



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

**©Araştırma ve Eğitim
Genel Müdürlüğü**

Eser Adı:

**9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi
Gelenek Görenek ve İnançlar**

Yazarlar:

Yrd. Doç. Dr. Ali Osman ABDURAZZAK, Dr. Yaşar KALAFAT, Dr. Mustafa AÇA,
Dr. Bülent AKIN, Ayşe AKMAN, Doç. Dr. Meryem BULUT-Zeynel KARACAGİL,
Seher ÇATALOĞLU, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sürur ÇELEPİ, Prof. Dr. İsmet ÇETİN,
Doç. Dr. Liubovi ÇİMPOEŞ, Sezai DEMİRTAŞ, Doç. Dr. Muvaffak DURANLI, Doç.
Dr. Bayram DURBİLMEZ, Yrd. Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ, Miyase GÜZEL,
Solmaz KARABAŞA, Rasilya KARİMOVA, Dr. Doğan KAYA, Prof. Dr. Firdevs
KHİSAMİTDİNOVA, Doç. Dr. Adem KOÇ, Yrd. Doç. Dr. Nuran MALTA
MUHAXHERİ, Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Mevlüt ÖZHAN, Prof. Dr. Ali Osman
ÖZTÜRK, Alparslan SANTUR, Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN, Prof. Dr. Gantulga
TSEND, Kadriye TÜRKAN, Dr. Fidan UĞUR ÇERİKAN, Prof. Dr. Ceyhun Vedat
UYGUR, Yrd. Doç. Dr. Hülya UZUN, Prof. Dr. İlseyir ZAKIROVA

Yayın Yılı: 2019

ISBN: 978-975-17-4441-8

Ana Yayın Numarası: 3623-4

Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları: 390

Seminer, Kongre, Bildiriler Dizisi: 84

e-posta: arastirmaegitim@ktb.gov.tr

sotkmdb.aegm@ktb.gov.tr

www.ktb.gov.tr

<http://ekitap.ktb.gov.tr>

9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi başlıklı kitap basılı materyal olarak T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığının 09.04. 2018 tarihli ve E.299132 sayılı onayı ile 420 adet basılmıştır.



T.C.
Kültür ve Turizm Bakanlığı
Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü

9. MİLLETLERARASI
TÜRK HALK
KÜLTÜRÜ KONGRESİ

GELENEK GÖRENEK VE
İNANÇLAR

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI : 3623-4

Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları : 390

Seminer, Kongre, Bildiriler Dizisi : 84

9. MİLLETLERARASI TÜRK HALK KÜLTÜRÜ KONGRESİ BİLDİRİLERİ

ANKARA 2018

Baskı&Cilt : Dumat Ofset Matbaacılık
Adres : Bahçekapı Mah. 2477 Sokak No:6 Şaşmaz - Etimesgut / Ankara
Tel / Fax : 0.312-278 82 00 (pbx) / 0.312-278 82 30
Web / e-mail : www.dumat.com.tr / dumat@dumat.com.tr

9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri ciltlerinde yayımlanan metinlerin, dil, imla ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir. Bildirilerdeki görüşler Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü'nün görüşü anlamında yorumlanamaz.

ISBN: 978-975-17-4126-4

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığının 09.04.2018 tarihli ve E.299132 sayılı onayı ile 420 adet basılmıştır.

ÖNSÖZ

Yarım asra yaklaşan tarihiyle Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongreleri halkbilimi / halk kültürü çalışmaları alanındaki birikimi ortaya çıkaran, bu alandaki akademik çalışmaları destekleyen neredeyse tek bilimsel platform olma niteliğini taşımaktadır. Elinizdeki bu kitap ise 20-23 Kasım 2017 tarihlerinde Ordu ilimizde gerçekleştirilen 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi'nde sunulan tebliğleri içermektedir.

Bizim için kültürü üreten ve taşıyan millettir, halktır; millî kültür milletin kültürüdür. Bilindiği üzere millet tarihî-sosyolojik bir kategoridir ve sadece bugün yaşayan üyelerinden ibaret değildir. Millet kültür üzerinden dün-bugün-geleceği birbirine eklemeler. Maddî ve manevî kültürün, geleneğin aktarımı milletin ana işlevlerinden biridir; bu aktarımı yapamayan bir topluluğun millet olma vasfını kazanamayacağı açıktır. Kültür alanındaki her türlü dayatma dün-bugün-gelecek sürekliliğine zarar verir, kopuşlara yol açarak kültürün doğal gelişimine, akışına engel olur. “İyi” olarak nitelendirilebilecek bir kültür politikası millî hafızanın, muhayyilenin hayal gücünün millet eliyle muhafazası ve hayatın olağan akışına uygun biçimde yeniden üretilmesine imkân veren, bunu teşvik eden bir kültür politikasıdır.

Kültür ise bir kavram olmanın ötesinde, hayatın içinde, yaşayan ve somut görünüşleri olan bir olgudur. Bu bağlamda kültür geçmişte kalan, müzede ya da arşivde sergilenen bir “değer” olmadığı gibi, bir kez üretilmiş ve üretildiği biçimiyle tekrar edilen olgulara da indirgenemez. Kültürün gücü canlılığıyla ve gündelik hayattaki etkisiyle bağlantılıdır. Güçlü kültür “süreklilik içinde değişim” yeteneğine sahip kültürdür. Hayatın değişimine ayak uyduramayan, yeni ihtiyaçlar karşısında yeni formlara bürünemeyen maddî ve manevî kültür unsurlarının yaşama şansını kaybedeceği açıktır. Bu sebeple millî kültürümüzün bilimsel yöntemlere bağlı kalınarak araştırılması büyük önem taşımaktadır.

Türk kültürü bir hazinedir; Sibiryâ'dan Balkanlar'a, Yemen'den Hindistan'a çok geniş bir coğrafyada üretilen, uzun bir tarihten süzülerek bugüne gelen bir hazine... Bu hazine, milletin hafızasında, belleğinde yaşamaktadır. Halk kültürümüz, kadim medeniyetimizin mirasıdır; geçmişî geleceğe bağlayan çok güçlü bir bağdır. Bu miras dünyanın bir başka ülkesinde rastlanmayacak ölçüde zengin, çeşitli ve renklidir. Çünkü dünya üzerinde bu genişlikte bir coğrafya üzerinde hareket eden ve bu uzunlukta bir tarihsel birikime sahip olan çok az sayıda millet vardır.

Bu kitap, millî kültür hazinemizin zenginliğinin bir yansımasıdır. Burada yer alan tebliğlerin bir kısmı halk kültürümüzün bilinen unsurlarına dair yeni bilgi ve değerlendirmeler sunmakta, bir kısmı da kültür hazinemizin yeni ulaşılan zenginliklerine ışık tutmaktadır.

Bakanlığımızca düzenlenen 9. Milletlerarası Halk Kültürü Kongresi'ne katılarak tebliğ sunan, tartışmalara dâhil olan bütün akademisyen, araştırmacı ve misafirlerimize; kongrenin başarıyla neticelenmesi için emek sarf eden Bakanlığımız Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü çalışanlarına teşekkürü bir borç biliyorum.

MEHMET NURİ ERSOY
Kültür ve Turizm Bakanı

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	3
Program.....	7
ABDURAZZAK, Yrd. Doç. Dr. Ali Osman - KALAFAT, Dr. Yaşar Halk Kültüründe “Satmak-Satıp Almak” İnancının Mitolojik Boyutu	15
AÇA, Dr. Mustafa Doğu Karadeniz Hayvancıları ve Çobanlarının Geleneksel Veterinerlik Uygulamalarına Dönük Tespit ve Değerlendirmeler ...	25
AKIN, Dr. Bülent Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi	45
AKMAN, Ayşe Ahret Kardeşliği Geleneği ve Trakya Bölgesinin Bazı Yerlerinde Evlenme Geleneklerine Yansımaları	63
BULUT, Doç. Dr. Meryem - KARACAGİL, Zeynel - ÇATALOĞLU, Seher Dünden Bugüne Hıdırellez Pratikleri.....	79
ÇELEPİ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sürur Türk Halk Kültüründe Dünden Bugüne Kamu Kazanları.....	93
ÇETİN, Prof. Dr. İsmet İnanca Dayalı Sivil Toplum Kuruluş Sembolleri - Ankara Alevi - Bektaşî Dernekleri Örneği -	103
ÇİMPÖEŞ, Doç. Dr. Liubovi Gagauzların İlk yaz Yortuları (Bayramları) Adetler ve Onlara Bağlı Folklorik Unsurlar.....	117
DEMİRTAŞ, Sezai Hediye ve Hediyeleşme Kavramlarından Hareketle Veliler Etrafında Anlatılan Efsaneler Üzerine Bazı Tespitler.....	125
DURANLI, Doç. Dr. Muvaffak Saha Türklerinin İnanç ve Uygulamalarında Av İyesi Baay Bayanay	135
DURBİLMEZ, Doç. Dr. Bayram Kırgız Destancılarında ve Destanlarında Rüya Motifi	143
ERKOÇ, Yrd. Doç. Dr. Hayrettin İhsan Efsanevî Türk Hükümdarı Yama Kağan ve Türk Mitolojisi’nde Fatih Ata Hükümdar Motifi	157
GÜZEL, Miyase Konya İlinde “Yenge Olma” Ritüeli.....	175
KARABAŞA, Solmaz Kültür-Çevre İlişkileri Açısından Ankara İli Nallıhan İlçesi Yenice Köyündeki Köy Bayramları	183
KARİMOVA, Rasilya Kreşinlerde (Hristiyan Tatarlarda) Ölüm ile İlgili Örf, Âdet, Gelenek ve Ritüeller.....	195
KAYA, Dr. Doğan Türklerin Yaratılış Destanı ile İslamî Kaynaklardaki Müşterekliklere Sentezi Bir Yaklaşım	207
KHİSAMİTDİNOVA, Prof. Dr. Firdevs Başkurt Mitolojisinde Taş.....	215
KOÇ, Doç. Dr. Adem Eskişehir’de Bir Ziyaret Fenomeni Olarak Evsim Baba Etrafında Oluşan İnan ve Uygulamalar Üzerine	219

MALTA MUHAXHERİ, Yrd. Doç. Dr. Nuran	
Kosova Türklerinin Halk İnançlarında Doğum, Evlenme ve Ölüm	233
ÖZDEMİR, Dr. Mehmet	
Selâm ile Dügün Çağırma Geleneğinden Davetiye Kültürüne Kültürel Ekonomik Bir İnceleme	241
ÖZHAN, Mevlüt	
Yağmur Ritüelinde Simgeler ve Büyü.....	263
ÖZTÜRK, Prof. Dr. Ali Osman	
Türkçe Uyku Dualarının Telkin Ettiği Toplumsal Değerler.....	281
SANTUR, Alparslan	
Anadolu Halk Hekimliğinde Geleneksel Olarak Adlandırılan Bazı Hastalıklarla, Tedavileri Arasında Kurulan Sempatik İlişki ...	301
ŞİŞMAN, Prof. Dr. Bekir	
Çağdaş Kentin Dügün Algısı ve Dügün Organizasyon Şirketleri.....	319
TSEND, Prof. Dr. Gantulga	
Moğolistan Hotonları'nın Kültürel Özelliği ve Bazı Gelenekleri	329
TÜRKAN, Kadriye	
Burdur'da Dügün Okusu: Okunun Hazırlanması	335
UĞUR ÇERİKAN, Dr. Fidan	
Türkiye'ye Göç Eden Suriyeli Mültecilerin Gelişyle Toplumun Evlilik Kurumuna Bakışındaki Değişikliklerden Biri: Ailede Ötekileşme (Denizli Örneği).....	341
UYGUR, Prof. Dr. Ceyhun Vedat	
Karakalpak Kültüründe Tabu ve Örtmeceler	355
UZUN, Yrd. Doç. Dr. Hülya	
Günümüzde Performans Etkinliği Olarak Mevlevi Semâsı	369
ZAKIROVA, Prof. Dr. İlsever	
Halk Hayatında Ebeler	381

GELENEK, GÖRENEK VE İNANÇLAR / TRADITIONS, CUSTOMS AND BELIEFS

PROGRAM / PROGRAM

1. Oturum / Session 1

20.11.2017 Pazartesi / Monday

Oturum Başkanları / Moderators

Prof. Dr. İsmet ÇETİN

Yrd. Doç. Dr. Nuran MUHAXHERİ

Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN

"Ankara Folklor Atlasında Evlenme Gelenekleri"

"The Marriage Traditions In Folkloric Map Of Ankara"

Dr. Fidan UĞUR ÇERİKAN

"Türkiye'ye Göç Eden Suriyeli Mültecilerin Gelişyle Toplumun Evlilik Kurumuna Bakışındaki Değişikliklerden Biri: Ailede Ötekileşme (Denizli Örneği)"

"A Change On Society's Perception about Marriage After the Migration of Syrian Refugees To Turkey: Alienation in the Family in Denizli"

Makbule UYSAL

"Kültür Endüstrisinin Geleneğe Etkisi: Kına Gecesi Uygulamaları"

"Culture Industry's Effect On Traditon: Henna Night Practice"

Mehmet ÖZDEMİR

"Selam İle Düşün Çağırma Geleneğinden Davetiye Kültürüne, Kültürel Ekonomik Bir İnceleme"

"A Cultural – Economic Analysis: From Invitation Card Culture To Traditon Of Invitation By Greeting"

2. Oturum / Session 2

20.11.2017 Pazartesi / Monday

Oturum Başkanları / Moderators

Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN

Mevlüt ÖZHAN

Prof. Dr. Ceyhun Vedat UYĞUR

"Karakalpak Kültüründe Tabu ve Örtmeceler"

"Taboo and Euphemism in Karakalpak Culture"

Yrd. Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN

"Burdur'da Düğün Okusu: Okunun Hazırlanması"

"Wedding Invitation In Burdur: Preparation Of Invitation"

Ayşe AKMAN

"Trakya Bölgesinin Bazı Yerlerinde Ahret Kardeşliği Uygulamasının Evlenme Geleneklerine Yansıması Üzerine Bir Değerlendirme"

"An Assessment On The Reflection Of Ahret Kardeşliği To Wedding Traditions In Some Areas Of Thrace Region"

Miyase GÜZEL

"Konya İlinde Yenge Olma Ritüeli"

"Ritual Of Being An Aunt-In-Law In Konya"

3. Oturum / Session 3

21.11.2017 Salı / Tuesday

Oturum Başkanları / Moderators

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

Prof. Dr. Gantulga TSEND

Doç. Dr. Bayram DURBİLMEZ

"Kırgız Destanlarında Rüya Motifi"

"Dream Motif In Kyrgyz Epics"

Doç. Dr. Aynagul KASKEEVA

"Kazakistan Halk Hukuku"

"Customary Law in Kazakhstan"

Doç. Dr. Muvaffak DURANLI

"Saha Türkleri'nin İnanç ve Uygulamalarında Av İyesi 'Baay Bayanay'"

"Protective Spirit of Hunting 'Baay Bayanay' in the Beliefs and Practices among Yakut Turks"

Doç. Dr. Liubovi CÎMPOES

"Gagauz İlkyaz Yortularında Adetler ve Onlara Bağlı Folklor Unsurları"

"The Customs Of Gagauz Spring Feast And Related Folkloric Elements"

Rasilya KARİMOVA

"Kreşinlerde (Hristiyan Tatarlarda) Ölüm ile İlgili Örf, Adet, Gelenek ve Ritüeller"

"Traditions, Customs and Rituals on Death In Kryashen (Baptized-Christian) Tatars"

Yrd. Doç. Dr. Gökçe Yükselen PELER

"Ölümle İlgili Bazı Adetler Bağlamında Kıbrıs Türklerinin Etnik Kökeni Üzerine Düşünceler"

"Thoughts on the Ethnic Origin of Turkish Cypriots in the Context ff Some Rituals About Death"

Yrd. Doç. Dr. Nuran MUHAXHERİ

"Kosova Türklerinin Halk İnançlarında Doğum, Evlenme ve Ölüm"

"Traditons On Birth, Wedding And Death In Kosovo Turks"

4. Oturum / Session 4

21.11.2017 Salı / Tuesday

Oturum Başkanları / Moderators

Doç. Dr. Aynagul KASKEEVA

Dr. Yaşar KALAFAT

Prof. Dr. Gantulga TSEND

“Moğolistan Hotonlarının Kültürel Özelliği ve Bazı Gelenekleri”

“Cultural Characteristics of Mongolia Hoton Turks And Some Of Their Traditions”

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ

“Türk Halk Kültüründe Düünden Bugüne Kamu Kazanları”

“Public Boilers In Turkish Folk Culture From Past To Present”

Prof. Dr. İsmet ÇETİN

“İnanca Dayalı Sivil Toplum Kuruluş Sembolleri: Ankara Alevi Bektaşî Dernekleri Örneği”

“Symbols Of Faith Based Non Governmental Organizations: The Case Of Ankara Alevi Bektaşî Associations”

Dr. Bülent AKIN

“Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi”

“The Problem Of Classification Of Alevi Cem Rituals And A Proposal For A New Classification”

Yrd. Doç. Dr. Hülya UZUN

“Günümüzde Performans Etkinliği Olarak Mevlevî Semâsı”

“Today’s Mevlevî Semah as an Art Performance”

5. Oturum / Session 5

21.11.2017 Salı / Tuesday

Oturum Başkanları / Moderators

Prof. Dr. İlseyar ZAKİROVA

Doç. Dr. Muvaffak DURANLI

Dr. Yaşar KALAFAT – Yrd. Doç. Dr. Ali Osman ABDURREZZAK

"Halk Kültüründe Satmak, Satıp Almak İnancının Mitolojik Boyutu"

"The Mythological Aspect of Selling, Buying in Folk Culture"

Yrd. Doç. Dr. Adem KOÇ

"Eskişehir'de Bir Ziyaret Fenomeni Olarak Evsim Baba Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar Üzerine"

"Faith And Practices of Evsim Baba as a Phenomena of Visiting in Eskişehir"

Sezai DEMİRTAŞ

"Hediye ve Hediyeleşme Kavramlarından Hareketle Veliler Etrafında Anlatılan Efsaneler Üzerine Bazı Tespitler"

"Some Determinations On Legends With Regard To Saints (Veliler) In The Scope Of Present And Treat"

Doç. Dr. Mehmet EROL

"Kilis ve Çevresinde Zeyrat Günleri Geleneği"

"Zeyrat Days Tradition in around Kilis"

6. Oturum / Session 6

22.11.2017 Çarşamba / Wednesday

Oturum Başkanları / Moderators

Prof. Dr. Ceyhun Vedat UYĞUR

Doç. Dr. Meryem BULUT

Prof. Dr. Giribala MOHANTY – Prof. Dr. Kailash PATTANAIK

“Hindistan’ın Halk Gösterimleri: Gelenek ve Modernite”

“Folk Performances Of India: Tradition and Modernity”

Prof. Dr. Mohammad FAIQUE

“Türkiye’de Sosyal Değerler ve Özgün Kültür”

“Social Values And Unique Culture In Turkey”

Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN

“Çağdaş Kentin Düğün Algısı ve Düğün Organizasyon Şirketleri”

“The Perception Of Wedding In Contemporary Cities And Wedding Organization Companies”

Prof. Dr. Firdeves KHİSAMİTDİNOVA

“Başkır Mitolojisinde Taş”

“Stone In Bashkir Mythology”

Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA

“Türklerin Yaratılış Destanı ile İslami Kaynaklardaki Müsterekliklere Sentezi Bir Yaklaşım”

“A Syntheses Approach towards the Common Elements Of Legend on Creation of Turks and Islamic Literature”

Yrd. Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ

“Efsanevi Türk Hükümdarı Yama Kağan ve Türk Mitolojisinde Fatih Ata Hükümdar Motifi”

“The Legendary Turkish King Yama Khan And King Motif Of Ancestor Fatih In Turkish Mythology”
“The Legendary Turkic Ruler Yama Qaghan and the Motif of Conqueror Ancestor Ruler in Turkic Mythology”
şeklinde düzelecek.

