



**KIRGIZİSTAN'DA ŞAMANİZM:
KIRGIZ TENGRİZMİNİN MODERN ÇAĞDA YENİDEN YÜKSELİŞİ**
SHAMANISM IN KYRGYZSTAN:
THE RISE OF KYRGYZ TENGRISM IN THE MODERN ERA

SHERBOL ZHAPARALIEV

Doktora öğrencisi, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Candidate, Anadolu University, Graduate School of Social Sciences

sherbol1991@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1009-4093>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-64, Ocak - January 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 16.01.2018

Kabul Tarihi-Accepted Date : 05.11.2018

Sayfa-Pages : 1-22

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat3880>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

KIRGIZİSTAN'DA ŞAMANİZM:
KIRGIZ TENGRİZMİNİN MODERN ÇAĞDA YENİDEN YÜKSELİŞİ*
SHAMANISM IN KYRGYZSTAN:
THE RISE OF KYRGYZ TENGRISM IN THE MODERN ERA

SHERBOL ZHAPARALIEV

Öz

Günümüzde Gök Tanrı dini ya da Tengrizmin belirtilerine, hem bu dinin etkili olduğu Sibiryalı halklarında hem de asırlar boyunca dünyada İslamiyet'in merkezi olan Anadolu topraklarında da rastlamak mümkündür. Gök Tanrı dini Orta Asya devletleri arasında ise en çok Kırgızistan'da tartışmaya sebep olmuştur. Kırgız Tengrizmi, bu ülkede bilinen ismiyle Teñircilik, geleneklere bağlılık eğilimi olup bağımsızlığa kavuşulduğu 1990'ların başında taraftar toplamaya başladı. Günümüzde ise tam sayıları bilinmemekle beraber tahminen 5 bin civarında yanlıları olduğu söylenen Teñirciler, mensubu oldukları inancı Kırgızistan'da bir din olarak kaydetmeye çalışmaktadırlar. Sözü edilen hareketlerin, bölgede yayılan İslam dinine karşı bir tepki olduğu da biliniyor; geleneksel ve yeni medya ortamlarında "iki kampın" karşılıklı olarak nefret söylemi yaymaları ise toplumu endişeye sevk etmektedir. Bu yazı, Kırgız Teñirciliğine Şamanist ve modernist gözle bakarak, söz konusu durumun modernlik-şamanlık/büyü tartışması çerçevesinde değerlendirme çabasıdır. Bu amaçla makalede, yeni bir dini-kültürel varlık kazanan Kırgız Teñirciliğinin tarihi, coğrafyası, teorisi ve pratiği ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk şamanlığı, Kırgız şamanlığı, Gök Tanrı, Tengrizm, Halk dini

Abstract

Kyrgyz Tengrism, known in this country as Tenirchilik, tends to loyal to traditions and began to collect fans at the beginning of the 1990s with the independence. Nowadays, although the exact numbers are not known, it is said that there are estimated 5 thousand supporters, and they see their efforts to register their belief in Kyrgyzstan as a religion. It is also known that the mentioned movements are a reaction against the Islamic religion spreading in the region; and it causes concern that this "two camps" disseminate mutual hate speech in traditional and new media public sphere. This article is an attempt to evaluate a tendency of Kyrgyz Tengrism in the context of modernity-shamanism discussion, looking through with shamanist and modernist point of view. For this purpose in this paper we discuss the history, geography, theory and the practice of the Kyrgyz Tengrism, which occurred as a new religious-cultural entity.

Key Words: Turkic shamanism, Kyrgyz shamanism, Tengrism, Folk religion

* Bu makale TÜBİTAK 2215 – Burs Programı tarafından desteklenmiştir.

Giriş

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra dünya haritasında yeni 15 devlet oluşurken, onlardan beşinin (Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Azerbaycan) Türk soylarından olması, 'yeni Türk dünyası' söylemlerini de beraberinde getirmiştir. Zira yetmiş yıllık Sovyetler döneminden sonra oluşan kültürel, dini ve millî kimlik boşluklarını doldurmak gerekecekti. Estonya, Letonya, Litvanya şâhsında Baltık devletlerinin istikameti beklendiği gibi Avrupa olurken, Türk cumhuriyetlerinin çoğu Batı'nın gözünde diktatör rejimler olarak bir 'Sovyet sonrası olma' etiketinden ayrılamamaktadır. Türkiye'de Orta Asyalılara hâlâ komünist olarak bakılması ve "sizde komünizm var, değil mi?" gibi soruların sorulması buna bir kanıttır. Cumhuriyetin yüzüncü yıldönümüne doğru giden Türkiye'de de millî kimlik tartışmaları dönem dönem baş gösterirken, bağımsızlığının yirmi altıncı yılında Orta Asya devletlerinde bunun gibi tartışmaların olması normal görünebilir. Kültürün de metalaştığı dünyada bazı ülkelerde özel çiçekli kiraz ağaçları ulusal bir servet, bazı şehirler Âşıklar Şehri, bazı devletler Kangurular Ülkesi, Futbolun Ana Vatanı vs. haline gelirken, dünya pazarında Orta Asya devletleri kendi egzotiğini göçebeliklerinde bulmaktadırlar. 2016 yılında Kırgızistan'da düzenlenen ve "olimpiyat oyunlarının alternatifi" ismini alan 2. Dünya Göçebe Oyunları, bu millî kimlik veya devlet markası arayışlarının bir ürünüdür.

İslam'dan önce Türk halklarında dini-felsefî ideolojinin rolünü üstlendiği ve daha çok sosyo-kültürel yaşamının bir yönü olduğu bilinen Gök Tanrı inancı, insanlığın en eski dini inançlarından olup ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. Türk kavimlerinin zamanla kabul ettikleri inançlar (Manihaizm, Budizm, Hristiyanlık, Musevilik) (Bayat, 2006: 21) şamanlık öğelerini hayattan silip atmadığı gibi, asırlarca süren İslam kültürü de şimdi batıl inanç dediği bazı halk inanışlarını taşımaktadır. Sovyet sonrası Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde ise İslam öncesi eski inancı baz alan yeni toplumsal oluşumlar son zamanlarda dikkat çekmektedir. Kazak, Özbek ve Türkmenlere göre bu konunun daha fazla tartışıldığı Kırgızistan'da kendisini Teñirci olarak tanıtanlar ve Kırgız kültürel mirasını ve geleneklerini "korumak için" Teñirciliğe davet edenler ortaya çıkmıştır. Bazı küçük gruplar tarafından Teñircilik, Kırgızların hakiki dini olarak nitelendirilmektedir. Türkçede Gök Tanrı dini adıyla bilinen bu inanç tüm Türk ve Moğol halklarında aynı kökten gelen farklı isimler taşıyor: Tunguzlarda Buga, Samoyedlerde Num, Moğollarda Tengri, Tatarlarda Tängere, Buryatlarda Tengeri, Yakutlarda Tangara. Şamanlık adetleri en iyi Yakutlarda muhafaza edilmiştir ve Rusya'da alanyazında Sibiryâ halkları arasında Yakut şamanlığı en çok okunmuş ve incelenmiş sayılır. Türkiye'de Gök Tanrı inancına ısrarla şamanlık ismi verilirken, Rusya'da '*tengrianstvo*' adı altında geniş araştırmalara konu olmaktadır.

Retrospektif: Gök Tanrı Dini, Şamanizm ve Kırgızistan

Şamanizm, genelde insanlara Orta ve Kuzey Asya topraklarını çağrıştıran dinsel bir olgudur. Terimin kökeni Sibiryalı Tunguzca'da "*şaman*" ya da "*çaman*" olmak ile beraber Rusça aracılığıyla başka dillere geçmiştir (Eliade, 1999: 22; Aldhouse-Green ve Aldhouse-Green, 2005: 10). Michel Perrin'e göre (2001), "*şaman*" sözcüğü üzerine herkesin uzlaştığı nokta, Kuzey Asya ya da daha doğrusu bütün Doğu Sibiryâ topraklarına yayılmış Moğol dilbilim grubunun altında olan Tunguzca'ya (Evenki) ait *Çaman* sözcüğünden geldiğidir. Terimin etimolojisinin kabul edilen versiyonlarından birine göre, "*Ça'dan -bilmek- türeyen*

çaman, “bilen insan” anlamında kullanılmıştır. Sözcüğün kökenine yönelik bir diğer yaklaşım ise şamanın “sıçramak, dans etmek, çöşmek” anlamına gelen bir fül kökünden türediğini varsaymaktadır” (Perrin, 2001: 16). Birinci varsayımı tanımayan ikinci varsayıma göre ise şaman kavramı ilk kez 1699 yılında Fransızca’da dile getirilmiştir. 1724 yılında La Croze, kendisinin “*L’histoire du christianisme*” başlıklı eserinde Tunguz ve Samoyed rahipleri ve büyücülerini için “Schaman” sözcüğünü kullanmıştır (Perrin, 2001); böylece ikinci versiyona göre şaman sözcüğü Batı dillerinden gelmiş olmaktadır.

Şaman sözünü duyunca insan aklına ateş, dans, mistik güçler, ruhlar gibi sanat eserlerinden esinlenen imgeler gelse de sıradan insan bu olguyu tam anlamıyla kavrayamayabilir. Şamanlığın tanımını Nevill Drury (1996) çok yerinde yapmıştır. İlk başta Gök Tanrı dini görüşü (vision) geleneğidir ve doğal dünya ile üst dünya arasında bağ kurmayı mümkün kılan bilinç konularının eskiden neredeyse bütün toplumlarda kullanım gören pratiğidir. Şaman dediğimizde gizemli ve karmaşık büyücü ya da hekim gelir aklımıza. Şaman figürü, esrime (trance) durumuna girebilen ve o durumda doğaüstü yerlere yolculuk eden, ruhlarla konuşarak onların yardımından faydalanan ve kozmik amaçlı konularda insanlar için bilgi ileten bir figürdür (Drury, 1996). Gene Drury’nin sözleriyle şamanlığın en kısa tanımı şöyle yapılabilir:

Şaman bir iyileştiricidir, hastalığın ruhunu keşfetme yetisi vardır, bir büyücüdür, bu amaçla ruhlarla dostluk kurar, işbirliği yapar, ya da bir medyum-detektif olarak kaybolmuş eşyaları ortaya çıkarma yetisine sahiptir.
(Drury, 1996: 19)

Her ne kadar Şamanizm olgusu ele alındığında Orta ve Kuzey Asya toprakları vurgulansa da bu geleneğin dünyanın başka yerlerinde olmadığı anlamına gelmez. İlk olarak Avrupalı gezginler tarafından Kuzey Asya toplumlarında görülen ve betimlenen şamanlığa dayalı sihirsel / dinsel olgular, daha sonra Endonezya, Okyanusya, Amerika ve saire gibi yerlerde de gözlemlenmiştir (Eliade, 1999: 23). Ancak önemli bir nokta olarak burada belirtilmesi gereken şey şudur: herhangi bir kültürde Şamancıl sihirsel / dinsel olguların görülmesi, o kültürün zorunlu olarak Şamanizm’in çevresinde döndüğü anlamına gelmez. Daha doğrusu, genelde şamanlık, birçok başka inanış ve din biçimleriyle bir arada bulunur niteliktedir ve bazı durumlarda da başka dinlerden etkilenmiş olur. M. Eliade, *Şamanizm* adlı kapsamlı çalışmasında şamanlığı ve şamanları “din” dediğimiz olgudan ziyade daha çok mistiklerin ve büyüün yanına koymayı doğru görmüştür. “Türk milliyetçiliğinin babası” olarak tanınan ve Türk dini ve Türkçülük üzerine ilk ciddi çalışmalara imza atan Ziya Gökalp da Şamanizm’in eski Türk dini olmadığını ve büyüsel dizge olduğunu savunmuştur. Ziya Gökalp, eski Türklerin dinine “Toyonizm” ismini vermekten yanadır; böyle durumda din başkanları da şaman değil *toyon* olmaktadır (Ziya Gökalp, 1991: 80-81; Gömeç, 1998). Bundan dolayı bu makalede şamanlık ve Türk şamanlığı kavramları kullanılırken, “kime göre şamanlık ve kime göre din” prizması üzerinden algılamak en doğrusudur. Herhangi bir din, özel bir konumda olan üyelerinden birkaçının mistik deneyimlerini ve büyücülüğünü geniş anlamda aştığı gibi, Sibiryaya ve Orta Asya dinleri de aynı şekilde Şamanizm’in her tarafından rahat bir şekilde taşarlar (Eliade, 1999: 25). Kırgızlar da diğer Türk boyları gibi İslamiyet’i benimsedikten sonra Gök Tanrı inancının uygulamalarını İslami bir kisveye büründürerek yaşatmaya devam etmişlerdir.

