslı bir biçimde ıslahatı gerçekleştirilmiş, en üst tanrısal varlık olarak Burhan Tanrı oturtulmuş, ancak Kamlık inancından gelen kimi "arı ve hayati önem

taşıyan tanrıların” varlığı reddedilmeyerek Burhancılık inancına entegre edilmiştir (Şerstova 2004: 146-156).

İnsanların bir araya gelebileceği dini tapınakların kurulması da görülmüştür Burhancılıkla, ancak bu tapınaklar olan *küree*’ler birer bina şeklinde değil, birçok kaya taşlarının bir araya yığılmak suretiyle oluşturulan kapalı birer duvar şeklinde kurulmaktaydı. Bu *küree*’lerin içinde Burhancılık inancının din adamları ayin merasimlerini düzenlemekteydi (Şerstova 2004: 146-156).

Din adamlarına Burhancılık inancında *dyarlıkçı/yardlıkçı* adı verilmekteydi. Bunlar Ak Dini bölgedeki yerlilere iletme görevini yerine getirmekteydi (Harlamov 2000: 54).

Aslında konumuz açısından, yeni bir inanç sisteminden çok eski bir inanç sistemi olan Kamlığın yeni bir ideoloji çerçevesinde anlamlandırma gayretlerinden ibaret olan Burhancılık inancı yoluyla Altay Türklerinin topraklarını işgal eden yabancı güçlerden arındıracak bir Mesih olarak tasavvur ettikleri Oyrot Han’ın geleceğine ilişkin duygularının dinsel bir çehreye bürünmesi olayı önemlidir. Çünkü halkın belleğinde daha güçlü Oyrot devletinin anıları silinmemiş, buradaki Türkler gerçek hayatta ulaşamadıkları bu ülkeye inanç yardımıyla erişmeye çalışmıştır (Harlamov 2000: 54). Bu noktada Burhancılık inanç ve milliyetçilik arasındaki karşılıklı etkileşim kapsamındaki bağlantıyı gözlemlemek olanaklıdır.

Kamlık inancının, Nasturi Hıristiyanlığın, İslam’ın<sup>1</sup>, Budist Lamaizminin etkilerinin gözlemlenebildiği ve Kamlık’taki Ülgen’in yerine Burhan’ın yerleştirilmesi, belirli yerlerin sahip ruhları olan iyelerin yerine *birkan*’ların geçmesi ve böylece *Ak Dyang*’ın bir başka adının da *Birkan Dyang*, yani Burhan Dini olması tespit edilebilen (Sadalova 2004: 155) Burhancılık inancının 1900’lerin başında meydana gelen gelişmelerden derinden etkilenmiş olmasına bakmaksızın mevcudiyetini sürdürmeyi devam edebildiğini ve hatta Sovyetler dönemini de aşabilecek biçimde Altay’da kök saldığını ve günümüzde de yaşayıp bilim ve toplum ve siyaset adamlarının ilgisini halen de çekebildiğini söylemek olanaklıdır (Şerstova 2004: 146-156).

Altay topraklarında Burhancılık inancının ortaya çıkması ve ardından bastırılmasının vuku bulduğu tarihten sonra yaklaşık sekiz geçtiğinde bölgeye giden tanınmış Rus yazar Vyacheslav Şişkov (2004: 280-288) da bu inanç biçiminin yerli Türklerin çoğunluğu tarafından mensup olunan en önemli özelliği tek tanrılı olmasından kaynaklanan bir maneviyat dünyasını oluşturduğunu ve bölgeye gelen ilk etnik Rusların dinsel kimliği olan *Starover*lerin ve yerli

<sup>1</sup> Bu inanç mensuplarının niyazları esnasında Müslümanların namaz hareketlerine benzer hareketler yaptığı göze çarpmaktadır. Örneğin, erkeklerin önde ve bir saf tutma şeklinde sıkı bir sıra oluşturup başlarını bir anda yere kapamak suretiyle niyazda bulunmaları çok ilginçtir. Ayrıca, kadınların da niyazda bulunmanın esnasında erkekler gibi bir sıra içerisinde, ancak erkeklerin saflarının arkasında yer almaları çok dikkat çekicidir (bkz.: Altay Sokrovişçe Kültürü, *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi* dergisi, S.: 04.2004, s.: 152). Gerçi, alınla yere değmek suretiyle niyazda bulunmak ve niyaz esnasında kadın-erkek ayırımını yapmak Budizm inancı için de geçerli bir uygulamadır (Monguş 2001: 33).

halktan Kamlık inancına mensup insanların ise çok az kaldığını, kamların da etkinliklerine ilişkin inancın hala da güçlü olmasına karşın artık dağlarda, ırmaklar kıyılarında gizlenmek suretiyle ayinlerini yapmak durumunda kaldıklarını, Hıristiyanlığı yerlilere kabul ettiren Rusların vaftiz olunanların eski Kamlık inançlarına geri dönmelerini engellemek amacıyla çok sert önlemler aldıklarını yerli insanlardan duymuş (hatta yerli Türklerden birisi anılan araştırmacıya anlatırken bu şekilde davranan Rusları “acımasız hayvan” olarak nitelemesi çok ilginçtir. Bkz.: Şişkov 2004: 280-288) ve gözlemlenmiştir. Bu ise Burhancılık inancının kısa bir süre zarfında Altay Türkleri toplumunda ne denli derin ve kapsamlı sosyal değişimlerin meydana getirdiğini gösterebilmek açısından oldukça önemli bir delildir.

Ayrıca bu inançsal hareket yalnızca Rus Ortodoks Kilisesinin yerli Türklerin arasında sürdürdüğü misyonerlik çalışmalarına tepki olmakla kalmamakta, aynı zamanda kendisi de bir çeşit misyonerlik faaliyetlerine girişmenin başlangıcını oluşturmaktaydı. Bir tür karşı-misyonerlik olarak nitelendirilebilecek olan bu hareketin dayanağı olan Burhancılık inancının aslında vaftiz edilip Hıristiyanlık kampına çekilen yerli Türklerin anlayabileceği bir biçimde tasarlanmış olduğu bir gerçektir (Şişkov 2004: 280-288). Bu bakımdan Burhancılık'taki tek tanrıcılık anlayışını Hıristiyanlığı kabul eden Türklerin geri kazanılması yönünde geleneksel dünya görüşünde ciddi değişimlerin meydana getirilmesi pahasına da olsa atılan önemli bir adım olarak tanımlamak olanaklıdır.

Burhancılık inancının toplumsal düzlemdeki önemi, XX.yy'ın başında Altay'da yaşayan çeşitli Türk boylarının arasındaki birleşme sürecini hızlandırması ve böylece Altay halkının oluşmasında etkide bulunması bakımından söz konusuydu. Üstelik bu inançsal hareket, Altay topraklarındaki Türklerin maneviyat dünyası çerçevesinde parçalanmış bir durum arz ederken (yani, bir kısım Altayların Kamlığı sürdürürken, bir kısmı Rus misyonerlerin etkisiyle Rus Ortodoks Hıristiyanlığı kabul etmiş, kimisi de her ikisini de sürdürmekteydi) Ak Dyang adı altında ortaya çıktığında Altay Türklerinin inanç bazında birleştirilmesine, bir araya getirilmesine yönelik çok önemli bir deneyim olmuştur (Sadalova 2004: 155).

#### **6.2.2.2. Sovyetler Dönemi**

Bolşevikler iktidarı ellerine geçirdiği dönemin ilk yıllarında daha önceden burada değinilen Altay Türklerin Hıristiyanlaştırılmasına yönelik yoğun misyonerlik çalışmalarını yürüten Altay Ruhani Misyonunun faaliyetlerine son verilmiş, anılan bu kurum kapatılmış ve içinde bulunan çok sayıda kutsal kitap ve dini literatürle sobalar yakılmıştır (Yerkinova 2004: 213-215). Bundan çıkarılacak doğal sonuç ise, Altay Türklerine yönelik inkültürasyonun, yani değişikliklere uğratılmak ve böylece sözde “uygun” hale getirilmek suretiyle yerel kültürü Hıristiyanlık inancının girebilmesine yönelik çalışmaların son bulmasına ilişkin çıkarımdır.



Gerçi Hakas Türkleri örneğinde görüldüğü gibi Hıristiyanlık kuruluşların kapatılması yerli Türklerin geleneksel dünya görüşünün temeli olan inançlarının üzerindeki baskının kalktığı anlamına gelmemektedir. Nitekim, Rus Ortodoks Kilisesi baskısına karşın ateist inancın misyonerlik çalışmaları gelmiş ve şekil olarak aynı araçları kullanmıştır denilebilir. Belki de zorlamanın içeriği daha da ağırdı, ancak bununla birlikte Kamlık ve Burhancılık inançlarının üzerindeki baskının kalkması söz konusu olmadığı kesindir.

Resim çalışmalarıyla Altay Türklerinin doğayı algılayış biçimini yansıtmaya ve dolayısıyla tanıtmaya ve ebedileştirmeye çalışan Grigoriy Çoros-Gurkin (1870-1937)'in öz halkının kültürünü, inançlarını araştırıp bunları tablolarına taşımaya yönelik çabaları Sovyetler rejimi tarafından tehlikeli bulunmuş ve “devrim karşıtı ayaklanma faaliyetleri” yürütmekle suçlanıp 67 yaşına bakmaksızın 11 Ekim 1937 tarihinde kurşuna dizilmiştir. Adı ise tarihten uzun yıllar için silinmiştir. Yalnızca 1956'da haksız yere öldürülen ve adı karalanan bu Altay Türkü aydını G.İ. Çoros-Gurkin ölümünden sonra yargı kararıyla aklanmıştır (Yerkinova 2004a: 316-325).

İnanç dünyasının bir parçası olan gelenekler ve geleneklere dayalı bayramların yasaklanması biçiminde de Sovyet baskısı<sup>1</sup> kendini göstermiştir. Nitekim, Türk dünyasında daha çok Nevruz olarak tanınan ve komşu Hakas Türklerinde *Çıl Pazı* (Yıl Başı) olarak bilinen ve aynı anlama gelen *Cılgayak* bayramı Altay Türklerinde çok eski zamanlardan beri kutlanan bir bayram olduğu halde Sovyetler döneminde yasaklanmıştır. Günümüzde, yani SSCB dağıldıktan sonra bu bayram geleneği yeniden hayata döndürülmüş olup Altay Türkleri tarafından kutlanmaktadır (Yuguşeva 2001: 295-300).

### 6.2.2.3. Rusya Federasyonu Dönemi

Sovyetler Birliği döneminde diğer inanç sistemleri gibi baskı altına alınan Altay Şamanlık inancı oldukça yıpranmıştı. Ancak SSCB ülkesi dağılmasından sonraki dönem içerisinde özellikle inanç alanında geniş özgürlüklerin tanınmasıyla ve demokrasinin geliştirilmesiyle Altay Şamanlığı yeniden diriliş sürecine girmiştir. Günümüzde ço etkin bir biçimde gelişen Kamlık inancı yalnızca Altay'la sınırlı tutulamayıp bütün Sibiryayı kapsayan bir süreçle tanınmaktadır. Bu gelişmenin en iyi göstergesi ise Sibiryaya topraklarında Şaman dernek, cemiyet ve birliklerin kurulup çalışmalarda bulunmasıdır (Tühteneva 2004: 140-144).

<sup>1</sup> Bu Sovyet baskı ve yıkımının korkunçluğuna ilişkin olarak yitirilen insan hayatı bakımından çok çeşitli sayılar verilmektedir. Örneğin, Rus tarihçisi R. Medvedev 1927-1953 yıllarını kapsayan dönemin içerisinde SSCB'de baskı ve yıkımdan yaklaşık 40 milyon kişinin öldüğünü belirtmiştir. Başka kimi araştırmacılar ise Sovyetler rejiminin kurban sayısının 60 milyon olarak açıklamıştır (Khasanayev 2002: 32-37).

Bununla birlikte Dağlık Altay olarak bilinen Altay Cumhuriyeti dahilinde günümüz itibariyle acaba kaç tane Şaman vardır? İşte bu soruya yanıt bulmak kolay bir iş değildir. Nedeni ise hem bu tür istatistiğin hiç kimse tarafından tutulmaması hem de Altay'da kendisini Kam olarak adlandıran neredeyse kimsenin olmamasıdır. Kamlık yetisine sahip insanlar ise kendilerini “neme biler kiji” [*bilgi kişileri ya da bilir kişiler*] olarak adlandırmaktadır (Tühteneva 2004: 140-144).

Öte yandan SSCB'nin yıkılmasından sonraki dönemde bütün Rusya'da olduğu gibi Altay bölgesinde de yerli Türklerde milli bilince dayalı milli kimlik duygusu uyanmaya başlamış, buna paralel olarak inanç konsundaki yeniden canlandırma çalışmaları Altay toplumunun içinde elverişli zemin bulmuştur. Nitekim, bunu 11-13 Nisan 1997'de İstanbul'da gerçekleştirilen 5. Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı'na Altay heyeti dahilinde katılan Mira Tolbina (1998: 275)'nin Altay Türkleri kendi milli kimliklerini hatırlamaya ve kendi kültürlerini diriltmeye başladığına ilişkin sözleri de desteklemektedir.

Kültürün zaten tam olarak ölmesi, onun taşıyıcısı olan insan kütlelerinin varlığını sürdürdüğü müddetçe imkansızdır ki yeniden hayata döndürülsün, çünkü kültür değişime uğrar, içinde bulunan dil, inanç, gelenek gibi unsurlar kaybolabilir. İşte bu unsurların yeniden diriltilmesi veya pasif hale gelen ve artık pek uygulanmayan bu unsurların daha etkin hale getirilmesi kültürün canlandırılması anlamına gelebilir. Nitekim, inanç dünyasının izini de taşıyan çok sayıda bayramlar vardır. Bu bayramları kutlamak ise gelenektir. Türk dünyasında Mart'ın ortasında (21-22. günlerinde) geleneksel olarak kutlanan Nevruz da bu bayramlardandır. Nevruzun karşılığı olan ve Yılbaşı anlamına gelen *Cılgayak* bayramı Altay Türklerinin kültür miraslarının bir parçasıdır. Sovyetler zamanında baskıya uğramış ve kutlanması bile yasaklanmış bu bayram günümüzde yeniden bir gelenek haline getirilmiştir (Yuguşeva 2001: 295-300).

Yeniden hayata dönen geleneksel bayramlardan biri de 1980'li yılların sonunda milli bilincin uyanmaya başladığı dönemde ortaya çıkan “halk oyunu” anlamına gelen *El-Oyin* bayramıdır. İlk kez 1988'de düzenlenen bu bayram iki yılda bir arayla Altay'ın içinde yer alan bölgelerde sırayla yapılmakta ve böylece Altay Cumhuriyeti'nde yaşayan başta yerli Türkler olmak üzere çeşitli etnik toplulukların arasındaki anlayış ve uzlaşma kültürünün pekişmesine katkıda bulunmaktadır. El Oyun gibi bir bayram aynı zamanda Altay halkının dünya görüşüyle geleneksel kültürünün yaşatılmasına önemli katkıda bulunmaktadır, çünkü bu bayrama katılabilmek için milli giysi şartı var, ayrıca bu bayram esnasında yerli Türklerin kültüründe önemli bir yere sahip alkış (hayır dua), destan anlatıcılığı, geleneksel şarkı söyleme tarzları gibi gelenekleri de devam ettirilmektedir. Bu bayram yoluyla “kadim kültür, dil, gelenek, ritüeller”

günümüzde yalnızca varlığını korumamakta, aynı zamanda geniş kitlelere yönelik olarak tanıtılmaktadır (Tarunov 2004: 364-384).

Yukarıda anlatılanlarla birlikte bu tabii ki başlatılan öz kültürünü diriltme ve milli bilinci uyandırma sürecinin sorunsuz bir biçimde aktığı anlamına gelmeyebilir. Nitekim, Altay Türkleri “din doğrultusunda, dil doğrultusunda, kültür doğrultusunda” bir çok sorunla karşı karşıyadır (Nyaguşeva<sup>1</sup> 1999: 170-172).

Bu yöndeki görüş Altay’a komşu olan Tıva Cumhuriyeti Paramento Başkanlığını yapmış Kadir Biçeldey’in (1999: 99-100) ifadesine göre özellikle Güney Sibirya olmak üzere Rusya’daki azınlık teşkil eden halkların güç durumda bulunması Altay Türkleri için de geçerli bir şeydir. Nitekim onlar da Şorlar, Hakaslar, Tıvalar gibi hak ihlallerine maruz kalmaktadır (Biçeldey 1999: 99-100). Hatta bu ihlallerin ağırlık boyutunu gösterebilmek ve Sayan-Altay bölgesindeki Türklerin kültürlerini yitirmemek için verdikleri mücadeleyi vurgulayabilmek amacıyla Tıva Türkü bilim adamı K.Biçeldey, Hakas Türklerini ele almış ve Hakasların toplumsal siyasi hareketi olan TUN<sup>2</sup>’un bölgenin yerli halkının haklarını bir nebze olsun koruyabilmek uğruna Hakaslar için ayrı bir Hakas bölgesinin kurulmasını önerdiğini söylemiştir (Biçeldey 1999: 99-100).

Ne var ki, Altay’da Altayca eğitim veren ancak bir kolej vardır. Altay Türkleri kendi çocuklarını bu okula vermek istediğinde ise, toplumun geri kalan diğer etnik kısmınca çeşitli asılsız eleştiri ve hatta milliyetçilik ve ırkçılık gibi suçlamalara maruz kalmaktadır (Yuguşeva 2001: 295-300).

Aslında bütün bunların milliyetçilik duygusunun çoğunluk tarafından uygulanan psikolojik, ekonomik, toplumsal ve siyasi baskının yüzünden bir boşluğa gitmesi olanaksızdı, bundan dolayı bunların etkisi doğrudan Altay Türklerine yönelik olarak tesir etmektedir. Doğal olarak böyle bir ortamda tepkinin ortaya çıkması kaçınılmaz bir biçimde beklenebilecek gibi gelmektedir. Oysa ki ne inançsal ne de diğer boyutlarda böyle bir tepkinin yaygın bir biçimde ya da sıcak çatışmaya varacak biçimde ortaya çıkmadığı görülmektedir.

Son dönemde Altay topraklarında dinler ve milliyetler arası ilişkiler alanında gerginliğin gün ışığına çıktığı gözlemlenmiştir. Bunun somut bir yansımasıysa Altay Cumhuriyeti dahilindeki Ulagan Bölgesindeki Balıktuyül köyünde bulunan Svyato-Panteleymonovskaya Kilisesinin 18 Ağustos 2005 tarihindeki yakılması hadisesi olmuştur. (Regnum.Ru 19:29 15.09.2005 [www.regnum.ru/news/513362.html] erişim: 25.11.05/13:45).

<sup>1</sup> Bu bildiri kitabında konuşmacının soyadı yanlış yazılmış olması pek muhtemeldir, onun soyadının doğru biçimde Yuguşeva olarak yazılmaktadır. Nitekim, bir sonraki Kurultaya ait bildiri, konuşma, tutatan ve karar kitabında Nadya Yuguşeva doğru biçimde kaydedilmiştir.

<sup>2</sup> Tun sözcüğünün ilk nesil, ilk doğum, öncü gibi anlamlarına geldiğine daha önce değinilmiştir.

Ancak, bu yakılma olayının aslında gerginliğe yol açan bir neden olarak değil de, zaten mevcut gerginliğin dışı vurumu ya da sonucu olarak ele alınması çok daha ikna edici gibi gelmektedir. Nitekim 15 Eylül 2005 tarihinde Altay Cumhuriyeti'ndeki Russkiy Tsentr [*Rus Merkezi*] kuruluşu (başkanı M.Paklin), Bikatunskaya Rus Kazak Cephesi (ataman Yuri Födorov) ve Slavyanskiy Mir [*Slav Dünyası*] Teşkilatı (başkanı Yuri Pozdeyev) gibi haberlerde geçtiği nitelermeye göre “yurtsever sivil kuruluşların” yöneticileri bu olayın Altay topraklarında dinler arası ve etnik arası ilişkiler alanında yaşanan gerginliğin üzerine ışık tutmuş olduğunu beyan etmişlerdir. Ayrıca, yine bu beyanat sahiplerinin sözlerine göre olayın olduğu gün çıkan “Altayding Çolmonı” [*Altay'ın Yıldızı*] gazetesinde anılan bu Svyato-Panteleymonovskaya [*Aziz Panteleymon*] kilisesi oldukça sert ve yerici eleştirilere maruz kalmıştır (Regnum.Ru 19:29 15.09.2005 [www.regnum.ru/news/513362.html] erişim: 25.11.05/13:45).

Aynı zamanda burada dikkati çeken nokta ise, bütün Rusya ve hatta dünyaya haber servisi yapan Regnum.Ru gibi haber ajansında yargı kararı henüz ortada yokken, kamuoyunu yönlendirici mahiyette bilgi ve haberlere yer vermesi, ayrıca suç itham edilen tarafın görüşlerine yer verilmezken suçlamada bulunan taraf olan *Rus Merkezi* kuruluşu, Bikatunskaya Rus Kazak Cephesi ve *Slav Dünyası* Teşkilatı gibi kuruluşların görüşlerine yer verilmiş olması, bununla birlikte suç isnat edilen taraftan bu olumsuz imaj çerçevesinde bahsedilmelere izin verilirken yukarıda anılan Rus oluşumlarından söz edilirken “yurtsever” sıfatının kullanılmış olmasıdır. Elbette ki bütün bunlar yanlış habercilik geleneğinin sürdürülmeye devam etmesinin Altay bölgesinde hem etnik hem de dinler arası ilişkiler alanında uzlaşya hizmet edemeyeceğini açıkça gözler önüne sermektedir.

Altay Cumhuriyeti'nde halen Hükümet Başkanlığı görevinde bulunan Mihail Lapşin'in görev süresinin 2006 yılının 6 Ocak tarihinde sona ermesi nedeniyle yeni uygulamaya göre Rusya Devlet Başkanı tarafından onaylanmak üzere adaylıkların belirlenmesi konusunda ortamın kızışması söz konusudur. Doğal olarak burada yine etnik arası ilişkilerin malzeme olarak kullanılmakta olduğu göze çarpmaktadır. Altay'daki şimdiki hükümet başkanına bağlı olarak faaliyette bulunan Yaşlılar Kurulu [Aksakallar Kurulu gibi bir şey, yalnızca bu kurul hükümet başkanına bağlıdır. Hakas Cumhuriyeti'nde de aynı ad altında buna benzer olan ve hükümet başkanına bağlı bulunan bir yapının kurulmuş olması dikkat çekicidir], Obşçestvennaya Palata [*Kamusal Oda*] ve M.Lapşin'in önderi olduğu Rusya Çiftçiler Partisi Altay şubesi gibi kuruluşlar görevdeki hükümet başkanının adaylığını yeniden önerirken, milliyetçi bir kuruluş olarak bilinen Altay Halk Kurultayı'nın Altay Cumhuriyeti yöneticisi koltuğuna Altay Halk Kurultayı El Başçısı Vladimir Amurguşev ile Rusya Parlamentosu Devlet Duması milletvekili Sergey Pekpeyev'in adaylığını önerdiğine anlam veremeyerek adaylıkların yalnızca milliyet ya da etnik kimlik gibi unsurlardan yola çıkılarak önerilemeyeceğini, bu

yaklaşımın bir halkın bir başka halkla karşı karşıya getirilmesine hizmet edebileceğini, hükümet başkanı görevine adaylık konusunda vurgunun buna yapılmasının “saçmalık” olduğunu vurgulamıştır (Regnum.Ru 12:45 03.10.2005 [www.regnum.ru/news/522030.html] erişim: 25.11.05/13:45). Bu örnekte de halen görev başındaki hükümet başkanı taraftarlarının onun adaylığını öne sürerken bunun bir milliyet esaslı bir tercih olmadığını varsayarken karşı taraftakilerin sunduğu Altay Türklerine mensup kişilerin adaylıklarının milliyet temelinde yapılan bir tercihe dayandığını ve dolayısıyla yansız olmadığını çağırıştırır çizgide bir düşünce yapısına sahip olmaları ve bunu bu şekilde açıklamaları dikkat çekicidir.

Bütün bunlarla birlikte, XX.yy’ın başında ortaya çıkan ve Rus devleti ve din adamları tarafından baskı altına alınıp yok edildiği sanılan Burhancılık inancının aslında o dönemde kaybolmadığı ve bölge yerlisi olan Türklerin arasında daha da yayılarak son dönemlere kadar varlığını çeşitli ayrıntı ve detaylarıyla beraber Altay topraklarında sürdürmüş olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Sovyetler dönemini de aşabilecek biçimde Altay’da kök salan ve günümüzde de yaşayıp bilim ve toplum ve siyaset adamlarının ilgisini halen de çeken Ak Dyang hareketinin halen de canlılık ve güncelliğini korumaya devam ettiği belirtilebilir (Şerstova 2004: 146-156). Nitekim, Altay toprağının her yerinde yaygın olarak karşılaşılmaması olası bir biçimde kurbanlık sunum yeri olan *tagıl*’lar ve bunun yanında yere dikilen ve Burhancılık inancının en önemli inanç simgesi olan kutsal direk *sume*’ler varlığını günümüzde de devam ettirmektedir (Şerstova 2004: 146-156).

### 6.3. Tıva Türkleri

Tıva Türklerinin yaşadığı topraklar hem genel Türklük tarihi hem de konumuz olan din ve milliyetçilik etkileşimi bakımından çok önemli bölgelerden biridir. Çok eski dönemlerden beri buraya yerleşen Türkler zaman içerisinde çeşitli devletler meydana getirmiş, zengin kültürlerle sahip olmuş, olmaya da devam etmektedir.

En önemli özelliklerinin biri Sibiry Türklerinin içerisinde adını verdiği cumhuriyetin dahilinde yaşanan toplam nüfusun içerisinde çoğunluğa sahip olmak olan Tıva Türkleri (toplam nüfusun yüzde 77’si Tıvalı, Rusların oranı ise yalnızca %20,1’dir. Bkz.: Gov.Tuva.Ru “Основные социально-географические характеристики Республики Тыва” (Tıva Cumhuriyeti’nin Ana Sosyo-Coğrafyalık Karakteristikleri) [http://gov.tuva.ru/statist/RepubTuva.html] erişim: 13.12.05/10.05) aynı zamanda geçmişte olduğu gibi günümüzde de devletini, kültürünü ve inançlarını güçlü bir biçimde yaşatmaktadır.

Çalışmamız açısından Tıva Türklerinin yaşadığı bölgenin önemi aynı zamanda buralarda Budizm, Şamanlık ve Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinin bir arada yaşayıp etkileşim ilişkisi içinde bulunmalarından ileri gelmektedir.