Yrd. Doç. Dr. Aliye YILMAZ

“Afganistan Özbeklerinde Kitaphanlık Geleneği: Baba Ravşan Destanı Örneği”

“The Tradition of Kitaphanlık In Afghanistan Uzbeks: Baba Ravşan Epic”

7. Oturum / Session 7

22.11.2017 Çarşamba / Wednesday

Oturum Başkanları / Moderators

Doç. Dr. Liubovi CIMPOES

Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA

Doç. Dr. Meryem BULUT

"Dünden Bugüne Hidrellez Uygulamaları"

"The Spring Celebration (Hidrellez) Practices From Past To Present"

Solmaz KARABAŞA

"Kültür-Çevre İlişkileri Açısından Ankara İli Nallıhan İlçesi Yenice Köyü'nde ki Köy Bayramları"

"Village Feasts In Yenice Village (Nallıhan/Ankara) From The Perspective Of Culture – Environment Relation"

Mevlüt ÖZHAN

"Yağmur Ritüelinde Simgeler ve Büyü"

"Symbols And Magic In Rain Ritual"

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

"Anonim Uyku Dualarıyla Telkin Edilen Toplumsal Değerler"

"Social Values Inseminated By Anonymous Sleep Prayers"

Prof. Dr. İlseyar ZAKİROVA

"Tatar Halkında Ebeler "

"Midwives In Tatar Community"

Alparslan SANTUR

"Anadolu Halk Hekimliğinde Geleneksel Olarak Adlandırılan Bazı Hastalıklarla Tedavileri Arasında Kuru-İlan Sempatik İlişki"

"Sympathetic Relation Between Some Diseases In Traditional Names And Their Treatments In Anatolian Folk Medicine "

Dr. Mustafa AÇA

"Doğu Karadeniz Hayvancıları ve Çobanlarının Geleneksel Veterinerlik Uygulamalarına Dönük Değerlendirmeler"

"Evaluations on Traditional Veterinary Practices of Animal Breeders and Shephards in Eastern Black Sea Region"

HALK KÜLTÜRÜNDE “SATMAK-SATIP ALMAK” İNANCININ MİTOLOJİK BOYUTU

Yrd. Doç. Dr. Ali Osman ABDURAZZAK¹

Dr. Yaşar KALAFAT²

GİRİŞ:

Bildiri konusu bilgilerin derlenmesi bizzat müşahade ederek gözlem yöntemi, birebir uygulamayı yürüten kaynaklarla görüşülerek yapılmış inanç sistemindeki “**satmak-satıp almak**” ile ilgili bulguların karşılaştırılmasında yazılı kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Bildiride bir korunma şekli olan “satma-satıp alma” inanç ve uygulamaları ele alınmaktadır. Bu münasebetle yaşamayan bebekler ve bebekleri yaşamayan annelerin satılıp alınmaları üzerinde durulmaktadır. Keza, bir kısım insan ve hayvan hastalıklarının da satılmak suretiyle tedavi edildikleri incelenmektedir.

Ayrıca bu korunma şeklinin kara iyelere karşı uygulanan diğer korunma şekilleri ile öz itibarıyla aynılığına dair açıklamalar yapılmaktadır. Böylece halkın dinî hayatında yer alabilen farklı inanç sistemlerinin irdelenmesi amacı gerçekleştirilmektedir.

Bildiride, halk inançları kültüründe, daha ziyade bebeğin dünyaya gelişinin ilk kırkı çıkmadan yapılan, “**Bebek satma**” veya “**Kısır eş satma**” “**satıp-alma**” olarak bilinen bebek veya eş satma uygulaması ele alınmaktadır. Bebek satma uygulamasının amacı ile içerik paralelliği gösteren, anne olamayan eşin sembolik satılması ele alınmaktadır. Aynı zamanda, kara iyelere karşı diğer korunma şekilleri ile ortaklıkları nedeniyle, ilgili bazı inançların da incelenmesine dolaylı olarak yer verilmektedir.

¹ Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi, ali-37@hotmail.com

² Halkbilimi Araştırmaları Kültür ve Strateji Merkezi www.yasarkalafat.info



1. Bebek Satıp-Alma;

Halk inançları kültüründe doğum toyu, ad toyu, ilk saç toyu, ilk diş toyu, sünnet toyu gibi toylar gelin toyu/ evlilik toyundan evvel yaşanan toylardandır. Beşik toyu, bebeğin kendi yatağına, beşiğine, salıncağına, alınma toyudur. Bu uygulamalarda da bebeğin cinsiyetine göre bir takım farklı işlemler yapılır. Bunlar kız evine, oğlan evine ve konu komşuya ait olanları ile bir bütün oluştururlar. Bunlar rutin bir uygulamadır. Bebek bağlantılı “satmak, satıp – almak” uygulaması çok daha farklı ve özel bir uygulama şeklidir. Mit içeriklidir.

Bebeğin Beşik Toyu, anne ve babanın evlilik toyundan sonraki ilk önemli toydur. Beşik toyunun içeriğinde bebeği **dualamaya** yönelik uygulamalar da yer almasına rağmen, Satıp-Almak şeklindeki uygulama özel hallerde çocuğu yaşamayan, erkek çocuğu yaşamayan, çocuklarının yaşamayacağı kanaatini taşıyan ailelerce yapılır. Böyle durumlar için özel hazırlıklar yapılır ve bu uygulamaların hazırlığı bebek dünyaya gelmeden başlatılır. Bebeğin satılacağı anne belirlenir. Bu annenin özellikleri arasında yaşayan çok çocuğunun bulunması, satıp-alma konusunda bilgi sahibi olması gibi hususlar da aranır.

İlk bulgularımızda rastlanan satmak-satıp alma uygulaması Özbekistan’dan yapılmış, Karakalpakistan’da ise daha canlı örneklerinin varlığı tespit edilebilmiştir. Nahcivan’da yaşamakta olan ve “**Beşiğe Tapşırma**” olarak da bilinen bir uygulama ile ilgili izler, unutulmaya yüz tutmuş olmakla birlikte aynı inancın kalıntılarıdır. Türkmenistan’daki içeriği aynı olan uygulamada açıkça satmak ve almak şeklinde bir uygulama olmamakla beraber, beşiğin karşı tarafında, uygulama-daki ikinci şahıs olarak, bebeğin öz annesinden ziyade, anneanne veya babaanne gibi güngörmüş torun tosun sahibi bir “**akpürçek**” vardır.

Tapşırmanın, havale etmek, sığınmak, başvurmak gibi anlamlarda kullanıldığı da olur. Tapşırılan kimsenin, makamın, kapının gücüne, bilgisine, tecrübesine müracaat edilmiş olunur.

Satıp-alma uygulamasında, satılıp alınan bebeğin güven altına alınması amaçlanır. Bu güvenlik ölüme yol açtığına, ölümü gerçekleştirdiğine inanılan kara iyelere karşıdır. Satın alınan bebek adeta kara iyelerin hâkimiyet alanından çıkarılıp, güvenli bir alan olduğuna inanılan satın alanın alanına geçmiş olmaktadır. Satın alan anne, kara iyelerin bebekler üzerinde etkili olamadığı alan olarak düşünülebilir. Bebeğin yaşaması sağlandıktan ve kara iyenin tehdidi giderildikten sonra bebek kendi annesine verilecektir.

Bu uygulamada, bebeğe ait beşiğin bir tarafında anne ve kucağında bebeği diğer tarafta bebeği satın alacak koruyucu anne vardır. Bebek beşiğinin üstünden koruyucu anneye verilirken, “sattım aldın mı” denir. Alan hanım “aldım” der ve bebeği beşiğin altından esas anneye verir. Bu uygulama 3 defa tekrarlanır. Böylece satıp alma işlemi tamamlanmış olur.

İzahımızın çerçevesini biraz genişletip inanç sisteminin geneline, kara ve ak iyeler ile kişi-oğlu ilişkilerindeki şu hususlara da değinilebilir³.

3 Kara ve Ak İyelerin ölüme yol açabilen ve ölümden korumada geçerli olabilen yapılanmalarında sistemin bir üst düzey gücü olmalı.

Kara ve ak iyelerin üstünde, onlara yaşatma ve yaşamlara son verebilme gücü de verebilen, sistemin karar ve talimat veren bir katı olması gerekir.

Bu dönem, annenin olduğu gibi bebeğin de kara iyelerin şerrine en müsait olduğuna inanılan dönemdir. Bu güçler Rize havalisinde “**Kötü ruhlar**” veya “**Subyan cini**” olarak da bilinirler. “Kırk güne kadar loğusayı mezar kapısı bekler” veya “Loğusanın mezarı kırkı çıkmıyca kadar kapanmaz” gibi inançlar vardır. Bu süre zarfında bebeği ve annesini, kırkı çıkmamış anne ve bebekler, keza kırkı çıkmamış hayvanlar, bitkiler hatta cansız bilinenler de basabilir.

Bu türden kara iyeler arasında etkinliğine en fazla inanılan **Al Karısı/Al Kızı/Al Avradı** olarak bilinen iyedir. İnançlardaki tezahür şekline bakılınca, yapılanma düalist bir özellik arz eder. **Al Karısı/Al Kızı/Al Avradı** yaşamayan bebeklerin ve annelerinin ciğerlerini yiyerek ölümlerine yol açabilirken, bu varlık, esir alınabildiği hallerde **Al Ocağı** olarak, Al karısına karşı koruyucu da olabilmektedir.

Bebek satmanın, halk inançları korunma ve kurtulma yöntemleri geneli içerisindeki yeri bilinmektedir. Uygulama şekline dair, Anadolu’nun yanı sıra, Türkmenistan, Özbekistan, Kuzey Afganistan, Azerbaycan ve Anadolu’da bu maksatla yapılan dini pratiklere örneklemeler yapmak mümkündür.

2. Ad Vererek Koruma ve Satmak-Satıp Alma Uygulaması:

Bebeği yaşamayan annelerin ulu bilinen zatların türbelerinde bebeğin yatıra satılması ve bu uygulamanın bebeğin ismine yansması ile “**Satmak-Satıp almak**” uygulamasının inanç arka planı karşılaştırmalar yapılarak incelendiğinde; her iki uygulama şeklinde de kara iyelere karşı mukavemeti, bağışıklığı olma özelliği dikkati çekmektedir.

Böyle hallerde dünyaya gelen bebeğe cinsiyetine göre **Satı** veya **Satılmış** ismi konulmaktadır. Satılarak ulu zatın korumasına altına giren bebek bunun bir nişanesi olarak traş edilen ilk saçının arkasında örülen **Haydar** diye bilinen bir saç kısmı bırakır. Farklı uygulama şekilleri olmakla beraber bunlardan Sarıkamış’ta yaşayan Kuzey Kafkasya Türk köklü halklarda ve Kuzey Afganistan Türk bölgesinde yaşayan Özbeklerde adanan çocuk 7 veya 9 yıl adanılan yatıra gider ve bir kurban keser. Bu bir nevi şükran ifadesidir. Bu adanma şartlarını ihmal edenlerin çocuklarında bazı arazların görüldüğüne inanılır. Ulu zatların isimlerini açıktan ve örtülü olarak onların korumalarına talip olmanın farklı yöntemleri de vardır. Kültür coğrafyamızın bazı yörelerinde bu

Ak ve kara iyeler arasındaki bu “ölüme gerçekleştirme” ve “ölümü önleme, erteleme” tarafları arasında güç farklılığını belirleyen nedir, ne zaman ve hallerde Ak veya kara iyelerin üstünlükleri kabul görmektedir. Ölüme karar verip uygulamaya geçiren veya önleyen erteleyen gücün, güçlülüğünü belirleyen tayin eden bir güç kaynağı karar mercii olmalı

Her iki taraftan ak ve kara iyelerin aralarındaki savaşın hâkimi ve hakemi olmalı. Ülgen sistemin sadece yer üstü güçlerinin doruğunda değil **Erlik**’in de hâkimi olduğu yer altı güçlerinin de doruğunda idi.

Veya Ülgen gökyüzü güçlerinin Erlik yeraltı dünyasının hâkimi iken her ikisinin üzerinde **Gök Tengri/Ulu Tanrı** vardı.

Ülgen, Yeraltı ve yerüstü âlemlerinin arasında yeryüzünde insanat, hayvanat, nebatat ve cemadata da sıfatları ile yön verip yöneten konumundaydı. Şeklindeki teşhisi gelinen nokta itibarıyla de irdelemek gerekecektir.

Şaban Kuzgun, Eski Türk İnanıcındaki Allah’ın “Tengri teg Tenri” tanımından hareketle, Allah’ın Vacibu’l Vücut oluşu hususunun, eskiden beri Türkler tarafından bilindiğini, Türklerde var olan inancın zamanla dinleyenlerin kavrayışı sonucu bozulmuş olabileceği üzerinde durmuştur. (Şaban Kuzgun, **Türklerde Yahu-dilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşeyleri Meselesi Hazar ve Karay Türkleri**, Ankara, 1985. S.90)



maksatla yatırlarda yatılır veya şifa bekleyen kimse kutlu mekânın kapısına zincirle bağlanır.

Bir görünmeyen şer güçlerden korunma ve onların zararlarından kurtulma yöntemi olarak beliren satmak-satıp almak uygulaması “**beşiğe salma toyu**” nda olduğu gibi “**ad toyu**” nda da, bebeğe verilecek isim seçilirken, korumasından yararlanmak istenilen Allah, Peygamber gibi manevi güçlerin gücünden yararlanmak istenmesi içerik itibarıyla aynıdır. Örneklemek gerekir ise çocuğu yaşamayan ailenin erkek evladı için ismi Hz. Muhammet’e (s.a.v) izafeten “M” harfi ile başlayan ve yaşamayan kız çocuğunun yaşayabilmesi için de Hz. Fatma’ya atfen ismi “F” ile başlayan kırk kapıdan toplanan kumaş parçalarından kundak bezi yapılır. Bu uygulamada, Kutun kaynağının Allah (c.c.) olduğu kabul edilmiş ve isimle kutun taşınıp koruyuculuğu altına girilmiş olmaktadır.

3. Anne Olamayan Eşlerin Sembolik Satılmaları:

Çeşitli Satma- Satıp alma uygulama şekilleri bilinmektedir. Bebek satma uygulaması daha ziyade yaşamayan çocuklar ve bilhassa yaşamayan erkek çocuklarının yaşamaları için yapılırken, çocuğu olmayan, çocuğu yaşayamayan, erkek çocuğu yaşayamayan annelerin satılmaları ile uygulamaların tespiti İsmail Görkem tarafından Anadolu’dan Malatya yöresinden yapılabiliştir.

Çocuğun bilhassa erkek çoğun yaşamayışı kara iyelerle izah edilirken ve çözüm bebeğin satılmasında aranırken bazı uygulamalarda da annenin satılıp alınarak kara iyelere karşı korunmaya çalışıldığı da bilinmektedir. Malatya’daki Çarmuzu **Al Ocağı**’na gidenler buradan **su** içerler, buradan biraz **kül** ve **ekmek** götürüp lohusa kadının yatağının başucuna koyarlar, böylece bebeklerin ölümüne yol açtığına inanılan **Al Karısı**’nın şerrinden zararından korunduklarına inanırlar. Malatya’nın Yakınca kasabasındaki **Kileyik Al Ocağı** da al sağaltmacılığı ile bilinir. Buraya korkanlar ve yüz felci geçirenler de götürülür. Ziyarete gelen hastalar, burada bulunan **kuşağı** başlarına ve yüzlerine sürerek şifa ararlar.