Eski Türk mitolojisi hakkında tarihi bilgilere öncelikle Çin, sonra İslam ve Batı kaynaklarından ulaşılabilir. Türk kavimlerinin inanç sistemlerine retrospektifte bakabilmek için Hun devirlerinin derinlerine inmek gerekecek. Milattan önce 2. yüzyıllarda Çin tarihçileri tarafından belgelenen Hunlardaki Gök (Tanrı), güneş, ay, atalar ve yer-su kültleri eski Türk şamanlığına ait ilk tespitlerden biridir (İnan, 1986: 1-2). Şamanlık dünya görüşünün en belirgin tarafı doğa ile insanın birbirinden ayrılmamasıdır ki, bu olguya “doğa dini” demek dile daha yatkın geliyor (Bayat, 2006: 22). Avcılık-balıkçılık ya da hayvancılıkla uğraşan Sibiry ve Orta Asya halklarının birleştikleri nokta, büyük yaratıcı güç olan Gök Tanrıyı tanımaları ve ona tapmalarıdır. Bazı Türk lehçelerinde büyük tanrının ismi “Gök” olduğu gibi diğerlerinde de aynı anlama gelen başka isimlerle bilinmektedir: Tunguzlarda Buga, Samoyedlerde Num, Moğollarda Tengri, Volga Tatarlarında Tängere, Buryatlarda Tengeri, Yakutlarda Tangara (Eliade, 1999: 27; Eliade, 2005: 89-90) ve nihayet Kırgızlarda Teñir.

Fuzuli Bayat, Türk şamanının esas görevi olan insanları gizli bilgilerden haberdar etmek ve makro ile mikro kozmos arasında dengeyi korumanın yanında başka işlevlerini şöyle saymıştır (2006: 23):

1. Hastaları iyileştirmek,
2. Ölen insanın ruhunu öteki dünyaya götürmek,
3. Kısırlığı tedavi etmek,
4. Avın bol olmasını sağlamak,
5. Fal bakarak gelecekteki haber vermek,
6. Evi kötü ruhlardan temizlemek,
7. Kurban sunmak (Kurban ritlerinin en önemlisi Bay Ülgen'e ve Erlik Han'a sunulan kurbanlardır) gibi bazı dinsel törenleri icra etmek,
8. Mevsim ritilerini (mesela ısıyah ritüeli, sonbahar ritüeli vs.) düzenlemek,
9. Sığırlara ve atlara zarar veren ruhları kovmak,
10. Kayıp şeylerden haber vermek vs.

Kırgızlar hakkında en eski bilgilere Çin, daha sonrakilere Arap ve Fars ve 19-20. yüzyıllara ise Rus kaynaklarından ulaşılmaktadır. Örneğin “Kırgız” ismini içeren ilk tarihi yazılar M.Ö. 201 yılına ait Çin kaynaklarında bulunmuştur (Abramzon, 1999). Kırgız şamanlığı ile ilgili ilk bilgilere ise 9-12. yüzyıllara ait Arap ve Fars kaynaklarından rastlayabiliriz. Kırgız doğu bilimcisi Ömürkul Karayev, 1968 yılında yayınladığı “*Kırgız ve Kırgızistan Hakkında 9-12. yüzyılların Arap ve Fars Kaynakları*” isimli kitabında Ebu Dülef, Ebu Said Gerdizi gibi tarihçi ve coğrafyacıların yazılarına dayanarak dönemin Kırgız kültürü, örf ve adetleri ve başka milletlerle ilişkilerini anlatmıştır. Ebu Dülef, Gerdizi, el-Mervazi ile “Hudûdü'l-Âlem”¹ eserinin bilinmeyen yazarına göre, 1. ve 2. bin yılların sınırında Kırgızların dini hayatında şamanlık ve onun yanı sıra Teñir (Gök Tanrı) ve atalar kültü vardır (Karayev, 1968: 95-97). Gerdizi, “Bazı Kırgızlar ineğe tapıyor; diğerleri ise kimi rüzgâra, kimi saksığana, kimi doğana, kimi de kırmızı ağaçlara tapmaktadır” şeklinde yazmıştır.

¹ Türkçesi “Dünyanın Sınırları”, 982 yılında Gurluların hükümdarı (bugünkü Afganistan'ın Kuzeybatısı) için yazılmış olan “Hudûdü'l-Âlem”, o zamanlar bilinen tüm dünyanın coğrafyasını sunuyor, ayrıca Farsça yazılan en eski nesirlerden birisidir. Daha fazla bilgi için bk. “Hudud al-'Alam: The Regions of the World: a Persian Geography”, translated and explained by V. V. Minorsky, 1937, 1970, 1982, 2015.

“Hudûdü'l-Âlem”de Kırgızlarda ölüleri yakma töreninden bahsediliyor; aynı şey Gerdizi’de de vardır, o şöyle der: “Kırgızlar, Hindular gibi ölüleri yakıyorlar ve diyorlar: “Yangın en saf şeydir; yangına düşen her şey kirden ve günahtan temizlenir.” Ancak daha sonraki dönemlerde, el-Mervazi’nin de yazdığı gibi, ölüleri yakma töreni yavaş yavaş defnetmeyle yer değiştirmiştir (Karayev, 1968: 96).

Orta Asya bölgesine İslamiyet’in etkisi, 751 yılında Talas’ta (Kırgızistan) Arap ordularının Çin ordusunu mağlup etmesi ile başlamış sayılıyor. 920 yılında (bazı kaynaklara göre 960 yılı) ise Karahanlılar hakani Satuk Buğra Han’ın Müslümanlığı kabul etmesi ve İslamiyet’in Karahanlı kağanlığında devlet dini olarak yayılması, Orta Asya bölgesinin İslamlaşmasına bir başlangıç olmuştur (Kösoğlu, 1990: 41-45; Karayev, 2008: 157-159).

Türk boylarının İslam’ı kabul etmesi istila ve güç ile değil, tersine kolay bir şekilde uyum içerisinde gerçekleşmiş (Baydur, 2013: 91) olmasına karşın Türk Şamanizm’ine ait bazı değerler de yeni bir düzen içerisinde varlığını devam ettirebilmiştir. “Batıl inanç” ismi verilen bu eski inanç ve göreneklerin derin izlerine günümüzde de çoğu Türk boylarında rastlamak mümkün. Uyku ve hastalık ile ilgili albastı (Kırgızca’da albarstı) efsanesi, uzun ömürlü olsun diye çocuklara Yaşar, Satılmış, Satı, Durmuş gibi isimler vermek, hastalıktan dolayı çocuğun adını değiştirmek, çalılara ve kutlu ağaçlara bez parçaları bağlamak (İnan, 1986: 207) gibi adetler bu duruma örnektir. Sosyolojik açıdan bu görünümün olağanüstü bir açıklaması yoktur ve yüzyıllardır insan zihninde süregelen kültürün kendisiyle açıklanabilir.

Yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş ve onun içinde yoğrulmuş, sonra bir takım sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının, bu geçiş sırasında ve hatta çok uzun zaman sonra bile, eski kültürleriyle ilgilerini tamamen kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi, bazılarını da yeni kültürlerin kalıplarına uydurarak muhafaza ettikleri bilinen sosyolojik bir sonuçtur.

(Mensching’den akt. Candan, 2004: 290).

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ve 20. yüzyılın başlarında Kırgızlar ve bütün Orta Asya bölgesi Rus doğu bilimcileri tarafından büyük bir ilgi ile izlendi. Bölgede bilimsel keşif gezileri ve etnografik saha araştırmaları düzenlenmiş, seyahat notları tutulmuş ve kitaplar yazılmıştır. O döneme ait çalışmalardan Kırgız kültürü, adetleri, toplumsal ve ekonomik hayatı ve dini inançları konusunda önemli bulgulara ulaşılabılır. 19. yüzyılın sonlarına doğru Kırgızistan’a gelen ve ‘Kırgızlar kendilerini Sünni Müslümanı görürler, fakat dogmatik meselelerden uzaklar ve hatta ilgilenmezler. Camiler ise çok az’ diyen Zeland (1885), Kırgız kültüründe yaşayan şamanlık belirtilerinden de haber vermiştir:

Kırgız’ın hayal gücü dış dünyayı değişik ruhların esrarengiz etkinlikleriyle canlandırır. Dağlar onlarla doludur, hastalıklar onlardan gelir ve genellikle onların insan hayatına karışması bir aksiyomdur. Bu sebeple Kırgızlarda Müslümanlık törenleri paganlığın kalıntılarıyla karışıktır; bazı yerlerde kurban sunma vs. gibi görevleri olan batıla dayalı nesnelere ya da mekânlar bulunur.

(Zeland, 1885: 32)

Rus gezginlerinin notlarını analiz eden ve kendisi de etnografik araştırma yürütmüş olan F. Poyarkov, Kırgızların İslam'dan pek haberdar olmadıklarını dile getirmiştir. Ayrıca Poyarkov, coğrafyacı Krasnov'un Yedisu Kırgızlarını bağınaz Müslüman bulmasına şaşırıyor ve bu fikre karşı, ondan bir yıl önce kitabını yazmış olan Zeland'ı koyuyor (Poyarkov, 1894: 21). Kırgızlar arasında Müslümanlığın yayılması ve benimsenmesinde Rus İmparatorluğu'nun da bir nevi etkisi oldu; çünkü Ruslara karşı bir tepki olarak yerli halk İslam'a sarılmayı yeğlemiştir. Üstelik kıyasla daha dindar olan komşuları Tatar ve Özbek halklarının da Kırgızlar arasında Müslümanlığın yayılmasında 19. yüzyıl boyunca etkisi olmuştur (Abramzon, 1990: 178-179; Poyarkov, 1894: 23). İdil-Ural bölgesinde ortaya çıkan Ceditçilik hareketleri ve cedit okullarının ise Kırgızistan'da İslam'ın yayılmasına katkısı ile birlikte, birçok Kırgız aydınının yetişmesini de sağladığı görülmektedir (Kadyrov, 2014). Kırgız şamanlığı araştırmalarına emeği geçen T. Bayaliyeva, 19. yüzyılın ortalarında Kazak bilim insanı ve etnografi Çohan Valihanov'un sözlerini şöyle aktarır: “*Kırgızlarda şamanlık Müslümanlık inancıyla karışmıştır; karışarak ‘Müslümanlık’ adında bir din oluşturmuştur. Onlar Muhammed’i bilmiyorlardı ama Allah’a inaniyorlardı; şamana² inaniyorlardı ve Müslüman hocalarına karşı saygılıydılar*” (Bayaliyeva, 1972: 117). Son iki paragraftan anlaşıldığı kadarıyla, Sovyetler Birliği kurulmadan önce Kırgızların, dini hayatında hem İslam'ı hem de şamanlığı yaşattığı görülüyor; genel kitle kendini Müslüman olarak bildiği halde toplum arasında İslam öncesi eski inançlara ait unsurlara da değer veriliyordu.