Türklük tarihi bakımından ise Tıva'nın arz ettiği önem, II. Dünya Savaşı'nın neredeyse sonuna kadar dünya siyasi haritasında bağımsız bir Türk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'nin yanında aslında çok yaygın bir biçimde bilinmezse ve tanınmazsa da o zamanki adıyla Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti (ya da Tıva Halk Cumhuriyeti) devleti bağımsız bir Türk devleti olarak vardı. 1914'den itibaren Uryanhay bölgesi adı altında Çarlık Rusya'sına ilhak edilen ve Bolşeviklerin, ardından da SSCB'nin yakın takibi ve ilgisi altında bulunmasına karşın Sovyet Rusya'sına bağlı olmayıp anılan tarihlerde bu siyasi oluşumun haricinde bulunan bu devlet bağımsızlığını 1921-1944 yıllarını kapsayan bir dönemde yaşatmıştır (Biçeldey 1999: 99-100; Monguş 2001: 97, 99, 120).

Günümüz Rusyası'nda Tıva Türklerinin kendi devlet oluşumlarının adı olan Tıva Cumhuriyeti, Doğu Sibirya'nın güneyinde bulunup aynı zamanda Asya kıtasının coğrafya anlamında tam merkezinde yerleşiktir. Yüzölçümü 168,6 bin km<sup>2</sup>'lik olan Tıva'nın komşuluk sınırlarına sahip olduğu ülke ve bölgeler ise şunlardır: Moğolistan, Krasnoyarsk Eyaleti, İrkutsk Bölgesi, Altay Cumhuriyeti, Buryat Cumhuriyeti ve Hakas Cumhuriyeti'dir (Gov.Tuva.Ru "Geografiçeskoye Raspolojeniye Tuvı" [<http://gov.tuva.ru/>] erişim: 13.12.05/10.05).

### 6.3.1. Kısa Tarihçesi

1999-2000 yıllarını kapsayan dönem içerisinde Moskova ve Tomsk şehirlerindeki genetikçilerin yürüttüğü araştırmaların neticesinde günümüzdeki Tıva Türklerinin 30 bin yıl önce bu topraklarda yaşayan insanların soyundan geldiğini göstermiş, bu ise Tıvalıların Güney Sibirya bölgesinde yaşayan en eski ve köklü halklardan biri olduğunu kanıtlamıştır. Tıva topraklarında ilk insan yerleşimleri Erken Paleolitik döneme ait olup insan yapımı nesnelere Aşel döneminde (300-100 bin yıl önce) meydana getirilmiş olduğu tespit edilmiştir. Aynı zamanda Tıva'da insanların yoğun yerleşimi ve hayatına ilişkin kalıntılar Geç Paleolitik Çağ (20-15 bin yıl önce) dönemine aittir (Gov.Tuva.Ru [<http://gov.tuva.ru/abaut/history1.htm>] erişim: 13.12.05/10.05).

Yapılan kapsamlı genetik araştırmalar günümüzde bu bölgede yaşayan Tıva Türkleriyle Amerikan Kızılderililerin büyük bir oranda gen benzerliğine sahip olduklarına ışık dökmüş, Tıvalıların eski atalarının Amerika kıtasının kişiler tarafından yerleşim yerine getirilme sürecinin ilk aşamalarına katıldıkları olasılığı pek muhtemel kılmıştır (Gov.Tuva.Ru [<http://gov.tuva.ru/abaut/history1.htm>] erişim: 13.12.05/10.05).

Tunç devri Tıva'da (MÖ 3. binyıl-IX.yy) insan toplulukları yerleşik hayvancılık ve yalın tarımcılık uğraşlarına geçtikleri yapılan arkeolojik araştırmalarla teyit edilmiştir. Yine bu dönemde bakır ve tunç işlenmeye başlamıştır. Atın binek araç olarak kullanılmasına geçilmiş ve at arabaları icat edilmiş, deri işlenmeye başlanmış ve bakırdan yapma aletler taş aletlerin yerini almıştır.

Bu dönemde Tıva topraklarında Dinlin (Tingling)'lerin eski Çin kaynaklarında orta boylu, açık tenli, tıknaz vücut yapılı, açık renk saçlı ve gözlü olarak tarif edilen ataları olan kavimler yaşamaktaydı (Gov.Tuva.Ru [<http://gov.tuva.ru/about/history2.htm>] erişim: 13.12.05/10.05).

Avrasya coğrafyasına tatbik edilirken “İskit dönemi” olarak bilinen Erken Demir Çağı (MS VIII – II.yy’lar) zamanında Tıva’da yaşayan insan toplulukları Karadeniz, Kazakistan, Sayan-Altay ve Moğolistan bölgelerindeki İskit kavimleriyle silah, at donanımı ve sanat tarzı bakımından hatırı sayılır benzerlik arz etmekteydi. Hayvancılığa dayalı ekonomi biçimine geçişin tamamlanması işte bu dönemde gerçekleşip Tıva Türklerinin 1945-1955 yıllarında Sovyetler döneminde gerçekleştirilen göçer-konarlıktan yerleşik yaşam tarzına geçinceye kadar ekonominin ana istikametini teşkil etmekteydi (Gov.Tuva.Ru [<http://gov.tuva.ru/about/history3.htm>] erişim: 13.12.05/10.05).

Yaklaşık olarak MÖ 201 yılında Hun kavimleri tarafından işgal edilen Tıva topraklarında Hun Dönemi (MÖ II.yy – MS I.yy) başlamıştır. Çin kaynaklarında göre devletin önderi olan Mode Yenisey Kırgızlarını, Kıpçakları ve muhtemelen Uygurların ataları olan ve “Gyaogüy” ya da “Tele” olarak da bilinen kavimlerden oluşan Dinglingleri bağımlı kılmıştır. MS I.yy’ın ortasında Hunlar devleti iç çatışmalardan dolayı ikiye ayrıldığında Tıvalılar Kuzey Hun devletinin dahilinde kalmıştır. Ancak bu devlet de 93 yılında Dingling, Siyanbi gibi kavimlerin darbeleri karşısında yıkılmıştır. Bu gelişmenin ardından bozkırdaki egemenlik kendi devletini kuran Siyanbilerin eline geçmiştir. Siyanbiler Hunları mağlup ederek Moğolistan toprakları üzerine hükümlüğünü yaymış, Çin’in üç ordusunu yıkmış ve 157’de de Dinglinglerin güçlerini de yenmiştir. VI.yy’da ise Jujanlar Tükü Türkleri tarafından mağlubiyete uğratılmıştır.

Bu arada Hunlarda yazının olması olasılığının çok yüksek olmasına karşın bunu destekleyecek herhangi buluntu kefedilemedi. Bununla birlikte Çin kaynaklarında yer alan Çin ile eski Kamboçya krallığı olan Funan devletlerinin arasında 245-250 yıllarında yapılan karşılıklı elçilik ziyaretlerinden söz edilmektedir. Hint harflerini kullanan Funan devletinin yazı bakımından Hunların yazısına benzer bir yazı sistemini kullandığı da bu kaynaklarda vurgulanmıştır. Maneviyat alanında Tıvalıların bu dönemde ruhlara ilişkin inanç ve doğa güçlerinin canlı olarak algılayışı içeren animistik kültler hakimdi. Bunun yanı sıra atalar kültü ile kimi araştırmacıların kanısınca Sibiryta bölgesine Çin’den gelen Şamanlık inancı Tıva topraklarında yaygınlık kazanmıştır (Gov.Tuva.Ru [<http://gov.tuva.ru/about/history4.htm>] erişim: 13.12.05/10.05).

MS VI-VIII.yy’ları kapsayan bir zaman içerisinde meydana gelen ve varlığını sürdüren Eski Türk dönemi Tıva halkının tarihinde en önemli yere sahip bir geçmiş olarak kabul

edilmektedir. VI.yy'ın ortasından itibaren Tıva toprakları birinci Türk Kağanlığı dahilindeydi. Bu kağanlığın ikiye ayrıldığı yıl olan 581'den itibaren ise Tıva bölgesi Doğu Türk Kağanlığı hudutları içerisine dahil edilmiştir. Bu tarihten itibaren bu toprakların yerli kavimleri olan ve günümüzde Batı Tıvalıların komşuları olan Kuzey Telengit ya da Teleslerin içinde görmek olanaklı olan ve köken itibariyle kimi araştırmacıların kanısınca İranlı Alanlara ya da Ostyak olan Assinlere ait olduğu ileri sürülen Az ve Soyanlarla Hemçik ırmağının kıyıları boyunca yerleşik bulunan Çiklerin adları Çin ve Orhon-Yenisey kitabelerinde geçmeye başlamaktadır. Bu dönemden söz ederken Tele kavimlerine dahil olan ve başlangıçta Doğu Tıva'daki Kosogöl civarında oturan Dubo (Tuba, Tuva, Tufa, Tuha) kabilesinin zikredilmesi gerek. Merkit ve Kosogöl Uryanhalarının da araştırmacılar tarafından bu bölgede yaşadıkları ifade edilir. IV-V.yy'lardaki Gaogüty (Dili) etnonimini VII-VIII.yy'lardaki Tele kavimlerinin adıyla karşılaştırma yapan tanınmış Türklük bilimcisi Lev Gumilöv'ün bu kavimlerin her ikisinde de Dubo (Tubalar) boyunun varlığı dikkatini çekmiştir. Tıvaca "Tıva" olan Tuva etnoniminin ise Dubo adından geldiği ve Tıva bölgesi yerlisi Türklerin öz adı olarak XVII-XVIII.yy'larda tamamen benimsendiği bilinmektedir. Tıva Türklerinin eski Türklerden soy aldıklarını gösteren en ikna edici kanıt ise köken olarak doğrudan eski Türk kabilesine bağlanan Kuular, Soyan, Tülüş, Teleg, Dolan gibi Tıva boylarının varlığıdır. Günümüzdeki antropolojik tipe Tıvalılar bu dönemde yaşanan gelişmelerin neticesinde kavuşmuştur.

Eski Türk döneminde Tıvalılarda oldukça gelişmiş sanat anlayışlarının yanı sıra silah yapımında da ustalaşmış kişilerin ortaya çıkmıştır. Sanatın dahilinde taş heykeltıraşlığı da çok üst düzeydeydi. Nitekim, Tıvaca *kiji töje* olarak bilinen dikili taş anıtların yaygın olarak dikildiği bilinmekte olup günümüze kadar Tıva ülkesinde 200'den çok bu tip anıt keşfedilmiştir (Gov.Tuva.Ru [<http://gov.tuva.ru/about/history5.htm>] erişim: 13.12.05/10.05).

Çok eski dönemlerden beri Kamlık inancını yaşatan Tıvalılar bu inanç çerçevesinde atalar kültü, dağlar, ırmaklar, göller, dağ geçitleri, anna-baba ve yaşça büyük akrabalar, gök ve gökteki cisimleri olan güneş, ay, yıldız ve gezegenlere tapınmayı sürdürmüştür. Anılan bu kültürleri günümüzde de Tıva topraklarında varlığını devam ettirmektedir.

Tıva topraklarının Mançurya tarafından işgal edildiği XVIII.yy'ın sonunda bu bölgeye güney-doğudan Budizm inanç sistemi yayılmış ve kök salmıştır. Bunun neticesinde Budizm Tıva Türklerinin Kamlığın yanı sıra ikinci resmi inancı olarak kabul görmektedir (Gov.Tuva.Ru [<http://www.gov.tuva.ru/obvo/religiya.htm>] erişim: 01.12.05/17:04).

Mançurlar tarafından işgal edilen Tıva toprakları Tsın sülalesi hükümlerine altına düşüp bu durumda 1757-1911 yılları arasında kalmıştır. Bu dönem zarfında Mançurya'nın empoze etmesiyle, daha önceki devirlerde maneviyat dünyasında başatlığa Şamanlık inancının

sahip olduğu Tıva Türkleri kendi dinleri olarak Tıva'ya özgü bir çeşit olsa da sonuçta Budizm'i kabul etmiştir (Monguş 2001: 36, 41, 42).

Tıva topraklarında bu iki inanç arasında hakimiyet uğruna yaşanan savaşımın meydana geldiği ilk dönemler hariç olmak üzere Budizm inancının bu denli başarılı bir biçimde yayılmasının altında yatan nedenlere gelince, bunlar; Buda inancının yerel inanç sistemlerine karşı hoşgörülü yaklaşması, başka dinlerle bir arada yaşayabilme yeteneğine sahip olması (ki burada görüldüğü gibi bu yetenek yalnızca Şamanlık inancına özgü olmayıp bu konuda esnek olabilen Budizm inancına da mansustur), toplumdaki yoksul kesimlerin bu inanç sayesinde okur-yazar olma olanağına kavuşabilmesi ya da öyle bir imkan bulması, Budizm'in yerli Türklerin yöneticileri tarafından çaba harcanan ülke birleşmesinde etkin bir güç olarak kullanılmaya elverişli olması gibi nedenlerdir (Monguş 2001: 41-43).

II. Dünya Savaşı'nın neredeyse sonuna kadar dünya siyasi haritasında bağımsız bir Türk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'nin yanında aslında çok yaygın bir biçimde bilinmezse ve tanınmazsa da o zamanki adıyla Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti (ya da Tıva Halk Cumhuriyeti) devleti bağımsız bir Türk devleti olarak vardı. 1914'den itibaren Uryanhay bölgesi adı altında Çarlık Rusya'sına ilhak edilen ve Bolşeviklerin, ardından da SSCB'nin yakın takibi ve ilgisi altında bulunmasına karşın Sovyet Rusya'sına bağlı olmayıp anılan tarihlerde bu siyasi oluşumun haricinde bulunan bu devlet bağımsızlığını 1921-1944 yıllarını kapsayan bir dönemde yaşatmıştır (Biçeldey 1999: 99-100; Monguş 2001: 97, 99, 120).

1991 yılının güz mevsiminde SSCB'nin üç Slav ülkesinin tek taraflı olarak, yani Birliğin üyesi olan diğer cumhuriyetlerine danışmadan bile Sovyetler Birliğinin dağılmasına ilişkin kararı alması ve imzalamasının neticesinde birlik cumhuriyetleri birer bağımsız ülke statüsüne kavuşurken Tıva Rusya Federasyonu dahilinde Tıva Cumhuriyeti olarak varlığını sürdürmüştür (Monguş 2001: 127). Tıva Cumhuriyeti günümüzde de Rusya Federasyonu dahilinde bir federe devlet olarak varlığını devam ettirmekte ve bu statüsü Rusya Federasyonu Anayasası (madde 65) tarafından tescil altına alınmıştır.

Bütün burada anlatılanların dışında Tıva Türkleriyle ilgili olarak onların milliyetçilik konusunda oldukça ileri bir duruma sahip olmaları söylenebilir. Nitekim bölgede mevcut etnik arası ilişkiler alanında yerli Türkler ile Rusların arasında gerginliklerin yaşanması 1990 yılında 3.000'den fazla kalifiye Rus çalışan nüfusunun ayrılmasına yol açmıştır (Monguş 1992: 25-26).

### 6.3.2. İnanç ve Milliyetçilik Arasında Etkileşim

İnanç ve milliyetçilik arasında etkileşim bölümünde Tıva Türkleri konusunda inanç cephesinden esas etkenler olarak ilkel toplum düzeni döneminde ortaya çıkan Kamlık (Mannay-ool, Dostay

1996: 44) ve Budizm ele alınacaktır. Bu iki inanç sistemi her zaman birlikte yaşayamamış, çünkü başlangıçta Tıva yerlisi Türklerde yalnızca Kamlık inancı vardı. Ancak daha sonraki dönemlerde bölgeye Budizm, daha doğrusu Budizmin Tibet Lamacılığı girmiştir.

### 6.3.2.1. Çarlık Dönemi (XVI.yy'ın sonu-XVII.yy'ın ikinci yarısı-1914-1917)

Tıva Türklerinin Çarlık dönemine ilişkin inanç ve milliyetçilik etkileşimi kapsamındaki bilgiler esas olarak Rus menşei kaynaklardan bulmak olanaklıdır. Rus kaynakların oluşturulmasında ise en önemli katkılardan biri ise Hakas Türkü bilim adamı N.F. Katanov tarafından yapılmıştır (Oorjak 2002: 5-6).

Şunu da belirtmek gerekir, Tıva Türkleri XIX.yy'da Rusya'ya dahil değildi. Tıva toprakları, XVI.yy'ın sonundan itibaren Altın Hanlar Moğol devletinin hükümranlığına bağlı kalıp, XVII.yy'ın ikinci yarısından itibaren Cungarlar devletinin hakimiyeti, XVIII.yy'ın ortasından XX.yy'ın ilk çeyreğine, daha doğrusu 1911 yılına kadar Tsin sülalesi yönetimindeki Çin'in hakimiyeti altında kalmıştır (Mannay-ool, Dostay 1996: 32-33, 36-37, 54-55; Monguş 2001: 27, 28, 33, 34, 36). Bununla birlikte Tıva bu şekilde Çin'e dahil edilip Tsin sülalesine karşı sorumlu Moğol yöneticilerin hükümranlığına bağlanmasına karşın özellikle 1786 yılından itibaren Tıva yöneticisi olan *Ambın-noyan* görevine Tıva Türklerinden çıkan yöneticiler çıkmaya başlamıştır. İlk yerli Türklerden yöneticiliği Oyun Dajı olmuş ve fiilen Tıva devlet geleneğini yeniden başlatmıştır (Monguş 2001: 39-40).

Tıva'nın Çarlık Rusya'sına dahil edilmesinin tarihi ancak 1914 olması nedeniyle bu bölgeyi konumuz çerçevesinde Çarlık döneminde biraz değişik boyutta ele almak durumundayız. Yani, XX.yy'ın ilk çeyreğine dek ve özellikle XIX.yy'da Tıva'nın Çin'in idaresi altında bulunması ve Rusya'ya bağlılığı Çarlık döneminde yalnızca 1914-1917 yıllarıyla (Mannay-ool, Dostay 1996: 54-55; Monguş 2001: 96-97), yani yaklaşık üç yılla sınırlı kalması nedeniyle Tıva topraklarını aslında bağımsız bir devlet kuruluşu yılı olan 1921'den önceki dönem ya da çalışmamızın alt bölümünün zamansal sınırlarıyla çok daha uyumlu olması dolayısıyla 1917 Bolşevik devrim öncesi dönemi (1914-1917) olarak bakmakta yarar vardır. Tabii ki zaman sınırları bakımından anılan alt bölüm yalnızca 1914-1917 yıllarıyla sınırlı bir biçimde ele alınmayacak, çünkü genel "Çarlık dönemi" alt bölüm adı altında hem Altın Hanlar, hem Cungarlar, hem Çin ve hem de Bolşevik öncesi Rusya dönemi (1917'ye dek sürecektir) araştırılacaktır. Aynı biçimde Sovyetler dönemini de Tıva için bu ülkenin Sovyetler Birliği'ne dahil edildiği 1944 yılından itibaren başlatmak gerekir, çünkü ondan önceki dönem bağımsız bir devlet olan Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti dönemidir.

Bunu belirttikten sonra konuya geri dönecek olursak N.F. Katanov tarafından zamanında kayda geçirilen Tıva Türklerinin etnografyasına ilişkin halk şiirlerinden de



yararlanmak faydalı olabilir. Tıva topraklarında yaşayan yerli Türklerin Ruslara yönelik algılama, davranış, düşünce kalıplarına ulaşmak açısından böyle bir kaynaktan istifade etmek elverişli olacağı muhtemeldir. Ruslara yönelik bu algılama, davranış ve düşünce örneklerinden yola çıkarak çeşitli çıkarsamalarda bulunulabilir. Nitekim, Tıva Türklerinin bölgeye gelen Ruslara karşı “onları kimse çağırmadı” ve “sonsuz dek” kalmayacakları biçimindeki sözlerin yer aldığı şiirlere rastlamak olanaklıdır (Prelovskiy 2002: 74). Evlilik konusunda da Ruslara yönelik tutuma ilişkin olarak N.F. Katanov tarafından Tıva Türklerinden (büyük bir olasılıkla bayan kişiden) şu şiir kaydedilmiştir; “Rus’a [evlenmek üzere] çıkmam, öz yöreme yazık...” (Prelovskiy 2002: 77). Öz yurdun topraklarının Ruslara verilmesine tepki ise şu şiirde gözlemlenilmektedir: “Ruslara topraklarımı teslim eden tembel Salçaklar<sup>1</sup>, çocuklar, ben Buluk dağının altında göçmekteydim!” (Prelovskiy 2002: 16). Rusları Tıvalar tarafından algılanmasına işaret eden sözlerden ibaret şiir de kaydedilmiştir: “Sırtında yatmayı seven Ruslarda, yan uyuyan Rus Kazaklarında...” (Prelovskiy 2002: 35) ya da “... Rus’un oğlu ise geceleri uyur; öyle horlar ki, bataklık titrer” (Prelovskiy 2002: 48). Burada verilen örneklerde Ruslara duyulan tepkinin yansıması niteliğindeki sözlerden hareketle toplumsal değerlerin çerçevesinde belirli Ruslara yönelik olarak bir tutumun Tıva Türklerinde oluştuğunu söylemek olanaklıdır. Ancak Ruslara ilişkin algılama ve düşünce bağlamında şöyle sözlenen oluşan şiirlere de N. Katanov’un arazi çalışması yaptığı dönemdeki Tıva insanların içerisinde rastlamak mümkündür: “Orus halkı aniden kaybolursa, o zaman nereden bize kumaş gelecek? [Rus] Kazak halkı aniden kaybolursa, o zaman kim bize kadife getirecek?” (Prelovskiy 2002: 29). Bu örnekte ise Rusların ticarete ne denli güçlü bir pozisyona sahip olduğunu ve özellikle tekstil alanında neredeyse tekel konumuna sahip bulunduğunu gözlemlemek mümkündür. Belli ki bu şiir kesitini anlatan kişi ya ticaretle uğraşıp Ruslarla sıkı bir ticari ilişkide olup onların getirdiği tekstil mallarına bağlıdır ya da sıradan bir kişi olup bu malları tüketen ve böylece daha geniş kitlelerin düşüncesini yansıtmaktadır. Ayrıca, yukarıda belirtilen algılama ve düşünce örneklerinin yalnızca Ruslarla sınırlı olmadığını ve Türk soylu Kırgızları, Teleütleri, Tatarları, Moğol soylu Buryatları da kapsadığını belirtmek gerekir (Prelovskiy 2002: 20, 35, 48, 74, 77). Netice itibarıyla N.F. Katanov’un 1889’da, yani XIX.yy’ın sonunda Tıva topraklarında bilimsel seyahat gerçekleştirirken Tıva Türklerinin Rus nüfusuna yönelik davranış, tutum, düşünce ve algılama örneklerinden yola çıkarak bu konuda bilgi edinilebilir, çıkarsamalar yapılabilir.

Ayrıca, folklorün içerisinde yer alan kahramanlık destan ve masallar vasıtasıyla Tıva Türkleri diğer birçok duygunun yanı sıra özgürlüğe yönelimini ve yabancı güçlerin kurmuş olduğu hakimiyetten kurtulma isteklerini edebi bir biçimde yansıtılmaktaydı (Mannay-ool, Dostay 1996: 36).

<sup>1</sup> Bir boyun adı (Prelovskiy 2002: 16)

Bunun dışında Budizm inancının Batı Moğolistan topraklarına hakim kılınmasına yol açan Altın Han döneminde Kamlar ikinci plana düşerken, ön plana Budistler ve Budizm rahipleri çıkmıştır (Monguş 2001: 28). Bu dönemde inancın etkinliğini gösteren husus, beylikler düzeyindeki yöneticilerinin çadırlarının yanında niyaz gereksinimlerinin giderilmesi için bir çeşit gezici Budisat çadırlarının bulunmasıdır. Bu dönemde Budistlik “tapınak ve manastırların yokluğu nedeniyle neredeyse tamamıyla göçebe bir durumdaydı” (Monguş 2001: 31). Yani, burada yer verilen bilgiden yola çıkılarak, Altın Hanlar döneminde Budist inancının etkinlik düzeyini ve devletle ilişkilerinin doğasını anlamak olanaklıdır.

Budizm inancının devletin başı Altın Han’la olan ilişkisine gelince, bu konuda 1617 yılında bu devletin Rus elçilik heyetleri tarafından ziyaret edilmesi ve bundan sonra bıraktıkları izlenimler çok önemlidir. Rus elçilerinden Vasiliy Tüments, bu ülkenin başı olan Altın Han’a çıktığında Tibet Budizmi’nin temsilcisi olan *tutuhta*’nın Hanın kendisinden çok daha yukarısında bulunan yüksek bir yerde oturduğunu gözlemlediğini anlatmıştır (Monguş 2001: 32). Bu anlatılanlar Budizmdeki dini görevlilerin devlet yöneticisi üzerinde etkinliğine işaret etmezse de en azından toplumun içerisinde sahip oldukları konumun saygınlığının derinliğini açık bir biçimde gösterir niteliktedir. Saygınlık konusunda bir karşılaştırma örnek gerekirse, Kırgız Kağanlığı döneminde sarayda kağanın önünde yalnızca 40 yaşlık sınırını aşan kimseler oturabilirdi, gerisi ise asla oturamadığına ilişkin bilgi araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir. Ayrıca hayır duayı (alkış) da 40 yaşını aşmış toplumda saygın bir yeri olan kimse tarafından okunabildiği, bunun aksi durumunda ise hayır duanın bed duaya dönüşebileceğine inanıldığı da bilinmektedir (Butanayev 1998: 273; Ugdijekov 2003: 68-69). Yani, saygınlığa hem maddi hem de manevi dünyada eski Türk toplumunda kırk yaş sınırını aşmış kimselerin sahip olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu dikkate alındığında Budist bir rahibin hem de yabancı biri olarak devletin başının oturduğu yerden çok yükseğinde oturduğu (hem de ayakta değil, oturduğu, dolayısıyla da muhtemelen ileri yaşta birisi olduğu) gerekçe, o zaman Budizm inancının söz konusu dönemde ciddi boyutlara varan etkinliğinden söz edilebilir.

Zaten XVIII.yy’ın sonundan itibaren Tıva’da resmi inanç konumuna, Kamlık inancını ortadan kaldıramayan ve bunun yerine Kamlık inancından birçok öge alan Budizm Lamaizmi geçmiştir (Mannay-ool, Dostay 1996: 45-46).