Bu uygulamada, al ocağının sağaltma konusunda sahip olduğu kutun, kuşak vasıtasıyla sirayet edebildiği inancını görüyoruz.

Bunların arasında **Seyit Battal Gazi**’ye satılma uygulaması da vardır. Türbeye çocuğu olmayan kadınlar sağ eline bir **yazma** bağlanarak, satan kimse tarafından Seyit Battal Gazi’nin Türbesi etrafında **7 defa** dolaştırılarak “**Bu kadını sattım**” der ve kadın adak adar. Doğacak çocuk erkek olur ise ona, Satılmış, Battal, Seyit, Gazi, Cafer gibi isimler, kız olur ise Satı, Ümmühan, Dursun gibi isimler konur. Kurbanın kanı çocuğun alnına parmakla basılır. Ayrıca sağlıklı olması için de türbenin etrafında yuvarlanması sağlanır.

Annenin satılma-satın alınması şeklindeki inancı **Abül Vahab Gazi** Türbesi etrafında oluşan inançlardan hareketle irdeleyebiliyoruz.

İsmail Görkem, Abdülvehâb Gazi’yi incelediği çalışmasında⁴, Malatya’nın Kale Köyündeki kabirleri daha çok çocuğu olmayan kadın ve erkekler birlikte ziyaret etmekte ve kadınlar burada kendilerini ziyarete satmakta olup bu hadise bir tören şeklinde olmaktadır, deyip yaptığı açıkla-

4 İsmail Görkem, “Abdül Vehhâb Gazi’ye Ait İnanış ve Gelenekler”, İnönü Üniversitesi II. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, Malatya, 1987, s. 133-137

mada şu bilgileri vermektedir :

Kral Kızı Ziyaretine giden kadın ilkin niyet eder, sonra boynuna **dolak, yular** gibi bir şeyler dolar. Oradaki para kapışmaya gelen çocuklardan birini seçer ve yuların ucunu ona verir. Çocuk yuvarı çekerek kadını kabrin etrafında üç defa dolandırır. Çocuk bu esnada '**kulunsuz** kısrak satıyorum var mı alan' diye bağırır. Çevredeki çocuklar 'üç bin, beş bin, on bin", diyerek, fiyatı artırır. Kadının kocası ise, ' yüz bine bana yarar' diye bağırır. Bunun üzerine fiyat artırımını durur. Çevreden hayırlı olsun dileklerinde bulunulur. Bunun üzerine kadın **Abdul Vehhâp Gazi**'nin kabrine yüzünü sürer, dileğini diler. Mezarın ayak tarafında bir ufak **mağara** vardır. O mağarada kesilen kurbanların omaca ve kaburga kemikleri bulunmaktadır. Kadın Bismillah der ve kolunu uzatarak mağaradan bir kemik alır. Eline omaca kemiği gelir ise, kadının oğlu olacağına, kaburga kemiği gelir ise, kızı olacağına inanılır. Doğacak çocuk erkek olur ise ona Abdulvahap ismi kız olur ise, Zeynep ismi verilir.

Bu uygulamada bebek dileyen ailede, ailenin erkek çocuğu sahibi olamayışının eksikliği anne adayında görülmektedir. İnanca göre onun çocuk sahibi olmasını önleyen bir güç vardır. Bu hali ile anne olmayı engelleyen şer **güçten** daha güçlü bir güce bu annenin satılması, satın alan varlığın gücünün koruması altına girilmesi gerekmiştir. Bu örnekte bu güç Abdulvahap Gazi'dir. Dünyaya gelecek çocuğa verilen isim ile çocuğun koruyucusu belirtilerek kara iyeye onun sahip-siz olmadığı koruma altına alınmış olduğu anlatılmış olur. Anne adayının eline gelecek kemik adeta kut aktarıcı, kut taşıyıcıdır. Kutun görünen kaynağı olarak Abdul Vahap Gazi gösterilmektedir. Uygulamaya Allah'ın ismi ile başlanmış olması ise kutu yatıra verenin Allah olduğu inancına işaret eder.

Bu dini uygulama, İslamileştirilmiş midir? İslamiyet'le paralellik içeren mitolojik dönemin bir inanç bakiyesi, inanç sistemleri arasındaki mahiyet içeriğine işaret mi etmektedir? Analitik bir çözüm ararken, veriler tarafımızdan çok mu zorlanmaktadır? Gerçek, bu alandaki çalışmaların ilerlemesi ile anlaşılacaktır.

İ. Görkem konuyu irdelerken de şu bilgileri, vermekte;

Müslüman Başkurtlarda da, çocuk doğduğu zaman ebe onu alır dışarı çıkar, birkaç ev dolaştıktan sonra çocuğun babasının evinin pencereden dışarıya, "yabancı ülkelerden bir çocuk getirdim satın alan var mı" diye seslenir, pazarlık başlar ve *çocuk için ağırlığınca demir verilerek çocuk satın alınır. Çocuğa, Demir, Satıpdı* veya *Satılmış* gibi isimler konur. Duyurudaki "yabancı ülkeler" sözü, kara iyenin hâkimiyet alanının sınırlarına işaret etmiş olmalı. Keza demir, inanç sisteminde genel koruyucu olarak bilinir.

İ. Görkem, Yakutlarda Ölüm **Ruhu**'nu aldatmak için yeni doğmuş çocuk komşulardan birine satılır. Bilgisini vermekte ve her iki uygulamadaki paralelliğe vurgu yapmaktadır. Teşhisinde ise, bu motifin Tevrat kökenli olduğunu, Sünni inançlı kesimde görülmeyen motifin halkı gayri Sünni olan Kale Köyü'ne buradan geçtiğini, nitekim **Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli ve Velâyetnâme-i Hacim Sultan**'da da, bu hususun tespit edildiğini belirtmektedir⁵.

5 İsmail Görkem, a.g.y



Ağırlığınca demir verme uygulaması bir saç görünümü arz etmektedir. İlk saç toyunda da aile çocuklarının ilk saçını tezekle tartar, ağırlığınca fakire **altın** karşılığı para dağıtır.

Binek hayvanlarının satışında gem ve kantarma takımının hayvanla birlikte verilmeyişinin bereket inancı boyutu da satma-satıp alma uygulaması ile karşılaştırılabilir. Zira bereketin kaçması ve korunması ile ilgili inançların da kara iyelerle ilişkilendirildikleri bilinmektedir. Bereketi kaçıran **kem gözdür** inancı vardır. Kem göz kişioğlunun ak ve kara iye ikileminde kara boyutu ile izah edilmektedir.

4. Hastalık Türü İletler ve Satma-Satıp Alma

Dabak/Şap Hastalığı satma

Posof ve çevresinde halk baytarlığında **şap hastalığına da bakılırdı**. Yaylada veya köyde **dabak hastalığı** hayvanlara bulaştığı zaman, saygınlığı olan sözü dinlenir bir yaşlı kadın seçilir. Ağaç parçalarından bir bebek yapılarak, üzerine kumaş parçalarından elbise giydirilir. Bu yaşlı kadın **buluğ çağına girmemiş** çocukları da yanına alarak, çocuklar bu ağaçtan bebeği kapı kapı dolaştırarak şu sözleri söylerler:

“Dabak geldin, dabak git Akşam geldin, sabah git

Yorgaya geldin, zongula git

Nereden geldiysen, oraya git.

-Amiinnn...”

Bunu söyleyerek kapı kapı dolaşan çocuklara, her evden yağ, un, kaymak gibi yiyecekler verilir. Köy kadınları toplanan bu yiyeceklerle hamur işi yaparlar. Yemekler hazırlanmaya devam edilirken, diğer köylülerle birlikte yaşlı kadın ve çocuklar köye veya yaylaya uzak yere giderek o bebeği **toprağa** gömerler. Gömerken *“bu hastalık ta burada gömülsün, bu yok oldukça, hastalık ta bitsin”* denilir. Daha sonra dua yapılarak, hazırlanan yemekler hep birlikte yenilir.⁶

Dabak satma inancı ile ilgili yapılan bu tespit yaşayan eski inanç sisteminin birçok tezahürünü bir arada içermektedir.

Bir korunma ve kurtulma yöntemi olarak **“Satma” sağaltıcı, ocaklı kadın ve emci kadın** olarak adeta günümüzün **“kadın şamanı”** tiplmesidir. **“Yapma bebek”** le **“Çömçe Gelin”** yağımur duasına çıkıldığında görülebilmektedir.

Hıdırellezde dilekler arasında çocuk sahibi olma ile ilgili uygulamalarda, su kenarlarına **yapma bebek** de konur. Bazı yatırlardan keza bebek talebinde bulunulduğundaki örneklerde görüldüğü gibi, **“sembollerle talep makamına mesaj verme”** uygulaması vardır.

Dabag satma uygulaması için buluğ çağına gelmemiş bir çocuğun seçilmiş olması ki benzeri uygulamalardan görüldüğü gibi, inanç sisteminde, **“ananın ilk çocuğu”** olma, **“ilk kız**

6 Kaynak kişiler: Kazım Avcı, 86 yaşında, Posof-Yaylaaltı (Satlel) köyünden, ilkokul mezunu, çiftçi. Aynur Saygılı, 63 yaşından, Posof ilçe merkezinden (Duğur), öğretmen okulu mezunu, emekli öğretmen.

çocuğu” olma, **“ikiz kardeşten birisi”** olma, **“yetim kız çocuğu”** olma gibi kişiöğluna yüklediği özellikler vardır. Keza menopozda bu dönemin üst sınırındır. Bazen masumiyet bazen da mesuliyet dönemleri **“buluğ çağı”** ile sınırlandırılabilir. Halk inanmalarında defineciler ve ayrıca bazı falcılar buluğ çağından evveli döneminden aday seçerler. Bazen bu özelliklere **sarı saçlı** ve **mavi gözlü** olma vasfı da eklenir.⁷ Dabağ satma inancı ile ilgili bu tespitte kadın olarak seçilende de yaşlı olma vasfı aranılmıştır.

Türkçe okunan **“Dabak Duası”**nda bir at yürüyüş şekli olan **yorga** ile gelen tabağın **zungula** gitmesi istenir ki, bu ifade ile muhtemelen “geldiğin hızla git” denilmiş olmalı. Anadolu Türk halk inançlarında yeni başlanılmış bir el işinin çabuk bitebilmesi için işin başlangıç döneminde ayağına yeğin bir kimsenin işin üzerine gelmesi istenir ve ona **“atlı mısın yaya mısın?”** Diye sorulur. Gelen kişinin **“atlı”** demesi istenir. Böylece işin sürüncemede kalmadan bitirilebileceğine inanılır.

Kapılardan toplanılan nevalenin taam edilmesi yağmur için yapılan **Çömçe Gelin** uygulamasından farklı değildir. Orada da **Dabak Alayı’**nda olduğu gibi **Yağmur Alayı** vardır. Kapılardan yapılan yiyecek yardımı yağmuru yağdıracak iyeye **şükran saçısı** veya **yağmur amini** olan iyeye **baç saçısıdır**.

Bu bulgularda satılan adeta eksikliği, noksanı, arazi olan durumundadır. Satılanın bu haline onun insan veya hayvan olmasına bakılmaksızın yol açan, hastalık örneklerinde olduğu gibi bir faktör vardır. Bu örneklerde o faktör bir mikrop veya virüstür. Virüs veya mikrop ile kara iye şer güç örtüşmektedir. Bu noktadan hareketle kısırlığa yol açan veya bebeklerinin ölümüne sebep olan amil ile bu bulgulardaki amil örtüşmektedir.⁸

Dabaz Ocağı:

Sivas’ta Dabaz Ocağında Dabaz diye bilinen kaşıntıdan kurtulmak için bu hastalığa yalanan çocuklar, Güdük Minare’deki Alaaddin Eraslan’ın oğlu Şeyh Hasan Kümbetine gider ve kümbetin etrafında 7 defa

“Ben dabaz oldum,

Oynamaz oldum,

Akranlarımın içine çıkamaz oldum” diyerek dönerler. Herhangi bir şey yemeden, içmeden, sürünmeden bu uygulamayla şifa bulunduğu inanılır.⁹ Bu uygulama bir nevi hastalığı orada bırakma biçimidir.

Nezle Hastalığı Satma:

Çocukken Kars’ta tedavi olma nezleden kurtulma adına nezlenin satıldığını hatırlıyoruz. Söylenilmiş, olmadık bir şeyi hayretle karşılayan kimse, “ne olmuş? Derdi. Nezleli kimse de “Nezlem sana nikâh olmuş” derdi. Bu uygulana ile birisinin nezleden kurtulup satın alanın ise

⁷ Yaşar Kalafat, **Türk Halk İnançlarında Renkler**, Cilt: XX, Berikan Yayınları, Ankara, 2012.

⁸ Yaşar Kalafat-Şevket Kaan Gündoğdu **Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi**, Şubat 2013 S. 314, si 16-24’de

⁹ Kaynak Kişi: Kadir Pürü, Sivas Kültür Müdürü



nezle olacağına inanılırdı.

Huysuzluğu/Kötü Huyları Satma:

Keza huysuz insanlar ve binek atları da bu şekilde sembolik satışa tabi tutularak, onların huysuzluklarından kurtulmak istenir. Adeta nezleyi yapan bir kara iye vardır. Bu kara iye bir şekilde sahiplenilerek el değiştirmektedir. Huysuz atı huysuzlaştıran amilin izahı da aynı şekilde yapılır.

Başına Dönme Yöntemi:

“Başına Dönme” uygulaması ile yapılan da, başına dönenin, başına dönülenin musibetine talip olması hali vardır.

Sadaka verirken “başın gözüm sadakası olsun” diyerek, vereceği sadakayı başı etrafında dolandırarak vermesinde de, sadakaya karşı kendisini korumaya alma hali vardır.

5. Satma-Satıp Alma İnancı ile Bağlantılı Diğer Bazı Uygulamalar;

“Rize yöresinde, eskiden bazı kızları kaçırmak istedikleri zaman ona **muska** yaparlardı, o yapılanlardan kızda bir şeyler kalabilirdi. Mesela bu kimselerin kız çocukları yaşar da ve fakat erkek çocukları yaşamazdı. Böyle durumlarda bu işleri bilen bir hoca, bir beze dua yazar. Kadın bu dualı bezi beline sarar. İki metre bir bez olur bu. Çocuk doğana kadar kadının belinde sarılı durur. Çocuk doğduktan sonra o bez katlanıp çocuğun beşiğine konur. Artık o kadının yanına **cin** falan gelemmez”. İnancı vardı.¹⁰

Bu uygulamada da zarar vermek istenirken muskaya yazılan ayetlerin kutundan yararlanılmıştır. İşleri bilen hocanın beze yazdığı dualarda da keza dualarda geçen ayetlerin kutuna Allah’a sığınılmıştır.

Kars’ta ve Ahlat’ta yaşamayan çocukları Sübyan cininden korumak için çok çocuklu annelerin beşiği ödünç olarak alınırken, inanç sistemindeki zihniyet aynıdır. Bu kere koruyucu kutun taşıyıcı vasıtası olarak kutlu kişiye ait bir cemadattan bir cisim, nesne seçilmiştir.

Rize halk inançlarında Kırklı dönemde anne ve bebeğini **Cinden**, **periden** korumak için genellikle bebeğe **koruyucu muska** yaptırılır. Özellikle erkek çocuğu yaşamayan kadınlar **kırk bir nikâhlı kadından** ayrı ayrı yama (bez) parçası toplayıp o bezlerle yaptıkları elbiseyi çocuğa giydirirlerse çocuğun yaşayacağına inanılır. Bu uygulama ile de nikâh sahibi oluşu ile kutlanmış olduğu kabul edilen kırkbir kadın kırkbir kut taşıyıcı konumundadır.

Rize yöresi halk inançlarında ilk doğan çocuğun çoğunlukla erkek olması istenir. Eski Türk İnanç Sistemi’nde olduğu gibi **göbek kordonu/çipa** kesen ebenin **huylarının** çocuğa geçeceğine inanılır. **Cinden**, **periden** korumak için genellikle bebeğe **koruyucu muska** yaptırılır. Özellikle erkek çocuğu yaşamayan kadınlar **kırk bir nikâhlı kadından** yama (bez) parçası toplayıp o bezlerle yaptıkları elbiseyi çocuğa giydirirlerse çocuğun yaşayacağına inanılır.¹¹

¹⁰ Yaşar Kalafat-Esra Köse, a.g.m

¹¹ Yaşar Kalafat-Esra Köse, “Rize’de Doğumla İlgili İnançlar ve Uygulamalar” <www.yasarkalafat.info>

Çocuğu yaşamayan aile 7 yıl çocuklu ailelerin verdiği giysilerle çocuğunu büyütür. **Yedi yaşına** kadar anne ve babasının ekmeğini yememesi gerektiğine inanılır.¹²

Bu bulgu da bize göre kara iye aldatmacasına çok tipik bir misaldir. Başkasının giysileri ile büyötmek kara iyeye karşı, kokusu ve görünüşü ile karartma uygulamasıdır. 7 yaştan sonra korunma duvarı daha güçlenmiştir. **Anne baba ekmeği** de kara iyeye yol güzergâhı verebilmektedir. Kuzey Afganistanda bu süre çok kere dokuz yıl olabilmektedir.

Doğup da yaşamayan çocuklar, tek bir kez evlenmiş olan karı kocadan **tek nikâhlı** çiftlerden, alınan paralarla bakılır. Bu türden yaşamayan çocuklar kendi anneleri tarafından emzirilmelidirler şeklinde inançlar vardır.¹³

Öz anasından süt emmek ile ana-baba ekmeği yemiş olmak kara iyenin hedef şaşırtması itibariyle aynı mahiyettedir.