Modernlik ve Din

Din olgusunu tanımlama ve tasvir etmenin bilim insanları tarafından geniş kullanım gören iki klasik yolu vardır: özsel (substantive) ve işlevsel (functional). Özsel kategori, dine içeriden bakarak onun kutsallığı, ideolojisi ve içeriğine göre tanımını yapar. İşlevselci sosyologların kullandığı işlevsel kategori ise dine dışarıdan bakar ve dinin insan ve toplum üzerindeki sosyolojik ve psikolojik etkilerini ele alır. Kısacası, özsel bakışta dinin *ne olduğu* ve işlevsel bakışta dinin *ne yaptığı* ve *ne işe yaradığı* önemlidir (Beyer, 2003: 46; Kurt, 2011: 36-38). Din sosyolojisinin konusu ise tarihi gelişiminde birçok klasik yaklaşımları sunuyor (Kurt, 2011: 49-50):

- a) Dinlerin ortaya çıkışının sosyal nedenlerini araştıranlar (H. Spencer, B. Taylor, K. Marx, E. Durkheim).
- b) İçeriden bakarak dinlerin sosyal ve dünyevi görünümünü araştıranlar (E. Troeltsch, J. Wach, G. Mensching, G. Le Bras).
- c) Din ile dünyevi toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi konu edinenler (M. Weber, E. Troeltsch).
- d) Dine kolektif yanılğı, sınıfları sömürme aracı, dünyadan kaçma çabası, acıları rahatlatmaya yarayacak telafi mekanizması olarak bakanlar (Marksist sosyologlar).

Din sosyolojisinde iki önemli isimden biri olan Emile Durkheim 1912 yılında yayınladığı *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* isimli kapsamlı çalışmasında Avustralya yerlilerini ele alıyor ve dini onun ilkel biçimlerini çözümleme yoluyla anlamaya çalışıyor. Durkheim, bütün bilinen dinlerin kutsal (*sacred*) ve dünyevi (*profane*) olmak üzere birbirini dışlayan iki cinse ayrıldığını savunur (Durkheim, 2005: 56). Kutsal ve dünyevi, ortak hiçbir noktası olmayan farklı dünyalardır, fakat kutsal ile dünyevinin birbirine geçmesi de imkânsız değil;

² “Şaman” sözcüğünün eski Türkçedeki karşılığı “Kam”, Kırgızca’da “Bakşı”.

çünkü eğer dünyevi hiçbir şekilde kutsal ile bir ilişkiye girmeyecekse, kutsalın var olmasında bir mantık kalmıyor. Bu ilişki ise dünyanın kendine özgü özellikleri kaybederek bir dereceye kadar kutsala dönüşmesi durumuna işaret eder (Durkheim, 2005: 57-60). Durkheim'a göre dinin temeli bir inançtır; bu inançlar hususi kuralları tarafından öngörülen bazı ritüelleri gerektirir; ritüeller ise onları uygulayan bir grup tarafından paylaşılır. Durkheim bu grubu cemaat olarak adlandırıyor ve ona göre "tarihte cemaati olmayan hiçbir din olmamıştır." Böylelikle Durkheim dinin tanımını şöyle yapmaktadır:

Bir din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum halinde bir araya getirir.

(Durkheim, 2005: 67).

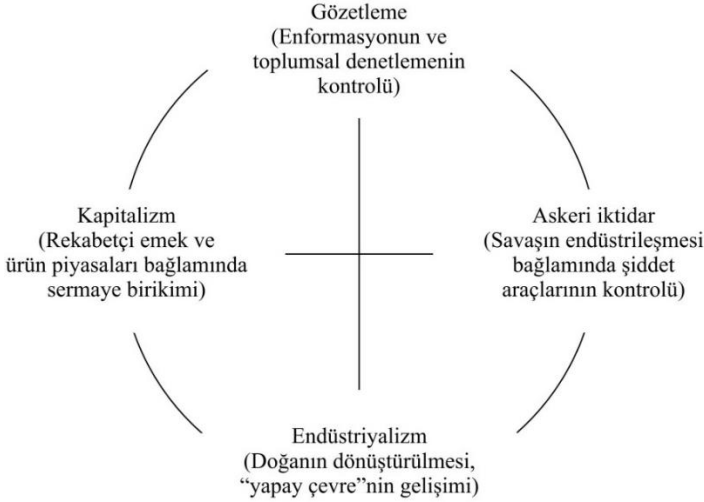
Bir diğer önemli din sosyoloğu Max Weber, dini sistemin dini olmayan (dünyevi) üzerindeki etkilerine odaklanır. Kendisinin ünlü yapıtı olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*'nda (1905) Weber, modern kapitalizmin gelişimini Protestan (özellikle Kalvinist) ahlakına yani belli bir inanç sistemine bağlamıştır. Abdurrahman Kurt'un (2011: 123) kaydettiğine göre Weber'in din sosyolojisini üç temel temaya ayırmak mümkün:

- a) Dini fikirlerin ekonomik davranışa etkisini araştırmak,
- b) Sosyal tabaka ile dini fikirler arasındaki ilişkinin tespiti,
- c) Batı kültürünün kendine özgü özelliklerini tespit etmek ve açıklamak.

Weber, Protestanlığın kapitalizmin gelişiminde oynadığı role ilişkin görüşlerini, karışık dini inançları barındıran çok kültürlü ülkeleri incelemekle elde ediyor. Bu ülkeleri irdelerken Weber, "ekonomik sistemin öncülerinin -iş öncülerini, sermaye sahipleri, üst düzeyde nitelikli emek ve teknik olarak ve ticari olarak daha ileri personel- tümünün ağırlıklı olarak Protestan olduklarını keşfetmiştir" (Ritzer, 2014: 259). Weberyen teoride Kalvinist inancın temeli, insanın sürekli bir öz denetimde olmasını, kendi hayatını belli bir plana uyumlu düzenlemesini ve asketik hayat sürdürmesini gerektiriyordu; en önemlisi, Kalvinistlerin bu dünyadaki "tek toplumsal etkinliği *in majorem gloriam Dei*" idi (Lat. "Tanrının yüce şanı için") (Weber, 1999: 93). Kapitalizmin doğuşunda katkısı olan Protestan asketizminin 16-17. yüzyıllarda tarihi dört taşıyıcısı vardı: 1) Kalvinizm; 2) Pietizm; 3) Methodizm; 4) Baptist hareketten doğan diğer tarikatlar (Weber, 1999: 81). Tüm insanlar zengin ya da fakir olmasına bakılmadan Tanrının yüce şanı için kendi mesleklerinde gelişmek ve çalışmak zorundadırlar; Tanrının öngörüsü, Protestanlıkta, "*istisnasız bütün insanlar için kabul edeceği ve çalışmak zorunda olduğu bir meslek hazırlamıştır ve bu meslek boyun eğilecek ve insanın kendini geliştirmesine yarayacak bir ilahi takdir değildir, tanrının, bireylere onun şerefi için çalışmak üzere verdiği bir buyruktur.*" (Weber, 1999: 137).

Klasik toplumbiliminin ana temalarından birini oluşturan Modernlik kavramı ise, kendi etimolojisinde bir zaman meselesi olup Latince kelimedir ve "şimdiki", "bugünkü" gibi anlamları taşır. Modernliği betimlemenin en iyi yolu bu olguya -daha sonra yapısalcıların geniş bir şekilde kullanacağı bir kavram- ikili karşıtlıklar (binary oppositions) üzerinden girmektir, yani 'modernliğe' gelenekselin ya da modern öncesinin bir zıddı olarak bakmak. Weber modernlik kavramını pek kullanmadığı halde onun *dünyanın büyüünden kurtulması ve rasyonelleşme* ilkeleri daha sonra klasik sosyolojinin ve modernliğin yapı taşları haline

gelmiştir. Modernliğin ünlü tanımlarından biri Anthony Giddens'in kaleminden çıkmadır; ona göre modernlik basit bir şekilde “on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder” (1994: 9). Giddens modernliği, kapitalist ve endüstriyalist süreçleri de içine alan birkaç kurumun etkileşiminde görür (Şekil 1).



Şekil 1. Modernliğin kurumsal boyutları (Giddens, 1994: 58).

Görüldüğü gibi Giddens'te modernlik, kapitalizm, endüstriyalizm, askeri iktidar ve gözetleme olmak üzere dört ana kurumun etkileşiminden oluşmaktadır. Modernliği açıklamak için Marx'ın “katı olan her şey buharlaşıyor” deyimini kullanan Marshall Berman, modernlik sürecini üç aşamaya ayırmıştır: modern hayatın yeniden algılanmaya başladığı 16-18. yüzyıllar; 1790'ların büyük devrimci dalgalarıyla başlayıp siyasi hayatı da kökten sarsan ikinci aşama ve bütün dünyayı kapsayacak şekilde her yere yayılmış olan bizim de içinde bulunduğumuz 20. yüzyıldan sonraki evren (Berman, 2013: 29-30). Burada doğayı tahakkümü altına alarak kırsal kente dönüştüren endüstrileşme sürecinin Gök Tanrıcılar için negatif önemini belirtmek gerekecek. Modern öncesi toplumlarda insanların doğaya derinden bağlılığı söz konusu; bu dönemde doğal kaynakların elverişliliği, hayvanların verimliliği, doğal fenomenler ve beklenmedik felaketlerin insan hayatı için önemi büyüktür. Modern çağda ise önce yerkürenin sanayileşmiş bölgelerinde ve daha sonra bütün dünyada insanlar bir nevi *yaratılmış bir çevre*'de hayat sürdürmektedir, bu çevre sadece doğal değil, fizikselidir de (Giddens, 1994: 59).

Modernlik, üst paragraflarda belirtildiği gibi, geleneksel ve dini olana karşı bir zıtlık içerisinde inşa edilegelmiştir. *Geleneksel toplumlar* olarak adlandırılan sanayi öncesi toplumlar, hep eskici, kırsal, tarımsal, geleneksel otorite ve değerlere bağlı, hiyerarşik yapıya sahip ve kaderci olarak nitelendiriliyor. Bu bakımdan modernlik, eski olmayan ve bugünü anlamlandırmak için eskiye ihtiyaç duymayan bir süreç olmaktadır. Modernlik, çoğu durumda geleneklerden kopuş olduğu için, geleneksel toplumlar modernliğin negatifi şeklinde algılanmaya başlıyor. Din de geleneksellik ile özdeş bir anlayış olarak onunla aynı yığına itilmiştir. Ancak unutmamak lazımdır ki, dinin de bazı durumlarda yürürlükte olan

geleneklere köklü karşı çıkışı söz konusudur. Hristiyanlık ve İslamiyet gibi büyük dinler de ilk ortaya çıktıklarında, o güne kadar var olan bazı geleneklere devrimci bir muhalefet sergilemiş ve onları yıkmayı hedeflemiştir. Gelenekselliği kırsal alan ile tanımlayan modernlik, kendi fiziksel mekânını kentte görmektedir. Avrupa'da yükselen ticaret ile beraber yeni kapitalist burjuva sınıflarının oluşturduğu kent mekânları, günümüzde de görülmemiş gelişmeler gösterirken kırsal mekân kentlerin karşısında erimeye maruz kalmaktadır. Çok kültürlü ve heterojen yapıya sahip kent kültürü ise dini inançları da etkisiz bırakmamıştır. Türkiye'de müftülüğe gelen bazı sorular bunun en bariz örnekleri olabilir (Meriç, 2005: 130-131):

Dövme yaptırmak caiz mi, işyerinde günah dediler? Dövme caiz mi? Kızım dövme diye tutturdu. Sınıflarında yapmayan kalmamış. Ben istemiyorum. Derinin altında pis kan kuruyacak, mikrop kalabilir. Ayrıca günah diye biliyorum. Ama kızıma söz geçiremiyorum. Bir de siz konuşur musunuz? Kızımı bu isteğinden nasıl vazgeçiretebilirim? Kalıcı makyaj caiz mi? Kaşlarım çok yoğun, biraz seyreltsem olur mu? Beyim güzellik salonuna git, biraz kendine bakım yaptır dedi. Çok şaşırdım. Gidersem günah değil mi? Vücudumun bazı bölgelerine silikon yaptırsam, beyim çok ısrar ediyor, günah mı?