Tıva Türkleri örneğinde inanç sisteminin bir olması gibi bir etkenin her zaman milliyetçilik için ana kaynaklardan biri olmadığını görebilmek olanaklıdır. Ancak kimi durumlarda aynı inanç sistemine mensup olmak siyasi ve sosyo-ekonomik çıkarların örtüştüğü sürece farklı etnik kimlik altında yaşayan insan kümelerinin birlikte üçüncü etnik kimlikli insan toplumuna karşı birlikte hareket etmesinde etkili olduğunu da gözleme olanağı vardır. Örneğin, Tıva Türkleri, Moğol ve Çinliler gibi çoğunlukla Budist olması, ayrıca Çin’in Tıva’yı

işgal ettiğinde Budizm'e destek çıkması ve yayılmasını özendirmesiyle (Monguş 2001: 40) birlikte bu husus anılan etniklerin arasında çatışmaların ortaya çıkmasını önleyememiştir. Tıva kavimleri Altın Hanlara karşı savaşmış, daha sonra Cungarlara karşı mücadele etmiş, ardından Mançur-Çin tarafından işgal edilen Cungarya'da Tıvalar ve Moğollar birlikte 1755-1758 yıllarında Çin'e karşı ayaklanmıştır. Tarih içerisinde Tıva Türkleri, 1911 yılının Ekim ayı içerisinde devrimle sarsılan Çin'e karşı ayaklanan Moğolların yanında yer almış ve hatta 1912'de gönüllü olarak, Çin'e karşı ayaklanan Moğolların safında yer almak üzere yaklaşık 700 Tıva Türkü savaşa katılmıştır. Çin'e karşı zafer elde edilince bu sefer daha önce ortak düşmana karşı aynı safta yer alan Tıva ve Moğolların arasında da anlaşmazlıklar başlamış, Çin hakimiyeti döneminde Tıva Türkleri üzerindeki baskının uygulamasında yer alan Moğolların istediğinin aksine Tıva toprağı Rusya'ya dahil edilmiştir (Mannay-ool, Dostay 1996: 36, 54-55). Yani, burada görüldüğü gibi inanç ortaklığı gibi bir unsurun her zaman başat bir etken yer almayabileceğini söylemek olanaklıdır. Bunun böyle olması inanç gibi etkenlerin yanı sıra sosyo-ekonomik ve politik çıkarların da devreye girdiğinden ve kararların alınması üzerinde etkili olduğundan dolayı vuku bulmaktadır.

### **6.3.2.2. Sovyetler Dönemi (1917-1921-1944-1991)**

Daha önceki alt bölümde olduğu gibi bu alt bölümde de Tıva için ayrı bir düzenlemenin yapılması şarttır. Çünkü Sovyetler döneminin Tıva Türkleri için 1917 yılıyla başlatılmak üzere olanaklı olsa da esas olarak bu dönem Tıva ülkesinin SSCB'ye dahil edildiği 1944 yılından itibaren başlamaktadır. Dolayısıyla, Sovyetler dönemini Tıva için bu ülkenin Sovyetler Birliği'ne girdiği 1944 yılından itibaren başlatılmak gerekirse de aynı alt bölümün içinde 1921-1944 dönemini kapsayan bağımsız bir devlet olan Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti dönemi de ele alınarak incelenmektedir.

1920'li ve 1930'lu yıllarda bir zamanlar resmi bir inanç konumunda bulunan Lamacılık inancına ait dini yapılar Sovyetler rejimi taafatı olan ülke yönetimince yıktırılmış ve yok edilmiştir, çoğu Lamalar ise baskı altına alınarak sürgünlere ve toplama kamplarına gönderilmiştir (Mannay-ool, Dostay 1996: 46, 95). Örneğin 1931 yılının sonuna gelindiğinde Sovyetler yönetiminin "barbar" tutumunun neticesinde Tıva'da yalnızca bir manastır (on beş Lamalı) kalmıştır (Mannay-ool, Dostay 1996: 95).

Buna rağmen, Tıva ülkesinde hem Kam hem de Lamaların çalışmaları gizli bir düzeyde olsa da ülke çapında propagandası yapılan savaşçı ateizm ortamında bile Sovyetlerin en sert yasaklayıcı önlemlerine rağmen devam ettirilmiş ve böylece manevi kültürün en önemli unsurları olarak bu inançlar korunabilmiş ve günümüze kadar ulaşabilmiştir (Mannay-ool, Dostay 1996: 46).

1930'lu yıllarda Tannu Tuva Halk Cumhuriyeti'nde bütün varlıklı ailelerin malvarlığına el konulurken Budist manastırlarına ait malvarlığı müsadere edilmemiştir (Mannay-ool, Dostay 1996: 81).

1921'de kurulan Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti 1944'te "gönüllü" olarak SSCB'ye dahil olunca ülkedeki bütün yönetim kurumları feshedilmiş, Tıva da bir cumhuriyet statüsünden özerk bir bölge durumuna düşürülmüştür (Mannay-ool, Dostay 1996: 107).

### 6.3.2.3. Rusya Federasyonu Dönemi

1980'li yılların sonunda Tıva Cumhuriyeti'nde yaşanan etnik ve inançsal kimlik alanındaki uyanış hareketi çok yaygın haldeydi. Bu uyanış yerel kültürün ön plana çıkmasıyla eş zamanlı sürmüştür. Kültürün bir parçası olan inancın milliyetçilikle olan etkileşiminin bu dönemde yer bulduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Nitekim, 1990'lı yılların başında neredeyse kendi ulusunun milli kahramanı haline gelen Kadır-ool Biçeldey'in Tıva'nın önderi olup yerel Yüksek Konseyin başkanı görevindeyken kökünü Kamlık inancından alan tütsüleme ritüeliyle binanın içerisinin "komünist ruhlar"dan arındırılması amacıyla göstermelik de olsa bir ayin yapması bu anlamda çok önemli bir göstergedir (Monguş 1992: 25-26).

Atalar, tarihsel kökler ve Türklük konusunda Tıvaların sağlam bilince sahip oldukları söylenebilir. Nitekim, Tıva Cumhuriyeti Parlamento Başkan Yardımcısı V. Ondar (1997: 172-173) İzmir'de 1995'te düzenlenen III. Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı esnasında Orhun abideleri için müze yapılması fikrini sunmuştur. Tıva Parlamentosu Başkanı Kadır-ool Biçeldey (1999: 99-100) ise 1999'da Denizli'de düzenlenen VII. Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayında XX.yy'da dünyada tek bir bağımsız devlet olarak algılanan Türkiye'nin yanı sıra 1921-1944 yıllarını kapsayan dönemde Tannu-Tuva Halk Cumhuriyeti<sup>1</sup> adlı ikinci bir Türk devletinin de var olduğunu vurgulamıştır. Gerçi inanç konusunda anılan devlet resmi temsilcisi Tıva'nın inancının Budistlik inancı olduğunu, bunu da Çin ve Moğoliştan'a coğrafik ve tarihsel yakınlık etkenine indirgediğini ifade etmiştir (Biçeldey 1999: 99-100). O halde hem daha önceki Biçeldey'in tütsüleme hareketi hem de daha sonraki Kurultay esnasındaki konuşmasınan hareketle Tıva Türklerinde her iki inanç sisteminin var olduğunu söylemek herhalde yanlış olmasa gerek. Ayrıca Tıva Türklerinde devlet üst düzey yetkilileri seviyesinde Rusya ve Sovyetler Birliği dönemi öncesine ilişkin bilincin güçlü olduğunu da ifade etmek olanaklıdır.

<sup>1</sup> Gerçi Tannu-Tuva Cumhuriyeti'nin 1921'de kabul edilen 22 maddelik Anayasası'nın 1.maddesinde şöyle denilmiştir (Mannay-ool, Dostay 1996: 77-78): "Tannu-Tuva Ulus [Halk] Cumhuriyeti içişlerinde kimseye bağlı olmayan, özgür Tannu-Tuva halkının devletidir. Dış ilişkilerini cumhuriyet Sovyet Rusya'nın korumacılığı altında yürütmektedir".

Tıva Türklerinin kültür, inanç ve göreneklerle geleneklerine ilişkin araştırmaların günümüzdeki yukarıda sözü edilen bilincin oluşmasında en önemli etkenlerden olduğunun da belirtmesi gerek, çünkü Tıva kültürü kapsamındaki folklorü oluşturan; masal, bulmaca, kahramanlık destan, anlatı, inanç, şaman ayinsel şiir ve hayır dualar (alkış) örnekleri ve geçmişine ilişkin bilgileri zamanında yapılan ve esnasında birçok bilginin kayda geçirildiği araştırmaların sayesinde günümüze kadar ulaşmıştır. Böyle araştırmalar yoluyla Tıva kültürünün korunmasına katkıda bulunanlardan biri de Nikolay F. Katanov'dur. Hakas Türkü bilim adamı ve Türklük bilimcisi N.F. Katanov Tıva kültürünün, Kamlık inancının korunmasında önemli katkıda bulunmuş, aynı zamanda Tıva ve Tofalar Türkçesinin XIX.yy'ın ilk kapsamlı araştırmacılığını yapmıştır. Bu çerçevede Tıva Cumhuriyeti ilk Cumhurbaşkanı ve halen de Tıva Cumhuriyeti Hükümet Başkanlığı görevinde bulunan Ş. Oorjak (2002: 5-6) N. Katanov tarafından gerçekleştirilen çalışmaların Tıva halkı için çok önemli ve hatta "kutsal" olduğunu ifade etmiştir.

Sovyetler sonrası Rusya'sında toplumsal düzlemde ulusçuluk akımları yükselirken bu ülkede yaşayan, ancak etnik olarak Rus olmayan halkların ulusal bilinci uyanmaya başlamıştır. Uyanma sürecinde öncülük halkların aydın kesimleri tarafından yerine getirilmiştir. Her bir etnik toplumun aydınlar kitlesi mensubu olduğu etniye ait kültürü, inancı üzerine odaklanmıştır. Bu süreçler Rusya'nın dahilinde yaşayan Türk halkları için de geçerlidir. Sovyetler döneminin sonuna doğru özellikle maneviyat alanında oluşan boşluklar işlevsellik bakımından çok önemliydi. Nitekim, Rusya'daki Türk topluluklarında bu boşluğun önemi, Hıristiyanlık, İslam, Budizm ve Kamlık inançlarıyla doldurulması şeklinde kendisini göstermiştir.

İnançsal alanın maneviyat alandaki yerini alırken bu süreci nicel olarak göstergeleriyle gözlemleyebilmek olanaklıdır. Söz gelimi, Güney Sibiry Türklerinden olan Tıvaların içerisinde 1987 yılı verilerine göre toplam 30 şaman faaliyet gösterirken, 1989'da bunların sayısı 8'i kadın olmak üzere toplam 43'e yükselmiş olduğuna ilişkin örnek verilebilir (Monguş 2001: 124-125). Şamanların bu ani sayısal artışının altında yatan neden araştırmacı O.M. Homuşku'ya (1998: 103-106) göre Budizm inancındaki rahiplerin yetersizliğinden dolayı doldurulamayan maneviyat boşluğunun doldurulması gereksiniminin ortaya çıkmasıdır.

Maneviyat alanında Sovyetler döneminde oluşan boşluğun doldurulması ise şu şekilde olmuştur. Tıva Cumhuriyeti, Rusya dahilinde yer alan Kalmuk ve Buryat cumhuriyetleri gibi bu boşluğu bir zamanlar kaybedilen tarihsel ve kültürel ilişkilerin yeniden kurulmasına yönelik olarak adım atmak suretiyle gidermeye çalışmıştır. Lamaizm'in merkezi ise Tibet olduğu için bu ülkeyle ilişkiler yeniden canlandırılmış ve Rusya Budistlerinin manevi önder olarak kabul ettiği Tibet Budizminin XIV. Dalay Laması Tenzin Gyatso'yla temas kurulmuştur (Monguş 2001: 125). İlk Budist Yılbaşı (*Şagaa*) bayramı Tıva'da 1987'de Tıva Müzik Drama



Tiyatrosu binasında düzenlenerek kutlandığında bu etkinliğe katılan insanların çoğunu Tıva Türkleri meydana getirdiği için bu durum kimi devlet organlarında kaygının duyulmasına yol açmıştır. Etkinliğin düzenlenme tarihi ise *açıklık* ve *yeniden yapılanma* döneminde olsa da bu dönem Sovyetler zamanı dahilinde olduğundan doğal olarak en önemli devlet organı haline gelen SSCB Komünist Partisinin Tıva'daki şube yönetimi bu gelişmelerin karşısında derin bir kaygı duymuştur. Bu nedenle bu şube yönetimindeki kimseler halkın katılımıyla gerçekleştirilen bu inançsal etkinliği Tıva'da milliyetçiliğin yeniden hortladığını ileri sürmek amacıyla bir gerekçe olarak kullanmıştır (Monguş 2001: 126). Milliyetçilik kavramı ise Rusya'da daha ço olumsuz bir anlam taşımış ve 1930'lu yıllarında gayri Rus halkların aydınları yok edilirken çoğunlukla milliyetçilikle suçlanmış, etnik Rus aydınları ise Sovyet karşıtlığı çerçevesinde yasadışı faaliyetlerde bulunma itham edilmiştir. Bu nedenle milliyetçi damgasını vurmak karşıt görüşteki kimseleri etkisiz hale getirmede günümüzde de sıkça kullanılan bir araçtır.

Ancak bu tür ithamlar inançsal alandaki canlanışı kesinlikle durduramamış, tam aksine bu hareket daha da yaygınlık kazanmıştır. Bu çerçevede Budist inancının Tıva'da yeniden dirilmesinin bir sembolü durumuna gelen ilk Budist tapınağı 1990 yılının sonunda Tıva Cumhuriyeti'nde açılmış ve faaliyete başlamış olduğu belirtilebilir (Monguş 2001: 126).

Güney Sibirya'nın yerlisi Türk halklarının içerisinde kendi cumhuriyetinde toplam nüfusun içerisinde çoğunluğa sahip olan Tıva Türkleri az önceki anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere 1980'li yılların sonundan beri hem milliyetçilik hem de inanç alanında yoğun çalışmalar yürütmüştür.

İnanç alanındaki faaliyetlere yukarıda değinilmişken milliyetçilik düşüncesinin temelini oluşturan ulusal gurur duygusunun Tıva'daki Türklerin arasında yaygınlaştırmak amacıyla milli bilinci pekiştirme yönünde çalışmalara da değinmekte fayda var.

Tıva'nın başkenti Kızıl şehrinde bulunan 9 no'lu jimnazyum okulunda 1993'ten beri bir deneyim olarak etno-ekoloji ve etno-pedagoji alanlarına ağırlık veren bir öğretim programı uygulanmaktadır. İşte bu okulda düzenlenen bir anket çalışmasının sonunda elde edilen neticeler, bu okulda okuyan öğrenciler diğer okullardaki çocuklara nazaran kendi etnik tarih, kültür, gelenek ve görenekler konusunda daha çok bilgi sahibi olduklarını göstermiştir. Bu okulda uygulanan test çerçevesinde sorulan "Sen Kimsin?" sorusuna yanıt verirken öğrencilerin çoğu (%87,5) doğrudan etnik kimliğini belirtmiştir. Buna karşın diğer okullarda uygulanan aynı testin sonuçları, oralarda okuyan çocukların bu soruyu yanıtlarken etnik kimliğini belirtmekten çok (şunun ya da bunun kızıyım, oğluyum, insanlığın bir parçasıyım, öğrenciyim gibi) etnik kimlik dışı kimlikleri referans olarak gösterdiğini ortaya çıkarmıştır. Anılan deneyimsel okulun örneği ise milli bilincin ve milli gururun gelişmesi için etnik ağırlıklı eğitim sisteminin (*ethnic*

*oriented education system*) çok daha elverişli olduğunu göstermektedir (Ondar 2001: 209-214).

Tıva Cumhuriyeti dahilinde dini durum konusuna gelince bu ülkenin içinde faaliyet gösteren dini kuruluşlarla ilgili istatistiklere bakmakta fayda vardır. Nisan 2003 itibariyle toplam 45 dini kuruluşun resmi olarak faaliyet yürüttüğü Tıva topraklarında dinler değil de mezhepler bazında bakıldığında başat konuma Budizm inancının sahip olduğunu görmek olanaklıdır (bkz.: Tablo 6). Budizm inancı kapsamında Tıva'da toplam 18 dini kuruluş mevcuttur, bu ise Tıva'daki toplam dini kuruluşların yüzde 40'ına tekabül etmektedir. Burada hemen karşılaştırma yapılabilir. Hakas'ta çoğunluk din bazında Hıristiyanlık (%80,95) mezhep bazında ise Ortodoksluğa (%28,57, bkz.: Tablo 5) aitken Tıva'da başatlık konumunda Budizm inancına bağlı dini kuruluşların olduğu hemen göze çarpmaktadır. Ancak bu çoğunluk, daha önce belirtildiği gibi mezhep bazındadır. Oysa ki dinler bazında yaklaştığımızda çok ilginçtir ki Tıva'da başatlık durumunda, nüfusun çoğunluğunun etnik Tıvaların oluşturduğuna rağmen ancak %40'lık bir orana sahip olan Budizm'in değil, Hıristiyanlık inancının (%46,6) bulunduğunu görmek mümkün (bkz.: Tablo 6). Hakas Cumhuriyeti'nde Budizm inancına mensup dini kuruluşlar resmi olarak faaliyette bulunmazken (bkz.: Tablo 5) Tıva'da, Hakas topraklarındaki bu durumun aksine İslam, Hıristiyanlığın Yahova Şahitleri, Katolik ve Lüteran gibi mezhepleriyle Musevi dini kuruluşların resmi bir biçimde faaliyet göstermediği ve kayda geçmediğini söylemek olanaklıdır. Bunun dışında Tıva'da Rusların eski usul Ortodoks Hıristiyanlık inancına mensup dini kuruluşun varlığı da dikkat çekicidir. Hakas'ta ise böyle bir mezhebe ait hiçbir kuruluş kayda geçmemiştir. Şamanlık (Kamlık) inancı konusunda ise Tıva'da toplam 6 dini kuruluşun resmi bir düzeyde çalıştığını, bunun ise toplam dini kuruluş sayısının içinde hem mezhep hem de din bazında yüzde 13,3'lük oranına denk geldiğini belirtmek gerekir (Tablo 6). Buna karşın Hakas'ta ise yalnızca kayda geçen iki Kamlık kuruluşunun (bu da Hakas içinde faaliyet gösteren dini kuruluşların içinde baz ve mezhep bazında yüzde %9,52) faaliyet gösterdiğini daha önceki bölümde görmüştük (bkz.: Tablo 5).

Bu kısa çözümlemenin aslında Tıva Cumhuriyeti'nde nüfus çoğunluğuna sahip olmasına rağmen Budizm inancının dinlerin içerisinde dini kuruluşlar olarak çoğunluğa sahip olmadığını göstermek için yeterlidir. Bunun yanı sıra Hıristiyanlık inancının bir bütün olarak başatlık konumuna dini kuruluşlar bazında sahip olması akla misyonerlik çalışmalarının yoğunluğunu akla getirmektedir. Yalnızca bu sefer bu misyonerlik faaliyetlerin odağını Rus Ortodoks Kilisesinin işgal etmediğini, onun yerine bu faaliyetlerde Hıristiyanlık inancı çerçevesinde faaliyet gösteren batı kökenli kiliselerin ağır bastığı ifade edilebilir.

Bununla birlikte Çarlık dönemindeki misyonerlik çalışmalarının esas amacı dikkate alındığında günümüzdeki misyonerliği yürüten dini kuruluşların amaçlarından birinin yerli

halkın, yani Tıva Türklerinin kültürlerine dışarıdan ithal edilen yeni öğelerin sokulmasına yönelik olduğunu görmek mümkündür. Üstelik Rus Ortodoks Kilisesinin geçmiş dönemlerde bu coğrafyada mevcudiyetine rastlanırken, çoğu Batı kaynaklı dini kuruluş tarihin içerisinde hiçbir zaman Tıva topraklarında temsil edilmemiştir.

Nitekim, Batı kökenli dini kuruluşlar tarafından Tıva'da İncil'in Tıvaca'ya çevrilmiş olması ve Güney Koreli Hıristiyan Kilisesi "Sun Bok Im" tarafından da "Hazreti İsa" adlı filmin Tıvaca'ya çevirmek üzere hazırlık çalışmalarına başlamış olduğunu burada vurgulamak olanaklıdır. Misyonerlik çalışmalarında Tıvalı Budistlerin batı kökenli Hıristiyan mezheplerinin önünde bir rekabet gücünü oluşturamamanın en önemli nedeni ise eğitim düzeyinin düşüklüğüdür (Monguş 2001: 137).

Ayrıca Hakas ve Altaylarda Hıristiyanlığın etkisiyle Rusça üzerinden yabancı isimler girdiği gibi Budizmin etkisiyle Tıva Türklerine Sanskritçe isimlerin hücum ettiğini de belirtmek gerekir (Monguş 2001: 159-160).

Günümüz itibariyle din etkeninin siyasette malzeme olarak kullanıldığını durumlara hiç rastlanmamıştır. Bundan da öte, dini farklılıkların Tıva topraklarında yaşayan etnik toplulukların arasında herhangi bir gerilim ve çatışmaya sebebiyet verdiğine ilişkin de hiçbir kayda rastlanılmış değildir (Monguş 2001: 138).

Din etkeni çerçevesinde etnik arası anlaşmazlıkların olmadığı gibi, çok ilginçtir ki, 1990'lı yılların başında meydana gelen milliyetçilik patlamalarının neticesinde yaşanan etnik arası çatışmaların arkasından gelen dönemde din etkeninin durumun istikrara kavuşması yönünde diğer birçok faktörün yanı sıra çok önemli ölçüde katkıda bulunduğu, yapılan sosyolojik araştırmalar esnasında tespit edilmiştir (Monguş 2001: 138).

Bununla birlikte Tıva'daki yerli Türk nüfusunda etnik kimlikle dini kimliğin bir anlamda Budizm inancının çatısı altında bütünleşmeye yüz tuttuğunu da belirtmek mümkündür. Ancak yine de günümüz itibariyle Tıva topraklarında Tıva Türkü ile Budist kavramlarının tamamen örtüştüğünü, yani etnik kimlikle dinsel kimliğin üst üste geldiğini ifade etmek için henüz çok erkendir (Monguş 2001: 139).

## 7. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Çalışmamızın konusu olan inanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşim bakımından Güney Sibiryaya Türklüğünün durumuna ilişkin olarak hem tarihsel planda hem de güncel gelişmeler ışığında irdelemeye bulunmak ve çözümlenmeler yürütmek amacıyla Türkçe, Rusça ve İngilizce kaynaklar tespit edilmiş, bunların içerisinde ulaşılabilen kaynaklar taranmıştır. Bu kaynakların dahilinde Güney Sibiryaya yerlisi Türk toplumlarının sözlü edebiyat örneklerine de başvurulmuştur. Ayrıca bu çalışma esnasında çok geniş örnekleme malzemesine başvurulmuş,

din ve milliyetçilik etkileşimi konusunda dünyanın çeşitli ülke ve toplumlarından örnekler verilmiştir.

Tez konumuza hedef alan temsil eden Güney Sibirya bölgesinde yaşayan Tıva, Hakas ve Altaylara gelince ise, bunların tarihsel geçmişlerinde en önemli yere Kamlık inancının sahip olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu inanç sisteminin yanı sıra Güney Sibirya Türklerinde Hıristiyanlık, Budizm, İslam ve inanç olmasa da etkisi nedeniyle dikkate almak durumunda olduğumuz ve inanç kurumu olarak tanımlanabilecek olan Ateizm gibi inanç sistemlerinin etkilerini tespit etmek mümkündür.

İnanç ve milliyetçilik arasındaki etkileşime gelince bu bölgede doğrudan bir etkileşimden çok, ki bu zaten mümkün değildir, kimlikler üzerinden bir etkileşimden söz edilebilir. Ayrıca etkileşim sözcüğünün kullanılmasının nedeni de bu sürecin tek taraflı olmayıp iki yönde etkide bulunan bir süreç olduğudur. Yani, milliyetçiliği ya da inanç kurumunu yalnızca bağımlı ve bağımsız değişkenler biçiminde ele almak güçtür. Öte yandan milliyetçilik ve inanç kurumu belki de biçim olarak aynı kalırken, içerik olarak zaman ve mekan ya da duruma bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin, Rusların bölgeye gelmesinden önce kurgan ve mezarlıkları soyma eylemleri yaygınlık kazanmıştır. Ancak buna karşı yerli halk tarafından tepkinin duyulması pek olasıdır. Şu farkla ki yerli kültürün güçlü olduğu dönemde bu tepki daha güçlü olması söz konusuysa (böyle eylemlerin gerçekleşmesi farz edilirse), yerli kültürün ve devletin yıkılmasından sonraki dönemde bu tepkinin kaybolması ya da varlığını devam ettirse de daha düşük ya da üstü kapalı (örtük) bir biçimde dışa vurulması (ki bu durumda tepki biçim olarak aynı ancak içeriği ve şiddeti değiştiğini söyleyebiliriz) söz konusu olması pek mümkündür.

İnanç ve milliyetçilik arasındaki doğrudan etkileşimden Güney Sibirya Türkleri için çok dinsel ve etnik kimliklerin savunulması refleksi söz konusudur. Ayrıca, inanç kurumunu milliyetçilik için, milliyetçilik duygusunu da inanç kurumu için kullanılması söz konusudur. Bu durum yalnızca Güney Sibirya Türklüğüyle sınırlı değil, dünyanın birçok toplumunda amacı iyi ya da kötü olmasına bakılmaksızın böyle bir kullanıma ikin örnekler gözlemlemek olanaklıdır. Nitekim, Güney Sibirya Türklerinin yanı sıra Orta Doğu, Avrupa ve Rusya örneklemelelerinde de değinildiği gibi toplumsal mobilizasyonun meydana getirilmesi amacıyla hem din hem de milliyetçilik duygularının kullanıldığı ifade edilebilir.

Dinsel kimlik ile etnik kimlik arasındaki etkileşimin de kendi başına milliyetçilik ve dini duyguların artmasına her zaman yeterli nedeni oluşturmayabileceği de açıktır. Bunun için birçok etkenin bir araya gelmesi gereklidir. Bu etkenler araştırılan insan toplumuna yönelik olarak iç ve dış kaynaklı etkenler olabilmektedir. Aynı zamanda bunların nitelik bakımından sosyo-ekonomik ve siyasi etkenler olması mümkündür.

Özellikle etnik ve dinsel kimliklere yönelik uygulanan etkilerin karşı tepkilere yol açtığı ve Altay ile Hakas'ta Burhancılık gibi bir din ve milliyet esaslı tepki hareketinin doğmasına neden olduğu gözlemlenmiştir. Çarlık döneminde Rus devleti tarafından işgal edilmediği (Altay ve Hakas topraklarıyla karşılaştırıldığında) sayılabilecek olan ve SSCB'ye ancak XX.yy'ın ortasında bağlanan Tıva'da ise din ve milliyetçilik etkileşimi için çok daha farklı bir ortamın olduğunu söylemek gerekir. Zaten Güney Sibirya Türkleri için inanç ve milliyetçilik çerçevesinde genel geçer bir şey söylemek çok güçtür. Eğer varsa da böyle bir durum, o da, bu üç toplumun SSCB döneminde maruz kaldıkları etnik ve dinsel kimliklerine yönelik telafisi güç olan toplumsal değişimlere yol açan baskıdır.