Türk kültür coğrafyasında bebeğin eşi, göbek bağı ve sünnet parçası etrafında bazı inançlar oluşmuştur. Bunların korunmaları, gömölmeleleri ve suya atılmaları ile ait olduğu çocuğun gelecekteki hayatı arasında bir bağ kurulur¹⁴. Ebe Ana'nın huyu ile ilişkilendirilmesi tespiti bizim için yeni ve önemli bir bulgudur. Bilindiği gibi Umay Ana kültüründe, onun anneyi ve bebeği koruyucu gücüne inanılır. Doğum yapan annenin ve yeni doğan bebeğin yanında olduğu inancı vardır. Bu kült giderek Fatma Ana Kültü ile ilişkilendirilmiştir. Ebe Ana ile ilgili bu bulgu kişiöğlü- kadın kişi kültü kapsamında da düşünülebilir¹⁵. Ebe ana kutluluğu nispetinde bebeğin kut bulmasına adeta aracı olmaktadır¹⁶.

Kara iyelerle ilgili olarak onların olmuş veya olabilecek zararlarından korunmada Allah'ın koruyucu, esirgeyici sonsuz gücüne sığınılır. Onun kutlu kitabının içeriğine ve onun kutlu kullarına O'nun adı zikredilerek sığınılır.

Rize yöresinde hoca "Doğumun kolay olması için porselen ak bir tabağın altına bir **ayet** tabağın içine de bir dua yazar. Tabak yıkanır içindeki boya tamamen silinip suya karışır. O suyu doğum yapacak kadına içirirler. Allah'a "canı candan ayır" diye dua edilir. Kadının sırtı sıvazlanırken sıvazlayan elin Hz. Fatma Ana'nın eli olduğu söylenir. Böylece kadının kolay doğum yapacağına inanılır."¹⁷

Türk kültürlü halkların halk inançlarında Fatma Ana kültü oluşmuştur. Allah'tan bereket, hastalara şifa dileğinde bulunulunca Fatma ana şefaatçi olarak anılır. Hanımlar, "**Bu benim elim değil Fatma Anamızın Elidir**" derler. Doğum halinde doğumu kolaylaştıracığı inancından hareketle **Fatma Ana Otu** kullanılır. Azerbaycan'da suyun iyesi/sahibi, meleği anlamında "**Suyun**

12 Yaşar Kalafat-Esra Köse, "Rize'de Doğumla İlgili İnançlar ve Uygulamalar" <www.yasarkalafat.info>

13 Yaşar Kalafat-Esra Köse, "Rize'de Doğumla İlgili İnançlar ve Uygulamalar" <www.yasarkalafat.info>

14 Yaşar Kalafat, **Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri**, Berikan yayınları, 6. Baskı, Ankara, 2010

15 Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında Kişioğlü**, Berikan yayınevi, Ankara, 2015

16 Yaşar Kalafat, "Türk Halk İnançlarından Mitolojiye Kut Bağlamında Mesken-Aile ve Aile Değerleri"

Altay Toplulukları Sempozyumu Mesken-Aile ve Aile Değerleri 24-26 Temmuz 2017 İstanbul

17 Yaşar Kalafat-Esra Köse, "Rize'de Doğumla İlgili İnançlar ve Uygulamalar" <www.yasarkalafat.info>



Ayşesi Fatması” sözü kullanılır. Bunun üzerine yemin edilir.¹⁸

Bazı bebekler kutlu doğarlar. Bunların kutlu oluşlarını gösteren bazı belirtilerin olduğuna inanılır. Çok şanslı çok rızıklı bebekler bir kese içinde doğarlar. Bunlar için “giyimiyle doğdu” denir.¹⁹ Bunların satılıp alınması söz konusu olamaz. Bunlar uzun ömürlü olurlar.

SONUÇ:

Satma-satıp alma inanç uygulaması benzerleri ile birlikte düşünülünce korunma yöntemi kültü oluşturmuştur. Türk kültür coğrafyasının farklı yerlerinde görünmesi de dikkate alınınca bir inanç kodu olduğu da söylenebilir.

Böylece, aynı zamanda İslamiyet gibi mevcut, yaşanmakta olan dinin formatı içerisinde varlığını sürdüren bir halk inancı olan korunma ve kurtulma yönteminin, arkaik dönem inanç uygulamalarının devamı niteliğini taşıdığı, bu uygulamanın mitolojik bir özellik içerdiğini düşündürmektedir.

Satmak-satıp almak olarak bilinen inanç uygulaması kara iyelere karşı bir koruma şeklidir. İlgili uygulamalar, sadece yaşamayan bebekler için değil bebek yapamadıkları için anne olamayan kadın kişileri de içermektedir. Keza hastalıklı hayvanların ve insanların hastalıkları da satılmak suretiyle onlardan kurtulunabildiğine inanılmaktadır. Derinliğinde Eski Türk İnanç Sistemin izleri ve bu itibarla da mit özeliği vardır. Türk kültür coğrafyasının sadece bir kesiminde değil, Türk kültürlü halkların birçoğunda görülebilmekte, kültür kodu özelliği taşımaktadır.

18 Yaşar Kalafat, “Orta Doğu Örnekleri İle Türk Kültürlü Halklarda Dişi İyeler”, **Geçmişten Günümüze** Kişioğlu, Berikan yayınevi, Ankara, 2015 s. 161-187

19 Yaşar Kalafat-Esra Köse, “Rize’de Doğumla İlgili İnançlar ve Uygulamalar” <www.yasarkalafat.info>

DOĞU KARADENİZ HAYVANCILARI VE ÇOBANLARININ GELENEKSEL VETERİNERLİK UYGULAMALARINA DÖNÜK TESPİT VE DEĞERLENDİRMELER¹

Dr. Mustafa AÇA²

Giriş

İhtiyaçlar hiyerarşisi içinde ilk sırada bulunan beslenme ihtiyacını başlangıçta toplayıcılıkla, sonrasında ise avcılıkla karşılamaya çalışan kadim insan toplulukları, ussal ve ruhsal birikimlerinin bir sonucu olarak içinde yaşadıkları doğal çevrenin diğer canlıları konumunda olan hayvanlardan bazılarını evcilleştirmek suretiyle medeniyet yolculuğunda önemli bir adım atmışlardır (Soylu, 1982: 91). Beslenme başta olmak üzere, ulaşım ve korunma gibi ihtiyaçların karşılanması amacıyla at, deve, inek, koyun, keçi, köpek vs. gibi hayvanların evcilleştirilmesi ile birlikte profesyonel nitelikli hayvancılık uygulamalarının ilk örnekleri ortaya çıkmıştır.

Türk iktisadi hayatının yanı sıra kültürel yaratım ve aktarım süreçleri içinde önemli bir yere sahip olan hayvancılık, Doğu Karadeniz Bölgesi'ne sistematik biçimiyle ilk olarak Oğuz gruplarından biri olan Çepniler arasında görülmüştür. Bölgenin bütünüyle Türk hâkimiyetine girmesi ile birlikte hayvancılığın en önemli geçim kaynaklarından biri haline geldiğini söylemek mümkündür. Önceki yurtlarındaki kültürel miraslarını bu yeni yurtlara aktaran Türk zümreleri, hayvancılık etrafındaki kültürel birikimlerini de bölgeye taşımışlardır. Tarihçi Tirebolulu Alparslan, bu görüşü destekler biçimde, göçebe hayatı yaşayan ve sürüleri ile birlikte büyük göç dalgaları halinde Anadolu'ya yayılan Türkmen boylarından Çepni Türklerinin, Trabzon ve çevresinin 1461 yılında Türklerin eline geçmesiyle bu bölgede çoğaldıklarından bahsetmiş ve bugün bile yaylacılık faali-

1 Bu çalışma, TÜBİTAK (SOBAG-3001) tarafından desteklenen 115K098 numaralı “*Türk Halk Bilimi ve Etnografyası Perspektifinden Giresun, Trabzon ve Rize Yöreleri Çobanlık Mesleği ve Hayvancılık Kültürü Üzerine Bir Alan Araştırması*” adlı araştırma projesi kapsamında ulaşılan verilerle hazırlanmıştır.

2 Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Trabzon/TÜRKİYE



yetiyle ilgili sürdürülen birçok geleneğin bir bölümünün 450-500 yıl öncesinden devam ettirildiğini belirtmiştir (Zaman, 2000: 226). Bölgedeki hayvancılık uygulamaları güncel durumunu aşağıda belirtilen alanlarda ve usullerde takip etmek mümkündür:

a. Sahil şeridinde yer alan birbirine yakın mesafelerdeki köylerde gerçekleştirilen hayvancılık faaliyetleri: Bu alanlarda hayvancılık oldukça küçük ölçekli olup daha ziyade inek besiciliğine dayalıdır. Fındık, çay ve mısır gibi tarım ürünlerinin nispeten daha fazla yetiştirildiği bu alanlarda bölge insanı öncelikle kendi temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek ölçüde birkaç büyükbaş hayvan beslemektedir. Sahil köylüleri ineklerini fenni yemin yanı sıra yakın mesafelerdeki ot kaynaklarından biçerek kuruttukları otlarla beslemektedirler. Aynı amaçla il merkezlerinde kurulan saman pazarlarına diğer illerden kamyonlarla balyalar halinde getirilen samanları almaktadırlar. Bu alanlarda beslenen sınırlı sayıda hayvanın yaylalara götürülmesi sık karşılaşılan bir durum değildir. Hayvanlar yaz kış aynı ahırlarda çoğu zaman yem takviyesi yapılarak beslenmektedirler. Bu alanda koyun besiciliği yapıyor olsa da bu hayvancılık türü etrafında kültürel bir aktarım ortamı oluşacak düzeyde değildir.

b. Karadeniz dağlarının güney yamaçlarına ve vadi duvarlarına yaslanmış yüksek köylerde gerçekleştirilen hayvancılık faaliyetleri: Sahil şeridindeki alçak rakımlı köylere nispetle hayvancılığın daha yoğun şekilde sürdürüldüğü köylerdir. Fındık ve çay gibi merkezi tarımsal geçim kaynaklarının sınırlı olduğu bu bölgelerde hayvancılığa daha fazla rağbet gösterilmektedir. Yüksek köy hayvancılığında aileler hem kendi ihtiyaçlarını karşılamak hem de piyasanın et ve süt ürünlerine dönük taleplerini karşılamak amacındadırlar. Hayvancılık kültürünün değişime karşı direnebilen kültürel hafızasını büyük oranda bu alanlar temsil etmektedir. Yüksek köy hayvancılığı ilk gruptan farklı biçimde insan-tabiat ilişkisi bağlamında çok daha organize bir biçimde sürdürülmektedir. Bu alanlardaki hayvancılık uygulamaları iklim odağında gelişen hareketli süreçlerden oluşmaktadır. Yüksek köy hayvancılığında kışlak, güzlek, yazlak/yaylak kavramları bugün de canlı bir biçimde takip edilebilmektedir. Soğuk kış aylarında hayvan sürülerini köylerindeki muhkem alanlarda besleyen aileler, havaların ılımaya ve baharın yüzünü göstermeye başlaması ile güzlek tabir edilen ve nispeten yaylara daha yakın olan meralara hareket ederler. Nisan ayı ortalarından itibaren özellikle de mayıs ayında yoğun bir biçimde “yazlak/yaylak”lara hareket eden inek ve koyun sürüleri yaz boyunca yaklaşık 6-7 ay yaylalarda ve obalarda kalmaktadırlar.

Bölgede, hayvancılığın tercih edilen bir ekonomik model olmaktan uzaklaşması ve geçim temelli göçlerin giderek yaygınlaşması gibi sebeplerle pek çok yayla yerleşiminin işlevini yitirmiş şekilde terk edildiği görülmektedir. İdari olarak Rize sınırları içinde yer alan Tunca Vadisi’nin eklentilerinden biri olan ve geçmişte yüzden fazla evin bulunduğu Şorak Yaylası’nın bugünkü terk edilmiş hali, bu son durumun onlarca örneğinden sadece biridir.

Bölge Hayvancıları ve Çobanlarında Halk Veterinerliği

Çeşitli sağaltma yöntemleriyle kendi hastalıklarını tedavi etmeye çalışan insanoğlu, tarım kültürünün gelişmesinde de etkili olan³ hayvancılık uygulamaları ile sahip olduğu hayvanla-

3 Tarım kültürü, insan topluluklarının beslenme ihtiyacını karşılamının yeni bir tezahürü olmakla kalmamış, hayvan sürülerinin muhafazası ve çoğaltılması yolunda ihtiyaç duyulan besinlerin de tedarik edilmesine imkân tanımıştır.

rı tedavi edebilmek amacıyla benzer sağaltma uygulamaları geliştirmiştir. Hayvancılık merkezli ekonomik hayatın sürdürülebilirliği, ölçeği ne olursa olsun sürüyü meydana getiren hayvanların sağlıklı bir biçimde beslenmeleri ve üremeleri ile mümkün olacaktır. Bu anlamda hayvancılığın küçük veya büyük ölçekte bir geçim aracı olduğu geleneksel çevrelerde halkın veteriner olmadığı zamanlarda veya veterinerlere ulaşamadığı durumlarda ya da çoğunlukla ekonomik sebeplerle veterinerlere gitmek istemedikleri zamanlarda hayvanlarını hastalıklardan korumak veya hayvanlarını tedavi etmek için başvurdukları uygulama ve pratiklerin tümü *halk veterinerliği* adı altında değerlendirilmiş ve bu geleneksel bilgi türü halk bilgisinin araştırma kadrolarından biri haline almıştır.

Türk kültür tarihi kaynaklarından bazılarında halk hekimliği uygulamalarının yanı sıra halk veterinerliği kapsamında değerlendirilebilecek kimi uygulamalara da yer verilmiş olması, hayvancılık ekseninde zengin bir medeni sistem oluşturan Türklerin erken dönemlerden itibaren zengin bir geleneksel veterinerlik birikimine eriştiklerini göstermektedir.

İnsanımız, sahip olduğu hayvanlarda ortaya çıkan hastalıkları farklı sebeplere bağlamış ve bu sebeplerle uyumlu tedavi biçimleri geliştirmiştir. Pertev Naili Boratav, hayvan hastalıklarının tedavisi yolundaki geleneksel karakterli uygulamaları değerlendirirken a) tümüyle akılcı yöntemler, b) tümüyle büyüklük işlemler, c) büyüklük ve akılcı katışık işlemler şeklinde adlandırdığı üç ayrı tedavi usulünün varlığına dikkat çeker (Boratav, 1994: 129). Bu tedavi biçimlerinin örnekleriyle Anadolu'da geleneksel hayvancılığın sürdürüldüğü bölgelerde bugün de karşılaşılmaktadır.

Tecrübeli çobanlar veterinerlik işinden de anlarlar. Çoğunluğu geleneksel nitelik taşıyan sağaltma yöntemlerine başvuran çobanların bıçakları en önemli tıbbi araçlarıdır. Araştırma sahasımızda tespit ettiğimiz geleneksel nitelikli veterinerlik uygulamaları arasında Boratav'ın "tümüyle akılcı yöntemler" başlığı altında değerlendirebileceğimiz uygulamalar şu şekildedir:

1. İneğin gözünün kızarıp şişmesi hastalığına "boğça hastalığı" denilir. Nazar sebebiyle ortaya çıktığına inanılan bu hastalığın tedavi edilmesi amacıyla sarımsak ezilip bir bez parçasına konularak hasta ineğin başına sarılır. (KK-1)

İneklerin gözlerindeki üçüncü perde sanki insandaki katarakt gibi büyür gözüne inmeye başlar. Böyle olduğu zaman o inen perdenin üstü kesilip alınır. Alınmazsa ineği zehirleyebilir. (KK-47)

Gözlerinde leke olan hayvanlara pırasa doğranır, sıkılır ve suyu hayvanın gözüne sürülür. (KK-36)

2. Çok yem yiyen hayvanın karnı şişer ve ağrır. Gevşemesi için hayvana zeytinyağı, karbonat ya da hamsi suyu verilir. Bazen ekmeğe tereyağı sürülerek hayvanın boğazına sokulur. Bazen de dışarı çıkartılıp koşturulur. (KK-37) Hayvanların beslenmesi için önlerine konulan yiyeceklerin bir hayvanın önüne çok diğerinin önüne az konulması ya da o hayvanın önüne konulmaması sonucu hayvanın hastalanmasına "hayvanın gözünden getirmesi" denilir. Hayvan yatırılıp dilinin altından bir şey kesilir. (KK-32)

Bir başka usulde de karnı şişen ineklerin karınları üzerinde ocakta ısıtılmış bir tava gezdirilir. (KK-1) Sancılanan ineklere ayrıca mısır unuyla yapılan malez veya hamur yedirilir. (KK-2;



KK-3) Öte yandan yem yemeye başlaması gerekirken bir türlü yem yemeyen buzağılara karabaş adı verilen mısır mantarı yedirilir. (KK-42)

3. “Kone” veya “dağ tutması” denilen ve hayvanı hareket edemez hale getiren hastalığın tedavisi amacıyla ineğin sırtı ve kuyruk altı yarım saat kadar ovalanır. Hayvanın sağ arka ayağının altından alınan toprak hayvanın ağzına konulur. Bu yöntemler işe yaramadığı takdirde dağ tutan ineğin kulağının kenarına veya kuyruk altına küçük bir kesik atılarak kan akıtılır. (KK-2; KK-4; KK-5)