Ancak son dönemlerde sosyal bilimler alanında yapılan birçok araştırma, modern hayattan beklenenin tersine dinin kaybolmaktan çok yükselmekte olduğuna işaret etmektedir; dinlerin toplumsal hayattan silinip gitmesi yerine onun 'yükselişinden' veya 'kutsalın dönüşünden' söz ediliyor (Kurt, 2011: 191). Bu özellikle Hinduist milliyetçiliği, İslam'ın canlanması ve Pentikostalizm Hristiyanlığındaki dönüşümler için geçerlidir (Hefner, 2009: 152-153). İnanç sistemlerinde ortaya çıkan bu gelişmeler, 'modernlik şartlarında dinin gerileyerek yok olacağı veya özel/kişisel alana hapsolacağı' savının, en hafif deyişle, abartıldığını gösteriyor³.

Tarihsel süreçte modernlik ile Şamanizm'i düşündüğümüzde ise geniş yelpazeli bir tablo çıkacaktır önümüze. Modernliğin, dünya klasik dinlerini geçmişe özgü ve eski olarak gördüğünü hatırlarsak, Şamanizm'i aynı mantıkla anlayabilmek için sorunu iki misli değerlendirmemiz gerekecek. Çünkü insanlık tarihinin çok eski devirlerine dayanan pagan dinleri⁴, 'kutsaldan arındırılmış' ya da 'büyüsünden kurtulmuş' aydınlanmacı fikirden asırlar önce evrensel ve kitabi dinler tarafından eleştirilmiş ve çeşitli mücadeleler verilmiştir. Örneğin Orta Çağ Avrupa'sında Engizisyon politikalarının sonucunda binlerce insan cadı ve büyücü oldukları iddiasıyla asılmış/yakılmış/boğulmuştur. Modernlik süreciyle beraber dünyanın büyüsüzleşme devrinde Şamanizm, bu sefer fiili saldırısız ikinci büyük bir darbeye maruz kaldı diyebiliriz. "İnsanların ruhsal dünya ile irtibatlandırılmaları" bazı inanç sistemlerinde çok fazla ön plandadır ve böyle sistemlerin başında Şamanizm gelir. Şamanizm'in günümüze kadar geniş kitleler tarafından yaşatılmamasının ana sebeplerinden biri de bu olmuştur (Candan, 2004: 285). Hristiyanlıkta rahip olabilmek için belli bir eğitim-öğretimden geçmek gerekiyor; yani lise ya da üniversite okur gibi eğitimden geçip gereken

³ Modern çağda dinin yükselişi ile ilgili bk. Hefner, R. W. "Religion and Modernity Worldwide", Peter B. Clarke (der.), The Oxford Handbook of The Sociology of Religion, 2009.

⁴ Paganizm, geniş anlamli bir kavram olup kendinde şamanizm, politeizm, panteizm gibi anlayışları da içeriyor.

belge veya sertifikayı aldıktan sonra, bu dinin görevlisi ya da sözcüsü olunabiliyor. Aynı şey İslamiyet için de geçerlidir. Şamanizm ise bu kapsama uymuyor çünkü burada öğrenmekle şaman olunmuyor / olunamıyor. Yani insan istediği kadar okuyup şaman olmaya çalışabilir, ancak lazım olan medyomik yetenekler bu insanda mevcut değilse ne kadar uğraşırsa uğraşsın şaman olamaz (Candan, 2004: 285-286). Başka bir ifadeyle, modernliğin zorunlu bir şartı olan ‘rasyonelleşme’ ve ‘kurumsallaşma’ sürecine ayak uydurup uyduramama söz konusu. Bir dinin evrensel olabilmesi için kurum halini alabilmesi ve kurum halinde çalışabilmesi önemlidir.

Kırgız Teñirciliğinin Modern Çağda Yeniden Yükselişi

İnsan yaşamının son devirlerinde gelişim ve dönüşüm modernlik adına sürdürülmüştür, ancak bu tutku başarılı olduğu gibi başarısızlıklardan da kaçınmamıştır. Geçen yüzyılın yetmiş ve seksenli yıllarında açık bir şekilde görülmeye başlamıştır ki modernlik dünyaya şekil vermesine rağmen küresel çapta bir refah yaratamamıştır, buna ek olarak muazzam bir şekilde çevre kirliliğine de sebep olmuştur (Hoppal, 2003: 140). Modernliğin teknik gelişmesi doğrudan eski ve geleneksel olana karşı yönetildiği için, nihayetinde halk kültürlerinin yeniden sesini duyurarak bir tepki gösterdiğini söyleyebiliriz.

20. yüzyıl sonları ile 21. yüzyılda yeniden baş gösteren Neo-Şamanlık ya da post-şamanlık diyebileceğimiz gelişmeler çoğunlukla üç çıkış noktada toplanabilir: a) milli canlanma ideolojisi arkasında (Sibirya’da Hakaslar, Altaylar, Yakutlar vs.); b) “kendini arayanlar” tarafından (Perrin, 2001: 125-128; Ott, 2001: 280); c) turizm/pazar amaçlı (Dobkin de Rios, 2001: 277-279; Vitebsky, 2001: 291-297).

Şaman, nesiller boyunca birikmiş bilgi ve tecrübenin taşıyıcısı olarak, kişisel kazanç ya da kendi iç büyümesini beslemek için değil, insan dünyası ile insan dışı dünyalar arasında karşılıklı bir ilişki kurmak için, ruhlarla konuşmak ve geriye bilgelik ve şifa ile dönmek için transa girer. Günümüzde kendine şaman diyenlerin çoğunluğu ise artık böyle bir şamanlık perspektifine gömülü bir kültüre ve topluluğa ait değiller, daha ziyade kendilerini bulmaya çalışanların neslinden geliyorlar (Ott, 2001: 280). Modern çağda insanlar arasında artan yalnızlık, bireycilik ve maddecilik, hayattan egzotik yeni anlamlar aramaya ve yeni mitler üretmeye teşvik etmiştir. Ayriyeten, hızla kapitalleşen dünyada şamanlık, turizm veya pazar kaynağı haline gelmekten de kurtulamamıştır. Örneğin, 1990’larda Amerikalı antropolog ve psikoterapist Marlene Dobkin de Rios, Güney Amerika’da *ayahuasca* şamanlarını arayan sayısız turist buluyor. Peru ve Brezilya’nın Amazon şehirlerinde, hiç çiraklık dönemine girmeden, öğretmenleri olmadan şifacı ya da ayahuasquero haline gelen Mestizo insanları var. Amerikalı ve Avrupalı turistlere on veya daha fazla farklı halüsinojenik bitkilerin karışımlarını sunarak evrene gömülmelerine ve mistik deneyimler kazanmalarına yardımcı olurlar. Söz konusu halüsinojenik bitkiler geleneksel hekimler tarafından kullanıldığı şekilde hiç kullanılmamıştır ve sayısız psikolojik kazalara sebep olabilmektedir. Bu şifacı denilenler, müşteri için birbirleriyle savaşırlar; yurtdışında ise seyahat acentesi ve tur rehberleri olarak görev yapan destekçileri de vardır (Dobkin de Rios, 2001: 277). Milli canlanma fikirlerinden beslenen neo-şamanlık hareketleri ise özellikle Sovyet sonrası Kuzey Asya halkları arasında ön plana çıktığı gibi, egemen cumhuriyetlere sahip Türk devletlerinde de bazı gruplar tarafından benimsendiği biliniyor. Örneğin Türkiye’de bine yakın insan şamanlık dinine girdiğini belirtmiştir (Bayat, 2006: 284). Kırgızistan da dahil Orta Asya cumhuriyetlerinde

ise belirleyici pozisyonda olmasa da kültürel ve dini dünya görüşünü şamanlık üzerine inşa etmeye çalışan insanlar son zamanlarda sıkça görülmektedir. Bu gruplar arasında, milli kimliğin milli bir dinle kurulacağı inancı söz konusudur ve gelişmeler milli kimlik ve milli bilinç arayışlarının bir sonucudur.

Belirtildiği üzere Kırgız kabileler Müslüman olduktan hemen sonra Rus İmparatorluğu boyunduruğu altına girmişlerdi. Sovyetler Birliği döneminde yetmiş yıllık dinsizlik politikasından sonra, 1990'larda Kırgızistan ve diğer Orta Asya cumhuriyetlerinde İslamiyet yeniden canlanmaya yüz tutmuştur. Örneğin, Sovyetler Birliği'nin hemen dağılımından sonraki yıllarda Kırgızistan'da 39 tane cami ibadete açırken, 2016 yılında bu sayı 2700'ye⁵ ulaşmıştır. Diğer Orta Asya cumhuriyetlerinde de aynı durum söz konusu.

Kırgızistan, Orta Asya'da bulunan beş devletten birisidir; 198,5 bin km²'lik yüzölçümüyle Türkiye'nin dörtte birine denk düşüyor; nüfusu 2016 yılı verilerine göre 6 milyondur. Kazakistan, Çin, Özbekistan ve Tacikistan ile aynı sınırları paylaşıyor. Ülke nüfusunun %73'ünü Kırgızlar, %14,6'sını Özbekler, %6'sını Ruslar, %1,1'ini Çinli Müslümanlar olarak bilinen Dunganlar ve geri kalanını da diğer milletler oluşturmaktadır (Kırgızistan İstatistik Kurumu, 2016: 44-48). Kırgız, Özbek ve Dunganlar yani nüfusun büyük çoğunluğu Sünni Müslümandır.

Ülkede İslam hızla yayılırken Sovyet sonrası dönemde *Teñircilik* ismi ile bilinen Kırgız şamanlığı da bazı insanlar tarafından milli bir din yaratma çabası ile yaygın ve sistematik olmamakla birlikte toplumsal bir fenomen olarak kendini gösterebilmiştir. Türk ve Moğol dilli halkların şamanlığı ile aynı kökten gelen Kırgız şamanlığı (bundan sonra ileride Teñircilik), onlarla benzer çizgiye sahiptir. Bu çizginin ana hatları, öncelikle bir yüce Gök Tanrıya tapmaları; ondan sonra kutsal sayılan yer-su kültleri ve daha sonra atalar kültürünü tanımlarıdır. Kırgız şamanlığında Gök Tanrı – *Teñir* ya da *Kökö Teñir*'dir; tek ve yüce tanrıdır ve çoğunlukla gök ile özdeşleştirilir. Günümüz Teñircilik hareketlerinin varsayımlarına bakarsak, kimi zaman bir monoteist din; kimi zaman bir hayat öğretisi ve felsefesi ve kimi zamanlarda da Hristiyanlık ve İslam gibi dünya dinlerinin başka bir yolu / versiyonu ya da onların kökeni olarak karşımıza çıkacaktır. Türk ve Moğolların, Teñirciliği diğer dinlerle özdeşleştirdiklerine dair kayıtlara eski metinlerde de rastlayabiliriz. Örneğin İmparatorluk döneminde Moğollar, Batı devletlerine yazdıkları mektuplarda, kendilerinin tek tanrılıklarını açık bir ifadeyle ortaya koymaktadırlar. Argun tarafından 1290 yılında Papa Nikola IV'e gönderilmiş olan mektupta, Teñir'in evrensel değerine işaret edilmektedir: “Mesih'in dini Göğü seviyor ve bu din gerçektir. Hristiyan dinine giren kimseler, Ebedi Gök'ün dinine ve buyruklarına karşı gelmemektedir. Yalnızca Göğe dua edildiği takdirde ve gereği gibi düşünülürse, Hristiyan imiş gibi hareket edilmiş sayılmaz mı?” (Roux, 1994: 94). Hoşgörür fermanları olarak bilinen Cengiz Han fermanları da aynı görüşlerin yansımalarını taşıyor; “*Her üç dine bağlı olursa olsun, din adamları hükümdarın uzun yıllar yaşaması için Göğe yalvardıkları takdirde, vergi ödemekten muaf tutulacaklardır*” (Roux, 1994: 94). Yani teñirciler, kendilerinin Hristiyan, Müslüman, Yahudilerin inandığı aynı Tanrıya inandıklarını ve bütün dinlerin ortak ve büyük Tanrıya ama farklı yollardan götürdüğünü düşünüyorlardı.