Bununla birlikte, tepkisel boyutta her üç Türk toplumunun günümüz itibariyle edilgen kaldığını söylemek mümkündür, çünkü her üç bölgede de arkeolojik kazıların yürütülmesi halinde bunlara karşı bir karşı duruş önemli boyutlara kendini belli etmemiştir. Oysa ki bir zamanlar atalar kültü denen bir kurum çok önemli olup buna yönelik herhangi eylem ya da tehdit savaş nedenini bile teşkil ederken günümüzde geçmiş tarihin birer vesikası olan mezarlıklarda, kurganlarda yapılan kazılara ve bu kazıların arkasında bırakılan bakımsız haldeki bu tarihsel anıtların durumuna karşı toplumsal düzeyde bir dirençten söz etmek, maalesef, mümkün değildir. Ayrıca, yapılan bu çok sayıda kazılarda elde edilen buluntular kazı yerinin bulunduğu toprakların dışına götürülmekte, başka müzelerin içine konulmaktadır. Buna karşı da organize düzeyde bir tepkiden söz etmek neredeyse olanaksızdır. İnançsal gerekçelerle kazılara, müzelerde sergilenen ve bir biçimde kimlik bakımından yakın hissedilen insan kalıntılarına karşı çıkıp örgütlü tepki örnekleri hiç mi yok dünyada? Elbet ki vardır. Nitekim, Mısır'da faraonların mumyaları müzelerdeki sergilemeden İslam inancı gereği kaldırılmıştır. Her ne kadar böyle bir adımdan sonra ekonomik gereksinim sorunu daha ağır basarak bu önlemden vazgeçilmişse (Renfrew, Bahm 2000: 539) de bu tür gelişmenin altında yatan nedenin inançsal nitelikli olması bizim için önemlidir. Bir başka örnek de Kütüs şehrinden verilebilir. Arkeolojiye yönelik olarak diğer inanç kurumlarının yanında çok dağa yoğun ve zaman zaman düşmanca bir tavra kadar varabilen bir tutuma sahip olan Musevilik (Renfrew, Bahm 2000: 539) mensubu binlerce aşırı kökten dinci Yahudinin 1981 yılında Kütüs'te en önemli arkeolojik kazı yerinde çalışmaların yürütülmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Aynı biçimde 1986 yılının Ağustos ayında İsrail'deki Negev Çölünde başka çok önemli bir arkeolojik proje yine ultra-ortodoks bir Atra Kadisha örgüt mensuplarınca sekteye uğratılmıştır. Bu oluşuma mensup militanlar arkeojik kazı sitesinin etrafında devriye koyarak arkeologlara yönelik tehditler savurdıkları bilinmektedir. Ayrıca, ultra-ortodoks Yahudilerin baskıları sonucu hükümetin yaş ya da inancına bakılmaksızın bütün insan kalıntılarının inançlı Yahudilerin eline yeniden gömülmek üzere teslim edilmesi gerektiği konusunda açıklama yapmak durumunda kaldığı İsrail'de



Rockefeller Müzesinden de sergilenen insan kalıntıları toprağa verilmek üzere çıkarılmış olduğu da bir gerçektir. Kazılar sonucunda elde edilen insan kalıntılarının sergilenmesi yerine gömülmesi gerektiğine ilişkin sorunlar Avustralya, Yeni Zelanda, ABD dahil olmak üzere başka bir çok ülkede ciddi siyasi ve yasal boyutlarda ortaya çıkmıştır (Renfrew, Bahm 2000: 539). Bununla birlikte organize hareket eden Avustralya Aborijinleri de ataları olarak kabul ettikleri kişi iskeletlerini (yaş bakımından birkaç yüz yıldan 30 bin yıl öncesine kadar inen) arkeologlara iade ettirerek geri toprağa gömmeye başarılar elde ettikleri bilinmektedir (Renfrew, Bahm 2000: 540)<sup>1</sup>. Hakas Türklerinde de bu alanda gelişmeler vardır. Örneğin, 1954'te A. Lipetski tarafından sökülüp Abakan müzesine götürülen Hurtuyah Tas adlı yerli Türkler için çok değerli dikili taş uzun uğraşların sonucunda esas yerine iade edilerek yeniden dikildi. Bu da çok önemli bir gelişme olmakla birlikte, diğer kurganlarda yürütülen kazı çalışmaları ve bu kazı çalışmalarının ardından bu kurganların bırakıldığı duruma karşı organize bir tepkinin yokluğu göze çarpmaktadır. Belki de bunun nedeni, insanların yerli halkın mensubu olarak kendi haklarından ve bu haklarını nasıl savunacakları yollardan bihaber olmalarından kaynaklanıyor olabilir.

Öte yandan yine de milliyetçilik ve din gibi unsurların toplumsal düzlemdeki etkinliği bakımından bunları hiçe saymak da güçtür. Çünkü ele aldığımız Güney Sibirya'da yaşayan Türklerin etnik haklarına yönelik baskılar etnik kimlikle, inanç kurumuna yönelik baskılar ve tepki uyandıran uygulamalar ise dinsel kimlikle ilişkili bir biçimde algılanmaktadır.

Hakas Türkleriyle ilgili yapılan sosyolojik araştırmalar 1990'lı yılların ortasında Hakas topraklarında yaşayan Türklerin yüzde 50'sinin dinsel kimlik olarak Rus Ortodoks Hıristiyanlığı kabul ettiğini, buna karşın dinsel kimlik temeli olarak Kamlık inancını belirtenlerin oranının ise yalnızca yüzde 26 olduğunu göstermiştir (Anjiganova 1998: 173-181). Ancak bu veriler Hakas Türklerinin dinsel kimlik çerçevesinde sabit bir seyir içine girdiğini söylemek için yeterli değildir. Nitekim, Hakasların ancak yüzde 8'i Hakas halkının tamamen

<sup>1</sup> Burada Kuzey Amerika yerlilerinin, atalarına ait mezarlıkların, atalarına ait iskelet ve kemiklerinin kazılarla rahatsız edilmemesi, izin alınarak kazı yapıldığı durumda ise elde edilen buluntuların geri gömülmesi yönünde organize tepki ve hak arama hareketinde oldukça başarılı olduklarının altını çizilmesinde yarar vardır. Nitekim bölgenin yerlisi olan Chumash Kızılderili kabilesi, Calirofniya'da Los Angeles'ten 100 km batısında bulunan 9000 yıllık insan kemiklerinin, bunların bir yıllık inceleme sürecinden sonra iade edilerek geri gömüleceğine ilişkin verilen sözlere rağmen bilim adamlarına kazılar yapılması konusunda izin vermedi. Yani bu Chumash kabilesi Yeni Zelanda'daki Maori kabilesi gibi atalarına ait kalıntılara başkalarının dokunmasına bu kalıntıların doğanın etkisiyle aşınmasına ya da hatta bozulmasına razı olduklarını söylemek olanaklıdır. Ayrıca, ABD'de NAGPRA (Yerli Amerikalıların Mezarlarının Korunması ve İadesi) yasası 1990'da kabul edilmiş olup bu kanun gereğince ülkedeki 5000 kadar federal düzeyde finanse edilen araştırma enstitüsü ve devlet ajansı Yerli Amerikalılara (Kızılderililere) onlar için önemli olan iskeletler, gömülen nesnelere, kutsal nesne ve parçaların iade edilmesi için zorlamıştır. ABD'deki başka bir Umatilla kabilesi ise atalarına ait mezarlıkların atalarına ait kemiklerin yaş belirlenmesi ve genetik çözümlenmeler için dahi "rahatsız" edilmesine karşı çıkmaktadır (Renfrew, Bahm 2000: 541).

Rus Ortodoks Hıristiyanlığına mensup bir halka dönüşeceği olasılığına ihtimal tanımaktadır (Anjiganova 1998: 173-181). Üstelik Hıristiyan inancına mensup olma durumu Hakas Türklerinde öte yandan Kamlık inancının da yaşatılmasına engel değildir. Yani, araştırma esnasında mülakata alınana Hakasların yüzde ellisinin dinsel kimliğini Hıristiyan olarak açıklamış olmasıyla birlikte Hakasların ancak yüzde 11'i insan öldükten sonra ruhunun sonsuza kadar ya cennet ya da cehennemde kalacağını belirtmiştir (Anjiganova 1998: 173-181). Bu bilgiler ışığında Hakas Türklerinin her ne kadar kendilerini dinsel kimlik bazında Hıristiyan olarak tanımlamışsa da çoğunlukla geleneksel inancın temelini oluşturan hayatın sonsuzluğu kavramına inandığını göstermekte, böylece inançsal kimlik olarak belirleyici olmasa da Kamlık inancının Hakasların dünya görüşü ve algılaması üzerinde etkili olduğundan söz edilebilir.

Ancak bu veriler yine de Hakas bölgesinde Hıristiyanlığın etkinliğinin göz önünde bulundurulmamasına vesile oluşturamaz. Ki bu etkinliğin Hakas'ta faaliyette bulunan dinsel kuruluşlar temelinde Ortodoksluk dahil olmak üzere Hıristiyanlığın lehinde olduğu gayet açıktır. Hıristiyanlığın bu etkinliği geleneksel olarak Kamlık ve Budist inançlarının köklü olduğu Tıva Türkleri toplumu açısından da geçerlidir. Nitekim, Tablo 6.'da görüldüğü gibi Tıva topraklarında çalışan dinsel kuruluşların çoğunluğunun dinsel kimliği Budist ya da Şamanist olmayıp Hıristiyandır.

Tarihsel bir yaklaşım çerçevesinde eskiden Güney Sibirya Türklerine yönelik din değiştirilmesine yönelik çalışmaların daha çok Rus Ortodoks Hıristiyan Kilisesi tarafından neredeyse tekel biçiminde yürütülürken, XX.yy'ın sonundan beri bu alanda Rus Ortodoks Hıristiyanlık inancının misyonerlik faaliyetler açısından Batıdan gelen ciddi Hıristiyan Kilise şeklindeki rakiplerinin olduğu göze çarpmaktadır. Bunu hem Tıva hem de Hakas Türklerinin yaşadığı bölgelerdeki dinsel kuruluşların sayısına bakarak gözlemek olanaklıdır.

Bu tür faaliyetlerin, yani hem Rus Ortodoks hem de diğer Hıristiyan mezheplerine ilişkin kiliseler tarafından yürütülen faaliyetlerin araştırılan bölgenin yerlisi olan Türkler açısından etkisiz geçtiğini söylemek için hiçbir gerekçe bulunmamaktadır. Nitekim, bunların etkisiyle bölgedeki Türklerin, L. Anjiganova'ya (2000: 46) göre "bir halkın hayatta kalması ve gelişmesine ilişkin işlevselliğin çeşitli stratejilerini üreten" etnik kültürleri ve bu kültürlerin "çekirdeği"ni oluşturan dünya görüşlerinde değişiklikler meydana gelmektedir. Bununla birlikte dünya görüşündeki değişimleri yalnızca dinsel kimlikte meydana gelen değişimlerle açıklamak ya da bunlara bağlamak toplumsal düzeyde mevcut nesnel gerçekliği açıklamakta yetersiz kalabilir. Dünya görüşünün değişmesinde ilgili halkın içinde sosyo-ekonomik değişiklikler de etkili olabilir. Örneğin, göçebe yaşam tarzından yerleşik yaşam tarzına geçiş birçok gelenek ve göreneğin, dolayısıyla da algılayışın ortadan kalkmasına yol açması söz konusuydu. Yerleşik yaşam tarzına geçiş 1930'lu yıllarda zorla kolektif Sovyet çiftliklerine toplama uygulamasının

cereyan ettiği yıllarda vuku bulmuştur. Ardından bu gelişmeden sonra yerleşik yaşam tarzında da değişimler devamını bulmuştur. Nitekim, hem Hakas hem Altay hem de Tıva Türklerinin toplam nüfuslarının içinde kırsal kesimde yaşayanların oranıyla şehirlerde yaşayanların oranı arasında (kırsal kesimde yaşayan nüfusun aleyhine gelişen) negatif bir ilişkinin söz konusu olduğu ifade edilebilir. Anılan üç halkın içerisinde günümüz itibariyle şehirleşme oranının Hakas Türklerine nazaran küçük bir farkla olsa da Tıva Türklerinde en yüksek olup şehirleşme oranının en düşük oranı Altay Türklerinde korunmaktadır (bkz.: Tablo 7.).

Güney Sibiry Türkleri için milliyetçilik duygularını pekiştiren etkenin geleneksel dünya görüşünü yansıtan destanlarının, masallarının, şarkılarının ve diğer anlatılarının içerisinde de rastlandığını belirtmek gerekir. Örneğin, Hakaslarda Yenisey Kırgızlarının güçlü olduğu dönemde bilinmez, ancak Kırgız Türklerinin Ruslara savaşta yenilmesinin ardından Rusya idaresi altına düştüğü dönemde eski dönemlere yönelik anı ve düşüncelerin (beklentilerin) çok güçlü bir biçimde yansıtıldığını görmek olanaklıdır. Nitekim, Hakas Türklerinde günümüze kadar halk belleğinde destan anlatıcıları haycıların vasıtasıyla korunabilen ve getirilebilen destanlarda Öceng-Bek ve Hanza-Bek gibi halkının bağımsızlığı için mücadele eden kahramanların yer alması bunun en açık delilidir.

Güney Sibiry bölgesindeki diğer yerli Türk halkları gibi Hakas Türklerinin de sıkıntılı dönemlerde geleneksel kültüre ve geleneksel kültürün temeli olan inanca (Hakas Türkleri için bu Kamlık inancı) çok daha sıkıca sarıldığını gözlemlemek mümkündür. Bu sarılma XII-XIX.yy'larda olduğu gibi asimilasyon sürecinin halkın varlığını tehlikeye soktuğu XX.yy'ın sonunda da gerçekleşmiştir (Anjiganova 2000: 61-62).

Yine Hakas Türkleri örneğinde inanç ve milliyetçilik olgularının arasında öncelik sıralamasının da konulabileceğini söylemek yerinde olur. Çünkü milliyetçilik ile inançsal duyguların her iki ilgili kimliği, yani etnik ve inançsal kimliği etkileme süreçleri dikkatli bakıldığında farklı dönemlerde etkin oldukları görülebilir. Nitekim, Hakas Türklerinde 1980'li yılların sonu ile 1990'lı yılların başını kapsayan bir dönemde milliyetçilik çerçevesinde siyasi meselelerin (Krasnoyarsk Eyaletinden çıkma ve SSCB'ye üye cumhuriyetin kurulması gibi) çözümü ağırlık kazanırken 1990'lı yılların ortasından itibaren ise Hakas toplumunda halkın maneviyat alanında canlanış göze çarpmaktadır. Bununla birlikte, Doğu düşüncesinde "dinin etnik kültürün çekirdeğini oluşturduğu"nu dikkate alarak Hakas Türklerinin (ki bunu Altay ve Tıva Türkleri için de geçerli kılmak mümkündür) maneviyat alanında gelişmenin temelini hangi inanç sisteminin oluşturacağı sorusunun halen kesinlik kazanmadığını da belirtmek gerek, çünkü etki olarak çeşitli inanç sistemlerin mevcudiyeti ve faaliyeti söz konusudur (Anjiganova 2000: 80-82).

Yukarıda anlatılanlarla beraber inanç ve milliyetçiliğin Güney Sibirya Türkleri için çok önemli etkileşim halinde bulunabilen birer unsur olarak varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim, Dağlık Altay'da meydana gelen son gelişmeler ışığında (ör.: bir Ortodoks Kilisesinin yakılması olayı) bu iki etkenin etnik ve inançsal kimlik, dünya görüşü ve sosyo-ekonomik ve siyasi konjonktürün değişik kombinasyonlarında güncelliğini koruyacağını ifade etmek olanaklıdır. Zaten çalışmamızın başında ortaya konulan soru cümleleri olan “Kamlık inancı ile Türklerin öteki inanç sistemleri arasında milliyetçilikle etkileşim bağlamında etkilerinin arasında benzerlik veya farklılık var mıdır?” gibi sorulara çalışmanın sonunda yanıt olarak, ilk önce Kamlık inancının Güney Sibirya Türklerinde diğer inanç sistemlerinin yanı sıra var olan bir inanç olduğu ve bu nedenle de meydana gelen karmaşıklık (karışma/sinkretizm) nedeniyle tek bir etken olarak ondan bahsetmenin güç olacağı gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerektiği ifade edilebilir. Ancak Kamlık inancı Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşlerinde ortak bir katmanı teşkil etmektedir. O halde inanç abzında bir çeşit ortaklıktan söz edilebildiği gibi bu ortak temel olan Kamlık inancının sosyal düzeydeki davranışlar üzerinde etkisinden söz etmek mümkündür. Nitekim, diğer inanç sistemlerine benzer biçimde Kamlık inancının da dinsel kimlik üzerinde bir baskının söz konusu olduğu durumda toplumsal tepki yaratma konusunda etkili olabildiği tarihsel olarak görülmüştür. Kamlık inancının farklılığı ise ona mensup insan kitlelerinin sayısal azlığından ve içinde barındırılan kimi mekanizmalardan ileri gelmektedir. Daha önce de değinildiği gibi Hıristiyanlık ve İslam gibi inanç sistemlerine mensup kişilerin sayısı milyonlarca ifade edilirken, Kamlık inancı için bu iki inanç sistemi kadar evrensel iletişim söz konusu değildir. Hele İslam'da olduğu gibi Kamlık inancında “Cihat ilan etme” mekanizması yoktur. Bu çok önemli bir tespit, çünkü bu gerçek Kamlık inancının etnik kimlik ya da inançsal kimlik mücadelesinde hem psikolojik hem de eylemsel düzlemde çok sınırlı imkanlar sunduğunu göstermektedir. Buna rağmen İslam inancıyla çok eski devirlerden beri tanış olan Güney Sibirya Türkleri günümüzde de daha çok Kamlık inancını, kendi etnik kültürlerinin temeli olarak görmeye devam etmektedir.

Genel olarak milliyetçiliğin Güney Sibirya'da mevcudiyetinden söz edilebilecekse de bu olgunun bir sisteme oturtulmuş olmasından söz etmek olanaksızdır. Tıva'daki “Tıva Halk Cephesi” gibi ayrılıkçı güçlerin bile etkinliği Rusya çapında önemsiz kabul edilip bunların temelinde federal ya da yerel yönetimlerin yanlış uygulamalarının, ekonomik nitelikli sıkıntıların (Altay ve Tıvaların yüzde 75-80'i Rusya'daki asgari yaşam standardının çok altında bir gelir düzeyine sahiptir) ve gündelik hayatta sıkça rastlanan sıradan ihtilafların yattığını kabul eden görüşler mevcuttur (Boyko 1999: 45, 113).

Hem etnik milliyetçilik hem de inanç bakımından Güney Sibirya Türkleri için son dönemler hareket serbestisinin oldukça daralmış olması anlamına gelmektedir. Milliyetçilik

alanında yükselen Rus etnik milliyetçiliği ve yabancı düşmanlığı ortamında inanç alanındaki özgürlükler de eski döneme nazaran çok daha değişik durumda olduğunu söylemek gerek. Nitekim 2005 yılının Aralık ayı içinde meydana gelen olaylar da bunu kanıtlar niteliktedir. LDPR (Liberal Demokratik Parti) gibi kimi siyasal örgütlerin ülkedeki sosyo-ekonomik sorunlarının kaynağını etnik ayrımcılık yaptıklarına aldırmaksızın Rus olmayanlara bağlamaya çalışması, Rusya'nın başkenti Moskova şehrini diğer etnik kütelleri göçe zorlamak ya da sayısının azaltmasını sağlamak suretiyle yeniden Slavların yaşadığı şehir haline getirecekleri yönünde duyurularda bulunması dikkat çekicidir. Rusya'da yapılan sosyolojik araştırmaların "Rusların yüzde 63'ü'nün "yaşadığı şehre yabancı ülke vatandaşlarının gelmesine karşı" olduğunu ortaya koymuş. Ayrıca Moskova İnsan Hakları Bürosu 2005 yılının ilk döneminde ırkçılık temelinde 10 ölümlü saldırının gerçekleştirildiğini, ve yabancı düşmanlığı çerçevesinde saldırı oranında üç katlık bir artışın gözlemlendiğini ve Rusya'daki dazlak çeteler üyelerinin sayısının 50 bin dolayında olduğunu ortaya koyan veriler açıklamıştır. Aynı kuruluş 15 Ağustos 2005 tarihli raporunda "Rusya Federasyonu'nda artan ırkçı, etnik ve dini ayrımcılık konularına işaret edilmiş, Rusların % 58'inin ise Nazi rejiminin Yahudileri göçe zorlamak için kullandıkları sloganın bir versiyonu olan "Rusya Ruslarıdır" sloganını benimsediği" vurgulamıştır (DiplomatikGozlem.Com [[http://www.diplomatikgozlem.com/haber\\_oku.asp?id=2528](http://www.diplomatikgozlem.com/haber_oku.asp?id=2528)] erişim: 26.12.05/11:23).

Dinsel alanda da Rusya'da mevcut olan toplumsal etnik ve dinsel kimliklerin uzlaşısı için koşulların pek elverişli olmadığı göze çarpmaktadır. En son ABD Kongeri'nin bile Rusya Federasyonu dahilinde dinsel kimlik durumunun (başta toplam sayıları 25 milyonu bulan Rusya Müslümanları için geçerli olmak üzere) baskıyla karşı karşıya bırakıldığını göz önünde bulundurarak bu ülkenin yönetimine bu alanda dinsel kimliği özgürce yaşanabilmesi, bu alanda etnik ve dinsel ayrımcılığın kaldırılması yönünde gerekli önlemlerin alınması için bir önergeyle uyarıda bulunmuştur (Diplomatik Gozlem.Com [[http://www.diplomatikgozlem.com/haber\\_oku.asp?id=2536](http://www.diplomatikgozlem.com/haber_oku.asp?id=2536)] erişim: 26.12.05/11:23). Sayısı bu denli kalabalık Müslüman kitlesinin sorunlar yaşadığı ortamda zaten mensubu olan Kamlık inancının çok daha güç koşullarda varlığını sürdürdüğünü tahmin etmek hiç de zor değildir.

Bununla birlikte Sibiry'a da Hakas ve Tıva'da yerli Türkler ile Rusların arasında ciddi boyutlarda etnik arası gerilimlerin yaşandığı da bir gerçektir. Hakas topraklarında faaliyet gösteren milliyetçi kuruluşlar yerli halkın Rus halkıyla eşit bir biçimde yönetim organlarında temsil edilmesini talep etmektedir (Boyko 1999: 116, 118). Burada anlatılan milliyetçiliğin inançsal kimlik ve inanç kurumuyla ilgili bir etkileşime sahip olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü burada söz konusu olan milliyetçiliğe ya da etnik arası gerilime zemini hazırlayan etken, siyaset ve hukuk sistemi alanında çözümünü bekleyen sorunlardır.



Günümüzde Hakas topraklarında yaşayan Türklerin arasında inanç ve milliyetçilik konusundaki etkileşimin neredeyse duyumsanamaz bir düzeyde olduğu söylenebilir. Belki de bunun altında yatan nedenlerden biri Sovyetler dağılması döneminde oyanıdan canlanan inanç olgusunun toplumsal etkileşim kapsamında milliyetçilikle ilişkisinin zayıf olmasına yol açan inançsal boyuttaki karmaşıklık. Nitekim Prof. Butanayev'in (2002a: 130-132) de belirttiği gibi bu gün Hakas ülkesinde gerçek Kamlıktan çok onun "neo" biçimleri söz konusudur. Ayrıca hiç kimse de gerçek Kamlık inancının ne olduğunu bilmiyor ya da bunlar henüz tespit edilmemiştir.

Bu çalışmada değinilen konular ışığında Hakas, Altay ve Tıva bölgelerinin, bu topraklarda Tıva hariç olmak üzere genel olarak yerli Türk nüfusunun nicel olarak az olmasına karşın çok önemli olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim, Rusyalı bilim adamları özellikle Hakas ve Tıva'da etnososyal araştırmaların yürütülmesi amacıyla gerekli bilimsel yapıların Rusya Bilimler Akademisi düzeyinde vucüda getirilmesi gerektiğinden söz etmektedir (Boyko 1999: 1999). Bu ise anılan bölgelerde cereyan eden milliyet, inanç gibi unsurlara ve bunların etkileşimine dayalı etno-sosyal gelişmelerin, siyasi ve sosyo ekonomik hareketlerin çok önemli dikkat ve ilgi odağını oluşturduğunu bariz bir biçimde göstermektedir.