4. İneğin günü (doğum zamanı) geldiği zaman kuyruk sokumuna yakın köprücük kemikleri düşer. O kemiklerde açılma olduğu zaman hayvan gün gün takip edilir. Yavrunun önce ön tırnaklarıyla burun kısmı gelir. Hayvanın arka bacakları gelmişse hemen veteriner çağırılır. Veteriner onu çevirir. Hayvan ayakta doğum yaptığı zaman çok zor olur. Hayvan yattığı yerden çok kolay doğurur. Hayvanın bacaklarından tutulur ve memeye doğru çekilirse yatmış haldeki inek yavrusunu çabucak doğurur. Doğumdan sonra doğum felci geçiren hayvanlara ayakta kalsın diye güğümle soğuk su dökülür. Zira hayvan yatarsa içi komple dışarı çıkacaktır. (KK-7)

5. Yeni doğum yapmış hayvan her canlı gibi güçsüz ve hassas bir dönemde olduğu için üzerine fazlaca düşülür. Kış mevsiminde doğum yapmışsa hayvana soğuk su verilmez, yemi sıcak su ile hazırlanır. Doğumu yaklaşmış olan hayvan gözlem altına alınır. Kalça kemiklerindeki ette derin çukurlar oluşmuşsa, rahim ağzında şişkinlik olmuşsa, hayvan yatıp kalkmakta zorluk çekiyorsa çara adı verilen rahim akıntısı varsa hayvanın doğumu yaklaşmış demektir. Ağrı çeken hayvan yemini yemez, sürekli hareket eder, yattığında inler ve kuyruk ile arka bacaklarını hareket ettirir. Mümkün mertebe hayvanın doğumuna yardım etmeye çalışılır. Zira hayvan tek başına doğumunu yapamayabilir, buzağı ters gelebilir, ahırdaki diğer hayvanlar tarafından ezilebilir veya anne plasentayı yiyerek boğulabilir. Doğan yavru mümkün mertebe yerle temas ettirilmeden annenin yanına konulur. Annenin yavruyu temizleyip kurutması önemlidir. İlk gün anne yanında bırakılan yavru kurumuş yaprak, çayır tozu, kuru odun talaşı gibi malzemelerle hazırlanmış ayrı bir bölgeye alınır. Yeni doğum yapan anneye malez adı verilen mısır unu, pırasa yaprağı, limon veya portakal ve iki yumurta pişirilerek sıvı olmak kaydıyla sıcak şekilde hayvana içirilir. Yumurtanın plasentanın düşmesini sağladığına inanılır. Doğumdan sonra nazar veya herhangi bir rahatsızlıktan dolayı şişen, kızaran, ateşlenen süt torbası, soğuk su, sirke, sıvıyağ ile ovulur. Hayvanların fitil adı verilen meme rahatsızlığında memenin kör olmaması için hayvan sıklıkla sağılır. Süt torbasının iyice boşaldığından emin olunur. (KK-8)

Doğumdan sonra ineğin eşi (ayaktaşı) bütünüyle vücuttan atılsın diye zeytinyağı, kaynatılmış yıllanmış fasulye suyu, bir tabak mısır unu veya kepek ve beş tane de aspirin dövülüp ılık suyla hayvana içirilir. Aynı amaçla hayvana kendi sütünün içirildiği de olur. (KK-42; KK-34; KK-5)

Loğusa inekler hasta olarak kabul edilir ve suya mısır unu konulması, tuz eklenmesi ve ardından kaynatılması yoluyla hazırlanan malezle özel olarak beslenirler. (KK-44)

6. İneklerde görülen ve “buzaklık çıkması” denilen rahatsızlık, ineğin doğumdan sonra rahminin dışarı çıkmasıyla meydana gelmektedir. Böyle bir durumda ineğin rahmi el ile bastır-

rılarak içeri sokulur. Rahmin yeniden dışarı çıkmasını önlemek amacıyla da tırmaç⁴ kullanılır. Tırmaçın karak denilen kısmı ineğin rahminin çıkış yerine sabitlenir. Daha sonra tırmaçın ipleri ineğin ön ayaklarına bağlanarak rahmin yeniden dışarı çıkması engellenir. Bu süreçte ineğe fazla yem yedirilmez. Rahme uygulanacak baskının böylelikle önüne geçmeye çalışılır. Bir süre sonra rahim yerine tam olarak yerleştiğinde tırmaç çözülerek hayvanın her zamanki bakımına devam edilir. (KK-9)

7. Küçük ve büyükbaş hayvanların özellikle tırnak aralarında ve ağızlarında görülen tabak hastalığında yaralar meydana gelir. Yaranın yumuşaması için hayvanın ağızına ve ayaklarına zeytinyağı dökülür. Sonra yaranın olduğu ayak ve ağız çevreleri mikropların ölmesi için tuzlu, gübrelili, sirkeli veya limonlu suyla yıkanır. Sarımsak, tuz ve idrar da dâhil başka asitli maddelerin yanı sıra yanık yağ, soba isisi ve sıcak kül hastalıklı bölgeye sürülür. Tedavide göz taşı da kullanılabilir. Bu usulde hayvanın yarası açılarak yaraya göz taşı uygulanır. Hayvanın ayaklarına, tırnak aralarına kükürt ve donmamış kireç konulduğu da olur. Oluşan yaraların kurtlanmaması için açık yaraya kızgın tereyağı da dökülür. Bazen de yaraların olduğu bölgelere hayvanların kendi dışkı sürülür. (KK-10; KK-11; KK-12; KK-13; KK-14; KK-15)

8. Hayvanın genellikle baş kısmında, boynunda ve kuyruk sokumunda mercimek büyüklüğünde başlayarak ve avuç içi kadar olabilen tüy dökülmesi hastalığına “kellik hastalığı” denilir. Kısa süre içerisinde de hayvanın tüm vücuduna yayılır. Genellikle kış aylarında ve ilkbahar başlarında, rutubetli ahır ortamlarında oluşur. Kellik hastalığına yakalanan hayvanların, hastalığın olduğu bölgelerinde kaşıntı meydana gelir. Bulaşıcı nitelikte olan bu hastalığın tedavi edilmesi için ahırların güneş ışığı görmesi ve havalandırılması yeterlidir. (KK-16)

9. Otlamayı bırakan hayvanlar, öksürüğe benzer sesler de çıkarmaya başlarsa “çon oldu” denilir. Hayvanın gözünün yanındaki damardan kan alınır. Buradan akıtılan ve nispeten daha koyu renkte olan kan, hayvanın ağızına verilir. Hayvan o kanı yuttuktan sonra başından tutularak sallanır. (KK-17; KK-18; KK-19)

10. Memesi şişen veya tıkanan ineklerin memeleri her gün sabunlu suyla yıkanır. Bununla birlikte şifa olsun diye memeye bal veya çamur da sürülür. (KK-20) İneğin memesi şişerse yılan-cık vurdu denip memesi sabunla ovulur. (KK-45)

11. Zehirli bitkiler (zifin, parten, kumar, karayemiş yaprağı vb.) sebebiyle zehirlenen koyunların kulağından veya gözünün damarından kan alınır. Bu işleme Giresun yöresinde “kez etmek” denilir. (KK-21; KK-22; KK-23)

Zehirlenen koyunlara çiğ yumurta, karbonatlı ayran, yaban kirazı ağacının kabuklarının suyu, tuzlu su, pekmez, bal şerbeti, rakı, sirke, zeytinyağı, tuzlu hamsi suyu, turşu suyu, kömür suyu, çamurlu su, peyniraltı suyu, eritilmiş aspirin, insan idrarı içirilir. Bu karışımlar işe yaramazsa veya hayvanı kusturmazsa hayvan çamurda yatırılarak deri yoluyla zehir atması sağlanır. (KK-24; KK-25; KK-26; KK-27; KK-18; KK-17; KK-28; KK-29; KK-5; KK-30; KK-21; KK-22; KK-31; KK-32; KK-33; KK-34; KK-35)

4 Dırmaç olarak da bilinen, yük taşımaya yarayan, iplikle dokunmuş uzun ip.



12. İneklerde domuz başı (suğanak) hastalığı görülmesi halinde hastalığın görüldüğü bölgenin üzerinden domuz dişi birkaç defa çevrilir. (KK-34)

13. Bitlenen hayvanlar, kazanda kaynatılan anduz otunun suyu ile yıkanır. (KK-29) Keçiler yazın ahırda tutulursa uyuz olurlar. Yayladan sahile inilince eskiden ilaç olmadığı için uyuz olan hayvanlar deniz suyunda güzelce yıkanır. (KK-41)

14. Kırığı ya da yarası olan hayvanlara çeşitli otlar pişirilerek, bu karışım kırık yere sürülür ve sarılır. Bazen patates soğan karışımı, mısır unu yoğurtla karıştırılıp oluşturulan ekşi hamur, ezilmiş kuru üzüm soğan ve zeytin hayvanın kırık ayağına sarılır. (KK-38; KK-13)

15. Hayvanın ayağı kırıldığında dört tane tahta ayarlanır. Yumurtanın sarısı unla karıştırılır. Bu karışıma biraz da yoğurt ve zeytinyağı eklenerek karışım hamur haline getirilir. Kırık bölgeye sürülen bu karışım tahta parçaları ve bezle hatta varsa keçe ile sıkıca sarılır. (KK-39; KK-40)

16. Görme sorunu yaşayan hayvanın gözüne limon suyu, şeker veya nişadır konulur. (KK-40; KK-41)

17. İshal olan ineklere hamsi suyu, kaynatılmış pelit ve kızılıklık suyu, yün çorabın kesilen ve suda kaynatılan boğaz kısmı, suyla karıştırılmış nişasta, un içirilir veya yedirilir. (KK-42; KK-23; KK-32; KK-43)

18. Kan işeyen hayvanlara kaynatılmış yaban nanesi suyu içirilir. (KK-15)

19. İneğin boğazına takılan elma, ucuna bez sarılmış bir çubukla ineğin burnu tutulmak suretiyle boğazından içeri itilir. (KK-46)

20. Halsizlik ve ağızda sert sivilce çıkması gibi belirtileri olan hayvan hastalığına Rize yöresinde “fena şey” denir. Hastalığın tedavi edilmesi amacıyla hayvanın ağızındaki sivilceler kesilmek suretiyle kanatılır ve üzerine tuz ve nişadır basılarak yara dağlanır. (KK-47)

21. İğne, çivi, poşet gibi cisimleri yiyen hayvanların tüyleri kabarır. Hayvanın midesindeki metal parçaları çıkarmak için hayvana mıkknatis yutturulur ve bu mıkknatis dışkı yoluyla atılır. (KK-13)

22. Hayvan herhangi bir bölgesinde oluşabilecek yaralanmalarda, apse veya sinek larvası durumlarında çam sakızı tereyağında eritilir. El yakmayacak kıvama geldiğinde temiz bir bez yardımıyla hasarlı bölgeye sarılır. (KK-48)

23. Hayvan kızgınlık dönemi geçirmiyorsa rahim ağzına bakılır. Burada eğer küçük sivilce gibi bir oluşum varsa kitle oradan alınır. Hayvan hala kızgınlık dönemi geçirmiyorsa kısır olduğuna kanaat getirilir. Çiftleşmeden kısa bir süre sonra hamilelik gerçekleşmeyip tekrar kızgınlık belirtileri gösteriyorsa boğaya verildikten sonra rahim ağzına bir tutam tuz konur. Daha öncesinde bu gibi durumlarda kükürt de konulmuştur. (KK-48)

Hayvanların tedavi edilmesi yolunda uygulanan bu “tümüyle akılcı yöntemler” haricinde, hayvan iştahsız olduğunda, sağıldığı zaman süt vermediğinde, davranışlarında ani değişimler

gözlemlendiğinde, hayvanın fiziksel olarak hasta olmadığına kanaat getirilmişse eğer akla ilk olarak nazar gelmektedir.

Araştırma sahamızda hayvanların kendilerine nazar değmesinin yanı sıra, bu hayvanların ürünlerine de nazar değebileceğine dönük inanışlar oldukça yaygındır. Sağım sırasında hayvanın beklenen ölçüde kadar süt vermemesi, yayıkla tereyağı yapılırken sütün tutmaması, peynir yapılırken sütün peynir kıvamını almaması, yapılan yoğurdun tadının acı olması gibi haller çoğu zaman nazarla ilişkilendirilmektedir. Geleneksel halk hayatının diğer alanlarında olduğu gibi hayvancılığa dayalı yaşamda da nazarı değdiğine inanılan kimseler özellikle bellidir. Bu yaygın inanışla ilgili olarak kaynak şahıslardan bazılarının ifadeleri şu şekildedir:

“Öyle belirli kişiler oluyordu. Diyelim İbrahim ile oturuyoruz dedi bana ne güzel koyunun var. O gece koyunumu ayı yedi. Böyle şeyler gelirdi başımıza. Şu anki ortam olsa *derim ona ama o zaman diyemezdin ki utanırdın. Zaten öyle bir kalabalık ortam yok. Bir komşun gelmiş, arkadaşın gelmiş ne diyeceksin ona. Âdem’in gözü olduğu biliniirdi. Rahmetli dedim derdi taşı patlatır gözü diye. 80 koyunumuz öyle kırıldı çare bulamadık ona*”. (KK-49)

“Benim aşağıda ineklerim vardı o zaman babaannem ahıra gittiğinde ineklere bakmazdı niye ben senin ineklerine bakmayayım ölürlere. Cozunle benim ineğimi öldürecek kadar göz varsa saha seni başka bir yere götüreceğim kuyumcu altınları koy cebume ama babaannem bizim ineklere bakmazlardı. Fadime Hala da bakmazdı.” (KK-50)

“Nazar insani mezara hayvani kazana kor. Benum başume celdi. 280 kiloluk bir tosun yapmuştum büyütüştüm Sementa cinsi Guguk Ali var ha karşımızda celdi. “Bu ne acayip tosun dedi.” İki gün sonra tosun valla kazanda pişeydi. Hastalandı kestum oni. Ne edeyim kasaba bile yetiştiremedum oni. Bu Guguk Ali’nin çocuğu olmuyor; adamda bir sıkıntı olabilir”. (KK-51)

Nazar merkezli uygulamalar, kimi zaman tedavi kimi zaman da önlem maksadıyla gerçekleştirilmektedir. Alan araştırmaları sırasında tespit ettiğimiz geleneksel nitelikli veterinerlik uygulamaları arasında yer alan ve Boratav’ın “tümüyle büyüklük işlemler” ve “büyüklük ve akılcı karışık işlemler” başlıkları altında değerlendirdiği uygulamalar şu şekildedir :

1. İnekler tüm uğraşlara rağmen gebe kalmadıkları takdirde Cuma günleri akan bir suyun üzerinden üç kez sağa sola geçirilip ayaklarına bir ip bağlanır. Kulhuvallahu duası okunarak suyun üzerinde o ip kesilir. Bundan sonra gebe kalacağına inanılır. (KK-34)

2. İneklerde yaşanan hazımsızlık, iştahsızlık, karın şişliği durumlarında hayvanın nazar olabileceği düşünüldüğünden evde bulunan küçük oğlan çocuğunun hayvanın arka bacaklarından birisine küçük abdestini yapması sağlanır. Ergenliğe girmemiş çocuğun günahlardan sorumlu olmaması yani henüz temiz olmasının nazarı bozacağına inanılır. (KK-55)

3. Alacalı inekler diğer ineklerle çiftleşmek istemezler, çiftleşmeleri daha zordur. Bunun için derman yapılır. Çiftleşmek isteyen ineğe ısırtılan ekmek çiftleşmek istemeyen ineğin ağzına konulur. Onun dışında ineği öküzle çiftleştirdikten sonra öküz sahibi ineğin kuyruğunu alıp düğümler. Sonrasında eline bir taş alarak düğüm üzerine vurur. Bu da inek döl tutsun ve buzağı sağlıklı şekilde dünyaya gelsin diye yapılır. (KK-56)



4. Hastalanan ineğin gözlerine bir miktar bal sürüldükten sonra bir miktar bal da ineğe yedirilir. Daha sonra on tane cevizin sekizi ineğe yedirilir ve kalan ikisi de un ufak edilerek hayvanın göz kapakları açılıp içine konulur. Ardından okunup üflenen yumurta ineğin iki boynuzunun arasına alınır vurulup kırılır. Birkaç tane yumurta da ineğe yedirilir ayrıca. Ardından inek soğuk suyla güzelce yıkanır. Ateşten kor halindeki közler alınıp bir kabin içine konur. Sonra üzerine su dökülüp dualar okunur. Bu kömürlü sudan ineğe içirilir, gözüne, kafasına, vücuduna serpilir. Karbonat da ineğe içirildikten sonra ineğin kuyruğu kuvvetlice çekilir, kulakları bükülür. En sonunda da dualar okunur. (KK-6)

5. Özellikle de iyi et tutan, yağı, sütü bol olan sığırlara nazar değeceğine inanılır. Bu durumda nazarın genellikle hayvanın memelerine vurduğu bilinir. Nazar sonucunda hayvanın memeleri şişer ve sütü kesilir. Hayvanın sütünde kötü bir koku meydana gelir. Hayvan huzursuz olur; yemeden içmeden kesilir. Bazen de nazarın bir sonucu olduğuna inanılan kan işeme görülür. Bu gibi durumlar göz önüne alınarak nazar meydana gelmeden önce yapılan bir takım uygulamalar vardır. Kur'an'dan bazı ayetler veya nazar sureleri bir kâğıda yazılır ve bu kâğıt üçgen şekline getirilerek bir bez içine konulup dikilerek hayvanın boynuzuna takılır. İnsanlar ise ayetlerin yazılı olduğu bu muskayı omuzlarında boyunlarında veya koyunlarında taşırlar. Ayrıca muskayı hazırlayan hocaya da belli bir ücret verilir. Hayvan veya diğer canlı cansız varlıklara nazar değmemesi için mutlaka “*maşallah, nazarım değmez inşallah*” denmesi gerektiğine inanılır. Yine bu bölgede zaman zaman bazı kimseler tarafından “maşallah” sözü yeterli görülmez ve mutlaka maşallahtan sonra “suphanallah” denilmesi gerekir. Bu bağlamda bu söz sık sık önlem olarak başkalarına hatırlatılır. Bazen bir kimse; komşusunun ahırına girerken, özellikle yeni doğmuş bir buzağı varsa, hayvanın sahipleri tarafından mutlaka maşallah demesi hususunda uyarılır. Nazarlık, nazarı uzaklaştırdığına ve etkisiz kıldığına inanılan mavi boncuk, sarımsak, hurma çekirdeği, yumurta kabuğu, üzerlik, renkli iplerden yapılan püsküller ve ham elma dalı gibi nesnelere verilen genel addır. Bunlar hayvanların boynuzlarına bağlanarak nazarı savuşturucu etkisi olduğuna inanılan nesnelerdir ve bunlar arasında en çok etkisi olduğuna inanılan nazar boncuğudur. Bir ipe dizilen delikli mavi boncukların en ortasına nazar boncuğu konulur ve hayvanın iki boynuzuna, alınının ortasına nazar boncuğu gelecek şekilde bağlanır. Böylece hem göze hitap etmiş, hem de hayvan olası kem gözlerden korunmuş olur. Özellikle mavi, kırmızı ve sarı renkli iplerden yapılan püsküller hayvanların boynuzlarına, kuyruklarına veya boğazlarına bağlanır. Boğaza bağlanırken yanına bir de zil eklenir. Boncuğun ve püsküllerin özellikle mavi renk olmasına dikkat edilmesinin nedeni ise nazarın daha çok mavi gözlü insanlardan geldiğine inanılmasındandır.