⁵ Sputnik Kırgızistan; “Za 26 let çislo meçetey v Kırgızstane viroslo v 70 raz - MVD”;

<https://ru.sputnik.kg/Kyrgyzstan/20161121/1030394466/za-gody-nezavisimosti-kr-chislo-mechetej-vyroslo-v-70-raz-mvd.html>. Erişim tarihi: 18 Mayıs 2017.

Günümüz Kırgız Teñirciliğın önemli temsilcilerinden biri olan Dastan Sarıgulov (2001_a: 122) da aynı şeyi vurgulamaktadır:

Birçok millet ve birçok din birbirinden farklı olsa bile, Tanrı birdir. İnsanları Tanrıya götüren yollar farklıdır, dinlerine göre. Bu yollar ne kadar uzak, karmaşık, kurallaştırılmış ve eğri-çarpık olursa, insanı Tanrıdan o kadar uzaklaştırır.

Türk ve Moğollarda, Jean-Paul Roux'nun da altını çizdiği gibi (1994: 97), Tengri'nin gücü ve yaratıcılığı, onun dünyayı nasıl ve neden yarattığı büyük bir ilgi uyandırmıyordu. Onun yerine Teñircilikte doğa kutsallığı önemsenmiştir. Çünkü Tanrı ile insan arasında ancak doğa bulunduğu zaman inanç temiz ve güçlü oluyordu. Sarıgulov'a göre (2001b: 19), diğer dinler Tanrıdan sonra ikinciliğe insanı koyarken, Teñircilik anlayışında Tanrıdan sonra doğa ve ancak ondan sonra insan vardı. Hatta hayvanlardan tek farkı bilinç olan insan da onlarla aynı sraya konuluyordu. Böylece, sadece insanın değil, otların, ağaçların ve hayvanların da verilecek hakkı vardı ve Teñircilik insana, hayvanlara, bitkilere, toprak ve suya ve tüm doğaya insancıl davranıyordu. Zira göçebeler kendilerini doğadan ayrı veya ona karşı düşünemezdi. Dünya tarihinin oluşumunda büyük katkısı olan Sami dinler ise bu Teñirci fikre göre insanı merkeze alır:

Hristiyanlıktan evvel insan tabiatı kendinden yüksek tutar ve Güneş'e, Ay'a, dağa, rüzgâra, suya, toprağa tapardı. Hristiyanlık ve İslam dinleri ise dünyada insanın yerini yüceltti; insanın nasıl olması gerektiği, insanların birbirlerine nasıl davranması gerektiği sorularına cevaplar aradı. Dünyada tüm hayvanlara insan hükmeder; bütün herkes insana boyun eğmek zorundadır.

(Sarıgulov, 2001_a: 112)

Teñirciliğın dünya dinlerinden bir diğer önemli farkını ise bu akıma mensup insanlar, Tanrı ile insan arasında bir aracının olmamasında görmekte. Başka dinlerden farklı olarak Teñircilikte Tanrı ile insan arasında bir aracı yoktur; peygamber, kilise, cami ve orada hizmet veren rahipler ve kitap-resimler yoktur. Yukarıda belirtildiği gibi, onlardan kat kat yüce, kuvvetli, temiz ve kutsal tabiat aracılık eder, Tanrının iradesi ve emrini bildirir ve onun sözcülüğünü hatta peygamberliğini yapar. Teñircilik dünya görüşü, “anlaşılması doğanın kendisi kadar basit” olup, nesilden nesile kutsal kitabı olmaksızın aktarılabilir gelmiştir (Sarıgulov, 2004: 42-43; Sarıgulov, 2001b: 10-21). Ancak böyle denilmesine rağmen Tengri dininde Tanrı emirlerinin insanlara nasıl iletileceğine ilişkin kabul edilen belli bir bilgi bulunmamaktadır. Tanrısal bilgilerin insanlar tarafından mı geleceğini, yoksa ilahi bir işaretler yoluyla mı belirginleşeceğini anlamak zor. İlk akla gelecek olanlardan – şamanların bazı durumlarda bu buyruk ve emirlerin aktarıcısı olabilmeleri muhtemeldir. Diğer bir aday halk başında olan han ve kağanlar, özellikle göçebe topluluklarda bu görevi yapmaya en layık kişiler olarak biliniyordu. Eski metinlerin naklettiğine göre, hanlara bazı ilahi emirler rüya şeklinde de aktarılabilir: “Eşi İbağa'nın yanında istirahat ettiği bir gece, Cengiz Han'ın uykusu bir kâbusla kesildi. Uyandığında, genç kadına ondan her zaman memnun kalmış olduğunu, fakat şimdi rüyada Tengri, onu başkasına terk etmesini emrettiğini bildirdi” (Roux, 1994: 97).

Gök Tanrı dininde bir diğer kült de Umay Ana'dır. Teñir gök olurken, yer ile özdeşleştirilen ve Teñirden sonraki ilahi varlık olan “*Umay*” ya da “*Umay Ene*” (Umay Ana), sadece Kırgızlarda değil diğer Türk boylarında da görülen bir fenomendir. Umay Ana, doğumun ve toprak verimliliğinin tanrısı ve kadınların muhafızıdır. Kırgız kültürel anlayışında Umay Ana; kadınları, çocukları, evi ve nesilleri koruyandır. Bebeği beşiğe yatırırken “*Beşik efendisi sıkı tut, Umay Ana uyku ver!*” derler; doğumlar sırasında ve çocukları tedavi ederken hekimler “*Benim elim değil, Umay Ana'nun eli!*” derler. Türklerin eski dini inançlarında gök ile yer bazında iki evrensel cismi ve onların birlikteliğini fark etmek mümkün. Yerin/dünyanın, göğün çifti veya dışısı olduğunu kabul etmemize itecek bazı ipucular olsa da, bunu kesin bir şekilde söylemek elbette zor. Moğolistan'ın tarihi metinleri arasından 1240 yılında yazılmış olan “*Moğolların Gizli Tarihi*”⁶, Gök ile Dünyayı birçok yerde mükemmel bir eşitlik halinde göstermektedir:

“*Gök ve yerin yardımıyla kuvvetim arttı, güçlü tanrıdan nam aldım.*”-113. paragraf.

“*O, büyük araba izinden, Temuçin'in peşinden gömürdeyerek geliyor ve: 'Gökle yer, Temuçin'i ulusun hükümdarı ilan ettiler. Şimdi ulusu idaresine alsın!' diyordu*”-121. paragraf.

“*Şimdi ise, onun oğlu tarafından gönderilen dört kahraman, aynı şekilde dağılmış olan ulusumu kurtardılar. Buna teşekkürle karşılık göstereceğime gök ve yer şahit olsun!*”-163. paragraf.

(*Moğolların Gizli Tarihi*, 1986: 51, 55, 87).

Umay Ana fenomeninin belirtilerine Anadolu topraklarında da rastlanabilir. Şöyle ki, Adem Koç, Umay Ana'nın Anadolu'da Fatma Ana'ya dönüştüğünü belirtmektedir. Eski inançlarda Umay Ana'nın sahip olduğu değerlere benzer bir şekilde, burada Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma, “*sadakatın, bereketin ve kutsal doğumun sembolü olmuştur. Bu nedenle özellikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde halk hekimliği, yemek pişirme, yoğurt mayalama gibi işlerde "Benim elim değil, Fatıma Ana'nın eli!" sözü kadınlar tarafından önemsenir*” (Koç, 2015: 133).

Kırgızlar arasında Umay Ana'dan başka daha çok sayıda halk ağzında gezen Tengri inancından kalma denilebilecek sözler ve atasözleri bulunmaktadır. Onların en önemlisi tabii ki Teñir sözünün kendisidir. K.K. Yudahin Teñir sözünün dualarda ve beddualarda kullanılan şekillerini örnek gösterir, onlar günümüzde de kullanım görmektedir: hayır duası olarak – *Teñir calgasın*; beddua olarak – *Teñir ursun, Teñir sokkur, Teñir tepsesin* (Yudahin, 1985: 226).

“Devasız” hastalık ve dertlere şifa aramak, Kırgız şamanlığının halk hekimleri şahsında zuhur etmiş halidir. Anadolu Türk kültüründe “ocaklılar, hocalar, muskacılar, kocakarılar, ebeler” isimleriyle bilinen halk hekimleri, Kırgız kültüründe *bakşı, bübü, emçi* isimleriyle hâlâ varlığını sürdürmektedir. Günümüzde bakşılarda eski şamanlara ait birçok

⁶ 13. yüzyıldan sonra Cengiz Han'ın yaşam öyküsünü ve Moğol fetihlerini kaleme alan geniş literatür ortaya çıkmıştır. Onlardan en önemlisi, Cengiz Han'ın ölümünden bir kaç yıl sonra 1240 yılında yazılmış olan “Gizli Tarih” veya “Moğolların Gizli Tarihi”dir. Eserin, 1941 yılında E. Haenisch tarafından Almanca ve S. A. Kozin tarafından Rusça açıklamalı çevirisi yayınlandı. 1948'de ise Prof. Dr. Ahmet Temir, metnin Moğolca aslı ile adı geçen çevirilerini karşılaştırıp Türkçeye çevirmiştir. Daha fazla bilgi için bk. “Moğolların Gizli Tarihi”, (çev. Ahmet Temir), 1948, 1986.

özelliğinden sadece tedavi etme kalmıştır. Sanayi sonrası dünyada teknoloji ve tıp son derece gelişmiş olmasına rağmen, bakışlar modern tıbbın açıklarını eski tedavi yöntemleriyle doldurmaya çalışmaktadırlar. Modernlik mantığının tersine, bakışlık doğuştan gelen bir yetenek olarak kabul edilir.