## 8. KAYNAKÇA

- ABDULATİPOV, R.; Zorin, V.; Tişkov, V. (1997) Natsionalnaya politika Rossiyi: istoriya i sovremennost [*Rusya'nın Milliyetler Siyaseti: Tarih ve Günümüz*], Russkiy Mir Yay., Moskova;
- AKÇURA[OĞLU], Yusuf (1911) Üç Tarz-ı Siyaset. İstanbul;
- AKÇURA, Yusuf (1973) "Üç Tarzı Siyaset", Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi, Ankara ;
- AKÇURA, Yusuf (1978) Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi. (Sakin Öner "Eser Hakkında Birkaç Söz", ss.: 11-13 ve ""Prof. Yusuf Akçura. Hayatı, Fikirleri ve Eserleri", ss.: 15-30) Türk Kültür Yayını, İstanbul;
- ALKAN, Necati (2002) Gençlik ve Terörizm, TEMUH D. Bşkl. Yay., Ankara;
- ANJİGANOVA, L.V. (1997) Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruksiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan;
- ANJİGANOVA, L.V. (2000) Mentalniye Osnovaniya Etničeskoy Kulturu [*Etnik Kültürün Mental Temelleri*], Abakan;
- ANONİM (T.Y.) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. Yeni Baskı. Sabah Gazetesi armağanı. Basım Matbaacılık, Ankara;
- ASLANTÜRK, Zeki; Amman, M.T. (1999) Sosyoloji. Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler., Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayl., İstanbul;
- AYDIN, Erdoğan (1996) Nasıl Müslüman Olduk?, Doruk Yay., Ankara;
- AYDIN, Mehmet S. (1992) Din Felsefesi, Selçuk Yayl., 3. Bs., İstanbul;
- AYDIN, Suavi (1998) Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği", Öteki Yay. Ankara;
- BARNOUW, Victor (1975) "An Introduction to Athropology: Ethnology" Volume Two, The Dorsey Press;
- BARTHOLD, V.V. (2004) Orta Asya Türk Tarihi Dersleri. (Yayına Haz.: Hüseyin Dağ), Çağlar Yayl., Ankara;
- BİÇURİN, N.Ya. (Yakinf) (1950-1953) Sobraniye Svedeniy o Narodah, Obitavşih v Sredney Aziyi v Drevniye Vremena. [*Orta Asya'da Eski Zamanlarda Yaşayan Halklar Hakkında Bilgi Külliyatı*] C.: I-III, Moskova-St. Petersburg, (aktaran: Gumilöv, Lev N. (2002) Drevniye Türki [Eski Türkler]. Rolf Yauc., Moskova);
- BIESANZ, M.H.; Biesanz, J. (1978) Introduction to Sociology, Englewood Cliffe, 3rd Ed., New Jersey;

- BİLMEN, Ömer Nasuhi (T.Y.) Büyük İslam İlmihali, (Sad.: Ali Fikri Yavuz), Hisar Yay., İstanbul;
- BİRKÖK, Cüneyt (1994) Etnik Kimlik ve Etniklik Kavramları; *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu* (erişim:13.11.2003)  
[<http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/d.htm>]  
[<http://www.geocities.com/birkok/kitaplar/bskimlik/ozet.htm>]
- BEZERTİNOV, Rafael (2000) Tengriyanstvo – Religiya Türkov i Mongolov [*Türklerin ve Moğolların Dini Tengricilik*], Ayaz Yayınc., Naberejniye Çelnu;
- BEYDİLİ, Celal (2005) Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük (Çev.: Eren Ercan; Edit: Hayrettin İvgin, ss: 5-7; Önsöz: Özkul Çobanoğlu, ss.: 9-12), Yurt Kitap-Yayın, Ankara;
- BORGOYAKOVA, T.G. (Srml. Editör); Anjiganova, L.V. (Srml. Editör Yrd.); Kuzmin, V.A.; Pataçakova, L.M.; Popov, V.İ.; Saybarakov, N.İ.; Ugdiyekov, S.A. (Srml. Sekr.) (2000) Respublika Hakasiya kak subyekt Rossiyskoy Federatsiyi: opıt, problemu, perspektivi [*Rusya Federasyonu'nun Bir Süjesi Olarak: Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorunlar, Perspektifler*], Abakan;
- BOYKO, V.İ. (Baş Editör) (1999) Jiznennyi potentsial etnokulturnogo razvitiya sovremennoy Sibiri [*Günümüz Sibiryasının Etno-kültürel Gelişmesinin Hayati Potansiyeli*], Rusya Eğitim Akademisi Altay Bölgesel Bilim Merkezi Yay., Barnaul, Novosibirsk, Moskova;
- BROMLEY, Yulian V.; Podolny, Roman G. (1990) Çeloveçestvo – eto narodı [*İnsanlık, Halklardır*], “Mısl” Yayınc., Moskova;
- BUTANAYEV, Viktor Ya. (1998) Etničeskaya kultura hakasov [*Hakasların Etnik Kültürü*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yayınc., Abakan;
- BUTANAYEV, Viktor Ya. (1999) Hakas-Orıs Tarhın-Etnografya Söstigi / Hakassko-Russkiy İstoriko-Etnografıçeskiy Slovar [*Hakasça-Rusça Tarihsel-Etnografik Sözlük*], Hakasiya Matbaacılık, Abakan;
- BUTANAYEV, Viktor Ya.; Hudyakov, Yuri S. (2000) İstoriya Yeniseyskih Kırgızov [*Yenisey Kırgızlar Tarihi*], Abakan;
- BUTANAYEV, Viktor Ya.; Butanayeva, İrina İ. (2001) Hakasskiy istoriçeskiy folklor [*Hakas Tarihi Folklorü*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yayınc., Abakan;
- BUTANAYEV, Viktor Ya. (2002) Sotsialno-ekonomiçeskaya istoriya Hongoraya (Hakasiyi) [*Hongoray (Hakas Eli)'nin Sosyo-Ekonomik Tarihi*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yayınc., Abakan;

- BUTANAYEV, Viktor Ya. (2003) Burhanizm Türkov Sayano-Altaya [*Sayan-Altay Türklerinin Burhancılığı*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yayınc., Abakan;
- BUTANAYEV, Viktor Ya. (2004) Stepniye Zakonu Hongoraya [*Hongoray'ın Bozkır Yasaları*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yayınc., Abakan;
- CARR, Edward Hallet (1968) Nationalism and After. Macmillan Yayınc., Londra; (aktaran: Dönmezoğlu, Faruk (1995) Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi. İkinci Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul);
- CASSIRER, Ernst (1984), Devlet Efsanesi (Çev.: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul;
- DEREVYANKO, A.P. (Baş Red.) (2002) İstoriya Respubliki Altay. C: 1., (bu cildin yayın kurulu: A.P. Derevyanko [Baş.Red.], V.İ. Molodin, T.M. Sadalova, A.S. Surazakov [Sıml.Red.], L.M. Çevalkov; resim düzeni: E.V. Babraşev) S.S. Surazakov Altayistika Enstitüsü, Gorno-Altaysk;
- DILLER, Daniel C. (1993) Russia and the Independent States, Congressional Quarterly Inc.;
- DIRENKOVA, N. P. (1940). Şorskiy Fol'klar, Moskva-Leningrad (aktaran: AÇA, Mehmet (2004) "Ortak Türk Kimliğinin Yeniden İnşası / Tanımı ve Türkiye-Azerbaycan-Orta Asya Türk Cumhuriyetleri İlişkileri Bağlamında Türklük Bilimi Araştırmalarının Rolü", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C: VI, S: 1 (Bahar 2004), ss. 27-57);
- DÖNMEZER, Sulhi (1999) Toplumbilim, Beta Basım Yay., İstanbul;
- DÖNMEZOĞLU, Faruk (1995) Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi. İkinci Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul
- DRAZ, M.A. (T.Y.) Din ve Allah İnancı, (Çev: Bekir Karlığa), İstanbul;
- EGELİ, Münir Hayri (1954) Atatürk'ün Bilinmeyen Hatıraları, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapç., İstanbul;
- EMERSON, Rupert (1965) Sömürgelerin Uluslaşması. Asya ve Afrika Halklarının Ortaya Çıkışı. (Çev.: Türkkaya Ataöv), Türk Siyasi ilimler Dereği Yayınları, Ankara (aktaran: Sönmezoğlu, Faruk (1995) Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi. İkinci Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul);
- ERÖZ, Mehmet (1983) Hıristiyanlaşan Türkler. (Önsöz ve Giriş: M. Ersöz), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara;
- ERSEVEN, İlhan Cem (1990) Alevilerde Semah. Ekin Yayl., Ankara;
- ESİN, Emel (1978) İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş (Türk Kültürü El-Kitabı, II, Cild I/b'den Ayrı Basım), Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul;

- EYUBOĞLU, İsmet Zeki (2004) Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü. 4. Basım, Sosyal Yayl., İstanbul;
- FIRDOUSI (1868) Le Livre Des Rois. (Ed.: J. Mohl) Paris, VI, VII.;
- GANIYEV, F.A., Ahunzyanov, E.M., Gazizov, R.S. (1997) Russko-Tatarski Slovar [*Rusça-Tatarca Sözlük*], (Red.: F.A. Ganiyev) İnsan Yayınc., Moskova;
- GERDIZI (1901) Zeyn'ül-ahbar. (neşr. G.Kuun), C: II, Budapeşte;
- GELLNER, Ernest (1992) Uluslar ve Ulusçuluk, İstanbul;
- GEORGEON, François (1986) Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri. Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yay., Ankara;
- GIDDENS, Anthony (2000) Sosyoloji. (Yayına Haz.: H. Özel-C. Güzel, Çev.: H. Özel, T. Kabadayı, M. Turhan Kara, N. Oral, I. Bayar, H. Bravo), Ayraç Yayınevi, Ankara;
- GLADIŞEVSKİ, Aleksey N. (2004) K İstoriyi Hristiyanstva v Hakasiyi [*Hakaselindeki Hristiyanlık Tarihine Dair*], (Önsöz: N. Volkov, ss.: 4-6) Abakan;
- GOLDEN, Peter B. (2003) Nomads and their Neighbours in the Russian Steppe. Turks, Khazars and Qipchaqs. (Toplam 14 bölümden oluşur: I. "Imperial Ideology and the Sources of Political Unity Amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia" ss:37-76; II. "Turkic Calques in Medieval Eastern Slavic" ss: 103-111; III. "Khazaria and Judaism" ss: 127-156; IV. "The Turkic Peoples and Caucasia" ss: 45-67; V. "The Migrations of the Oguz" ss: 45-84; VI. "The Question of the Rus' Qağanate" ss: 77-97; VII. "Aspects of the Nomadic factor in the Economic Development of Kievan Rus'" ss: 58-101; VIII. "The Çernii Klobouci" ss: 97-107; IX. "The Qıpcaqs of Medieval Eurasia: An Example of Stateless Adaptation in the Steppes" ss: 132-157; X. "The *Polovci Diki*" ss: 296-309; XI. "Cumanica I: The Qıpcaqs in Georgia" ss: 45-87; XII. "Cumanica II: The Ölberli (Ölperli): The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan" ss: 5-29; XIII. "Cumanica III: Urusoba" ss: 33-46; XIV. "Wolves, Dogs and Qıpcaq Religion" ss: 87-97) Ashgate Publishing, Variorum Collected Studies Series, İngiltere ve ABD;
- GÖKALP, Ziya (1990) Türkçülüğün Esasları (Haz.: Mehmet Kaplan), Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;
- GÖMEÇ, Saadettin (1997) Kök Türk Tarihi, TÜRKSOY Yayl., Ankara;
- GREBENNİKOVA, N.S. (Der.) (2004) Altayskiy panteon: bogi, duhi, kultı, [*Altay Panteonu: Tanrılar, Ruhlar, Kültler*], Gorno-Altaysk;
- GRUM-GRJİMAYLO, G.Ye. (1926) Zapadnaya Mongoliya i Uryanhayski Kray [*Batı Moğolistan ve Uryanhay Bölgesi*], C.: II, St. Petersburg;



- GULİYEV, Rasul (2002) Demokrasiye Giden Yol. (Çev.: Altay Gökakın), Yükseliş İktisadi ve Stratejik Araştırmalar Vakfı Yayınları, Ankara;
- GUMİLÖV, Lev N. (2002) Drevniye Türki [*Eski Türkler*]. Rolf Yayınc., Moskova;
- GÜLEÇYÜZ, Kazım (1996) Din ve Siyaset, Yeni Asya Yayl., İstanbul;
- GÜNAY, Ünver (2000) Din Sosyolojisi. İnsan Yayl., İstanbul;
- GÜNAY, Ünver (2003) Din Sosyolojisi. İnsan Yayl., İstanbul;
- GÜNTER, Kehrre; Robertson, Roland; Durkheim, Emile (1996) Din Sosyolojisi, (Çev: Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu), Vadi Yayl, Ankara;
- GÜRBÜZ, Yaşar (Çev.) (1996) Rusya Federasyonu Cumhuriyetlerinin Sosyo-Ekonomik Profili, Uluslar arası Mütahhitler Birliği, Ankara;
- GÜZEL, M. Şehmus (1995) Devlet-Ulus, Alan Yayınc., İstanbul;
- HABLEMİTOĞLU, Necip (1997) Çarlık Rusyası'nda Türk Kongreleri (1905-1907), Ankara;
- HADAHANE, M., Sagan-ool, O. (Der. ve Çev.) (1966) Tıva Üleger Domaktar, Çeçen Söster/Tuvinskiye Poslovitsı i Pogovorki [*Tıva Atasözleri ve Deyimleri*], 2. baskı, Tıva Kitap Yayınc., Kızıl;
- HAKAS Devlet Üniv. Yay. (1998), Rossiya i Hakasiya: 290 let sovmetstnogo razvitiya [*Rusya ve Hakasya: Birlikte Gelişmenin 290 Yılı*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yay., Abakan;
- HALIKOV, Alfred Hasanoviç (1989) Tatarski Narod i ego Predki [*Tatar Halkı ve Ataları*], Tatar Kitap Yayınc., Kazan;
- HAMILTON, Malcolm (1998) Sociology and the World's Religions, Macmillan Press;
- HARLAMOV, Sergey (Srml. Red.) (2000) Putevoditel Altay [*Altay Rehberi*], Michel Strogoff & Ass., Paris-Luxembourg-Moscow;
- HARMAN, Ömer Faruk (1998) İlmihal-I-İman ve İbadetler, Türkiye Diyanet Vakfı: İslami Araştırmalar Merkezi Yayl., İstanbul;
- HAYES, Carlton (1995) Milliyetçilik: Bir Din (Çev.: Murat Çiftkaya), İz Yayınc., İstanbul;
- HAYNES, Jeff (1998) Religion in Global Politics, Longman, London;
- HOMUŞKU, O.M., (1998) Religiya v İstoriyi Kulturu Tuvintsev [*Tıvaların Kültür Tarihinde Din*], Moskova;
- HUTCHINSON, John (1994) Modern Nationalism. Londra;
- HUTNIK, Nimni (1991) Ethnic Minority Identity. A Social Psychological Perspective., Claredon Press, Oxford;
- İBN'ÜL FAKİH (1885) Kitap al-Boldan. Leiden;

- İNAN, Abdülkadir (1976) Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul (aktaran: Harun Güngör (1996) “Abdülkadir İnan’ın Din Tarihçiliği” Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sermpozyumu Bildirileri. Kayseri, ss.: 257-262; (aktaran: www.alewiten.com, 10.11.2002) [http://www.alewiten.com/abdulkadirinan.htm] (erişim: 23.12.03/13:17);)
- İNAN, Abdülkadir (2000) Tarihte ve Bugün Şamanizm. 5. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara;
- KAFESOĞLU, İbrahim (1980) Eski Türk Dini., Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;
- KAFESOĞLU, İbrahim (2004) Türk Milli Kültürü., 25. basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul;
- KALAŞNİKOV, Aleksandr A. (Der.) (2002) Yakutiya. Hronika, Faktı, Sobitiya. 1632-1917. [*Yakut-eli. Vakainame, Olgular, Olaylar. 1632-1917*], 2. Baskı. “Biçik” Yayı., Yakutsk;
- KARAYEV, O., JUSUPOV, K. (Der.) (1996) “Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya” [*Kırgızlar, Kaynaklar, Tarih, Etnografiya*] Bişkek;
- KAŞGARLI, Mahmud (1939-1944) Divan-ü Lugat-it-Türk (neşr. ve Türkçe’ye çev.: B. Atalay), C: I-VI, Ankara;
- KATANOV, Nikolay. F. (2000) Tallap Alğan Pilig Toğıstarı: Hakas Folklorunun paza Etnografyasının Tekstleri/Bilimsel Eserlerinden Seçmeler: Hakas Folklor ve Etnografyası Metinleri. (Bilimsel Red.: V. Ye. Maynogaşeva) TÜRKSOY Yayl., Ankara;
- KAZAÇİNOVA, Galina G., Tatarova, Valentina K., (1997) “Kemzin Sin?” [*Kimsin Sen?*], (Hakasların Ritüel-Ayinsel ve Takvimsel Bayramları). Abakan;
- KEAT, Russel; Urry, John (1994) Bilim Olarak Sosyal Teori. (Çev.: Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi, Ankara;
- KEHRER, Günter; Robertson, Roland; Durkheim, Emile (1996) Din Sosyolojisi, Vadi Yayl., Ankara;
- KELLAS, G. (1991), The Politics of Nationalism and Ethnicity. MacMillan, Hong Kong;
- KENNAN, George (1970) Siberia and the Exile System. (ilk kez 1891’de yayımlanmış) C: 2, Russel & Russel Yayı., ABD;
- KIZLASOV, İgor L. (1994) Drevnyaya Pismennost Sayano-Altayskih Türkov [*Sayan-Altay Türklerinin Kadim Yazısı*], Rusya Bilimler Akademisi “Vostoçnaya Literatura” Yayı., Moskova;
- KIZLASOV, Leonid R. (1969) İstoriya Tıvı v Sredniye Veka [*Tıva’nın Orta Çağ Tarihi*], Moskova;

- KIZLASOV, Leonid R. (1992) Pismennıye izvestiya o drevnih gorodah Sibiri [*Sibiryanın Kadim Şehirleri Hakkında Yazılı Bilgiler*], Moskova Devlet Üniv. Yayınc., Moskova;
- KIZLASOV, Leonid R. (Sorm. Red.) (1993) İstoriya Hakasiyi: s dreneyshih vremön do 1917 goda [*Kadim Zamanlardan 1917'ye Kadar Hakas Elinin Tarihi*], Nauka Yayınc., Moskova;
- KIZLASOV, Leonid R. (1998) V Sibir Nevedomuyu za Pismenami Tainstvennımı [*Gizemli Yazuların Peşinde Bilinmeyen Sibiryaya*], Abakan;
- KOÇ, Yusuf; Koç, Ali (Haz.) (2004), Tarihi Gerçekler Işığında Belgelerle Mustafa Kemal Atatürk, Kamu Birlik Hareketi Eğitim Yayl., Ankara;
- KOKOVA, İrina F. (1993) N.F. Katanov, Hakas Kitap Yayınc., Abakan;
- KON, F.Ya. (1934) Ekspeditsiya v Soyotiyu [*Soyotya'ya Bilimsel Seyahat*], Moskova (aktaran: Butanayev, Viktor Ya. (2003) Burhanizm Türkov Sayano-Altaya [*Sayan-Altay Türklerinin Burhancılığı*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yay., Abakan);
- KONONOV, A.N. (1982) İstoriya İzüçeniya Türkskih Yazıkov v Rossii: Dooktyabrski Period. [*Ekim Öncesi Dönemde Rusya'da Türk Dillerinin İncelenmesi Tarihi*], Leningrad (aktaran: Zakiyev, Mirfatih Z. (2003) Proishojdeniye Türkov i Tatar [*Türk ve Tatarların Ortaya Çıkış Kökenleri*], "İnsan" Yayınc., Moskova);
- KONRAD, N.İ., (1972) Zapad i Vostok [*Batı ve Doğu*], Moskova;
- KORKMAZ, Esat (2003) Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü. Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul;
- KOSING, Alfred (1978) Natsiya v istoriyi i sovremennosti [*Tarih ve Günümüzde Ulus*], (Genel Editör: S.T. Kaltahçyan, Çev.: Ye.N. Feerstein ve N.M. Kaltahçyan) Progress Yayınc., Moskova;
- KOTOJEKOV, Gavriyil G. (1992) Kultura narodov Sayano-Altayskogo nagorya [*Sayan-Altay Dağlık Bölgesi Halklarının Kültürü*], Hakas Kitap Yayınc., Abakan;
- KOTOJEKOV, G.G.; Anjiganova, L.V. (Blm. Red.) (1994) Jiteli Hakasiyi o svoey jizni [*Hakaseli Sakinleri Kendi Yaşamları Üzerine*], Hakas Kitap Yayınc., Abakan;
- KRYAJKOV, V.A. (Derl.) (1999) Status maloçislennih narodov Rossii. Pravoviye aktı [*Rusya'nın Az Sayılı Yerli Halkların Statüsü. Hukuksal Kanunlar*], Moskova;
- KSENOFONTOV, G.V. (1992) Şamanizm. İzbrannıye Trudı.(Publikatsiyi 1928-1929 gg.) [*G.V. Ksenofontov. Şamanlık. Seçilmiş Yapıtları. (1928-1929 Yılları Yayınları)*], (Der. ve önsöz yazarı: A.N. Dyaçkova; ss.: 5-34) Tvorçesko-proizvodstvennaya firma "Sever-Yug", Yakutsk;
- KUSHNER, David (1979) "Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)" (çev.:Şevket Serdar Türet, Rekin Ertem, Fahri Erdem), Kervan Yayınları, İstanbul;

- KUŞÇU, Ülkü; Kuşçu, Hüseyin (Haz.) (2005) Atasözleri ve Deyimler (Özlü Sözler-Güzel Sözler-Söz Grupları). Altın Kitaplar Yay., İstanbul;
- KUZEYEV, R.G. (1999) Demokratiya. Grajdanstvennost. *Etničnost [Demokrasi. Sivillilik. Etniklik]*, (Sorm. Red.: M.N. Guboglo), TsİMO Yayıncılığı, Moskova;
- KÜNER, N.V. (1961) Kitayskiye İzvestiya o Narodah Yujnoy Sibiri, Sentralnoy Aziyi i Dalnego Vostoka [*Güney Sibiry, Merkezi Asya ve Uzak Doğu Halkları Hakkında Çin Haberleri*], Moskova (alıntı yapan: O.Karayev, K.Jusupov (Der.) (1996) “Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya” [*Kırgızlar, Kaynaklar, Tarih, Etnografiya*] Bişkek;
- LAPPO, D.Ye. (1905) Troyeverı. İz jizni minusinskih inorodtsev [*Üç İnançlılar. Minusinsk Yerlilerinin Yaşamından*], *Na Sibirskiye Temi*, Moskova;
- LENSKI, Gerhard (1963) The Religious Factor: A Sociological of Religion’s Impact on Politics, Economics and Family Life, Doubleday Yayl., New York;
- MALOV, S.Ye. (1951) Pamyatniki drevnetürkskoy pismennosti [*Eski Türk Yazı Anıtları*], Moskova-Leningrad;
- MANNAY-OOL, M.H., Dostay, İ.A. (1996) İstoriya Tuvi [*Tıva Tarihi*], Tıva Kitap Yayınc., Kızıl;
- MARDİN, Şerif (1999) Din ve İdeoloji, İletişim Yayl., İstanbul;
- MARX, Karl (T.Y.) Vvedeniye (iz ekonomičeskih rukopisey 1857-1858 godov) [*Giriş (1857-1858 Yıllarındaki Ekonomi Üzerine El Yazmalarından)*], Marks, K; Engels, F. Soçineniya [*Yazılı Çalışmalar*], 2. Bs., 12. Ct.;
- MARX, Karl ve Engels, Fridrich (T.Y.) Soçineniya [*Yazılı Çalışmalar*], 21. Ct. (aktaran: Bromley, Yulian ve Podolny, Roman Çeloveçestvo, Eto Narodı [*İnsanlık, Halklardır*], “Mısl” Yayınc., Moskova);
- MARSHALL, Gordon (1999) Sosyoloji Sözlüğü. (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayl.;
- MEN, Aleksandr (1991) İstoriya religiy. V poiskah puti, istını i jizni. [*Dinler Tarihi. Yol, Hakikat ve Hayatın Arayışında*] Ortak Sovyet-İngiliz İşletmesi SLOVO Yayınc. Moskova;
- McGRANE, Bernard (1989) Beyond Athropology. Society and the Other. Columbia University Press, New York;
- MOL, A. (1973) Sotsiodinamika kulturu, [*Kültürün Sosyo-Dinamiği*], “Progress” Yayınc., Moskova;
- MONGUŞ, Marina (2001) İstoriya Buddizma v Tuve (vtoraya polovina VI-kontsa XX v.) [*Tuva’daki Budizm Tarihi (VI.yy’ın İkinci Yarısı ile XX. yy’ın Sonu)*], Nauka Yayınc., Novosibirsk;

- MUHAMETDİNOV, Rafael F. (1996), Zarojdenie i evolütsiya türkizma [*Türkçülüğün Ortaya Çıkışı ve Evrimi*], Zaman Yayınc., Kazan;
- MUHAMETŞİN, F.M.; İsmailov, R.T. (Der.) (1997) Suverennyy Tatarstan [*Egemen Tataristan*], İnsan Yayınc., İnsan Yayınc.;
- MUYTUYEVA, Valentina A. (2004) Traditsionnaya Religiozno-Mifologičeskaya Kartina Mira Altaytsev. [*Altayların Geleneksel Dinsel-Mitsel Dünya Resmi*], Gorno-Altaysk;
- MÜLLER, M. (1887) Religiya kak Predmet Sravnitel'nogo İzučeniya [*Karşılaştırmalı Araştırmanın Öznesi olarak Din*] Harkov, (Tokarev, S.A.'nın "Ranniye Formu Religiyi..." adlı kitabında);
- NİYAZİ, Berkes (1997) Teokrasi ve Laiklik, Adam Yayl., İstanbul;
- NUHUŞEV, V.Ş. (Baş Red.) (1998) Narodı Karaçayevo-Çerkesiyi: İstoriya i Kultura [*Karaçay-Çerkesya Halkları: Tarih ve Kültür*], (Haz.: İ.H. Kalmıkova, R.H. Kereytova, L.Z. Kunijeva, M.F. Kurakeyeva, V.Ş. Nahuşeva, S.H. Semönova, A.H. Tatarşao, R.S. Tebuyeva, K.S.-B. Urusova, R.T. Hatuyeva), Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti Eğitim Çalışanları Kalifiye Yükseltme Enstitüsü Yayın-Basım Tesisleri, Çerkessk;
- OLCOTT, Martha B. vd. (1990) The Soviet Multinational States: Readings and Documents. New York. (aktaran: Um, Hye-kyung (1999) "Özbekistan ve Kazakistan'da Kore Diasporası: Toplumsal Değişim, Kimlik ve Müzik Yapımı" *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*. (Der.: Kirsten E. Schulze, Matrin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi) ss.: 291-309);
- OZANKAYA, Özer (1990) Türkiye'de Laiklik-Atatürkçü Düşüncenin Temel Niteliği, İnsan Yayl., İstanbul;
- ÖGEL, Bahaeddin (1991a) Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Tuğ ve Bayrak (Hunlardan Osmanlılara), C.: VI, Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;
- ÖGEL, Bahaeddin (1991b) Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Köy ve Şehir Hayatı (Göktürklerden Osmanlılara), C.: I, Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (2000) Mukayeseli Sosyal teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik. Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul;
- ÖZEK, Çetin (T.Y.) Devlet ve Din, Ada Yayınc., İstanbul;
- ÖZKALP, Enver; Kocacık, Faruk (1992) Davranış Bilimlerine Giriş, Anadolu Üniv. Yayl., Etam A.Ş., Web Ofset, Eskişehir;
- ÖZTÜRK, Ünsal (2005) Damlanın İçindeki Gerçek. Alevilerin Büyük Sırrı. Yurt Kitap-Yayın, Ankara;