Kırk bir tane piring tanesine ayrı ayrı kırk bir kere Âyetü'l-Kürsi okunur. Okunan piring taneleri bir beze sarılıp hayvanların boynuzuna takılarak hayvanı nazardan korumak amaçlanır. Hayvanları nazardan korumanın bir başka nesnesi de ham elmanın dalıdır. Ham elma ağacından küçük bir dal alınır ve halka şekline getirilip hayvanın boynuzuna bağlanan boncukların arasına yerleştirilir. Bu, ham elma dalının nazara karşı tesirli bir etkisinin olduğuna inanılmasının bir göstergesidir. Salyangozların kabukları da delinerek bir ipe geçirilir ve hayvanın boynuzuna nazarı hatırlatıcı bir unsur olarak takılır. Ayrıca ilgi çekici bir diğer unsur da hayvanın boynuzlarına tavuk pisliğinin bağlanmasıdır. (KK-57; KK-58; KK-59; KK-60; KK-62; KK-63; KK-48) Elma dalı bazen daha etkili olabilmesi için hayvanların ahırlarına da takılabildiği gibi bu dallar bir telin etrafına kırılmayacak bir şekilde sarılıp hayvanın alınına bağlanır. (KK-61)

Trabzon'un Çarşıbaşı ilçesinde belli kişilerce bilinen nazara karşı okunan yaygın bir dua vardır. “*Subhaneke sübneli onun gabi cinagar döner geri bunagar keşseali keşaişe bakırasın çakırasın yebendaci yagudaci gökten bi evle endi kara giydi kara kuşandı kara gavzeli bıça varidi taş vurdı taş paraparça oldı eğniş meğniş debengiş islina mislina kasele yüss.*” Bu dua 7 kez okunur, duayı okuyan kişi elleriyle hayvanın sırt bölgesine dokunur ve son olarak ahıra dönüp sağa sola “tü tü” eder. (KK-52) Rize çevresinde ineklerin sütü başkasına verilecekse, ineğe nazar değmesin diye sütün içine az miktarda tuz atılır (KK-78).

6. Ahırlara çiçek taşı takılırdı. İçinde yazılar yazılıydı. Eski yazılıydı. Ahıra hastalık girmesin diye takılırdı. Bunu ahırın tavanına ocaklı bir kişi takardı. Ocaklı kadın üç gün boyunca çiçekli süpürgeyle hayvanları yıkardı. Üç gün boyunca tavana taşı asan kadından başka kimse bu ahıra giremezdi (Küçük, 2014: 327).

7. İneğe nazar olunca bir tavaya biber, süpürge çöpü, iplikler, kömür, örümcek ağı, kibrit çöpü ve nazar edenden gizlice alınan bir parça kumaş konur ve bunlar tavada yakılır. Yakılan bu nesnelerin dumanı ineğin burnuna tutulursa hayvan iyileşir. (KK-65)

Nazar alan bir hayvanı iyileştirmede kullanılan tütsü malzemeleri arasında pirinç, şeker, zeytinyağı, köz ve ayran da bulunabilir. Öncelikle yedi çift bir tek pirinç tanesi bir kaba konularak üzerine bir miktar şeker, zeytinyağı ve örümcek ağı ilave edilir. Daha sonra bu karışıma köz konularak bunlar iyice kavrulur ve yakılır. Kavrulan bu malzemelerin üzerine nazar alan sığırın kendi ayrıntı dökülür. Ayranın dökülmesiyle birlikte çıkan duman hayvanın karnından başlayarak hayvanın ağız ve burnuna doğru verilir. Bu şekilde kesilen sütünün geri geleceğine, hayvanın huzursuzluğunun gideceğine, yani iyileşeceğine inanılır. Demir tütsüsü de başka bir yöntemdir. Tarlalarda çift süren öküzlerin sapanlarının ucundaki demir ile bir köpeğin zinciri kızdırılır ve üzerine su dökülerek buharı nazardan dolayı hastalanan hayvana verilir. Bu da nazar sonrası büyüklük uygulamalardan biridir. (KK-66)

Hayvana nazar değdirdiği düşünülen kişinin herhangi bir eşyasından bir parça alınarak yakılır. Kimi zaman yakılan bu eşya nazara gelen hayvana koklatılır. Yine şüphe duyulan kem gözün sahibinin bastığı yerden biraz toprak alınarak, nazar alan hayvanın yiyeceği yeme katılır. Bazen de bu toprağın hayvanın üzerine sürüldüğü görülür ve halk tarafından bu yöntemin çok etkili olduğu düşünülür. (KK-67)

İnekleri kem gözlerden korumak için tütsü yapılır. Evdeki herkesin elbisesinden bir parça bez alınır. Bu bezler yakılır bir kazan kapağının içinde. Bu ateşin üzerine etraftan toplanan çalı çırpı, tezek konulur. O ateşten çıkan duman hayvanlara koklatılır ve dumanla tüm ahır tütsülenir. (KK-34)

İneğe nazar değdiği zaman yedi tahta kapıdan yonga alınır. Üzerine biraz mısır unu, zeytinyağı dökülür. Ham sabun soyulur hepsi karıştırılıp bir kiremidin üzerinde yakılıp, ineğin memesinin altından geçirilir. Bu suretle ineğin memesi tütsülenmiş olur. (KK-68) Eğer hayvanın sütünde bir azalma olursa nazarı değen bir kişinin - bu kişinin çoğu zaman bir kadın olduğu düşünülür- eteğinden bir parça kesilip o parça hayvanın memelerinin hizasına gelecek şekilde yakılırsa nazarın ortadan kalkacağına inanılır. Ayrıca nazarı defetmek için yedi evden odun parçaları toplayıp hayvanın altında yakılırsa nazarın yok edileceğine inanılır. (KK-61)



Şebinkarahisar havalisinde yedi tane Mehmet isimli erkek çocuğu bulunan evden çöp alınır köz taşının üzerine konuluyordu. Buna buğday da karıştırılırdı. Bu karışım yakılır, ateşten köz alınıp bu közle hayvan karnının altından tütsülenirdi (Küçük, 2014: 327)

8. İneklere ve mahsullerine nazar değdiğine inanılınca köz söndürme işlemi yapılırdı. Derin bir kaba kaynar su konur. Ateşten alınan her bir köz bir kişinin adı ile (yaylada, köyde veya akrabalar arasında bulunan bir kişinin adı) o suya atılır. Köz sönünce eğer suyun üzerinde kalıyorsa o kişinin nazarı dokunmamıştır. Köz sönerek suyun dibine çöküyorsa o kişinin nazarı dokunmuş demektir. Nazarın önüne geçmek için hayvanlara nazar boncukları takılır. Tuz okutulur. O duaları bilen ve nefesinin kuvvetli olduğuna inanılan birisine birkaç avuç tuz verilir ve o kişi tuzu okur. Bu okunmuş tuz hayvanın malezine karıştırılır. (KK-34; KK-69; KK-13)

Bir tase su konulur, ocaktan alınan közler o tasin içine atılır. O gün eve kim geldiyse ya da kimden şüphelenildiyse onun ismi söylenir; "Nazar ettiyse batsın dibine." denilir. Eğer ismi söylenen kişinin nazar ettiği anlaşılırsa ki közün batması buna delalettir. Bu su ya hayvana içirilir ya da köz söner sönmez tuvalette ayakların arasından "Nazari buraya aksın; yitsin de gitsin!" denilerek dökülür. (KK-69; KK-70; KK-41)

Ateşten alınan kor halindeki közler bir bezin içine konularak sarılır. Bu bez soğumadan üstüne soğuk su dökülür. Bez, çıkan buharı ile birlikte hayvanın üzerinde dolaştırılır. Bezden çıkan duman fazla ise hayvanın çok nazar olduğuna inanılır. Bu işlem tütsülemenin diğer bir türüdür. (KK-11)

9. Evlerin ortasındaki kara ateş yakılır. Nazar olan hayvan için köyde nefesi kuvvetli kişilere bolca tuz okutulur. Bu tuz bazen hayvanların yemine de katılır. Okutulmuş tuz nazar değdiğine inanılan hayvanın adı söylenerek ateşe atılır. Tuz ateşte çatlayınca inekteki nazarın da çatlayacağına inanılır. (KK-69)

Bazen ahırdaki hayvanlar huysuzlaşır, bir misafir gelir ya da köyden kadınlar ahıra girer kimisinin gözü hayvana çabuk değer biz onu anlarız zaten hayvan yemez içmez, gözleri söner, sütünü sağdırmaz biz anlarız onda nazar var biraz tuz alır nefesi kuvvetli kişilere götürürüz. Tuzu onlara okutur ve hayvanlara yediririz. (KK-71)

Eğer hayvana nazar değerse; ilk iş nazara karşı olan bütün duaları okumak ve eğer nazar etkisini hala sürdürüyorsa şu yöntem uygulanır: Bir tas dolusu tuz yedi eve götürülür ve o her bir ev bu bir tas dolusu tuza nazar dualarını okur ve bittikten sonra nazar değen hayvana yedirilir, nazarın geçmesi beklenir. Eğer hayvanın birden bire sütü kesilirse, yem yemez, su içmez olursa da nazar değdiğine inanılır ve artık bu tür rahatsızlıklarda hayvanın çoğunlukla nazar değil de tıbbi bir rahatsızlığı olduğu düşünülür ve ona göre tedavi uygulanır, ama eğer hayvan birden bire rahatsızlanıp telef olursa bunun sebebinin nazar olduğu düşünülür. (KK-72)

İneğe nazar değmişse Cuma günü camiden ilk çıkan kişi tuzu okur. Okunan tuz ineğe yedirilir. (KK-5) Hayvanın memesi fitillenmişse tereyağı okutulur ve ineğin memesine sürülür. (KK-53; KK-54) İneklerin göğsü şişerse, Rize yöresinde buna "humra olmak" denilir. Bu hastalığın tedavisi için inek düzenli olarak okunur. (KK-41)

10. İneğe nazar değdiği zaman başka bir hayvanın kemiği ipe takılıp hayvanın başına takılır. (KK-1)

11. Sığır doğurduktan basıklığı geçsin diye üzerinde tabanca veya et gezdirilir. Ayın yeni-sinde Çarşamba günü sığır avat dikeninin altından geçirilir. Kulhuvellahı duası üç kere okunarak hayvanın belinin üstünden yine üç kere bıçakla geçer. (KK-75)

İnekler “basık” olunca, arpa süzgeçle kalburlanır. Hayvanın başına yumurta kırılır ve tüm bunları anneden ilk doğan çocuk yapar. (KK-27)

Loğusa hayvanı nazardan korumak için hayvan ahırdan ilk kez dışarı çıkarılacağı zaman bir bez içerisine üç tane soğumuş halde köz ve üç adet fasulye tanesi konularak bağlanır. Bu bez hayvanın boyun bağına bağlanır. (KK-64)

12. Döl tutmayan inekler için, yedi farklı yerden çıkan su toplanır ve ineğe içirilir. Dört yol ağzına getirilen ineklerin başında yumurta kırılır. (KK-73; KK-74) Bazen de yedi parça demir alınır ve demir bir süzgece konulur. Süzgece su dökülerek hayvanın üzerinde başından kuyruğına kadar üç kez gezdirilir. (KK-73)

13. Hayvanlara nazar değdiği zaman yapılan tedavilerden birisi de “El Dermanı” denilen tedavi usulüdür. El dermanı için kırk kişi, kırk tane mısır tanesi, bir şişe su ve küçük bir leğen gerekir. Bu tedaviyi yapacak olan kişi yol kenarına çıkar, gelen geçen insanlardan yardım ister ya da bizzat kapı kapı dolaşır. Bulunan ilk kişi ilk önce leğene elini yıkayıp ardından leğene tükürür. Daha sonra leğenin içine bir mısır tanesi atar. Bu süreç böyle kırkıncı kişiye kadar devam eder. Bu sürecin sonunda leğendeki mısır taneleri ayıklanır ve elde edilen su ineğin yemine dökülür. Böylece tedavi süreci tamamlanmış olur ve inekteki nazarın geçmesi beklenir. (KK-73)

Sonuç

Hayvanların dinlik ve büyüklük nitelikler taşıyan uygulamalarla sağaltılması yolunda kullanılan materyallerin anlam ve işlevleri hakkında değerlendirmeler yapılarak çalışma sonlandırılacaktır.

Araştırma sahasında tespit edilen kimi uygulamalarda ineğin akan suyun üzerinden üç kez geçirilmesi ve ayaklarına bağlanan ipin kesilmesi, kısmetsizliği ve bereketsizliği ortadan kaldırmaya yönelik büyüklük bir uygulamadır. Su ve kesilen ip ile bir yandan talihsizlik ortadan kaldırılmaya, diğer yandan da gebeliğe engel olan sebep ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. İnek, bir Cuma günü akarsuyun üzerinden üç kez geçirilerek arındırılmaktadır. Bu arınma, gebeliği engellediğine inanılan uğursuzluklardan arınma anlamına gelmektedir. Akarsuyun üzerinden üç kez geçirilen inek, yeniden dünyaya gelmiş gibidir ve ayaklarına bağlanan ipin kesilmesiyle de olması gereken normal hayata başlaması (doğurgan olması) anlamına gelmektedir. Gebe kalmamak, normal bir durum değildir. Anılan uygulamalar, normal olmayan bir durumu normale dönüştürmektedir.

İneklerin loğusalık diye ifade edebileceğimiz dönemlerinde korunması amacıyla yapılan uygulamalarda başrolde karşımıza “anadan doğan ilk çocuk”la doğan ilk buzağı arasında ilişki



kurulmuştur. Zira anadan doğan ilk çocuktan sonra da çocuklar dünyaya gelmiş ve hayatta kalmışlardır. İneğin “basılma”sı bu ilk çocuk eliyle engellenebilirse gelecekte başka buzağılar da dünyaya gelebilecektir.

Araştırma sahasında sıkça karşılaşılan köz söndürme uygulamasında dumanda olduğu gibi köz ve ateş ilişkisi belirleyicidir. Köz söndürme, nazarı değen gözü etkisiz hale getirmek anlamına gelmektedir. Söndürülen közle nazar değen kişinin göz kudreti alınmış olur. Kabın dibine çöken sönmüş köz, ağırlığı, başka bir deyişle nazarı ifade etmektedir. Bilindiği üzere, nazarın belirtilerinden birisi de insanın ağırlaşmadır. Suyun üzerinden duran sönmüş köz ise hafifliği, başka bir deyişle nazarın neden olduğu ağırlığın tersini ifade etmektedir. Taze soğumuş köz ise, ateşle ilişkili olmasının yanı sıra ışığı kesilmiş gözü de simgelemektedir. Nazar, gözle ilişkilendirildiği için ışığı kesilmiş ya da parlaklığı azalmış gözün nazara neden olmayacağına inanılmaktadır. Bu uygulama ile nazar değen kişinin gözündeki kudret alınmış olur. İçine taze soğumuş üç köz ile üç adet fasulye konularak hayvanın boğazına bağlanan bez, muska görevini yerine getirmektedir.

Merkezinde közün bulunduğu bir diğer uygulamada ise ateşten alınan közle hayvanın karnının altı tütsülenmekte idi. Bu uygulamada hayvanın arındırılması ya da temizlenmesi, normal ve sağlıklı bir hale getirilmesi anlamına gelmektedir. Mehmet (Muhammed'e atıf vardır.) isimli oğlu bulunan yedi ayrı evden alınan çöp, doğurganlığı simgeler. Bu uygulamanın benzerlerini büyüsel temelli halk hekimliği uygulamalarında da yaygın şekilde görmek mümkündür. Uygulamalarda kullanılan buğday ve pirinç taneleri yine bolluk, bereket ve doğurganlığı simgeler. Pirinç taneleri (41 adet) ile 41 kez okunan Ayetü'l-Kürsi bir araya geldiğinde hem nazar ortadan kalkmış, hem de bolluk ve bereket artmış olur.