20. yüzyıl Kırgız bakışları hakkında en ayrıntılı bilgilerden birini Togolok Moldo yazıp bırakmıştır. Kendisi meşhur ozan ve yazar olan Togolok Moldo (1860-1942) 1929 yılında üç bakışı ile görüşmüş (Borbu Bakışı, Şatan Bakışı ve Balta Bakışı) ve Şatan Bakışı'nın şaman törenine de katılma fırsatı bulmuştur (Moldobaev, 2015: 116). Biz bu töreni Togolok Moldo'nun neşrettiklerinden kısaca vermeye çalışacağız⁷. Togolok Moldo, 1929 yılında Tala-Bulak köyünde Şatan Bakışı'nın ruhsal hastalığı bulunan birini tedavi etme törenine katılır. Şatan Bakışı ona izin verir ancak ilk önce temizlenmesini ister; bakışının kendisi, hasta ve izlemek için gelenlerin hepsi abdest alırlar (İslam'ın etkisi), çünkü ayinin temiz bir şekilde gerçekleşmesi için bu şarttır. Tören başladı, bakışı mum yaktı ve kopuz oynatarak ve şarkı söyleyerek cinlerini (çımın) çağdırmaya başladı. Birden fırladı ve “kov-kov”, “bağla-bağla” diye bağırdı; çadırda bulunanlardan kendisini tekrar etmelerini istedi, onlar da onun isteğini yerine getirdiler (Moldobaev, 2015: 118). Törenin başından beri ocakta ateş yanıyordu ve ateşe bıçak bırakılmıştı. Bakışı bıçağı ateşten alıp bir tarafını üç kere yaladı ve tekrar ateşe attı, sol eliyle hastayı kafasından tuttu ve üstünden atladı. Sonra bağırarak çadır içinde koşmaya başladı:

Ruhlar geliyor. Onlar büyü yolundalar. Dillerini gösteriyorlar. İşte güçlü tek hörgüçlü deve (kara lek), iş bitti. Söyleyin: “Aygır-aygır!” Biz “aygır-aygır” diye bağdırmaya başladık.

Bu sözlerle Bakışı kamçıyla çadırdaki bütün eşyaları dövmeye, köpek gibi koklamaya, koşuşmaya, bütün köşeleri yoklamaya başladı. Ve ansızın;

Şeyh geldi halk tarafından seçilip,

Söz ustası geldi umutlanıp,

diyerek hastaya yaklaştı ve dua etti, onun ağzına tükürdü. Sonra hastayı yatağından kaldırdı ve üç kere ateşle temizledi (Moldobaev, 2015: 118).

Togolok Moldo'nun belirttiğine göre, hasta ertesi gün tamamen iyileşmiştir. Bu törende de görüldüğü gibi, ateş ile ilgili inanışlar halk arasında yaygın olarak kabul gören bir olgudur; sözgelimi, küle basmak ve ateşe işlemek yasaktır. Bunun dışında, ateş/ocak (Kırgız Türkçesinde – ‘ot’) sözünün, çoğu dillerde de olduğu gibi Türkiye Türkçesindeki ‘aile ocağı’, ‘yaşamak’ ve ‘geçinmek’ manalarında geniş kullanımı vardır. Örneğin, *ot agası bolo albadım bülönün* – ocak reisi olamadım ailenin; *ot başı* – reis, başkan; *bul eköo ot bolo albayt* – bu ikisi birbiriyle uyuşmazlar; *otubuz kiyüşpöy kaldı* – ateşimiz tutmadı, uyuşamadık (Yudahin, 1985: 83).

Günümüzde de “devasız” hastalık ve dertlerin şifası ile ilgilenen bakışlar yok değildir. Sözümlü ettiğimiz *Aygine Vakfı* Kırgızistan’ın farklı bölgelerinde halk hekimleri ile işler yürütür ve yayınlarında onlara yer verir. Kendisini ruhsal hekim olarak tanıtan 37 yaşındaki Altınbek Musayev bu konuda şöyle demektedir: “Bu doğuştan gelen bir beceridir. Ben kendimde bunu altı yaşında hissettim ve Allah’tan gelen bir yetenek olarak biliyorum. Yeteneğimi fark etmeye başlayınca, o zaman küçük yaşlardaydım, hastalanan hayvanları

⁷ Daha fazla bilgi için bk. Moldobaev, İmel, “Kırgız Şamanı (Bakışı) (1920’li Yıllar)”, (çev. Abdrasul İsakov), *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi*, 1(25), 2015.

iyileştirmekle uğraşırdım” (Aygine, 2011: 83). İslam konusunda giderek sağlıklı kaynaklara yönelmekte olan halk ve din adamlarının, bübü-bakşıları eleştirmesi beklendik bir olaydır. Musayev şöyle devam eder: “Bana karşı olanlar tabi ki var. Mesela imamlar böyle şeylere inanmak yanlıştır derler. Ancak bizim iş de tıbbın bir türüdür. Bakşılık değil, ruhsal hekimliktir. Geçmiş insanların ruhları ve gücü ile tedavi ederiz” (Aygine, 2011: 84). Bübü-bakşılık dünyada neredeyse bütün toplumlarda görülmüş olan bir olgudur. İngiltere'deki karşılığı *Medicine man* diye geçiyor. Halk hekimi olmak için özel bir sıfatlara ve güçlere sahip olmak gerekir. Mesela Hakaslar, insanda *arth söök*'ün (aşırı kemik ya da fazla kemik) çıkmasını şamanlığın işareti olarak bilirlerdi. Bu kemik çocuk yaşlarında olduğu gibi daha geç dönemlerde de çıkabilirdi. Geçen yüzyılın Hakas şamanı Tuda Yukteşev'de *arth söök* 53 yaşında sol böğründe belirmiştir ve Yukteşev bu yaştan sonra şaman olmuştur (Burnakov, 2011: 238). Sibiry'a'da yoğun olmak üzere Türk kabilelerinde şamanlık çağrısı daha çok zorlama karakteri taşır. Rus etnografi Lev Şternberg “Şamanlık yetenek değil insana verilen bir yükür” demiştir. Ruhlar tarafından işaretlenen insanlarda “şamanlık hastalığı” kendini gösterir ve gelecek şamanın tavırlarında değişiklikler meydana gelir: kendine mırıldanmaya başlar, ansızın bağırır, bayılır, insanlardan uzaklaşır, ormanlara kaçar, kendine zarar vermeye ve hatta öldürmeye çalışır. Aday bu görevden kaçınmak ister fakat ıstıraplar ancak şamanlığı kabul edince durur. Altay, Yakut ve Şor Türkleri buna ‘ruh bastı’ ya da ‘ruh yakaladı’ derler – *tös bazı cat/tös pazıp çat* (Direnkova, 1930: 268). Şaman olmadan önce buna benzeyen ruh hastalıkları Kırgız ve Kazaklarda da görülmüştür. 20. yüzyılın başlarında literatürle beraber şamanların yazılarını da inceleyen Direnkova'nın belirttiğine göre, Sibirya'daki bu şaman *tös*'leri (ruhlar) yerine Kırgız ve Kazaklarda İslamiyet'le benimsenen cinler vardı cinleri vardır. Direnkova Kırgız-Kazak şamanlarından bir örnek veriyor; develerine bakmaya bozkıra giden Süymönbay, orada bir tarafta sayısız beyaz sarıklı mollalar ve diğer tarafta bir ordu görmüş ve bayılmış. Kendine gelince hemen eve koşmuş. Kolları titriyormuş ve başı dönüyormuş. Evinde yatarken cinlerin toplandığını ve kendisine şöyle dediğini duymuş: “Süymönbay'ı kendimize bir hükümdar seçelim, hastaları tedavi etsin ve insanlardaki şeytanları kovsun. Süymönbay, duyuyor musun dediklerimizi, git ve tedaviye başla!” Bundan sonra Süymönbay şaman olmuş (1930: 272). Oysa bizim kaleme aldığımız bugünün teñircileri, kendileri ile sözü edilen bu şamanlık arasına kesin bir çizgi çizmektedirler.

Bugün kendine teñirci diyenler, canlandırmaya çalıştıkları inancın şamanlık olduğunu yadsıyarak bunun bir din ya da kültürel felsefe olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu felsefenin merkezinde Kırgız kültürü, örf-adetleri ve tarihi mirası yer almıştır. Bundan dolayı zaman zaman Boz Üy'ün (çadır), Kırgız milli şapkası olan Kalpak'ın, sözlü edebiyat eserlerinin ve sairelerin kutsandığını görmek mümkündür. Mesela, Manas Destanından Kırgızistan'ı güçlü geleceğe götürecek ideolojiler çıkartma çabalarına da rastlanmıştır ve hâlâ rastlanmaktadır. Günümüzün Fatih Sultan Mehmet'ini arayan bazı Türkler gibi, Kırgızları güçlü bir devlette birleştirecek Manas'ı bekleyenler olmuştur. Teñirciliği ilk kaleme alanlardan Çoyun Ömüralıoğlu (1994: 6), Teñircilik olgusuna bir din değil öğretisi veya felsefe olarak bakarken, Orozobek Aytımbet (2006: 8) dinden daha üstün bir anlayış olduğunu dile getirmiştir:

Benim anlayışında, Kökö Teñir çoğunluk tarafından kabul edilen din değil, ondan daha da üstün bir âlemdir. Ben burada sadece sembolik olarak din demekteyim, yoksa O, din dediğimiz anlayışa sığmayan, Kırgız'ın hayatına dönüşmüş olan, daha derin, daha geniş, uçsuz bucaksız bir âlemdir.

Teñircilik, bizim halkımızda ta eski çağlarda kendi şeklini almış, eski Kırgızların gündelik hayatına, diline, gönlüne, örf ve adetlerine ve hayat şartlarına sinmiştir.

Bazı durumlarda sözü edilen bu kültürel merkeziliğin uç noktalara kayması görülen bir diğer gerçektir. Tarihsel bir kökene dönme arzusu, zaman zaman kahraman Manas'ın fetişleştirilmesini, "Manas şimdi olsaydı ne yapardı?" gibi söylemlerin kullanımını, milli şapka kalpağın uzayla doğrudan ilişkisi olduğu gibi fantastik düşünceleri doğurmaktadır. Kahramanlık destanları, sözlü edebiyat eserleriyle dolu Türk boylarının bir kültürel özelliğidir ve dünyada en hacimli destanlardan biri olan Manas Destanının, sadece Kırgız edebiyatının değil dünya edebiyatının özgün bir mirası olduğu kesindir. Ancak bazılar tarafından Manas'ın kahramanlığı açıkça abartılarak farklı amaçlarla kullanıldığı görülmektedir. Kitabî dinleri eleştiren bu grupların, kendilerini de kabul edilen klasik din çerçevesine sokmaya çalışmaları ilgi çekicidir. Bazı teñirciler tarafından Manas Destanı, neredeyse bu dinin kitabı olarak görülmektedir:

Bizim dinimiz, Kırgız örf-adetleri ve kültürü üzerine kurulmuş bir dindir. "Diğer dinlerin Kur'anı, İncili veya Tevratı var; sizin neyin var?" diyebilirsiniz. Kırgızların ise müstesna destanları vardır. Onlar bizim ruhi dünyamızın parçası. "Manas", "Semetey", "Seytek", "Kococaş", "Er Töştük", "Kurmanbek", "Canış Bayış" destanları. Bizim dinin temeli bunlardır⁸.

Kendisine tarihçi, bilim insanı veya ruhsal lider diyen bazı insanların "Ben 500 yıl yaşayacağım", "Sümerler Kırgızlardan gelmiştir", "İlk insan Adem bir Kırgızdı", "Tarihte adı geçen ilk Türk milleti Kırgızlardır, bu yüzden bu soy Türk dilli halklar değil aslında Kırgız dilli halklar olması lazım" gibi ifadeleri, insanlar arasında dalga konusu olmaktadır. Televizyon programlarında ara sıra meydana gelen "Teñircilik din midir?" tartışmalarının bir teñirci ile bir İslam hocası arasında geçmesi ise neredeyse kabul edilen bir klasik senaryoya dönüşmüştür. Bu tartışmalarda Müslümanlara karşı kullanılan "Arap kölesi", "hain", "Arapların kültürünü yaşıtıyorsunuz" ve teñircilere karşı kullanılan "putperest", "ateşperest" gibi suçlamalar geniş kitlelere ulaşmaktadır ve kamusal alan ile özellikle sosyal medyada cepheleşmeye yol açmaktadır. Teñirci fikrinin bazı temsilcileri, Müslümanlara karşı bir düşmanlık beslemediklerini dile getirerek, "Ülkemize Arap kültürünü almak zorunda mıyız? Hepimiz Müslümanız ama kendi kültürümüzü de unutmayalım"⁹ demektedirler. Çünkü onlara göre İslamiyet Arap kültüründen ortaya çıkmıştır. Küreselleşen dünyada doğayı katlettiği iddia edilen kentleşmeye tepki olarak ortaya çıkan neo-şamanlık hareketlerinin sebeplerinden biri de Sovyetler Birliği döneminde serbestçe yerine getirilemeyen İslamî ibadetlerin artık halkın gündelik hayatında önemli bir yere sahip olmaya başlamasıdır. Bu da bizi, Kırgızistan'da toplum arasında İslamiyet'in yeniden canlanmasının kendisinden sonra bir refleks olmak üzere Teñircilik hareketlerini de ateşlediği düşüncesine götürmektedir.