- PATAÇAKOVA, D.F.; Sagalakova, Ye.M.; Torbostayeva, A.İ. (1994) Hakas-Oris Söstigi [*Hakasça-Rusça Sözlük*], Hakas Kitap Yayıncı., Abakan;
- PEARSON, James L. (2002) Shamanism and the Ancient Mind: a Cognitive Approach to Archaeology. Alta Mira Yayıncı., CA., ABD (aktaran: Joseph Andrew Park Wilson (2003) Book Review *International Social Science Review, Fall-Winter*, [[http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m0IMR/is\\_3-4\\_79/ai\\_113139436](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0IMR/is_3-4_79/ai_113139436)] (erişim: 16.05.05/12:11);
- PERRIN, Michel (2003) Şamanizm. (Çev.: Bülent Arıbaş), İletişim Yaylı., İstanbul;
- POTAPOV, L.P. (1957) Proishojdeniye i Formirovaniye Hakasskoy Narodnosti [*Hakas Halkının Kökeni ve Oluşumu*], Abakan;
- POTAPOV, L.P. (1991) Altayskiy Şamanizm, Leningrad;
- PRELOVSKIY, Anatoliy (Der., Çev., Akt. ve Yor.) (2002) *Tuvinskaya Narodnaya Poeziya XIX Veka: İz Folklorного Sobraniya N.F. Katanova [XIX.yy Tıva Halk Şiirciliği: N.F. Katanov'un Folklor Külliyyatından]*, (Ş. Oorjak "Slovo k Çitatelyam" [Okurlara Yönelik Söz], ss.: 5-6;) Noviy Klitç Yayıncı., Moskova;
- PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (2002) Öz Türkçe Sözlük. 13. Baskı, Arkadaş Yaylı., Ankara;
- RAŞİD, Ahmed (1996) Orta Asya'nın Dirilişi: İslam mı, Milliyetçilik mi?, (Çev.: Osman Ç. Deniztekin) Birinci Baskı, Cep Yaylı., İstanbul;
- RENFREW, Colin; Bahm, Paul (2000) Archaeology: Theories, Methods and Practices. 3. Baskı, Thames & Hudson Yayıncı.;
- RYWKIN, Michael (1990) Moscow's Muslim Challenge, M.E. Sharpe Inc.;
- SAMDAN, Z.B. (Haz. ve Giriş Bölümünü yazan) (2003) Kül-Tegin: Orhun-Yenisey Yazıtları VI-VIII. yy. (Türkiye ve Tıva Türkçelerinde), (Eski Türkçe'den Tıva Türkçe'sine Çev.: D.A. Monguş, Eski Türkçe'den Transliterasyon yapan ve Türkiye Türkçe'sine Çev.: K.-M.A. Simçit) TÜRKSOY Yaylı., Ankara;
- SAVİNOV, D.G. (1984) Narodı Yujnoy Sibiri v drevnetürkskuyu epohu [*Güney Sibirya Halkları Eski Türk Döneminde*], LGU Yayıncı., Leningrad;
- SEZEN, Yümni (1982) Sosyolojiye Göre Halk, Millet, Devlet. Veli Yaylı., İstanbul;
- SIGMUND, Freud (1997) Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu, Musa ve Tek Tanrıçılık ve Diğer Çalışmalar, (çev: Selçuk Budak), Otel Yayıncı., Ankara;
- SMITH, Anthony D. (1986) The Ethnic Origins of Nations. Basil Blackwell Yayıncı., Oxford;
- SMITH, Anthony D., (1994) Millî Kimlik, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları. (aktaran: F. Sema Barutçu Özönder "'Türk"ler ne zaman bir "millet" idi?" *KÖK ARAŞTIRMALAR KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, Cilt I, Sayı 2, (Güz 1999), ss. 65-92.);

- SMITH, Anthony D. (2002) Ulusların Etnik Kökeni. (Çev.: Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir), Dost Kitabevi Yayl., Ankara;
- SOLOUHİN, Vladimir A. (1994) Solönöye Ozero [*Tuzlu Göl*], Çiçero Yayı., Moskova;
- SULEYMANOV, Oljas (1990) Aziya, Jalın Yayı., Almatı;
- ŞAGİNYAN, Marietta (1981) Stoletiyeye Lejit na Ladoni. [*Yüzyıl El Ayasında Yatıyor*], Sovremennik Yayı. Moskova;
- ŞENER, Cemal (2003) Şamanizm-Türklerin İslamiyet'ten Önceki Dini. 13. baskı, Etik Yayl., İstanbul;
- TEZCAN, Mahmut (1997) Türk Kişiliği ve Kültür-Kişilik İlişkileri, Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;
- TIELE, C.P. (1904) Grundzüge der Religionswissenschaft. Tüb.-Lpz. (Tokarev, S.A.'nın "Ranniye Formu Religiyi..." adlı kitabında);
- TOGAN, Zeki Velidi (2003) Başkurtların Tarihi (Haz.: İsenbike Togan), TÜRKSOY Yayl., Ankara;
- TOKAREV, S.A. (1964) Ranniye Formu Religi i İh Razvitiye [*Erken Din Biçimleri ve Bunların Gelişimi*], SSCB Bilimler Akademisi, N.N. Mikluho-Maklay Etnografya Enstitüsü, "Nauka" Yayı., Moskova;
- TOLSTOY, L.N. (1995) Din Nedir? (Çev.: Murat Çiftkaya), Furkan Yayl., İstanbul;
- TOROSOV, Vladislav (1994) Abakan, Cicero Yayı., Abakan;
- TÜRKÇE SÖZLÜK (1998) (Haz.: İsmail Parlatur, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Tezcan Aksu, Seyfullah Türkmen, Yaşar Yılmaz), TTK Basımevi, Ankara;
- TÜRKDOĞAN, Orhan (1988) Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayl. Ankara;
- ULTURGAŞEV, S.P.; Çebodayeva, L.İ. (Editörler) (2001) Aktualniye problemi sohraneniya i razvitiya yazıkov, kultur i istorii narodov Sayano-Altaya [*Sayan-Altay Bölgesi Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunmasının Güncel Sorunları*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yayl., Abakan;
- VENGEROV, S.A. (1897-1904) Kritiko-Biograficeskiy Slovar Russkih Pisateley i Uçenih (İstoriko-Literaturniy Sbornik). [*Rus Yazar ve Bilim Adamları Eleştirel-Biografya Sözlüğü (Tarihi-Edebi Külliyat)*], C. VI., St. Petersburg, ss.: 132-145 (aktaran: Kokova, İrina F. (1993) N.F. Katanov, Hakas Kitap Yayı., Abakan);
- WOLSH, R. (1996) Duh Şamanizma [*Şamanlığın Ruhu*], Moskova, (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);

- YADRİNTSEV, N.M. (1882) Sibir Kak Koloniya [*Bir Sömürge Olarak Sibirya*], St.Petersburg;
- YADRİNTSEV, N.M. (1892) Sibir Kak Koloniya v Geografiçeskom, Etnografiçeskom i İstoriçeskom Otnoşeniye [*Coğrafya, Etnografya ve Tarih Bakımından Bir Sömürge Olarak Sibirya*], St. Petersburg (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovoznreniye Hakasov. Opit rekonstruksiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);
- YAKOVLEV, Ye.K. (1900) Etnografiçeskiy Obzor İnorodçeskiego Naseleniya Dolini Yujnogo Yeniseya. [*Güney Yenisey'in Yerli [Soyu Yabancı Olan] Nüfusun Kısa Etnografik Özeti*], Minusinsk, (aktaran: Butanayev, V.Ya. (2003) Burhanizm Türkov Sayano-Altaya [*Sayan-Altay Türklerinin Burhancılığı*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yay., Abakan);
- YAKUT Devlet Üniv. Yay. (1992) Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsiyi [*Kamlık Bir İnanç Olarak: Ortaya Çıkışı, Yeniden Yapılanması, Gelenekleri*] (Yakutsk'ta 15-22 Ağustos 1992'de düzenlenen uluslar arası bilimsel konferansta sunulan bildiri özerleri kitapçığı), Yakutsk;
- ZAKİYEV, Mirfatih Z. (2003) Proishojdeniye Türkov i Tatar [*Türk ve Tatarların Ortaya Çıkış Kökenleri*], "İnsan" Yayınc., Moskova;
- ZDRAVOMISLOV, A.G., (1996) Mejnatsionalniye Konflikti v Postsovetskom Prostranstve. [*Sovyet Sonrası Alanda Etnikarası Çatışmalar*], "Aspekt Press" Yayınc., Moskova;
- ZENKOVSKY, S.A. (1960) Panturkism and Islam in Russia. Cambridge Yayınc., (aktaran: Georgeon, François (1986) Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri. Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yayınc., Ankara);
- ZINING, Lawrence; Plano, Jack C., Olton, Roy (1995) International Relations: A Political Dictionary, ABD;

#### **Makaleler:**

- AÇA, Mehmet (2004) "Ortak Türk Kimliğinin Yeniden İnşası / Tanımı ve Türkiye-Azerbaycan-Orta Asya Türk Cumhuriyetleri İlişkileri Bağlamında Türklük Bilimi Araştırmalarının Rolü", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C: VI, S: 1 (Bahar 2004), ss. 27-57;
- AFANASYEV, Mihail (2005) "Znay Naşih!" [*Bizimkileri Bil!*] (01.07.2005) [<http://khakassia.info/view.php?type=article&id=140>] (erişim: 17.01.2005/11:31);

- AHTYAMOV, Muslim (Dmitriy) (2004-VIII-12) “Об особой роли русского народа. прогноз ситуации.” [*Rus halkının Özel Rolü Hakkında. Durum Tahmini*] [[http://pravoverie.org/Articles/Analitic/o\\_rolu\\_russkih.htm](http://pravoverie.org/Articles/Analitic/o_rolu_russkih.htm)] (erişim: 13.12.05/12:06);
- AKAYEV, Askar (2002) Kırgızların eski yurdu olan Hakas Cumhuriyetini ziyareti esnasında 18 Temmuz 2002 tarihli konuşması. (19.07.2002 Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu Basın Merkezi) Bkz.: [<http://www.volgainform.ru/allnews/43159/>];
- AKÇALI, Pınar (2002) “Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin Bağımsızlık Dönemi Temel Sorunlarına Genel Bir Bakış” *Bağımsızlıklarının 10. Yılında Türk Cumhuriyetleri*, Gürsoy-Naskali, Emine; Şahin, Erdal (editörler) SOTA: Research Centre for Turkestan, Azerbaijan, Crimea, Caucasus, and Siberia, Haarlem, Hollanda, ss.:17-33;
- AKÇURA, Yusuf (1912) “Türklük” *Salname-i Servet-i Fünun*, ss.: 189-192 (aktaran: Georgeon, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yay., Ankara);
- AKÇURA, Yusuf (1912a) “Türklük” *Salname-i Servet-i Fünun*, ss.: 194-196 (aktaran: Georgeon, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yay., Ankara);
- AKÇURA, Yusuf (1914) “Şark’ta Milliyet Fikri” *Nevsal-i Milli*, ss.: 23-24 (aktaran: Georgeon, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yay., Ankara);
- AKÇURA, Yusuf (1914a) “Türk, Cermen ve Slavlar’ın Münasebat-i Tarihiyeleri”. *Türk Ocağında 19 Ekim 1916’da verilen konferans*, ss.: 26-28 (aktaran: Georgeon, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yay., Ankara);
- AKÇURA, Yusuf (1919) “Cihan Harbi’nde İştirakımız ve İstikbalimiz” *Siyaset ve İktisad*, ss.: 15-18;
- ANJİGANOVA, L.V. (T.Y.) “Sakralniye osnovaniya etniçeskoy kulturi xakasov” [*Hakasların Etnik Kültürünün Kutsal Temelleri*], (erişim: 12.03.2003) [<http://www.gov.khakassia.ru/hist/index9.html>];
- ANJİGANOVA, L.V., (1998) “Mirovoznreniye Hakasov v Kontse XX v. Traditsionnoye i Sovremennoye” [*Hakasların XX.yy’ın Sonunda Dünya Görüşü: Gelşeneysel ve Çağcıl*]. *Rossiya i Hakasiya: 290 Let Sovmestnogo Razvitiya* [*Rusya ve Hakaseli: Ortak gelişmenin 290 Yılı*], Abakan, ss. 173-181;
- ANJİGANOVA, L.V., (2000a) “Mentalnoye Prostranstvo Respubliki Hakasiya (K Postanovke Voprosa)” [*Hakas Cumhuriyetinin Mental Alanı (Sorunun Ortaya Konuluşu Üzerine)*], *Respublika Hakasiya Kak Subyekt Rossiyskoy Federatsiyi: Oput*,

- Problemi, Perspektivi* [Rusya Federasyonu Üyesi Olarak Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorunlar, Perspektifler], Abakan, ss. 33-42;
- ANJİGANOVA, L.V. (2001) "Etničeskaya Kultura Kak Tselostnost: İstoriko-Evolutsionny Analiz" [Bir Bütünlük Olarak Etnik Kültür: Tarihsel-Evrimsel Çözümleme] *Sayan-Altay'daki Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunma ve Geliştirmesinin Güncel Sorunları konulu Uluslar arası Bilimsel Konferansın Bildiri kitapçığı* (20-23 Eylül 2001), Abakan, ss. 150-162;
- ANONİM, (T.Y.) "Вербицкий (Василий Иванович)" [Verbitski, Vasili İvanoviç] [<http://www.hi-edu.ru/Brok/01030241.htm>] (erişim:23.12.03/12:42); "Россия, разд. Востоковедение" [Rusya, Doğubilimciliği Bölümü] [<http://www.hi-edu.ru/Brok/01272025.htm>] (erişim:23.12.03/12:47);
- ANZERLİOĞLU, Yonca (1999) "İç Asya'da Nesturilik", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar*, Cilt I, Sayı 1, (Bahar), ss.: 113-132;
- ASTAFYEV, Ye. (1997) "Natsionalnost i Obşçeçeloveçeskiye Zadaçi (K Russkoy Narodnoy Filosofiyi)" [Milliyet ve İnsanlığın Ortak Görevleri (Rus Halk Felsefesine Dair)], *Voprosı Filosofiyi* dergisi, No: 2, s. 89 (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi [Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi] Abakan);
- ATASOY, Fahri (1999) "Dünyada ve Türkiye'de Yükselen Milliyetçilik", *KÖK Araştırmalar*, Cilt I, Sayı 1, (Bahar), ss.: 53-70;
- BAKIŞ, Cengiz (1999) "Dağıstan Özerk Cumhuriyetinde Etno-politik Durum ve Derbent Bölgesinin Politik Perspektifleri", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar*, Cilt I, Sayı 1, (Bahar), ss.: 89-104;
- BALZER, Marjorie Mandelstam (1992) "The Struggle Against Shamans: A Comparison of Alaska and Yakutia", *Şamanizm kak religiya: genesis, rekonstruktsiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, s.: 18;
- BARTH, Frederik (2001) "Giriş" *Etnik Gruplar ve Sınırları*. (Der.: Frederik Barth), Bağlam Yayc., İstanbul, ss.: 11-40;
- BARTHOLD, V.V. (1996) "Kırgızı" [Kırgızlar], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 68-134;
- BARUTÇU, F. Sema (1992) "Orhonskiye Pamyatniki i Türkskoye Tengrianstvo" [Orhon Anıtları ve Türk Tengriciliği], *Şamanizm Kak Religiya: Genesis, Rekonstruktsiya, Traditsiyi*. Uluslararası Bilimsel Konferans Bildiriler Özetleri. 15-22 Ağustos 1992, Yakut Devlet Üniversitesi Yayc., Yakutsk, s.: 20;



- BAZIN, L. (1953) "Notes sur de les mots "Oguz" et "Türk", *Oriens*, C: VI, S:2;
- BERLİN, Isaiiah (1992) "Volkgeist'in Dönüşü" (Çev.: İ. Hakkı Yılmaz), *NPQ Türkiye Dergisi*, Kış 1992;
- BERNŞTAM, A.N. (1996) "Slojeniye Kırgızskoy Narodnosti" [*Kırgız Halkının Oluşumu*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayınc., Bişkek, ss.: 135-165;
- BERKES, Niyazi (1976) "Unutulan Adam" *Sosyoloji Konferansları*, XIV, İstanbul, ss.: 194-203 (aktaran: Georgeon, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yay., Ankara);
- BİÇELDEY, Kadir-ool (1999) Konuşması. 7. *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı (Konuşma, Bildiri, Tutanak ve Karar Metinleri)*, (02-04 Temmuz 1999, Pamukkale-Denizli), Ankara, ss.. 99-100;
- BİÇURİN, N.Ya. (1996) *Sobraniye Svedeniy o Narodah, Obitavşih v Sredney Aziyi v Drevniye Vremena* [*Orta Asya'da Eski Zamanlarda Yaşayan Halklar Hakkında Bilgi Külliyyatı*]. (C.: I, Moskova-St.Petersburg), *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayınc., Bişkek, ss.: 9-15;
- BORGOYAKOVA, Tamara G., (2000) "Sotsialny Status i Funktsionirovaniye Hakasskogo Yazıka" [*Hakas Dilinin Sosyal Statüsü ve İşlevselliği*] Cumhuriyet çağında düzenlenen "Rusya Federasyonunun Bir Üyesi Olarak Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorun ve Perspektifler" konulu Birinci bilim ve uygulama konferansında sunulan bildiriler kitabı, Abakan, ss. 16-24;
- BRESLAUER, George W. (1996) "Identities in Transition: An Introduction" *Identities in Transition: Eastern Europe and Russia After the Collapse of Communism*, University of California International and Area Studies Digital Collection, Research Series #93, ss.: 1-12; [<http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/research/93/>] (erişim: 13.11.03) ;
- BUTANAYEV, V.Ya. (1992) "Obryad İzgnaniya "Çörnoy Duşı" v Stranu Mertvih u Hakasov" [*Hakaslarda "Kara Tin" in Ölüler Ülkesine Sürülmesi Ayini*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayınc., Yakutsk, ss.: 78;
- BUTANAYEV, V.Ya. (2002a) "Hakaslar: Avrasya'da Hakas Kültürünü Yaşatma Çabası" *Stratejik Analiz*, (Söyleşi yapan: Yaşar Kalafat ve Sinan oğan), C.: 2, S.: 21, (Ocak 2002), ASAM Yayl., Ankara, ss.: 130-132;
- CURTUBAYEV, M.Ç., Bolatov, Yu.H. (T.Y.) "ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОБРАЗА ТЕЙРИ (По данным карачаево-балкарской мифологии и эпоса)" [*Teyri İmgesinin Ortaya*

- Çıkışı (*Karaçay-Balkar Mitoloji ve Destan Verileri Işığında*)  
[<http://shamillion.h14.ru/ik/teiri.htm>] (erişim: 01.12.05/16:57);
- ÇUBUKÇU, İ.Ağah (1990) “Kültürümüzde Din Unsuru” *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, ss.: 65-78;
- DYAÇKOVA, A.N. (Der. Ve Önsöz yazarı) (1992) “Önsöz” *G.V. Ksenofontov. Şamanizm. İzbrannıye Trudı.(Publikatsiyi 1928-1929 gg.)* [G.V. Ksenofontov. Şamanlık. Seçilmiş Yapıtları. (1928-1929 Yılları Yayınları)], Tvorçesko-proizvodstvennaya firma “Sever-Yug”, Yakutsk, ss.: 5-34;
- DYAÇKOVA, A.N. (1992a) “G.V.Ksenofontov v İzüçeniye Yakutskogo Şamanizma” [*Yakut Şamanlığının Araştırılmasında G.V.Ksenofontov*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayınc., Yakutsk, s.: 43;
- EPPS, Edgar J. (1974) “The Schools and Cultural Pluralism” *Cultural Pluralism* (der.: Edgar J. Epps), McCutchan Publishing Company, Berkeley, California, ABD, ss.: 175-180;
- FATULLAYEV, Milrad (2000) “Hozyaeva i gosti Adygeyi” [*Adıgeya'nın Sahipleri Ve Konukları*], *Nezavisimaya Gazeta NG-Regionı*, (30.05.2000);
- HOCAOĞLU, Durmuş (1996) “Ulus-Devlet, Millet ve Milliyetçilik Üzerine Bir Tahlil”, *Türk Yurdu Dergisi*, S.: 109; Eylül 1996;
- HUDYAKOV, Yu.S. (1996) “Kırgızskiy Kaganat: Diskussiya Ob Etonime “Kırgız”. *Kırgız: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya* (Derl.: O. Karayev, K. Jusupov), Soros Kırgızistan Vakfı, Bişkek, ss.166-241;
- GABIŞEV, Ye.S. (1992) “Etimologiya Termina “Oyuun”” [*Oyun Terimin Etimolojisi*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayınc., Yakutsk, ss.: 99-100;
- GALDANOVA, G.R. (1992) “Liçnost Şamana” [*Şamanın Kişiliği*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayınc., Yakutsk, ss.: 70-71;
- GLADIŞEVSKİ, A.N. (1992) “İssledovatel Hakasskogo Şamanizma – S.D. Maynagaşev” [*Hakas Şamanlığının Araştırmacısı S.D. Maynagaşev*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayınc., Yakutsk, ss.: 41-42;
- GÖMEÇ, Sadettin (1992) “Drevnyaya Religiya Türok” [*Türklerin Eski Dini*], *Şamanizm Kak Religiya: Genezis, Rekonstruksiya, Traditsiyi*. Uluslararası Bilimsel Konferans

- Bildiriler Özetleri. 15-22 Ağustos 1992, Yakut Devlet Üniversitesi Yayınc., Yakutsk, s.: 20;
- GÜNGÖR, Harun (1996) “Abdülkadir İnan’ın Din Tarihçiliği” *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sermpozyumu Bildirileri*. Kayseri, ss.: 257-262; (aktaran: www.alewiten.com, 10.11.2002) [<http://www.alewiten.com/abdulkadirinan.htm>] (erişim: 23.12.03/13:17);
- İHLOV, Yevgeniy (2000) “Manifest umerennogo tvorçestva” [*İlumlu Yaratıcılık Manifestosu*], *Nezavisimaya Gazeta*, (27.06.2000);
- İONOVA, Yu.V., (1980) “Şamanstvo v Korye” [*Kore’deki Şamanlık*], *Simvolika Kultov i Ritualov Narodov Zarubejnoj Aziyi* [*Yurtdışı Asya’daki Halkların Kült ve Riüeller Semboliği*], Moskova, s.16 (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) *Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi* [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);
- JUKOVSKAYA, N.L. (1978) *Narodniye Verovaniya Mongolov i Budizm* [*Moğolların Halk İnançları ve Budizm*], *Arheologiya i Etnografiya Mongoliyi* [*Moğolistan Arkeoloji ve Etnografyası*], Novosibirsk, ss.: 28-29;
- JURAVLÖVA, N.L. (1978) “Narodniye verovaniya mongolov i buddizm” [*Moğolların halk inançları ve Budizm*], *Arheologiya i etnografiya Mongoliyi* [*Moğolistan Arkeoloji ve Etnografyası*], Novosibirsk, ss.: 25-27;
- JUST, Roger (1989) “Triumph of the Ethnos” *History and Ethnicity* (der: E. Tonkin, M.McDonald, M. Chapman), Routledge Yayınc., Londra ve New York, ss.: 71-88;
- KHASANAYEV, Murat (2002) “Kazakhstan. The Past and the Future” *Kazakhstan International Magazine*, 1 (3)/2002, ss.: 32-37;
- KIZLASOV, V.T. (1994) “Hakasskiye Narodniye Predaniya o Hanze Pige: Vımslı i Realnost” [*Hanza Bek Hakkında Hakas Halk Anlatıları: Hayal ve Gerçekler*], *Problemi Sohraneniya Prirodi i Kulturno-İstoriçeskogo Naslediya Hakasiyi* [*Hakaselinin Kültür-Tarih Mirası ve Doğanın Korunması Sorunları*], AGPİ Yayınc., Abakan, ss.: 37-41;
- KIM, Tae-gon (1992) “Paintings of Shaman Gods in Korea”, *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayınc., Yakutsk, ss.: 15-16;
- KİSELÖV, S.V. (1996) “Yeniseyskiye Kırgızı” [*Yenisey Kırgızları*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografiya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayınc., Bişkek, ss.: 259-357;

- KNELLER, F. George (1978) “Kültür, Kişilik ve Eğitim” *Educational Anthropology, An Introduction* adlı kitap (Çev.: Mahmut Tezcan), Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C.: 10, S.: 14, Ankara;
- KOSTYAKOV, A.A. (1994) “O Roli Kırgızskih Knyazey v Borbe za Nezavisimost Hakasiyi v XVII veke” [*Kırgız Beklerin XVII.yy’da Hakaselinin Bağımsızlığı Uğrunda Verilen Mücadeledeki Rolü Üzerine*], *Problemy Sohraneniya Prirodi i Kulturno-İstoriçeskogo Naslediya Hakasiyi* [*Hakaselinin Kültür-Tarih Mirası ve Doğanın Korunması Sorunları*], AGPI Yayınc., Abakan, ss.: 29-36;
- KRILOVA, Galina (1998) “The Unconstitutionality of Russia’s New Law on Religion and Its Applications” “Dini Özgürlük ve Yeni Binyıl” konulu Uluslar arası Dini Özgürlük için Uluslar arası Koalisyon Konferansında sunduğu bildiri metni (Washington DC, Nisan 17-19, 1998) (erişim: 18.07.2002/16:45) [<http://www.religiousfreedom.com/Conference/Dc/krylova.htm>];
- KURIŞEV, Ahmad (Oleg) (2004-IX-03) “Истоки славянской письменности: являются ли Кирилл и Мефодий ее создателями?” [*Slav Yazısının Kökleri: Kiril ve Mefodiy Onun Yaratıcıları Mıdır?*] [<http://pravoverie.org/Articles/Culture/glagolica.htm>] erişim: (13.12.05/12:06);
- KUZNETSOVA, O.L. (2001) “Etnopsiholojik Osobnosti Studentov İSAT” [*İSAT (Sayan-Altay Türkoloji Enstitüsü) Öğrencilerinin Etnopsikolojik Özellikleri*] *Sayan-Altay’daki Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunma ve Geliştirmesinin Güncel Sorunları konulu Uluslar arası Bilimsel Konferansın Bildiri kitapçığı* (20-23 Eylül 2001), Abakan, ss. 220-224;
- LEBED, Aleksey (1998) “Vıstupleniye na otkrıtiyi torjestvennogo sobraniya, posvyaşçönnogo 290-letiyu prisoyednineniya Hakasiyi k Rossiya” [*Hakaselinin Rusya’ya Dahil Edilmesinin 290. Yıldönümüne İthaf Edilen Törenel Toplantı Açılışında Konuşma Metni*], *Rossiya i Hakasiya: 290 Let Sovmestnogo Razvitiya* [*Rusya ve Hakaseli: Ortak Gelişimin 290 Yılı*], HDÜ Yayınc., Abakan;
- LEONTYEV, N.V. (2003) “N.M. Martyanov Min-Suu Müzesi Koleksiyonundaki Eski Türk Runik Yazı Anıtları” (Çev.: Timur Davletov) *Yüce Ereğ dergisi*, Y: 7, S: 36, (Ağustos 2003) ss.: 30-33;
- LEVI, K., (1996) “Sila i Vlast Çörnoy Madonni – Matriarhalnıy Şamanizm” [*Kara Madonna’nın Gücü ve Erki – Anaerkil Şamanlık*], *Tsentralno-Aziyatskiy Şamanizm: Filosofskiye, İstoriçeskiye, Religiozniye Aspekti*. [*Merkezi Asta Şamanlığı: Felsefi, Tarihi, Dini Yönleri*], Ulan Ude, s.: 99;