Nazar inanışı merkezinde yapılan uygulamalardan bazılarında nazar ettiğine inanılan kişiden gizlice alınarak yakılan kumaş, o kişinin varlığını temsil eder; bu nedenle yakılması, nazar edenin yok edilmesi ve dolayısıyla da nazarın ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Benzer şekilde kem gözlü kişinin ayağını bastığı yerden alınan toprak da yine kem gözlü kişiyi simgelemektedir. Bu toprağın hayvanın yiyeceğine katılması, toprağın simgelediği kişinin etkisiz hale getirilmesi şeklinde değerlendirilebilir. Aynı toprağın hayvanın üzerine sürülmesi, hayvanın göz değdiğine inanılan kişiye dönüştürülmesi ve nazarın bu sayede etkisizleştirilmesini amaç edinmiş olabilir.

Geleneksel veterinerlik uygulamaları içinde dinlik ve büyüklük etkiler yaratmaları beklenilenlerle kullanılan materyaller arasında yer alan süpürge çöpü, süpürge bütüncül anlamıyla ilişkilidir. Zira süpürge temizleyici bir nesnedir. Bazı bölgelerde kişinin hastalıktan ve kötü ruhlardan arındırılması için üzeri süpürge ile süpürülüyor gibi yapılır. Büyüklük bir işlemle, kişi arındırılmaktadır. Dumanla tütsüleme uygulamalarında dumanın ateşle ilişkisi akla gelmektedir. Ateş ve duman arındırıcı bir özelliğe sahiptir.

Doğurması temenni edilen hayvanın boynuzlarına, başına veya boynuna elma veya elma dalı takılmasında elmanın doğurganlıkla ilişkilendirilmesi belirleyici olmaktadır. Öte yandan iğde ağacı örneğinde olduğu gibi elma ağacından alınan dallara, nazara karşı koruyucu bir özellik kazandırıldığı görülmektedir.

Halk hekimliği uygulamalarında da sıklıkla karşılaşılan sarımsağın kokusuyla kötü ruhları uzak tuttuğuna inanılmaktadır. Nazar ve kötü ruhlarla karşı savunmada sarımsağın kullanımı dünya toplumları arasında son derece yaygın olup, kökenleri eski Mısır'a kadar gitmektedir⁵.

Bir başka savuşturucu nesne olarak karşımıza çıkan tavuk pisliği, tavuk bacağı ve tavuk kanı gibi nesnelerin büyüklük uygulamalarda bölgede sıkça tercih edildiği görülmektedir. Horozun ötüşü ile kötü/kötücül ruhların/varlıkların kaçışı arasında da bir bağ kurulmuş olmalıdır. Horoz kelimesi de doğrudan Mısır Güneş Tanrısı "Horus"tan gelir. Horozun ötüşü ile birlikte her yeri aydınlık kaplamaya ve gece ortaya çıkan kötücül varlıklar ortadan çekilmeye başlar. Bu bağlamda, tavuk pisliğinin de kötücül güçleri uzaklaştırmak gibi bir işlevinin olabileceğini düşünmek mümkündür.

Uygulamalardan bazılarında karşılaşılan yumurta ise, bolluğun, bereketin ve doğurganlığın (Mitolojiye göre evren, kozmik yumurtadan meydana gelmiştir.) simgesi olan tavuktan çıkması münasebetiyle bereketin ve doğurganlığın simgesidir. Büyüklük etkiler yaratması beklentisiyle gerçekleştirilen uygulamalarda haşlanmış yumurta kullanımı, bereketi arttırmaya yönelik bir düşününce ürünüdür⁶. Yedi yerden çıkan suyun toplanıp ineğe içirilmesi, suyun doğayı döllemesi ile ilişkili olmalıdır. Yer, dişidir ve erkek olarak kabul edilen göğün yağdırdığı yağmur suyu ile döllenir.

Anadolu'da bağ, bahçe, ahır ve çardak gibi bereketi temsil eden mekânlara hayvan kafası asılmaktadır. Bu, hem bolluk ve bereketi arttırmak hem de bölgeyi kötücül varlıklardan uzak tutmak amacını taşır. Ağaca asılan hayvan kafası, aynı zamanda bir tür sunu (kurban) anlamına da gelmektedir.

Hayvanlara bağlanan nazarlıklarda yer bulan deniz kabukları, Hakaslara göre Umay'ı temsil eden nesnelerden biridir. Beşiğe konulan deniz kabuğu, yenidoğanın Umay'a teslim edilmesi ve bu yolla kötülüklerden korunması anlamını taşımaktadır (Lvova ve diğerleri, 2013: 169). Benzer bir işlevi Anadolu'da insanlar ve hayvanlar merkezinde yapılan sağaltma uygulamalarında görebilmekteyiz.

Uygulamalar sırasında çatlatılan veya yedirilen tuz, Türk kültüründe bolluk ve bereketi simgelemenin yanı sıra, nazara karşı da güçlü bir savuşturucu olarak kabul edilmektedir⁷. Yaşar Kalafat, Türk halkları arasındaki nazar ve bereket temennili uygulamalarda tuzun kullanımına dönük bazı örnekleri şöyle anlatır: Altay Türklerinde yola çıkan kimsenin başı gövdesi kol ve bacakları etrafında tuz dolandırılır ve atılır. Bu esnada; "Yolun yahşi bolsun/Yolun açık bolsun. Yolunda kötü şeylere rastlamayasın." gibi temennilerde bulunulur. Ayrıca uğursuzluğa uğrayan kimsenin etrafında veya başının çevresinde güneşin dönüş istikametinde tuz dolandırılır. Böylece musibetlerin def edildiğine inanılır. Türk kültür coğrafyasının Anadolu kesiminde nazara karşı ko-

5 Sarımsağın çeşitli inanış ve düşünüş sistemleri içindeki yeri ile ilgili olarak bk. http://americanfolklore.net/folklore/2010/10/garlic_superstitions_folklore.html (Son Erişim Tarihi: 03.07.2014)

6 Yumurta ve boynuzun bereket ve doğurganlığı temsil eden simgeler olarak kabul edilmesine dönük bazı örnekler için bk. (Oğuz, 2002: 791-798).

7 Tuzun Türk kültüründeki yeri ile ilgili olarak bk. (Elçin, 1966; Koca, 1977; Aça, 2001; Oğuz, 2002: 742-749; vd.)



runmak ve nazardan, büyüden kurtulmak için tuz dolandırılıp fakire verilir. Kaza geçiren kimsenin de keza başında tuz dolandırılır (Kalafat, 2008: 452).

Çoğu zaman bereket, kimi zaman da nazar ve uğur vurguları içeren uygulamalara idrariyle dâhil olan çocuk, geleneksel dünya görüşünü muhafaza eden topluluklarda, tam anlamıyla erginlenmemiş ve bu dünyaya özgü kültürel bir varlık halini almamış doğal bir varlık olarak kabul edilmektedir (Lvova vd. 2013: 196-197). Bu kabule göre, sahip olduğu vasıfla kirlenmemiş, kötülüklerle tanışmamış ve bunları kanıksamamış olan çocuğun idrarı, mekruh bir unsur olmaktan ziyade bir saçı unsuru olarak kabul görmüştür⁸.

Çiftleşmek isteyen ineğe ısırtılan ekmeğin çiftleşmek istemeyen ineğin ağzına konulması ise bütünyle büyüklük bir işlem olup, çiftleşme istek ya da arzusunu çiftleşmek istemeyen hayvana geçirmeyi amaç edinmektedir. Birine ısırtılan ekmeğin bir başkasına yedirilmesi, tıpkı birine içirilen suyun geri kalanın bir başkasına içirilmesi örneğinde olduğu gibi, muhatabı arzulatmaya ya da istetmeye yönelik olduğunu da söyleyebiliriz.

İnanış, düşünüş kalıpları ve bileşenleri açısından değerlendirilmeye çalışılan bu uygulamaların benzerleri ile halk hekimliği uygulamalarında da karşılaşmak mümkündür. Geleneksel dünya görüşü içinde, hangi canlı türü olursa olsun ortaya çıkan hastalık gibi olumsuz durumlar, olumsuz güçlere sahip varlıkların, yaygın ifadeyle “kara iye”lerin, akınları olarak değerlendirilmiştir. Uygulama ve materyal benzerlikleri, geleneksel düşüncede tüm canlı türleri arasında anolojik bir ilişki kurulduğunu bir kez daha göstermektedir.

Doğu Karadeniz Bölgesi’nde tespit edilen geleneksel veterinerlik uygulamalarından pek çoğunun nostaljik vurgular taşıyor olması bu uygulamaların sınırlarının giderek daralmakta olduğunu işaret etmektedir. Merkezinde hayvanların bulunduğu bakım ve üretim süreçleri azaldıkça bu süreçler içinde işlevsellikleri ile öne çıkan uygulamalar da donuklaşmaktadır. Bölgede hayvancılığın geçimlik bir model olarak tercih edilirliliği oldukça azalmış; sınırlı sayıdaki küçükbaş sürülerini sevk ve idare eden nitelikli çoban bulmak önemli bir sorun halini almıştır. Mevcut durum içinde meslek etrafında oluşan kültürel süreçlerin sürdürülebilmesi mümkün görünmemektedir. Genel kültürü besleyen önemli akımlardan biri olan bu geleneksel bilgi ve kültür şubesi tüm yapısal olumsuzluklara ve ilerlemiş yaşlarına rağmen yaylalarda veya evlerinin yanındaki damlarda hayvan beslemekte ısrarcı olan son nesil katılımcılarca yaşatılmaya çalışılmaktadır. İktisadi alanlarda yürürlüğe konulan uygulamaların nesillerdir süregelen kültürel süreçlere etkilerinin değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Geleneksel dünya görüşünü temsil eden unsurların, toplumun ihtiyaç duyduğu değerlerin hatırlatılmasındaki işlevleri, yasa koyucuların duyabileceği ve itibar edebileceği usullerde kültür bilimciler tarafından ısrarla dile getirilmelidir.

8 Konuyu çocukların ergenlik dönemleri bağlamında değerlendiren Yaşar Kalafat (2010: 497), cinsiyet farkı gözetilmeksizin ergenlik çağına gelmiş çocukların bazı masumiyetlerini yitirmiş olarak algılandıklarını, bu sürece giren çocukların yaş dönümü ile adeta safiyet dönemini gerilerde bıraktıklarını ifade etmiştir. Aynı algı, ergenlik çağına gelmeden ölen çocuklara melek gözü ile bakılmasında etkili olmuştur.

KAYNAKLAR

YAZILI KAYNAKLAR

- Aça, Mehmet. (2001). "Türk Halk Geleneğinde Doğum Sonrası Uygulamalarına Bir Örnek: Tuzlama". *Millî Folklor*, 7 (52), 93-100.
- Boratav, Pertev Naili. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*. 3. b., İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Elçin, Şükrü. (1966). "Tuz-Ekmek Hakkı Deyimi Üzerine". *Reşit Rahmeti Arat İçin*, (164-170), Ankara: TKAE Yayınları.
- Kalafat, Yaşar. (2008). "Kosova ve Dünya Türk Gençlik Kurultayı Gözlemleri". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 8, 437-476.
- Kalafat, Yaşar. (2010). "Destanî Katmanlaşma Sürecinde Türk Kültürlü Halklarda Kadın Teması İle İlgili İnançlar (Türk Halk İnançlarında Kadın)". *Türk Epik Enekesi İçinde Destan-VI. Uluslararası Folklor Konferansı (25-26 Noyabr 2010)*, (497-504), Bakü: Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Folklor İnstitutu.
- Koca, Salim. (1977). "Türklerde Tuz ve Ekmek Hakkı". *Millî Kültür*, 1 (7), 57-61.
- Küçük, Abanoz. (2014). *Giresun Çepnileri, Tarih-Halk Edebiyatı-Halkbilimi*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Lvova, E. L. vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Simge ve Ritüel*. (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Oğuz, Burhan. (2002). Türkiye Halkının Kültür Kökenleri-2/A (*Tarım-Hayvancılık-Meteoroloji*). İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Soylu, Güner. (1982). "Prehistorik İnsanın Besin Kaynakları". *Antropoloji*, S. 11, 91-98.
- Zaman, Mehmet. (2000). "Tonya İlçesinde Oba-Yayla Yerleşmeleri ve Yaylacılık". *Doğu Coğrafya Dergisi*, C. 6, S. 3, 221-244.
- http://americanfolklore.net/folklore/2010/10/garlic_superstitions_folklore.html (Son Erişim Tarihi: 03.07.2014)

SÖZLÜ KAYNAKLAR

(Adı-Soyadı, Doğum Yeri ve Tarihi, Tahsili, Mesleği)

- KK-1: Kemal Çavdar, Trabzon/Tonya 1969, Ortaokul, Çiftçi
- KK-2: Emin Kahraman, Trabzon/Akçaabat 1953, İlkokul, Çoban
- KK-3: Ali Yıldırım, Trabzon/Tonya 1973, İlkokul, Çiftçi
- KK-4: Mehmet Durmuş, Trabzon 1967, İlkokul, Çiftçi.



- KK-5: Cemil Aydın, Trabzon/Maçka 1960, İlkokul, Kaloriferci-Çoban
- KK-6: Ayşe Maşalı, Rize 1955, Okuryazar, Ev Hanımı
- KK-7: İbrahim Varlı, Trabzon 1962, İlkokul, Emekli
- KK-8: Asiye Beşel, Trabzon/Tonya 1967, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK-9: Salih Zaman, Trabzon/Tonya 1945, İlkokul, Çoban
- KK-10: Arif Sert, Giresun/Dereli 1954, İlkokul, Emekli
- KK-11: Ali Rıza Çömcüoğlu, Trabzon/Tonya 1988, Üniversite, Çiftçi
- KK-12: Muhammet Murat, Trabzon/Yomra 1949, İlkokul, Şoför
- KK-13: Mürsel Yaşkın, Giresun/Alucra 1948, İlkokul, Çiftçi
- KK-14: Türkan Yıldırımış, Trabzon 1956, Okuryazar, Ev hanımı
- KK-15: Adnan Durmuş, Trabzon/Maçka 1952, Üniversite, Emekli
- KK-16: Şengül Doğan, Giresun/Dereli 1967, İlkokul, Ev hanımı
- KK-17: Şevki Yavuz, Giresun/Piraziz 1938, İlkokul, Çoban
- KK-18: Davut Tokdemir, Trabzon/Tonya 1965, Lise, Serbest Meslek
- KK-19: Besim Aygöl, Giresun/Bulancak 1935, Okuryazar değil, Çoban
- KK-20: Uğur Bektaş, Trabzon/Tonya 1993, Üniversite, İşsiz
- KK-21: Mustafa Akaydın, Trabzon/Akçaabat 1963, Yüksekokul, Tekniker
- KK-22: Nazım Kuruca, Giresun/Tirebolu 1963, Üniversite, Akademisyen
- KK-23: Osman Öztürk, Trabzon/Maçka 1945, İlkokul, Çoban
- KK-24: Eyüp Soylu, Trabzon/Vakfıkebir 1941, Okuryazar değil, Çoban
- KK-25: Mehmet Hancıoğlu, Trabzon/Araklı 1958, İlkokul, Kasap
- KK-26: Ali Kahraman, Trabzon/Akçaabat 1942, İlkokul, Çoban
- KK-27: Ayşe Akçay, Trabzon/Düzköy 1960, İlkokul, Ev hanımı
- KK-28: Celal Parlak, Trabzon/Sürmene 1952, Okuryazar, Çiftçi
- KK-29: Hüseyin Yılmaz, Giresun/Çanakçı 1957, İlkokul, Emekli
- KK-30: Hasan Çakmak, Giresun 1969, İlkokul, Çoban-Kasap
- KK-31: İsmail Durmuş, Trabzon/Maçka, 1978, İlkokul, Çoban
- KK-32: Fatma Aydın, Trabzon 1952, Okuryazar, Ev hanımı
- KK-33: Nurhayat Yılmaz, Trabzon 1963, İlkokul, Ev hanımı

- KK-34: Şaban Şahin, Trabzon/Yomra 1955, İlkokul, Çiftçi
- KK-35: Mehmet Durmuş, Trabzon 1967, İlkokul, Çiftçi.
- KK-36: Asiye Cora, Trabzon/Tonya 1960, Okuryazar, Ev hanımı
- KK-37: Emine Albayrak, Trabzon/Vakfıkebir 1960, Okuryazar, Ev hanımı
- KK-38: Emine Alp, Trabzon/Vakfıkebir 1940, Okuryazar değil, Ev hanımı
- KK-39: Ömer Yaylı, Trabzon/Arsin 1985, İlkokul, Çoban.
- KK-40: Hüsnü Kan, Rize/İkizdere 1923, İlkokul, Çoban
- KK-41: Asiye Parlak, Rize 1955, Okuryazar, Ev Hanımı
- KK-42: Hasibe Kırkaya, Rize 1961, İlkokul, Ev hanımı
- KK-43: Hüsnüye Erkan, Trabzon/Vakfıkebir 1945, Okuryazar, Ev hanımı
- KK-44: Ayşe Canlı, Rize 1972, İlkokul, Ev hanımı
- KK-45: Menşure Pala, Trabzon 1962, İlkokul, Ev hanımı
- KK-46: Hüsnüye Beşer, Trabzon 1967, İlkokul, Ev hanımı
- KK-47: Nezafettin Kalaycı, Trabzon/Maçka 1941, Lise, Emekli
- KK-48: Havva Karagüzel, Trabzon/Tonya 1926, Okuryazar değil, Ev Hanımı.
- KK-49: Salih İsmail, Rize 1960, İlkokul, Çoban
- KK-50: Selehattin Karali, Rize 1955, İlkokul, Emekli.
- KK-51: Resul Paliç, Rize 1965, İlkokul, Esnaf
- KK-52: Helime Zengin, Trabzon/Çarşıbaşı 1950, Okuryazar değil, Ev hanımı
- KK-53: Gülen Aydın, Trabzon 1964, İlkokul, Ev hanımı
- KK-54: Hava Aydın, Trabzon 1960, İlkokul, Ev hanımı
- KK-55: Fatma Birinci, Trabzon/Tonya 1944, Okuryazar, Ev Hanımı
- KK-56: Emine Üçüncü, Trabzon/Akçaabat-Arpacılı 1945, İlkokul, Ev hanımı
- KK-57: Nuran Özdemir, Giresun/Dereli 1975, İlkokul, Ev hanımı
- KK-58: Ayşe Ayhan, Giresun/Dereli 1982, Ortaokul, Ev hanımı
- KK-59: Emin Avcı, Rize/İkizdere 1983, Ortaokul, Çoban
- KK-60: Mustafa Atalay, Trabzon/Tonya 1973, Lise, Serbest Meslek
- KK-61: Gülcan Darama, Giresun/Alucra 1975, İlkokul, Ev Hanımı
- KK-62: Kemal Çavdar, Trabzon/Tonya 1969, Ortaokul, Çiftçi