⁸ Azattık Radyosu; "Teñirciler prezidentke kayırdı".

https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_religion_social_tenirizm_islam_jan2014/25249622.html. Erişim tarihi: 1 Temmuz 2017.

⁹ İnoZpress.kg; "Drevnyaya Kırgızskaya religiya bez yuridiçeskogo statusa".

<http://inozpress.kg/news/view/id/42537>. Erişim tarihi: 24 Mayıs 2017.

Üstelik çoğunluğu Müslüman olan Kırgızların arasında teñircilerin oranını bilmek de zordur. Teñirci olduğu iddiasını ileri sürenlerin her birinin kendi görüşlerini dillendirdikleri ve ritüellerini ürettikleri düşünülünce bu yeni dini-kültürel akımın yayıldığı çevre ve taraftar kitlesini tahmin etmek güçleşmektedir. Bazı araştırmacılar, Teñirciliğin Kırgızistan'da beş bin civarında aktif yanlılarından söz ediyor¹⁰. Teñircilerin, diğer dünya dinlerine karşı algısı ise aşağı yukarı birbirleriyle benzer çizgidedir: Çok eski devirlere dayanan Teñircilik dünya dinlerinden daha eskidir ve bunlara kaynaklık etmiştir. Kırgızistan'da adı duyulan teñircilerin iddiasına göre, Teñircilik dünya görüşü ve felsefesi, kendisinin tarih yolunda “daha dün ortaya çıkan” dünya dinlerinin (Zerdüştlük, Hristiyanlık, Budizm, Taoizm, İslam vs.) kutsal öğretilerine dönüşmüştür. Yani Kök Teñir / Teñircilik, günümüz bütün dinlerin atasıdır (Aytımbet, 2006: 3, 7, 38; Ömürahoğlu, 1994: 257-258; Sarıgulov, 2004: 27-28).

Kırgızistan'da neo-şamanlık hareketlerinin kentleşmeye karşı tepkisi ise daha çok kitaplarda teorik kalmış, gündelik hayata yansıtılmamıştır. Teñirciler modernlik karşısına Kırgızların göçebe hayatını koymaktadırlar. Örneğin Dastan Sarıgulov, *Teñirdin Colunan Adaşkan Adam* (Teñir'in Yolundan Sapmış İnsan) adlı eserinde göçebelik ile yerleşik hayat tarzlarının zıtlığına dikkat çekmiştir: “Göçebe hayatı, dünya nimetlerine fazla imrenmeyen, çıkarılıktan uzak, sade yaşamı benimseyen millet karakterini ortaya çıkarıyordu” (Sarıgulov 2001a: 96). Bunun karşısına Sarıgulov günümüz kent kültürünün küresel sorunlarını koymuştur: AIDS hastalığı, fuhuş, uyuşturucu bağımlılığı, suç, yolsuzluk, rüşvet vs.

Teñircilik Ritüelleri: Teñircilik anlayışı, örf ve âdetlerden geldiği için ibadet esaslarına sahip olmayan bir harektir. Ancak bu sürecin çelişkili akışında, inanışa özgü ritüelleri de yerine getirmeyi doğru bulanlar olmuştur. Kırgız milli oyunlarını düzenleyen “Upay Börü Talaş” federasyonunun kurucularından biri Kubanıçbek Tezekbayev, Teñircilik ritüellerini de icra edenlerdendir. O, kendi icat ettiği Teñircilik ibadetlerini 2000 yılında başkalarına öğretmeye başlamıştır. Çoğunlukla mezarlıklarda yapılan bu ritüellerin birinden Azattık Radyosu¹¹ video kayıt elde etmiştir, ritüeli baştan sona olduğu gibi aktarıyoruz:

Gündelik giysi ve başlarında kalpak giyen 5-6 kişi birbirinden iki metrelik mesafede ve üçer üçer kişi olarak iki saf kuruyor (bazen bir kişi önde ve diğerleri arkada). Bacakları hareketsiz pozisyonda, kolları ise kendi gövdesinden bir yukarı çıkıp bir aşağı iniyor, sağa ve sola hareket ediyor. Hareketlerin hepsi bazı sözlerle eşlik ediliyor. “Gök ile toprağın” derken kollar yukarı çıkıp aşağı iniyor, “Güney ile kuzeyin” derken sağa ve sola hareket ediyor. Ayine eşlik eden bu sözler, daha doğrusu satırlar Manas Destanından alınmıştır:

*Künüm menen ayımdın
Bir özünön bütköndöy,
Asman menen cerimdın
Tiröösünön bütköndöy,
Tüşük menen tündüktün
Tünögünön bütköndöy,
Çığış menen batıştın
Çıragınan bütköndöy.*

¹⁰ Azattık Radyosu; “Delo o tengrianstve” stalo predmetom suda”.

https://rus.azattyq.org/a/islam_tengri_tezekbaev_sud/24471933.html. Erişim tarihi: 24 Mayıs 2017.

¹¹ Azattık Radyosu; “Teñircilikten Murastalgan “Tandı Tosuu” Cörlögösü”.

<https://www.azattyk.org/a/24256476.html>. Erişim tarihi: 16 Kasım 2018.

Türkiye Türkçesi:
 Ay ile güneşin
 Kaynağından yaratılmış gibi,
 Gök ile toprağın
 Direğinden yaratılmış gibi,
 Güney ile kuzeyin
 Konağından yaratılmış gibi,
 Doğu ile batının
 Meşalesinden yaratılmış gibi.

Sonunda bu grup insan el ele tutuşup bir daire oluşturuyor, ellerini yukarı-aşağı sallıyor ve şöyle bağırırlar:

- Ulusun kim?
- Kırgız!
- Ruhun kim?
- Manas!
- Ulusun kim?
- Kırgız!
- Ruhun kim?
- Manas!.

Bu uygulamalar sabahleyin yapılmaktadır. Ritüelin kurucusu Kubanıçbek Tezekbayev'in belirttiğine göre onun belli bir sıklığı yoktur, her gün olduğu gibi daha seyrek de yapılabilir. Ya da keyfi yerinde olmayan kişi, sıkıntılarını gidermek için bu uygulamalara başvurabilir. Tezekbayev, törenin mezarlıkta yapılmasının sebebinin ise orada Teñirle doğrudan bağlantı kurulabilmesiyle açıklamaktadır.

Kırgızistan'daki Teñircilik hareketlerinin, Sovyet sonrası milli kimlik arayışlarının bir sonucu olduğunu söylemek kolay bir tespittir. Ancak Sibiryalı halklarındaki Şamanizm ile Kırgızistan'daki durumu yan yana koyunca belirgin bir fark ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Yakutistan'da şamanlık milli bir din olarak devlet düzeyinde yeniden canlanırken, Kırgızistan'da Teñircilik, sürekli başvurulara rağmen Diyanet İşleri Devlet Komisyonu tarafından bir din olarak kabul edilmemektedir. Birkaç yıldır devam eden tartışmaların mahkemeye kadar gittiğini de burada hatırlatmak gerekir. Mihaly Hoppal (2003: 141), modern şamanlık fenomenini iki temel sınıfa ayırmaktadır. İlki, günümüze kadar kesintisiz bir şekilde kendi varlığını sürdürebilmiş olan dini miras; ikincisi, kent ortamında ortaya çıkan Neo-Şamanlık veya kent şamanlığı. Tüm Türk halklarında eskiden gelen şamanlık kalıntıları yanında Kırgızistan'da kent ortamında Neo-Şamanlık / Teñircilik pratikleri kültür-merkezci bir nitelikte yeniden doğmuştur.

Sonuç

Şamanlığın ve günümüz Neo-Şamanlığın asıl derdi, insanların tabiat ile barışık halde yaşamasına teşvik edilmesidir. Hiçbir inanca önyargıyla bakmayan şamanlık, bütün din ve felsefe sistemleri içerisinde yaşayabilir niteliktedir. Günümüze kadar gelmesinin de sebebi budur. Ancak şamanlığın bu uzun ömürlülüğü, onun kalıcılığı ve niteliği üzerine nüfuz edememiş görünüyor. Hristiyanlık veya İslamiyet'in otoritesi altındayken gittikçe eski biçiminden uzaklaşmış ve en önemlisi bu dinler onun gücünü zayıflatmıştır. Mesela,

Hristiyanlık ve İslamiyet'in fazla tesirine maruz kalmayan Sibiryalı halklarındaki şamanlık dini bir yaşayış biçimi olarak etkisini muhafaza etmektedir. Büyüden yoksun modern dünyada ise tamamen büyüye dayandırılan şamanlığın nasıl var olacağı büyük bir sorundur.

Bazı bilim insanları, modern çağda şamanlığın yeniden doğuşunu saptamışlardır. Bu gelişmeler şartlı olarak Neo-Şamanlık kavramıyla işaretlendi, ancak buna kesin bir bilimsel tanım getirmek oldukça zor bir mesele. 'Bazı bilim insanları' ile Batılı bilim insanları kastedilmektedir elbette, madem bilimde modayı koyan onlar olmuştur her zaman. Bunun aynı anda Batılı'nın eskiye dönüş özlemi ile sihirli Doğu özleminin geçici etkisi olduğunu, sonunda Fuzuli Bayat'ın deyişiyle "popülizmden öteye geçmediğini" (2006: 12) belirtmekte fayda var. Gelinek noktada, Neo-Şamanlığın, hayattan sıkılıp "kendini arayan" şahısların hayalleriyle uygulandığını veya kapitalleşmenin bir sonucu olarak turizm ve pazar amaçlı uygulandığını söylemek mantığa daha yakın gelmektedir. Teñircilik hareketleri ise görüldüğü üzere milli kimlik arayışlarının kültürel varlık üzerine kurulmuş halidir. Atalar yoluna dönme özlemi olan bu eğilimin her yönü gelenek ve örf ve adetle doldurulmuştur; bu bir göçebelik hayat felsefesi, milli oyunlar, geleneksel kıyafet, atasözleri, tarihi ve kültürel eserler, epik kahramanlar vs. Bu dinin inanç sistemi olarak ise, geleneksel Kırgız ahlak anlayışı ileri sunulmaktadır. Ancak böyle bir stratejinin ne kadar doğru olup olmadığı, duruma teoloji gözüyle bakıldığı zaman daha net belirginleşeceği kanısındayız. Teñircilerin yaptığı gibi Manas'ı veya Kırgız kültür ve geleneğini İslam'a karşı koymak, üstelik İslam'ın hızla geliştiği bir ülkede, halk huzuru için istenmeyen sonuçlara götürebilir. Kırgızistan Diyanet İşleri Devlet Komisyonu'nun Teñirciliği din olarak kaydetmiyor olmasının da bir sebebi bu olmaktadır. Ayrıca burada İslam dini ile Kırgız kültürünü zıtlştırma fikrinin yanlış olduğunu hatırlatmak lazımdır ki, genel olarak bilinen bütün dinlerin, ters sayılan bazı unsurlar dışında herhangi bir geleneğin özüne karşı durması söz konusu değildir.