- МАНРОВ, Dmitriy (2004-VIII-11) “ЕДИНОБОЖИЕ В РУССКОМ ВЕДИЗМЕ” [*Rus Vedizminde Tektanrıcılık*] [<http://pravoverie.org/Articles/Culture/vedi.htm>] (erişim: 13.12.05/12:06);
- MAYDUROVA, Natalya (2004) “Otsı Altayskoy Gramotı” [*Altay Yazısının Babaları*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturi* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 210-211;
- MİHAYLOV, G.İ. (1969) “K voprosu o şamanizme i şamanskoy poeziyi” [*Şamanlık ve Şamanik Şiir Sanatı Sorunu Üzerine*], *Teoretiçeskiye problemi şamanskih literatur* [*Şaman Edebiyatlarının Kuramsal Sorunları*], Moskova, ss.: 283-284;
- MİHAYLOV, T.M. (1996) “Şamanizm, Sotsium i Kultura Türko-Mongolskogo Mira” [*Türk-Moğol Dünyasının Şamanlığı, Toplumu ve Kültürü*], *Tsentralno-Aziyatskiy Şamanizm: Filosofskiye, İstoriçeskiye, Religioznye Aspekti*. [*Merkezi Asta Şamanlığı: Felsefi, Tarihi, Dini Yönleri*], Ulan Ude, ss.: 108-109;
- MİNENKO, N.A., (1986) “Predaniya o Çudi i Narodnaya Konseptsiya o Prisoedineniya Sibiri (K İzüçeniyyu Etnokulturnih Kontaktov Russkih S Sibirskimi Tatarami)” [*Çud Hakkında Efsaneler ve Sibirya'nın [Rusya'ya] Dahil Edilmesine İlişkin Halk Konsepti (Rusların Sibirya Tatarlarıyla Olan Etno-Kültürel Temasların Araştırılması Üzerine)*], *Etniçeskiye Kulturi Sibiri. Problemi Evolutsiyi i Kontaktov*. [*Sibirya'daki Etnik Kültürler. Evrim ve Temaslar Sorunu*], Novosibirsk, ss.: 51-53;
- MONGUŞ, Mergen (1992) “Tiny Tuva Daces Renewed Hardship. Remote and Forlorn”, *Far Eastern Economic Review*, 30 Ocak 1992, ss.: 25-26;
- MORIN, Françoise (1992) “Shamanism in the Ethnic Revival of the Shipibo (Peruvian Amazonia)” *Şamanizm kak religiya: genesis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, s.: 19;
- MOŞEÇKOV, Sergey (2004) “Raspyatoye Kosovo” [*Çarmiha Gerilmiş Kosova*], *Rossiyskaya Federatsiya Segodnya* [*Rusya Federasyonu Bu Gün*] *Rusya Federasyonu Federal Meclisinin Kamu-Siyaset Dergisi*, S: 7, Y: Nisan 2004, ss.: 60-61;
- MUHAMETŞİN, F.H. (1997) “Rossiyski Federalizm: Poblemlı Formirovaniya Federativnih Otnoşeniy Novogo Tipa” [*Rusya Federalizmi: Yeni Tip Federatif İlişkilerin Oluşturma Sorunu*] (“Federalizm: Küre ve Rusya Çapındaki Değişimler” konulu uluslar arası bilim ve uygulama konferansında 06.09.1993 tarihinde sunulan bildiri), *Suverenny Tatarstan* [*Egemen Tataristan*], (Der.: Muhametşin, F.M., İzmailov, R.T.) (1997) İnsan Yayc., İnsan Yayc.;



- NESİBLİ, Nesib, (2001). “Azerbaycan’ın Milli Kimlik Sorunu”, Avrasya Dosyası-Azerbaycan Özel, Cilt 7, Sayı 1, 132-160;
- NİKOLAYEV, A.P. (2002) “Православная церковь и шаманы в Якутии XVIII—XIX вв.” [*Yakutistan’da Ortodoks Kilise ve Şamanlar. XVIII-XIX.yy’lar*], *Sibirskaya zaimka internet dergisi*, №5, 2002 [http://zaimka.ru/05\_2002/nikolaev\_shaman/] erişim: 10/05/05; 17:35;
- NİRUN, Nihat; Özönder, M. Cihat (1990) “Türk Sosyo-Kültürel Yapısı İçinde Adetler, Örfler, Görenekler, Gelenekler”, *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, ss.: 251-264;
- NOVİKOV, A.G. (1992) “Vozmojno li segodnya oboytis bez şamanizma” [*Bu Gün Şamanlık Olmadan Yaşanabilir Mi?*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayınc., Yakutsk, ss.: 38-39;
- NYAGUŞEVA [YUGUŞEVA], Nadya (1999) Konuşması. 7. *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı (Konuşma, Bildiri, Tutanak ve Karar Metinleri)*, (02-04Temmuz 1999, Pamukkale-Denizli), Ankara, ss.. 170-172;
- OĞUZ, Öcal (2001) Konuşması. 8. *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı (Konuşma, Bildiri, Tutanak ve Karar Metinleri)*, (24-26 Mart 2000, Samsun), Ankara, ss.. 255-257;
- ONDAR, L.M. (2001) “O Formirovaniye Natsionalnogo Samosoznaniya v Ontogeneze” [*Ontogeneziste Etnik Bilincin Oluşması Üzerine*], *Aktualniye Problemy Sohraneniya i Razvitiya Yazikov, Kultur i İstoriyi Narodov Sayano-Altaya. 20-23 sentyabrya 2001. Materialı*. [*Sayan-Altay’daki Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunması ve Geliştirilmesinin Güncel Sorunları. 20-23 Eylül 2001. Materyaller*] ss.: 209-214;
- ÖNER, Sakin (1978) “Prof. Yusuf Akçura. Hayatı, Fikirleri ve Eserleri” *Türkçülük. Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*. (Dr. Yusuf Akçura) Türk Kültür Yayını, İstanbul, ss.: 15-30;
- ONDAR, Vladimir (1997) Konuşması. 3. *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı (Konuşma, Bildiri, Tutanak ve Karar Metinleri)*, (30 Eylül – 02 Ekim 1995, İzmir), Ankara, ss.. 172-173;
- OORJAK, Şerig-ool (2002) “Slovo k Çitatelyam” [*Okurlara Yönelik Söz*], *Tuvinskaya Narodnaya Poeziya XIX Veka: İz Folklornogo Sobraniya N.F. Katanova [XIX. yy Tıva Halk Şiirciliği: N.F. Katanov’un Folklor Külliyyatından]*, (Der., Çev., Akt. ve Yor.: Anatoliy Prelovskiy), Noviy Klüç Yayınc., Moskova, ss.: 5-6;

- ÖZÖNDER, F. Sema Barutçu (1999) “Türkler Ne Zaman Bir Millet İdi? I. Ortak Bir Köken Mitleri Vardı: Bir Dişi Kurt’tan Türemişlerdi”, *KÖK Araştırmalar KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, Cilt I, Sayı 2, (Güz), ss.: 65-92;
- ÖZÖNDER, M. Cihat (2004) “İrk ve Etniklik Kavramları Üzerine”, *Türk Yurdu dergisi*, Cilt 24, Sayı 208, (Aralık 2004), Türk Ocakları, Ankara, ss.: 48-50;
- ÖZÖNDER, M. Cihat (2002) “Takdim: Sosyal ve Kültürel Yapı Araştırmalarının Önemi”, *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar*, Cilt IV, Sayı 1, (Bahar), KÖKSAV Vakfı, Ankara, ss.: 1-3;
- ÖZÖNDER, M. Cihat (1999) “Niçin Sosyal ve Stratejik Araştırmalar?”, *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar*, Cilt I, Sayı 1, (Bahar), KÖKSAV Vakfı, Ankara, ss.: 1-3;
- ÖZÖNDER, M. Cihat (1999a) “Türk Dünyası ve Geleceğe Bakış” *Yüce Erek dergisi*, Y: 1, S: 1, (Mayıs 1999), ss.: 3-5;
- ÖZÖNDER, M. Cihat (1986) “Türk ve Kore Halk İnançları Arasındaki Benzerlikler” *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (Program ve Bildiri Özetleri)*, Ulucan Matbaası, Ankara, s.: 132;
- ÖZYETGİN, A. Melek (1999) “Altın Ordu Diplomasisi Geleneğine Bir Bakış”, *KÖK Araştırmalar*, Cilt I, Sayı 2, (Güz), ss.: 97-112;
- PAKSOY, H.B. “Orta Asya’daki ‘Kökten Dinci’ Kimlik Üzerine Düşünceler” (erişim: 13.11.03/17.35) [<http://www.turkhaber.org/140.html>];
- PARFITT, Tudor (1999) “Yirminci Yüzyıl Yemen’inde Yahudi Azınlık Deneyimi” *Ortadoğu’da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*. (Der.: Kirsten E. Schulze, Matrin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi) ss.: 161-194;
- POTAPOV, L.P. (1978) “Drevnetürkskiye Çertü Poçitaniya N eba” [*Gök Kültürünün Eski Türk Özellikleri*], *Etnografya Narodov Altaya i Zapadnoy Sibiri* [*Altay ve Batı Sibirya Halkları Etnografyası*], Novosibirsk, ss.: 50-65 (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovoznenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);
- RAYMOND, Ellsworth (1982), *Encyclopedia Americana*, Vol. 16, Hakaslar ile ilgili kısım (s. 389), (New York Univ.), Grolier Incorp., ABD;
- SADALOVA, Tamara (2004) “Tengriyanstvo - Poçitaniye Neba” [*Göğün Sayılması Tengricilik*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİSentr Yayc., Moskova, s.: 145;
- SADALOVA, Tamara (2004a) “Ak-Dyang – ‘Belaya Vera’” [*‘Ak Din’ Ak-Dyang*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya*

- Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayınc., Moskova, s.: 155;
- SAMAYEV, Grigoriy (2004) “Çastitsa Rossii. V Sostave ‘Çetüröh Oyrotov’” [*Rusya'nın Parçacığı. 'Dört Oyrot'un Dahilinde.*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayınc., Moskova, ss.: 198-200;
- SAMAYEV, Grigoriy (2004a) “Jelayem Bit v Poddanstve Belogo Tsarya” [*Ak Han'ın Tebaalığında Olmayı Arzu Ediyoruz*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayınc., Moskova, ss.: 198-200;
- SAVİNOV, D.G. (1996) “Kırgızskoye velikoderjaviye” [*Kırgız Gücünün Üstünlüğü*], *Kırgız: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayınc., Bişkek, ss.: 242-258;
- SCHULZE, Kirsten E. (1999) “İrail ve Maruni Milliyetçilikleri. Bir Azınlık İttifakı ‘Doğal’ Mıdır?”. *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*. (Der.: Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi), Sarmal Yayınevi, İstanbul, ss.: 312-229;
- SKOBELEV, S.G., (2001) “Etnokonfessionalniye protsessı u korennyh nadorov Sibiri: istoričeskoye naslediye i sovremennost (na primere Hakasiyi)” [*Sibirya'daki Yerli Halklarının Etnik Ve İnanç Süreçleri: Tarihi Miras ve Günümüz (Hakaseli Örneğinde)*], (“Dünya İnançlarının Kavşağında Bulunan Sibirya” konulu uluslar arası konferansın bildirileri) (erişim: 12.04.2002/12:14) *Sibirskaya zaimka internet dergisi*, №8, 2001, [<http://zaimka.ru/religion/skobelev10.shtml>]; aynı makale Bkz.: (erişim: 17.08.2002/13:35) [<http://www.gf.nsu.ru/rizhsky/skobelev/>];
- SKOBELEV, S.G. (2001a) “ПРИЧИНЫ КОЛЕБАНИЙ ЧИСЛЕННОСТИ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СИБИРИ ПОД ВЛАСТЬЮ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА (XVII-XX ВВ.)” [*Rus Devleti İktidarı Altında Sibirya'daki Türk Dilli Halkların Nüfusunun İniş ve Çıkışlarının Nedenleri (XVII-XX.yy'lar)*] *Tsentrnoaziyatskiy istoricheskiy server Kyrgyz.Ru* [<http://www.kyrgyz.ru/?page=271>] (erişim: 10.05.05/18:03);
- SKOBELEV, S.G., (2001b) “Сложение в XVII-XVIII вв. единого комплекса предметов материальной культуры коренного и русского населения Средней Сибири.” [*Orta Sibirya'daki Yerli ve Rus Nüfusunun Maddi Kültür Şeylerinin Ortak Kompleksinin XVII-XVIII.yy'larda Oluşması*], *Sibirskaya zaimka internet dergisi*, No: 08, 2001; (erişim: 10.05.05/17:25) [<http://zaimka.ru/archaeology/skobelev11.shtml>];

- SOLTONOYEV, B. (1996) “İz drevney istoriyi kırgızov” [*Kırgızların Eski Tarihinden*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 395-404;
- STONE, Leonard A. (2002) “Turkic Republics Ten Years On: Transsitional Factors for Consideration” *Bağımsızlıklarının 10. Yılında Türk Cumhuriyetleri*, Gürsoy-Naskali, Emine; Şahin, Erdal (editörler) SOTA: Research Centre for Turkestan, Azerbaijan, Crimea, Caucasus, and Siberia, Haarlem, Hollanda, ss.:35-44;
- SUNÇUGAŞEV, Ya.İ. (1992) “Ob İstokah Hakasskogo Şamanizma” [*Hakas Şamanlığının Kaynakları Üzerine*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 78-79;
- ŞARAKŞİNOVA, N.O. (1992) “Bojestva vısşego şamanskogo panteona – Tengriyi, ih evolütsiya ot edinobojiya k mnogobojiyu” [*En Yüksek Şaman Tanrılar Katnın Tanrıları olan Tengriler ve Bunların Tektanricılıktan Çoktanricılığa Doğru Evrimi*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk;
- ŞEKŞEYEV, A.P. (T.Y.) “Минусинские аборигены и коммунистический режим: первые взаимоотношения (конец 1919 – начало 1920 гг.)” [*Minsuu Yerlileri ve Komünist rejim: İlk Karşılıklı İlişkiler (1919 yılının sonu-1920 yılının başı)*], РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА [*Rusya Bilimler Akademisi Sibiry Bölümü, Felsefe ve Hukuk Enstitüsü*], (erişim: 08.11.05/17:42) [[http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/2\\_01/16\\_shek.htm](http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/2_01/16_shek.htm)];
- ŞERSTOVA, Lüdmila (2004) “Vestnik Belogo Burhana” [*Ak Burhan Habercisi*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 146-156;
- ŞTIGAŞEV, Vladimir (1995) “Otkazavşiyssya ot mandata deputata Ştıgaşev” [*Delege Olmayı Reddeden Ştıgaşev*] (A. Şçerbakov’un Vladimir Ştıgaşev ile yaptığı söyleşi), *Rossiyskaya Federatsiya* dergisi, No: 17/1995, ss: 24-27;
- STOKES, Martin (1999) “Ritüel, Kimlik ve Devlet: Bir Alevi (Şii) Cem Töreni” *Ortadoğu’da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*. (Der.: Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi), Sarmal Yayınevi, İstanbul, ss.: 253-271
- TAPPER, Richard ve Tapper, Nancy (1987) “Thank God We’re Secular!: Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town”, *Studies in Religious Fundamentalism*. (Ed.: L.

- Caplan), Londra (aktaran: Stokes, Martin (1999) "Rittuel, Kimlik ve Devlet: Bir Alevi (Şii) Cem Töreni" *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*. (Der.: Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi), Sarmal Yayınevi, İstanbul, ss.: 253-271);
- TAPPER, Richard (1988) "Ethnicity, Order and Meaning in the Anthropology of Iran and Afghanistan", *Colloques Internationaux Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan*. Editions du CNRS, Paris. ss.: 21-34;
- TARUNOV, A.M. (Baş Red) (2004) "El-Oyin Narodny Prazdnik" [*El-Oyin Halk Bayramı*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturu* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayınc., Moskova, ss.: 364-384;
- TAVKUL, Ufuk (1999) "Kafkasya: Etnik, Sosyal, Siyasi Problemler", *KÖK Araştırmalar*, Cilt I, Sayı 1, (Bahar), ss.: 187-217;
- TIBIKOVA, Larisa (2004) "Altayskaya Duhovnaya Missiya" [*Altay Ruhani Misyonu*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturu* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayınc., Moskova, ss.: 204-209;
- TELEBAYEV, Gaziz (2002) "Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан" [*Kazakistan Cumhuriyeti'nde Nüfusun Dinsel Kimliği ve Dini Durum*] (23-27 Eylül 2002 tarihlerinde Mersin'de düzenlenen Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Konferansında sunulan, ancak henüz yayınlanmayan bildiri);
- TOLBİNA, Mira (1998) Konuşması. 5. *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı (Konuşma, Bildiri, Tutanak ve Karar Metinleri)*, (11-13 Nisan 1997, İstanbul), Ankara, s.. 275;
- TOROSOV, V.M. (2000) "K Voprosu O Preimuşçestvah Novogo Statusa Hakasiyi" [*Hakaselinin Yeni Statüsünün Üstünlükleri Sorunu Üzerine*] Cumhuriyet çapında düzenlenen "Rusya Federasyonunun Bir Üyesi Olarak Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorun ve Perspektifler" konulu Birinci bilim ve uygulama konferansında sunulan bildiriler kitabı, Abakan, ss. 25-32;
- TUGUJEKOVA, V.N. (2000) "İz İstoriyi Stanovleniya Respubliki Hakasiyi" [*Hakaseli Kurulması Tarihinden*] Cumhuriyet çapında düzenlenen "Rusya Federasyonunun Bir Üyesi Olarak Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorun ve Perspektifler" konulu Birinci bilim ve uygulama konferansında sunulan bildiriler kitabı, Abakan, ss. 50-55;



- TÜHTENEVA, Svetlana (2004) “Kamı - Altayskiye Şamanı” [*Altay Şamanları Kamlar*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayıncı., Moskova, ss.: 140-144;
- UM, Haye-kyung (1999) “Özbekistan ve Kazakistan’da Kore Diasporası: Toplumsal Değişim, Kimlik ve Müzik Yapımı” *Ortadoğu’da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*. (Der.: Kirsten E. Schulze, Matrin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi) ss.: 291-309;
- VAYNŞTEYN, S.İ. ve Moskalenko, N.P. (1995) “Problemi Tuvinskogo Şamanizma” [*Tıva Şamanlığının Sorunları*] *Şamanizm i Ranniye Religioznye Predstavleniya* [*Şamanlık ve Erken Dini Algılayışlar*], Moskova, s.:69;
- VOLKOV, N. (2004) “Predisloviye” [Önsöz]. *K İstoriyi Hristiyanstva v Hakasiyi* [*Hakaselindeki Hıristiyanlık Tarihine Dair*], Yazar: Gladışevski, Aleksey N., Abakan, ss.: 4-6;
- YASTREBOV, Artur (2004-IX-07) “Бесланская трагедия и наши перспективы” [*Beslan Tradejisi ve Perspektiflerimiz*] [<http://pravoverie.org/Articles/Analitic/beslan.htm>] (erişim: 13.12.05/12:06);
- YENİÇERİ, Özvan (2005) “Kimlik Yönlendirme Stratejileri Esneninde Avrasya’yı Düşünmek” *Asya Avrupa Uluslar arası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, S.: 2, Mart 2005, Ankara, 3-25;
- YERKİNOVA, Rimma (2004) “Yevangeliye iz Tsarskoy Biblioteki” [*Çar Kütüphanesinden Yevangeliye*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayıncı., Moskova, ss.: 213-215;
- YERKİNOVA, Rimma (2004a) “Geniy iz Roda Çoros” [*Çoros Soyundan Bir Dahi*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kültürü* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayıncı., Moskova, ss.: 316-325;
- YEROHİNA, Ye.A. (1996) “O Nekotorih Osobennostyah Mejetniçeskih Vzaimootnoşeniı Russkih s Aborigenami Zapadnoy Sibiri” [*Batı Sibiry’deki Yerlilerle Rusların Etnik Arası Karşılıklı İlişkilerin Kimi Özellikleri Üzerine*], *Gumanitarnıye Nauki v Sibiri* [*Sibiry’deki Sosyal Bilimler*] dergisi, No: 1, ss.: 73-77 (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) *Traditsionnoye Mirovoznrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi* [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);

- YÜCEL, Yaşar; Yediyıldız, Bahaeddin (1990) “Tarih ve Kültür” *milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, ss.: 57-64;
- YUGUŞEVA, Nadya (2001) Konuşması. 8. *Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı (Konuşma, Bildiri, Tutanak ve Karar Metinleri)*, (24-26 Mart 2000, Samsun), Ankara, ss.. 295-300;

### Gazeteler ve Haberler :

- ABAKAN.Ru Religiozniye Obyedineniya [*Dini Kuruluşlar*] (erişim: 17.08.2002/12:32), [http://www.abakan.ru/abakan/city/soc/religious.jsp]
- AFP, Reuters (2004) “İntikam Gözlerini Köreltti” *Radikal* gazetesi, 01 Nisan 2004, s.:12;
- AP (Associated Press) (2005) “Iranian Leader: Israel Will Be Destroyed”, (erişim: 26.10.05/15:48); [http://news.yahoo.com/s/ap/20051026/ap\_on\_re\_mi\_ea/iran\_israel]
- BARDAKÇI, Murat (2005) “Din Birleştirici Unsursa Osmanlı İmparatorluğu Neden Battı?”, *Hürriyet* gazetesi, Yıl: 57, Sayı: 20772, 11 Aralık 2005, s.: 18;
- BBC World Edition (2005) “FBI records detail Koran claims” (26 Mayıs 2005, 00:30 GMT), (erişim: 27.05.05/10:32): [http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/4581383.stm]
- COŞKUN, Bekir (2004) “Önce İnsan” *Onuncu Köy* köşesi, *Hürriyet* gazetesi, 02 Nisan 2004, s.:3;
- ÇАРТИКОВ, Maksim (1998) “Dlya “Tuna” net vraseskih narodov” (10let assotsiatsiyi Hakaskogo naroda “Tun”) [*“TUN” İçin Düşman Halklar Yoktur. (Hakas Ulusu “TUN” Birliğinin 10. Yıldönümü)*], *Hakasya* gazetesi, 14 Nisan 1998, s.4;
- ÇАРТИКОВ, Maksim (2002) “ДЕПУТАТСКИЙ ПОРЫВ ОСТАНОВИТ ТОЛЬКО НОЧЬ” [*Milletvekillerinin Anş,i Gayretini Sadece Gece Durdurabilir*], *Hakasya* gazetesi, 15 Kasım 2002, (erişim: 10.05.05/17:05) [http://www.gov.khakassia.ru/gazeta/archiv/115.11-2.htm];
- İNŞİНА, Nina (2005) “СТО ПОСЕЛКОВ И ГОРОДОВ, КАК ОРЕЛ, ПРОЛЕТЕЛ БЕГУН” [*Yüz Köy ve Şehri, Kartal gibi Uçarak Geçti Koşucu*] *Hakasiya* gazetesi, 28 Ekim 2005, (erişim: 02.11.05/12:52) [http://www.gov.khakassia.ru/gazeta/archiv/051029-1.htm];
- İVANDAYEV, V.İ. (1997) “Hakas Matırların Humarthılırğa Kirek” [*Hakas Batırlarını Saygıyla Anmak Gerek*], *Hakas Çiri* gazetesi, S.: 126, 23 Ağustos 1997, s: 5;
- LENTA.Ru Haber Ajansı (23.11.1999, 21:25:04), Конституционный суд поддержал ограничения на свободу совести [*Anayasa Mahkemesi Vicdan Özgürlüğüne*

- Konulan Sınırlandırmaları Desteklemiştir* (erişim: 18.07.2002/16:23)  
[<http://lenta.ru/russia/1999/11/23/religion/>];
- LİHAÇOV, Vyacheslav (2004) “РЕВОЛЮЦИЯ ДУХА Христианский фашизм Мирчи Элиаде” (*Tin Devrimi: Mircea Eliade'nin Hıristiyan Faşizmi*), *Nezavisimaya Gazeta NG Religiyi*, (# 4 (134) 3 Mart 2004) (erişim:12.10.2004/15:35)  
[[http://religion.ng.ru/history/2004-03-03/6\\_eliade.html](http://religion.ng.ru/history/2004-03-03/6_eliade.html)];
- LOBKOVA, G.N., (1998) “ОДИН ИЗ ДНЕЙ В УСТЬ-АНЗАСЕ” [*Yukarı Anzas'taki Günlerden Biri*] *Pravoslavnyye VESTİ*, № 4 (17) 27 Şubat 1998  
[<http://www.nvkz.kuzbass.net/p-vesti/pv17.htm>] (erişim:23.12.03/12:53);
- MİR RELİGİY (2001), “Итальянские шаманы прошли практику у тувинских” [*İtalyan Şamanları Tıva Şamanlarında Uygulama Gördü*],  
[[http://www.confession.ru/arch/02Oct2001/news/other/1885\\_print.html](http://www.confession.ru/arch/02Oct2001/news/other/1885_print.html)] (erişim: 01.12.04/16.47);
- ORKUNOĞLU, Z. Yener (2005) “Ulusçuluk Her Yerde Farklı Gelişti”, *Özgür Politika*, 03 Mart 2005, Perşembe, (erişim: 11.05.05/12:00)  
[<http://www.ozgurpolitika.org/2005/03/03/hab63b.html>];
- ÖMEROĞLU, Atilla (1997) “Sovyet Döneminde Hakaslarda Turancılık” *Türk Diplomatik gazetesini*, Yıl:3, Sayı:33, Eylül 1997, s.22;
- ÖZBEY, Savaş (2005) “Türk-Şaman Sentezi”, *Pazar Hürriyet*, 12 Haziran 2005, s. 12;
- PAHOMOV, Yevgeni (2005) “İslamistı provedut aktsiyi protesta protiv oskverneniya Korana”, (27 Mayıs 2005, İslamabad, Pakistan) *RIA Novosti* [Rusya Enformasyon Ajansı ‘Haberler’], (Erişim: 27.05.2005/10:30)  
[<http://www.rian.ru/society/religion/20050527/40425509.html>];
- POTAROVA, Tatyana (2005) “Родину защищать” [*Yurdu Korumak*], *Hakasya gazetesini*, 25 Ekim 2005, (erişim: 02.11.05/12:50)  
[<http://www.gov.khakassia.ru/gazeta/archiv/051026-2.htm>];
- PRAVDA gazetesini, “Amerikantsı priznali izdevatelstvo nad Koranom” [*Amerikalılar Kuran'a Yönelik Kötü Muamelede Bulduklarını Kabul Etiler*] (AP'ye atıfla) 27.05.2005; (erişim: 27.05.05/11:35):  
[<http://news.pravda.ru/abroad/2005/05/27/76265.html>];
- Otechestvo.Org.Ua “Пресс-служба Союза Православных Граждан опровергает сообщение радио "Эхо Москвы" об участии СПП в митинге т.н. “национально-державной партии” [*Ortodoks Yurttaşlar Birliği Basın Merkezi “Eho Moskvi” Radysunun OYB'nin sözde “Milli Devlet Partisi”nin Mitingine Katıldığına İlişkin Haberini Yalanlamaktadır*] (2004)