Sonuçta, teñircilik din midir sorusu ortaya çıkıyor mantıklı olarak. Ancak makalenin amacı "Teñircilik din midir değil midir" sorusuna cevap aramak değil, Kırgızistan'da Teñircilik adı altında birkaç yıldır devam eden toplumsal hareketleri ülkedeki dini durum ile birlikte ele almaktır. Bir toplumsal inancın din olup olmaması, gene klasik dinlerin yapısı gereği, kutsal kitap, din adamları, ibadetler ve cemaat unsurlarına bağlanacaktır. Bu açıdan bakıldığı zaman Teñirciliğin hayli çelişkili durumda olduğu anlaşılmaktadır: kutsal kitabın/kitapların yokluğunu, ibadetlerde çeşitli insanların (ibadetlere gerek görmeyenler dahil) birbirinden bağımsızlığı eşlik etmektedir. Bu da Teñirciliğin bir din olabilecek yapısını zedelemektedir. Sorulması gereken asıl soru şöyle olmalı: Kendisine teñirci diyenlerin canlandırmaya çalıştığı şey Teñircilik midir yoksa basit anlamda halk kültürü/millî kültür müdür? Çünkü makalede de görüldüğü üzere, Teñirciliğin öne sürülen ayırt edici özellikleri çoğu durumda Kırgız halk kültürü ve geleneği ile eşleşmektedir. Sorunu ele alırken değinmesi gereken bir diğer önemli nokta ise bu hareketlerin toplum arasında yaratabileceği olası uzlaşmazlıkların önüne geçilmesidir. Nitekim Kırgız Teñirciliğinin ana motivasyonu, Batı literatüründe tartışıldığı gibi doğa-kültür ya da doğa-toplum diyalektiğinden çok İslam düşmanlığı olmaktadır. Bunun ülkede birçok örnekleri görülmüştür. Ayrıca bunun gibi kritik olaylar bir tek toplumu değil medya kuruluşlarını da iki cepheye ayırmaktadır. Durumun çözümü için bazı inisiyatif gruplar tarafından ortaokul veya lise müfredatına Din Kültürü dersinin eklenmesi önerilmekte olup, bugüne kadar yapıcı fikirler sunulmuş değildir. En başta, toplum arasında sadece dini meselelerde değil genel anlamda bir diyalog ortamı

yaratmak zamanın gereği olmaktadır. Bunun için büyük sorumluluk ilk önce ülkenin eğitim enstitülerine ve medya kuruluşlarına düşmektedir.

Kırgızistan, bağımsızlığının yirmi yedinci yılında Orta Asya'nın diğer devletlerine kıyasla dini özgürlük açısından görece özgür şartlar sunuyor. Bu da ülkede hem İslamiyet'in ve hem de bazı anlamda Teñirciliğin canlanmasını mümkün kılmıştır. Teñircilik anılan yapısı ile ne Gök Tanrı dinidir ne de Teñirciler birer şamandır. Şüphesiz ki bu iddiayla ortaya çıkanlar kendilerine böyle bir kimlik kazandırmaya çalışmaktadırlar. Fakat bu kişiler, özelde Gök Tanrı dininin ve daha sonra onun içine yerleşen şamanlığın, genelde ise bir dinin sahip olduğu fikri ve felsefi alt yapıyı bilmekten yoksun olduklarından tutarlı bir davranış da sergileyememektedirler. Milli kimlik inşası için elbette Manas Destanı ve diğer destanlar, tarihi kişilikler ve bazı âdet ve uygulamalar kullanılabilir. Bunun için geleneksel Kırgız yaşantısını anlatan dizi, film, kitap, roman, resim, heykel gibi alanlar tercih edilmelidir. Halihazırda Kırgızların benimsediği dini tahrip etmek isteyenler, milli kimliği muhafaza edeceğimiz derken ilerleyen zamanlarda onulmaz yaralar açabilirler. Medyanın da bu konuda duyarlı olması gerekmektedir. Zira bu kişilerin çok fazla ön plana çıkarılmaları yeterli dini bilgiye sahip olmayanlara bunları sevimli gösterebilir; ilerleyen zamanda gruplaşmalara sebep olabilir.

Yazıda Teñirciliğe 'Kırgız şamanlığı' demenin iki basit sebebi var. Birincisi, Türkiye bilim camiasında eski Türk dinine 'şamanlık' isminin tercih ediliyor olması. İkincisi, Türkiye, Rusya ve Kırgızistan'da Gök Tanrı dininin şamanlıktan önce geldiğini ve onun Gök Tanrı merkezli bir monoteist din olduğunu savunan bazı önemli isimlerin bulunmasına rağmen, Teñircilik ile şamanlığın aynı çizgiselliğinin yadsınamaması. Bu çizgi; Tanrının gök ile özdeşleştirilmesi, doğa kutsallığı, doğanın korunması, atalar kültü, mezar kültü, od-ocağın kutsallığı, ay ve güneşin tanrılaştırılması vesaire unsurlarda yatıyor. Ancak böyle bir açıklama tabii ki alan uzmanları tarafından gerek görülebilecek olası ekleme ve çıkarmalar için açıktır. Kimi için bir felsefe ve hayat öğretisi kimi için bir din ve kimileri içinse başka bir şey ifade eden Teñircilik, kendisi bir tutarsızlık içerisindedir. İçyapısını mantıksal esaslarla sağlamlaştırmak yerine, kendisinin tarihi eskiliğini ve asırlar boyu sürdüğünü iddia etmekten ibaret kalmaktadır. Yoksa Müslümanlığın da bu toplumlarda asırların geleneğini yaratmış olduğunu unutmamak gerekir. Kırgız gelenekleri ve örf-âdetleri gerektiği gibi ilgi gördüğü zaman, bir kültürel zenginlik olarak yaşamaya devam edecektir. Fakat onu illa bir din mertebesine yüceltmek pek ileri görüşlü bir karar olmayabilir.

Kaynaklar

- Abramzon, Saul M. (1990). *Kırgızı i İh Etnogenetiçeskiye i İstoriko-Kulturnıye Svyazi*. Frunze: Kırgızistan.
- Abramzon, Saul M. (1999). *Kırgız Cana Kırgızistan Tarihi Boyunça Tandalma Emgekter*. Bişkek: "Kırgızistan – Soros" Fondu.
- Aldhouse-Green, M. ve S. Aldhouse-Green. (2005). *The Quest For The Shaman*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Oştoğu İyık Cerler cana El Bilimi*. (2011). Bişkek: Aygine Vakfi.
- Aytımbet, Orozobek. (2006). *Kökö Teñir*. Bişkek: Uçkun.
- Bayaliyeva, T. (1972). *Doislamskiye Verovaniya i İh Perejitki u Kırgızov*. Frunze: İzdatelstvo "İlim".
- Bayat, Fuzuli, (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A. Ş.
- Baydur, Refik, (2013). *Türkler ve İslamiyet*. İstanbul: Truva Yayınları.
- Berman, Marshall, (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. (Çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beyer, Peter, (2003). "Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society". Michele Dillon (der.), *Handbook of The Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Burnakov, Venariy A. (2011). "Puteşestviye k Adam-Hanu: Kamlaniye Hakasskogo Şamana Tuda Yukteşeva". *Vestnik NGU*, 10(3), 236-244.
- Candan, Ergun, (2004). *Türkler'in Kültür Kökenleri*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Drenkova, Nadejda P. (1930). "Poluçeniye Şamanskogo Dara Po Vozzreniyam Turetskih Plemen". *Sbornik MAE*, 9, 267-291.
- Dobkin de Rios, M. (2001). "Bubble, Bubble, Toil and Trouble: Tourists and Pseudo-Shamans". Jeremy Narby ve Francis Huxley (der.), *Shamans Trough Time: 500 Years On The Path To Knowledge*. London: Thames & Hudson.
- Drury, Nevill, (1996). *Şamanizm. Şamanlığın Öğeleri*. (Çev. Erkan Şimşek). Ankara: Okyanus Yayıncılık ve Yapımcılık.
- Durkheim, Emile, (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (Çev. Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Eliade, Mircea, (1999). *Şamanizm*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, Mircea, (2005). *Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. (Çev. Mustafa Ünal). Konya: Serhat Kitabevi.
- Giddens, Anthony, (1994). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gömeç, Sadettin, (1998). "Şamanizm ve Eski Türk Dini". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(4), 38-52.
- Hefner, Robert W. (2009). "Religion and Modernity Worldwide". Peter B. Clarke (der.), *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Hoppal, Mihaly, (2003). "Postmodern Çağda Şamanizm". (Çev. Mustafa Arslan). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(4), 139-148.
- İnan, Abdülkadir, (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Kadyrov, Mederbek, (2014). “Kırgızistan’da Ceditçilerin Eğitim Alanındaki Faaliyetleri”. *Dini Araştırmalar*, 17(45), 159-172.
- Karayev, Ömürkul, (1968). *Arabskiye i Persidskiye İstoçniki IX-XII vv. o Kirgizah i Kirgizii*. Frunze: İzdatelstvo İlim.
- Karayev, Ömürkul, (2008). *Türkler ve Kağanlıkları*. (Çev. Mustafa Kalkan). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Kırgızistan İstatistik Kurumu, (2016). *Kırgızstan Tsifralarda. Statistikalık Jıynak*. Bişkek.
- Koç, Adem, (2015). “Güruh-ı Naci’nin Saçlı Bacıları: Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Kadın Olmak”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(12), 126-145.
- Kösoğlu, Nevzat, (1990). *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Kurt, Abdurrahman, (2011). *Din Sosyolojisi*. Bursa: Dora Yayınları.
- Meriç, Nevin, (2005). *Değişen Kentte Dini Hayat*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Moğolların Gizli Tarihi [1240], (1986). Çeviren Ahmet Temir. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ott, Eleanor, (2001). “Shamans and Ethics in a Global World”. Jeremy Narby ve Francis Huxley (der.), *Shamans Trough Time: 500 Years On The Path To Knowledge*. London: Thames & Hudson.
- Ömüraloğlu, Çoyun, (1994). *Teñircilik*. Bişkek.
- Perrin, Michel, (2001). *Şamanizm*. (Çev. Bülent Arıbaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Poyarkov, F. (1894). “İz Oblasti Kirgizskih Verovaniy”, *Etnografiçeskoye Obozreniye*, 11(3), ss. 21-44. Moskova.
- Ritzer, George, (2014). *Klasik Sosyoloji Kuramları*. (Çev. Himmet Hülür). Ankara: De Ki Yayınları.
- Roux, Jean-Paul, (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Sarıgulov, Dastan, (2001a). *Teñirdin Colunan Adaşkan Adam*. Bişkek.
- Sarıgulov, Dastan, (2001b). *Ulutum Unutkan Urpaktar*. Bişkek.
- Sarıgulov, Dastan, (2004). *İyman Sabagı*. Bişkek.
- Vitebsky, Piers, (2001). “Shamanism and The Rigged Marketplace”. Jeremy Narby ve Francis Huxley (der.), *Shamans Trough Time: 500 Years On The Path To Knowledge*. London: Thames & Hudson.
- Weber, Max, (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev. Zeynep Gürata). Ankara: Araç Yayınevi.
- Yudahin, K. K. (1985). *Kirgizsko-Russkiy Slovar, 2. Cilt*. Moskova: İzdatelstvo “Sovetskaya Entsiklopediya.”
- Zeland, N. (1885). *Kirgizı. Etnolojiçeskiy Oçerk. Zapiski Zapadno-Sibirskogo Otdela Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*.
- Ziya Gökalp, (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. (Hazırlayan Yusuf Çotuksöken). İstanbul: İnkılap Kitabevi.