- [[http://www.otechestvo.org.ua/obrashenia/2004\\_03/ob\\_18\\_01.htm](http://www.otechestvo.org.ua/obrashenia/2004_03/ob_18_01.htm)] (erişim: 13.12.05/12:06);
- Religion.Sova-Center.Ru (2004) “Православный священник принял участие в митинге скинхедов” [*Ortodoks Papaz Dazlaklar Mitingine Katıldı*], (19.03.2004 16:06) [<http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/1444B24/342AE46>] (erişim: 13.12.05/12:06);
- Religion.Sova-Center.Ru (2005) “В числе подписавших антисемитское "Письмо пяти тысяч" упоминаются клирики РПЦ МП” [*Antisemitik Beş Binin Mektubunu İmzalayanların Arasında ROK Din Görevlileri de Anılmaktadır*] (28.03.2005 17:02 (yenilenme tarihi: 26.04.2005 22:02) [<http://religion.sova-center.ru/events/13B74CE/1444B24?month=2005-03>] (erişim: 13.12.05/12:06);
- RAMBLER.Ru “Республика Хакасия. Подготовлен к публикации "Закон Божий" на хакасском языке” [*Hakas Cumhuriyeti. "Tanrı Kaidesi" Hakas Dilinde Yayınlanmaya Hazır Hale Getirildi*] (24.05.2001/12:56) [<http://www.rambler.ru/db/news/msg.html?mid=1682189>];
- REGIONS.RU Rus Bölgesel Haberler Ajansı “Республика Хакасия. Общественная организация хакасов не поддержит Алексея Лебеда на выборах в губернаторы Красноярского края” [*Hakas Cumhuriyeti. Hakasların Toplumsal Teşkilatı Krasnoyarsk Eyaleti Valisi Seçimlerinde Aleksey Lebed'i Desteklemeyecektir.*], Haber tarihi: 7 июня 2002 г., 19:45., (erişim: 07.06.2002) [<http://www.regions.ru/newsarticle/news/id/768765.html>];
- Regnum.Ru (19:29 15.09.2005) “Поджог православного храма в Республике Алтай обострил межконфессиональные отношения” [*Altay Cumhuriyeti'nde Ortodoks Kilisenin Yakılması Dinler Arası İlişkileri Gerdi*] [[www.regnum.ru/news/513362.html](http://www.regnum.ru/news/513362.html)] (erişim: 25.11.05/13:45);
- Regnum.Ru (12:45 03.10.2005) “Совет старейшин и аграрии предлагают назначить Михаила Лапшина главой Республики Алтай” [*Yaşlılar Kurulu ve Çiftçi Partililer Mihail Lapsin'i Altay Cumhuriyeti Başı Olarak Atanmasını Önermektedir*] [[www.regnum.ru/news/522030.html](http://www.regnum.ru/news/522030.html)] (erişim: 25.11.05/13:45);
- RUSALUMINIUM.Ru (erişim:17.07.2002/15:12) [<http://www.rusaluminium.ru/rual/about/sponsor.jsp>]
- SERGEYEV, Stepan (2005) “ТАЙНА ЕНИСЕЙСКИХ АРЬЕВ” [*Yenisey Arilerinin Sırrı*] *Şans* gazetesi, S.:50 (759), 2005-12-15, [[http://www.gazeta-shans.khakassia.ru/articles.php?article\\_id=5382](http://www.gazeta-shans.khakassia.ru/articles.php?article_id=5382)] (erişim: 21.12.05/14:43);

- SKAKOV, Aleksandr Yu. (2004) “ТРЕХНОГИЙ КОНЬ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ Симбиоз язычества и православия в Южной Осетии может привести к формированию националистической идеологии” [*Aziz Georgi'nin Üç Ayaklı Atı. Güney Osetya'da Çoktanrıcılık ve Ortodoksluk Milliyetçi İdeolojinin Oluşmasına Yol Açabilir*], *Nezavisimaya Gazeta Religiyi* #11 (141) 16 Haziran 2004, (erişim:17.06.04/09:52) [[http://religion.ng.ru/facts/2004-06-16/1\\_oseitia.html](http://religion.ng.ru/facts/2004-06-16/1_oseitia.html)];
- ТКАЧЕНКО, Mihail (2005) “Jurnalnaya statya stoimostyu v 17 çeloveçeskih jizney” [*17 İnsan Hayatına Mal Olan Bir Dergi Makalesi*], (17.05.2005, (19:75:43) *RIA Novosti* [Rusya Enformasyon Ajansı 'Haberler'], (Erişim:27.05.2005/10:35) [<http://vip.lenta.ru/news/2005/05/17/newsweek>];
- ТСІРЎЛНІКОВ, Anatoliy “ТОЧКА ОПОРЫ” [*Dayanak Noktası*] [<http://ps.1september.ru/articlef.php?ID=200407715>] (erişim: 21.06.05/11:18);

#### Belgeler:

- Соглашение о Сотрудничестве Администрации Кемеровской области и Кемеровской епархии [*Kemerova Bölgesi Yönetimi ile Kemerova Eparkisi Arasında İşbirliğine Dair Sözleşme*], *Pravoslavniye VESTİ* , № 4 (17) 27 Şubat 1998, [<http://www.nvkz.kuzbass.net/p-vesti/pv17.htm>] (erişim:23.12.03/12:53);
- Committee on the Elimination of Racial Discrimination; Fourteenth periodic reports of States parties due in 1994: Russian Federation. 28/07/97 [CERD/C/299/Add.15];
- Çislennost Naseleniya i Nekotoriye Sotsialno-Demografiçeskiye Harakteristiki Natsionalnostey i Narodov RSFSR İstatistik Rehber [*İstatistik Rehber/, RSFSC'deki Milliyet ve Halkların Nüfus Sayısı ve Bazı Sosyal-Demografik Karakteristikleri*], RSFSC Devlet İstatistik Komitesi, Moskova, 1991;
- DiplomatikGozlem.Com “Rusya Din Özgürlüğü Konusunda Uyarıldı” [[http://www.diplomatikgozlem.com/haber\\_oku.asp?id=2536](http://www.diplomatikgozlem.com/haber_oku.asp?id=2536)] (erişim: 26.12.05/11:23);
- DiplomatikGozlem.Com “Rusya’da İrkçılık Tırmanıyor” [[http://www.diplomatikgozlem.com/haber\\_oku.asp?id=2528](http://www.diplomatikgozlem.com/haber_oku.asp?id=2528)] (erişim: 26.12.05/11:23);
- Gov.Tuva.Ru “Религиозные объединения в Республике Тыва” [*Tıva Cumhuriyeti'ndeki Dini Teşkilatlar*] [<http://www.gov.tuva.ru/obvo/religiya.htm>] (erişim: 01.12.05/17:04);



- Gov.Tuva.Ru “Geografiçeskoye Raspolojeniye Tuvi” [*Tıva'nın Coğrafya Konumu*],  
[<http://gov.tuva.ru/>] (erişim: 13.12.05/10.05);
- Gov.Tuva.Ru “ОСНОВНЫЕ СОЦИАЛЬНО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ РЕСПУБЛИКИ ТЫВА” [*Tıva Cumhuriyeti'nin Ana Sosyo-Coğrafyalık Karakteristikleri*] [<http://gov.tuva.ru/statist/RepubTuva.html>] (erişim: 13.12.05/10.05);
- Gov.Tuva.Ru “История Тувы - Каменный век” [*Tıva Tarihi – Taş Devri*] [<http://gov.tuva.ru/abaut/history1.htm>] (erişim: 13.12.05/10.05);
- Gov.Tuva.Ru “История Тувы - Бронзовый век” [*Tıva Tarihi – Tunç Devri*] [<http://gov.tuva.ru/abaut/history2.htm>] (erişim: 13.12.05/10.05);
- Gov.Tuva.Ru “История Тувы - "Скифское" время” [*Tıva Tarihi – “İskit” Zamanı*] [<http://gov.tuva.ru/abaut/history3.htm>] (erişim: 13.12.05/10.05);
- Gov.Tuva.Ru “История Тувы - Период хунну” [*Tıva Tarihi – “Hun” Dönemi*] [<http://gov.tuva.ru/abaut/history4.htm>] (erişim: 13.12.05/10.05);
- Gov.Tuva.Ru “История Тувы - Древнетюркский период” [*Tıva Tarihi – Eski Türk Dönemi*] [<http://gov.tuva.ru/abaut/history5.htm>] (erişim: 13.12.05/10.05);
- Human Rights Watch World Report, 1994;
- İslam'da Vehhabilik hareketi üzerine bir kaynak (erişim: 23.06.2005/14:23)  
[<http://www.vahdet.com.tr/isdunya/dosya4/1098.html>];
- Altai-Republic.Ru (2003) “ИСТОРИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ” [*Altay Cumhuriyeti Tarihi*]  
[<http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=1&page=1&POSTNUKESID=5ceaf6df3551c3e6a176801287364d10>]  
(erişim: 03.12.05/12:17);
- Altai-Republic.Ru (2003) “СТАТИСТИЧЕСКАЯ ИНФОРМАЦИЯ” [*İstatistiki Bilgi*]  
[<http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=43&page=1&POSTNUKESID=5ceaf6df3551c3e6a176801287364d10>]  
erişim: 03.12.05/17:56;
- Altai-Republic.Ru (2003a) “МИФЫ И ЛЕГЕНДЫ” [*Mit ve Destanlar*] [<http://www.altai-republic.com/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=31&page=10>] erişim: 03.12.05/17:56;
- Gosudarstvennaya Programma Sohraneniya i Razvitiya Yazıkov Narodov Respubliki Hakasiya na 1994-2000 g.g., [*“1994-2000 yılları için Hakas Cumhuriyeti'ndeki*

- Halkların Dillerinin Korunması ve Geliştirilmesine İlişkin Devlet Programı Hakkında*] 21.10.94 gün ve 342-14 sayılı kanun, Abakan, 1994;
- Knews.Ru (17:14 23.06.2004) “В Хакасии появился День тюркской культуры и письменности” [*Hakas'ta Türk Kültür ve Yazısı Günü Ortaya Çıktı*] [<http://knews.ru/allnews/282184/>] (erişim: 19.12.05/14:08);
- Konstitutsiya Respubliki Altay [*Altay Cumhuriyeti Anayasası*], [<http://www.altai-republic.com/const.html?POSTNUKESID=5ceaf6df3551c3e6a176801287364d10>] (erişim: 03.12.05/12:30);
- Konstitutsiya Respubliki Hakasiya [*Hakas Cumhuriyeti Anayasası*], Abakan;
- Konstitutsiya Respubliki Tıva [*Tıva Cumhuriyeti Anayasası*], Kızıl;
- Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsiyi [*Rusya Federasyonu Anayasası*], Propaganda Yayıncılık, Moskova, 1998;
- Konstitutsiya Soyuzu Sovetslih Sotsialisticheskikh Respublik [*Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin Anayasası*], Moskova, 1988;
- Korennyie maloçislennyye narodi Rossii na poroge XXI veka: problemi, perspektivi, prioritety [*XXI. Yüzyılın Eşiğinde Rusya'nın Az Sayılı Yerli Halkları: Sorunlar, Perspektifler, öncelikler*], Prosveşçenie Yay., Moskova, 2000;
- Milli Kültür (1984), V. Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, Ankara;
- Patriarchia.Ru (21 Eylül 2005) “Архиепископ Истринский Арсений возглавил в Москве торжества по случаю 625-летия Куликовской битвы” [*İstrinsk Başpiskoposu Arseniy Kulikovo Muharebesinin 625. Yıldönümü Anısına Moskova'da Düzenlenen Kutlamaları Yönetmiştir*] [<http://www.patriarchia.ru/db/text/40877.html>] (erişim: 19.12.05/16:16);
- Programma “Rodovoye dvijeniye xakasov kak faktor konsolidatsiyi i razvitiya etnosa (2001-2005)” [*Birleşme ve gelişmenin bir etkeni olarak Hakasların boy hareketleri (2001-2005) Programı*], (Program yazarı: N.A. Mamışeva) Abakan, 2001;
- Obşçestvenno-Politiçeskiye Dvijeniya i Partiyi v Rossii [*Rusya'daki Toplumsal Siyasi hareket ve Partiler*] Rehberi (1998), Rusya Haber Ajansı Novosti Yayc., Moskova;
- ОТДЕЛ АППАРАТА ВЕРХОВНОГО СОВЕТА РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ ПО ИНФОРМАЦИОННОЙ ПОЛИТИКЕ И СВЯЗЯМ С ОБЩЕСТВЕННОСТЬЮ, 09 апреля 2003 года № 67 (187) [*Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu Bilgi Siyaseti ve Halkla İlişkiler Bölümü 09 Nisan 2003 gün ve 67 (187) sayılı duyurusu*] “ЗАКОНОПРОЕКТ «О СЪЕЗДЕ ХАКАССКОГО НАРОДА» БУДЕТ РАССМОТРЕН НА ОЧЕРЕДНОЙ

СЕССИИ ВЕРХОВНОГО СОВЕТА ХАКАСИИ” [*Hakas Parlamentosu Olağan Birleşiminde “Hakas Halkı Kurultayı Statüsü Hakkında” Yasa Tasarısı Görüşülecektir*] (erişim: 10.05.05/17:28)

[[http://vskhakasia.ru/show\\_arhive\\_articles.php?press\\_id=112&cur\\_mon=04&cur\\_year=2003](http://vskhakasia.ru/show_arhive_articles.php?press_id=112&cur_mon=04&cur_year=2003)];

Osnovniye pokazateli sotsialno-ekonomičeskogo razvitiya natsionalno-gosudarstvennıh obrazovaniy RSFSR (kratkiy statističeskiy spravočnik) [*RSFSC'nin Milli-Devlet Oluşumlarının Sosyo-Ekonomik Gelişmişliğinin Ana Göstergeleri (Kısa İstatistiksel Rehber)*], RSFSC Devlet İstatistik Komitesi, Moskova, 1991;

“Regionı Rossiye. Respublika Hakasiya”. *Vlast* [*Hakas Cumhuriyeti'ndeki seçimlerle ilgili veriler*] (erişim:12.06.2001/17:02)

[[http://www.hakasia.intergrad.ru/vlast\\_vibori.html](http://www.hakasia.intergrad.ru/vlast_vibori.html)];

Regnum Haber Ajansı, Hakas Cumhuriyeti Parlamentosu Basın Merkezi, 23.10.2002

“Республика Хакасия. На заседании президиума Верховного совета Хакасии будет рассмотрено более 20 вопросов” [*Hakas Cumhuriyeti. Hakas Parlamentosu Prezidyumu Toplantısında 20'den Çok Konu Ele Alınacaktır*],

[<http://www.regnum.ru/allnews/62342.html>] erişim: 10/05/05; 17:33;

Tıva Cumhuriyeti resmi internet sitesi [www.gov.tuva.ru](http://www.gov.tuva.ru) “Религиозные объединения в Республике Тыва” [Tıva Cumhuriyeti'ndeki Dini Kuruluşlar]

(erişim: 01.12.05/17:04) [<http://www.gov.tuva.ru/obvo/religiya.htm>];

Zakon Respubliki Hakasiya “O statute syezda (Çılığ) hakasskogo naroda” от 21.4.1994 N 31 [*Hakas Cumhuriyeti 21.04.1994 gün ve 31 sayılı “Hakas Halk Kurultayı Statüsü Hakkında” Yasası*], (erişim: 10.05.05/16:04)

[<http://kodeks.mosinfo.ru/demo?d&nd=804956973&prevDoc=804956973&spack=110listid%3D010000000100%26listpos%3D32%26lsz%3D39%26nd%3D801900211%26nh%3D1%26start%3D20%26>];

“ЗАКОНОПРОЕКТ «О СЪЕЗДЕ ХАКАССКОГО НАРОДА» БУДЕТ РАССМОТРЕН

НА ОЧЕРЕДНОЙ СЕССИИ ВЕРХОВНОГО СОВЕТА ХАКАСИИ” [*“Hakas Halkı Kurultayı Hakkında” Yasa Tasarısı Hakaseli Yüksek Konseyi Olağan Birleşiminde Görüşülecektir*] НС УК Basın Merkezi Haber Bülteni, 09 Nisan 2003,

№ 67 (187)). (erişim: 10.05.05/17:28)

[[http://vskhakasia.ru/show\\_arhive\\_articles.php?press\\_id=112&cur\\_mon=04&cur\\_year=2003](http://vskhakasia.ru/show_arhive_articles.php?press_id=112&cur_mon=04&cur_year=2003)];

2002 yılında Rusya genelinde yürütülen nüfus sayımı verileri, Федеральная служба государственной статистики [Federal Devlet İstatistik Servisi], 2004, www.gks.ru] (erişim: 23.12.05/11:52) [[http://www.perepis2002.ru/ct/html/TOM\\_04\\_01.htm](http://www.perepis2002.ru/ct/html/TOM_04_01.htm)];

### **İnternet Sözlük, Harita ve Ansiklopediler:**

Britannica Concise Encyclopedia (erişim: 16.05.05/12:16)

[<http://www.britannica.com/ebc/article?tocId=9378387&query=shaman&ct=>];

Chambers' Encyclopedia (1950) "Shamanism", C.: XII., George Newnes Limited, Londra, s.: 454;

Columbia Encyclopedia (2005) "Altai Republic"

[<http://www.encyclopedia.com/html/A/AltaiR1ep.asp>] (erişim: 03.12.05/10:59);

FREE ENCYCLOPEDIA WIKIPEDIATHE. (erişim: 16.05.05/12:11)

[<http://en.wikipedia.org/wiki/Shaman>];

HARPER, Douglas (2001) On-Line Etymology. Dictionary (Erişim: 16.05.05/11:57)

[<http://www.etymonline.com>];

The Encyclopedia Americana (1955) "Shamanism", C.: 24, Encyclopedia Americana Corp., ABD, s.: 655;

The Encyclopaedia Britannica (1929) "Shamanism", C.: 20, Encyclopaedia Britannica Yayc., ABD, s.: 454;

M-W.Com, On-line Sözlük (erişim: 16.05.05/11:54) [<http://www.m-w.com/cgi-bin/dictionary?book=Dictionary&va=Shaman>];

RIN.RU (2004) [[http://map.rin.ru/cgi-bin/main\\_e.pl?Region=G\\_altay](http://map.rin.ru/cgi-bin/main_e.pl?Region=G_altay)] (erişim: 03.01.05/11:39);

## 9. EKLER

### Ek 1: Tablolar

**Tablo 1. Hakasların 1989 İtibariyle Nüfus Dağılımı**

SSCB - (bugün ise BDT ve diğer eski Sovyet devletleri)	RSFSC - (bugün ise Rusya Federasyonu)	Hakas Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti - (bugün ise Hakas Cumhuriyeti)
80.328	78.500	62.859
% 100 (% 2,28)	% 97,72 (% 19,93)	% 78,25
--	% 100	% 80,07

Kaynak: Çislennost Naseleniya i Nekotoriye Sotsialno-Demografiçeskiye Harakteristiki Natsionalnostey i Narodov RSFSR / İstatistik Rehber/, RSFSC Devlet İstatistik Komitesi, Moskova, 1991.

**Tablo 2. 1989 İtibariyle Hakas Cumhuriyetinin Etnik İçeriği**

Toplam Nüfus	566.861	% 100,0
Hakaslar	62.859	% 11,1
Ruslar	450.430	% 79,5
Ukraynalılar	13.223	% 2,3
Almanlar	11.250	% 2,0
Tatarlar	4.721	% 0,8
Belaruslar	3.947	% 0,7
Çuvaşlar	3.433	% 0,6
Mordvalar	3.166	% 0,6
Şorlar	1.207	% 0,2
Diğer milliyetler	12.625	% 2,2

Kaynak: Çislennost Naseleniya i Nekotoriye Sotsialno-Demografiçeskiye Harakteristiki Natsionalnostey i Narodov RSFSR / İstatistik Rehber/, RSFSC Devlet İstatistik Komitesi, Moskova, 1991.

**Tablo 3. 1985-1997 Yıllarında Hakas Cumhuriyetinin Toplam Nüfus Durumu  
(Bin kişi)**

1985	541,7
1989	566,8
1990	575,3
1995	584,0
1996	583,1
1997	582,4
2000	581,2

Kaynak:

1.Çislennost Naseleniya i Nekotoriye Sotsialno-Demografiçeskiye Harakteristiki Natsionalnostey i Narodov RSFSR / İstatistik Rehber/, RSFSC Devlet İstatistik Komitesi, Moskova, 1991.

2. [<http://khakasia.ru/khakasia/demography/>]



**Tablo 4. Hakas Türklerinin Anadili Olan Hakasça'nın Durumundaki Yıllara Göre Değişim**

Yıllar	Hakasça'yı anadili olarak kabul edenlerin oranı	Rusça'yı anadili olarak kabul edenlerin oranı
1926	% 96	% 4
1979	% 81 / % 86,6*	% 19 / % 13,4*
1989	% 76 / % 83*	% 24 / % 17*

Kaynak: Gosudarstvennaya Programma Sohraneniya i Razvitiya Yazıkov Narodov Respubliki Hakasiya na 1994-2000 g.g., Abakan, 1994;

**Tablo 5. Din ve Mezhep Açısından Hakas Cumhuriyeti'nde Faaliyet Gösteren Dinsel Kuruluşlar**

No:	Din ya da Mezhep Adı	İlgili Dinsel Kuruluş Sayısı	Oran	Yalnızca Dinler Bazlı Oran	Din Adı
1	Rus Ortodoks Hıristiyanlığı [ <i>Russkoye Pravoslavnoye Hristiyanstvo</i> ]	6	%28,57	%80,95	Hıristiyanlık Dini
2	Katoliklik [ <i>Katolitsizm</i> ]	1	%4,76		
3	Lüteranlık [ <i>Lüteranstvo</i> ]	1	%4,76		
4	Yevangeliye-Lüteranlık [ <i>Yevangeliçeskoye Lüteranstvo</i> ]	1	%4,76		
5	Yevangeliye-Baptist Hıristiyanları [ <i>Yevangelskiye Hristiyane-Baptisti</i> ]	2	%9,52		
6	Yedinci Gün Adventist-Hıristiyanları [ <i>Hristiyane-Adventisti Sedmogo Dnya</i> ]	1	%4,76		
7	Yevangeliye Hıristiyanları İnancı (Elliciler) [ <i>Hristiyane veri Yevangelskoy (Pyatidesyatniki)</i> ]	3	%14,28		

\* Bu oran, Hakaselinin içinde yaşayan Hakaslar için verilmiştir.

8	Novoapostol İnanıcı (Mezhebi) Hıristyanlığı [Hristyanstvo, Novoapostolnaya vera]	1	%4,76		
9	Yahova Şahitleri, Hıristyanlık [Svideteli İegovi, Hristyanstvo]	1	%4,76		
10	Müslümanlık [Musulmanstvo]	1	%4,76	%4,76	Müslümanlık Dini
11	Ortodoks Musevilik [Ortodoksalnıy İudaizm]	1	%4,76	%4,76	Musevilik Dini
12	Hakas halkının Geleneksel Dini [Traditsionnaya Religiya Hakasskogo Naroda]	2	%9,52	%9,52	Şamanlık Dini
	TOPLAM	21	%100	%100	%100

Not: Budist dini kuruluşların Hakas Cumhuriyeti'nde faaliyet göstermediği bu tablodan anlaşılabilir.

Kaynak: Abakan Büyükşehir Belediyesi resmi internet sitesindeki "Toplumsal Yaşam" başlığı altındaki "Dini Kuruluşlar" bölümü (erişim: 11.11.2005/13:45) [http://www.abakan.ru/abakan/city/soc/religious.jsp].

**Tablo 6. Din ve Mezhep Açısından Tıva Cumhuriyeti'nde Faaliyet Gösteren Dinsel Kuruluşlar (10 Nisan 2003 tarihi itibarıyla)**

No:	Din ya da Mezhep Adı	İlgili Dinsel Kuruluş Sayısı	Oran	Yalnızca Dinler Bazlı Oran	Din Adı
1	Rus Ortodoks Hıristyanlığı [Russkoye Pravoslavnoye Hristiyanstvo]	3	%6,6		Hıristyanlık Dini
2	Eski Usul Ortodoks Hıristyanlık [Staroobryadiye]	1	%2,2		

3	Yevangelya Hristiyanları (Baptistler, Elliciler dahil ) [ <i>Yevangelskiye Hristiyane (Baptisti, Pyatidesyatniki)</i> ]	14	%31,1	%46,6	
4	Yerel Hristiyanlık Misyonerlik Kuruluşu “Hristiyan” [ <i>Mestnaya religioznaya organizatsiya missionerskoye obşçestvo “Hristyanin”</i> ]	1	%2,2		
5	Yedinci Gün Adventist-Hristiyanları [ <i>Hristiyane-Adventisti Sedmogo Dnya</i> ]	1	%2,2		
6	Budizm	18	%40	%40	Budizm Dini
7	Şamanlık	6	%13,3	%13,3	Şamanlık Dini
8	TOPLAM	45	%100	%100	%100

Not: İslam, Hristiyanlığın Yahova Şahitleri, Katolik ve Lüteran gibi mezhepleriyle Musevi dini kuruluşların Tıva Cumhuriyeti’nde faaliyet göstermediği bu tablodan anlaşılabilir.

Kaynak: Tıva Cumhuriyeti resmi internet sitesi [www.gov.tuva.ru](http://www.gov.tuva.ru) “Религиозные объединения в Республике Тыва” [*Tıva Cumhuriyeti’ndeki Dini Kuruluşlar*]

(erişim: 01.12.05/17:04) [<http://www.gov.tuva.ru/obvo/religiya.htm>];

**Tablo 7. Altay, Hakas ve Tıva Türklerinde Kırsal Kesimde Yaşayan Nüfus Oranları (2002 Rusya Nüfus Sayımı Verilerine Göre)**

	Toplam Nüfus Sayısı	Kırsal Kesimde Yaşayan Nüfus Sayısı	Kırsal Kesimde Yaşayan Nüfusun Toplam Nüfusun İçindeki Oranı
Hakas Türkleri	75.622	42.879	%56,70
Altay Türkleri	67.239	53.342	%79,33
Tıva Türkleri	243.442	135.592	%55,69

Kaynak: 2002 yılında Rusya genelinde yürütülen nüfus sayımı verileri, Федеральная служба государственной статистики [*Federal Devlet İstatistik Servisi*], 2004, [www.gks.ru](http://www.gks.ru) (erişim: 23.12.05/11:52) [[http://www.perepis2002.ru/ct/html/TOM\\_04\\_01.htm](http://www.perepis2002.ru/ct/html/TOM_04_01.htm)];

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Timur Davletov  
Doğum Yeri ve Tarihi : Kırgızistan 07 Şubat 1974

### Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü  
Yüksek Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı  
Bildiği Yabancı Diller : Rusça, İngilizce  
Bilimsel Faaliyetleri :

### İş Deneyimi

Stajlar :  
Projeler :  
Çalıştığı Kurumlar : TÜRKSOY Genel Müdürlüğü

### İletişim

E-Posta Adresi : timurdavletov@hotmail.com aronxakas@yahoo.com  
aronxakas@gmail.com

Tarih : 03.02.2006