- KK-63: Halime Öksüz, Trabzon/Düzköy 1937, Okuryazar, Ev hanımı
- KK-64: Emine Yüksel, Trabzon/Tonya 1965, İlkokul, Ev hanımı
- KK-65: Halime Bezer, Rize 1955, Okuryazar, Ev hanımı
- KK-66: Ayşe Sert, Giresun/Dereli 1947, Okuryazar değil, Ev hanımı
- KK-67: Hatice Doğan, Giresun/Dereli 1933, Okuryazar değil, Ev hanımı
- KK-68: Menşure Yılmaz, Trabzon 1942, Okuryazar değil, Ev hanımı
- KK-69: Ayşe Doğru, Trabzon/Çarşıbaşı 1938, Okuryazar değil, Ev hanımı
- KK-70: Arif Çömcü, Trabzon/Vakıfkebir 1939, Okuryazar değil, Emekli
- KK-71: Safiye Zengin, Trabzon/Çarşıbaşı 1956, İlkokul, Ev hanımı
- KK-72: Müşerref Darama, Giresun/Alucra 1940, Okuryazar değil, Ev Hanımı
- KK-73: Ahmet Ceylan, Rize/Kalkandere 1945, Okuryazar değil, Çiftçi
- KK-74: Asiye Konaklı, Trabzon 1970, İlkokul, Ev hanımı
- KK-75: Mehmet Ali Konaklı, Trabzon 1968, İlkokul, Çiftçi
- KK-76: Nesibe Akdeniz, Trabzon/Düzköy 1938, Okuryazar değil, Ev hanımı
- KK-77: Havva Ata, Trabzon/Düzköy 1964, İlkokul, Ev Hanımı
- KK-78: Hatice Çoruh, Rize 1956, İlkokul, Ev Hanımı
- KK-79: Mehmet Dalbastı, Rize 1929, Okuryazar değil, Çiftçi

EKLER

Anlatım örnekleri:

“Rahmetli babama bobaannem bi gün mayaladı verdi eline bi bakraç yoğurt. Yolladı oni Hoca Boba’ya. Dedi oğa ki “Oğlum siğir rahatsızlandı, kan sağılıyi, kit da Hoca Boba okusun habı tuzi da versin sağa belki şifa olur hayvana.” Rahmetli babam tuzi Hoca Bobanın eline verdi. Daha hiçbir şey demeden yani siğir kan sağılıyi demeden, Hoca Boba babama dedi ki “Sen kit eve oğlum siğiriguz savdı, eyidir. Tuzi okumama kerek yok.” Babam da şaşırıldı kaldı bişey demeden Hoca Boba’nın siğirin hasta olduğuni bilmesine. Ama bi şet da diyemedi tabii. Döndü keldi eve dedi ki neneme “Nene ben Hoca Boba’ya tuzi vermağan durdum o dedi bağa ki ‘Kit oğlum siğuruğuz savdı. Eyidir şindi. Daha kusur kalmadı onda.’ Ben da döndüm keldim ama bi şey da anlamadım ama. Akşam oldı siğir keldi yaylimdan annem haman başladı oni sağmıya. Baktı ki kan da yok fitil da. Siğir savdı bi şesi kalmadı. Dedi kendi kendine ki ey Rabbil alemin Hoca Boba ne büyük hocadır bi lafilan savdı hayvancuğumi”. (KK-76)

“Nazar siğiri kazana kor, uşağı da mezara kor. Gözün bir zehiri var. Kim ettiğuni bilmesin. Edersun ona bi göz suyi. Her kimisa her kimisa göz etmişa gözi geri donsın dersin. Atarsın bir kömür suya her kimsa iner altına. Beş altı tane atarsın o suya. Undan sonra o göz suyun o siğira içirursun o iyileşir. Mavi boncuk da göz içindur işte. İşlemes ata siğira nazar. Siğirilar yüklü olmazlarsa tuz okuturlar hocalara. Getururlar eküze eküz ona bakmaz ise gözlenmiş derler”. (KK-41)

“Nazar olduğu zaman okirsın tütsü yaparsın onları. Ayete’l Kürsi yedi kere okunur. Üç kere felak, üç kere nas, ihlas sureleri okunur. Bir tas alıyosun bi de elinde maşa ateşten köz alıyosun. Ben sana diyorum ki mesela Mustafa buna nazar etti. Mustafa’nın adına bir köz alıyorsun ineğin karnına su tasını tutuyorsun közü içine atıyorsun. Buhar yapıp uçuyor nazar. Yedi isim sayıyorsun hayvanın etrafını tütsülüyorsun. Tütsülemeyi üç gün yapıyorsun. Ama hem de Kuran okuyarak. İşte böyle uçar gider”. (KK-41)

“Hayvanlar doğurur yanında başka bi inek doğurdusa basar oni o hayvan yüklü olmaz bida bende ananın ilgisıyım annemin ilk evladi benim en büyüğü. Bende çekerim oni kapının onune bi yumurta kırarım kafasına ineğin yuk alır, biz yuklu olur deruk. Ya da alı giderim onu bi açık alanda avattan geçiririm oni üç sefer basukluğu geçer”. (KK-77)

“İrfan mezreden geliyormuş. İnekleri köye getiriyordu. Duymaya Ahmet ile Ayı Osman (ikisi de nazarcı olarak bilinir) karşılaşmışlar, durup konuşmuşlar. Onları biraz geçtikten sonra ineklerden biri kayadan yuvarlanmış. İrfan hemen adamların peşinden gitmiş. İkisini da geri döndürmüş. “Bu ineği siz düşürdünüz, düşürdüğünüz gibi çıkarın” diye dayatmış İrfan. Duymayan Ahmet hayvanın yanına inmiş. Okumaya üflemeğe başlamış. Hayvan canlanmış, o kayaluktan kendisi çıkmış”. (KK-79).

ALEVİ CEM RİTÜELLERİNİN SINIFLANDIRILMASI SORUNU VE YENİ BİR SINIFLANDIRMA ÖNERİSİ¹

Bülent AKIN²

Giriş

Bireyin, mensubu olduğu topluma aidiyetini sağlayan bağlarını güçlendiren ve toplumu yeniden yaratma özelliğine sahip olan ritüeller, mutlak suretle belli ölçüde kutsallık barındıran bir yapıya sahiptirler.³ Ritüeller, kutsal olanın kolektif bir paylaşımın konusu olacak biçimde toplumsallaşmasını sağlayan temel yapıların başında gelmektedir.⁴ Ritüellerin toplumsal yaşamı yeniden yaratma karakteri ise, onları dinî hayatın temel yapılarından biri haline getirmiştir. Seküler olarak tanımlanmaya çalışılan günümüz dünyasında dahi, bireyler arasında inşa edilen yeni kutsallıkların üretildiği yer, ritüelik yapılardır.⁵ Kutsalı içerisinde barındıran, üreten ve kolektif bir paylaşımın konusu haline getiren ritüellerin, inancın ifade edilmesini sağlayarak birey ve toplum arasında kutsal bir bağ kurduğu görülmektedir. Bireyin kutsalla kurduğu bağ ve buna dayalı inanç, ritüeller sayesinde toplumsallaştırılmakta ve kolektif paylaşımın konusu hâline gelmektedir. Böylece ritüeller, din ile inancın toplumsal ve kültürel boyutunu tesis etmekte birinci dereceden rol almaktadırlar.⁶

1 Bu bildiri, “Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek” adlı doktora tezimizde, Diyarbakır yöresi Alevilerine özgü cemler özelinde yaptığımız sınıflandırma önerisinden hareketle, bu sınıflandırmanın genele uygulanması önerisine dayanmaktadır. Bu yeni sınıflandırma çalışmamız çerçevesinde, İran, Irak, Suriye, Türkiye ve Balkanlarda yerleşik olan Alevi ocaklarına mensup topluluklar tarafından icra edilen cem ritüellerinden örnekleri içerisine alacak şekilde geliştirilmiş ve kapsamı genişletilmiş (geneli kapsayan) bir tasnif önerisi sunulmuştur. Söz konusu doktora tezi için bk. Bülent Akın, *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

2 Dr. Arş. Gör., Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, bulentakinedb@hotmail.com.

3 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. (Translated from the French by Joseph W. Swain), Free Press, Illinois, 1947: 225-226.

4 İlkey Şahin, “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”. *AÜİFD* XLIX, S. II, 2008: 271.

5 Erving Goffman, *Interaction Ritual Essays on Face-to-Face Behavior*. London: Aldine Transaction, 2006: 81-95’den Akt. Şahin, 2008, a.g.m., 271.

6 Şahin, 2008, a.g.m., 271.



Dinî ve diğer toplumsal değerler arasında güçlü bir bağ kurarak bu değerlerin kolektif olarak paylaşılmasını sağlayan ritüeller; kültürel, edebî ve geleneksel verimlerin yarattığı, aktarıldığı ve güncellendiği yapılar olma özelliğini gösterirler. Bu yönüyle ritüeller, doğrudan halk biliminin inceleme konuları arasında yer alırlar. Metni, dokusu ve bağlamı bakımından kendine özgü sanat değeri olan geleneksel ürünlerin sahibi olan *halk*, bu verimleri çoğu zaman ritüeller içerisinde üretir, aktarır ve günceller.⁷ Bu bakımdan Alevi inancına mensup toplulukların sahip olduğu halk bilimi ürünlerini doğrudan, kutsalın kolektif olarak paylaşımının gerçekleştirildiği yapılar olan ritüeller içerisinde ürettiği, aktardığı ve güncellediği görülmektedir. Ritüeller sırasında icra edilen tevhid, düvaz imam, miraçlama, mersiye, maktel, semah, deyiş, gülbenk vb. gibi manzum ve mensur türler ve bu türlerin içerisinde yer alan atasözleri, deyim, alkış ve kargışlardan ritüellerde giyilen giyisilere, yapılan yemeklere, kullanılan müzik ve çalgı aletlerine kadar her şeyin ritüel için üretildiği, icra edildiği ve aktarımının gerçekleştirildiği görülür. Bu saydığımız folklor ürünlerinin tamamı ve daha fazlası ritüeller içerisinde var olur ve anlam bulur.

Alevi inanç sistemi içerisinde dinî, sosyal, kültürel, ekonomik ve hukukî işlevlere sahip olan ritüellerin temel hareket noktasının inanç (dinî) olduğu görülür. Ritüeller içerisinde gerçekleştirilen her uygulama, Alevi inancı içerisinde bir mitik ve bâtını anlama sahiptir ve bu doğrultuda işlevsellik kazanır. Dolayısıyla temel yapısı, işlev özellikleri ve bilhassa da hareket noktası sebebiyle “inanç merkezli” diyebileceğimiz bu ritüeller, Alevi toplulukların yalnızca dinî hayatında değil, aynı zamanda kültürel, sosyal, hukukî ve ekonomik hayatlarında da belirleyici ve düzenleyici özelliklere sahiptir. Ritüellerin bu çok yönlü işlevsel özellikleri, onları Alevi inancına mensup toplulukların gündelik yaşamının bir parçası haline getirmiştir. Alevi inancına mensup her bireyin gündelik yaşamını hemen her boyutuyla yola/erkâna ve bu çerçevede gerçekleştirilen ritüellere göre şekillendirip sürdürdüğü görülür. Erkân sözcüğünün, bazı ocaklarda ve yörelerde, ritüel (cem) anlamında kullanılması da bu durumla ilgilidir. Yol (erkân), bir anlamda cemde (ritüelde) şekillenir ve anlam bulur. Dolayısıyla cem olmadan, yol da olmaz.

1. Kültürel ve Ritüelik Zenginlikten Bağlam ve İşlev Merkezli Bir Sınıflandırmaya Doğru

Alevi inanç sisteminde ritüeller; oluşum ve icra bağlamları, icra amaçları, işlevleri ve yapısal özellikleri bakımından hemen hemen tüm yöre ve ocaklarda birbirlerine benzemektedirler. Ritüeller, bu benzer özelliklerinin yanında, icra şekillerine ve bazı içerik özelliklerine bağlı olarak ocaklara ve yörelere göre kısmi birtakım farklılıklar da gösterirler. Ritüellerin içerdiği bu farklılıklar; ritüelin içerdiği hizmetlerin adlandırılışı, sırası, sayısı, icra biçimi, okunan gülbenk ve deyişlerin şekil ve içeriklerini kapsamaktadır. Alevi inanç sistemi içerisinde gerçekleştirilen ritüellerin geneli göz önünde bulundurulduğunda, saydığımız bu hususların ocaklara ve yörelere göre değişen, azımsanamayacak derecede bir ritüelik çeşitlilik ve zenginlik meydana getirdiğini görürüz. Ritüellerin yapısal bakımdan ana iskeleti ile bağlam hususiyetleri ve işlevsel yönlerini etkilemeyen bu çeşitlilik, bazen aynı köy içerisinde bulunan iki ya da daha fazla ocak arasında dahi belirgin bir biçimde kendini gösterir. Bu durumun, birden fazla ocak tarafından icra edilen aynı ritüelin, bazen araştırmacılar tarafından farklı ritüellermiş gibi algılanmasına veya aynı kategorideki ritüellerin

7 “Halk”, “halk bilgisi” ve “halk bilimi” kavramları hakkında geniş bilgi için bk. Metin Ekici, “Halk, Halk Bilimi ve Halk Bilgisi Üzerine Bir Deneme”. *Milli Folklor*, S. 45, 2000: 2-8.

birbirinden farklı kategorilerde sınıflandırmalara tabi tutularak incelenmesine neden olduğu görülür. Ancak, Alevi inanç sisteminin sahip olduğu bu ritüelik çeşitliliğin dikkatli bir inceleme ve tasnif sonucunda, bir anlamda, belli kategorilerde birbirleriyle eş ritüellerden (versiyonlardan) ya da bir ritüelin tipik formundan biraz daha uzaklaşmış olan çeşitlemelerinden (varyantlardan) oluşan yapılara sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁸ Alevi cem ritüellerinin yapısal bakımdan farklılıkları ile kültürel zenginlik ya da çeşitlilik diye adlandırabileceğimiz özellikleri hakkında çalışmamızın ilerleyen kısımlarında örneklerle ayrıntılı bilgi vereceğiz.

Alevi inanç sistemine ait ritüeller hakkında bugüne kadar gerçekleştirilen çalışmaların büyük çoğunluğunda yapılan sınıflandırmaların, Alevilik genelinde ritüellerin değişmeyen ve ana iskeletlerini oluşturan sabit özelliklerinden ziyade, yörelere ve ocaklara bağlı olarak değişiklik gösteren ve ritüelik çeşitlilik ya da zenginlik olarak ifade edebileceğimiz özelliklere göre gerçekleştirildiği görülmüştür. Bu durum da Alevi inanç sisteminin heterojen ve senkretik yapısından kaynaklanmaktadır. Bazı araştırmacılar ise bu ritüelleri “cem”, “erkân”, “inanç” ve “ibadet” gibi genel kavramlar çerçevesinde, herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutmaksızın, bu kavramlardan oluşan başlıklar altında ele almışlardır. Yine bir kısım araştırmacılar ise ritüelleri kendi tespitleri doğrultusunda, önem sırasına ya da üzerinde çalıştıkları yöre veya ocaktaki güncel durumlarına göre sınıflandırmışlardır.⁹ Bu nedenle, Alevi inanç sistemine ait ritüellerle ilgili geneli kapsayabilecek ortak bir sınıflandırma yerine, birbirinden farklı birçok sınıflandırma ortaya çıkmıştır. Bu durum da bazen Alevi inanç sisteminin sahip olduğu ritüellerin çok fazla değişkenlik gösterdiği ve birbirinden bağımsız olduğu bazen de inanç merkezli tek ritüelin cem olduğu yanlışlığının oluşmasına ve diğer ritüellerin cemden bağımsız olduğunun düşünülmesine yol açmıştır. Dolayısıyla da inancın ritüelik yapısının sistemli bir tasnif üzerinden analiz edilmesi zorlaşmıştır.

8 Halk bilimi araştırmacıları tarafından türlere ait metinlerin birbirleriyle ilişkilerinde, benzerliklerinde ve ayırımında kullanılan, “varyant” (çeşitleme) ve “versiyon” (eş metin) terimlerinin aynı şekilde ritüellerin birbirleriyle olan ilişkilerinde, benzerliklerinde ve ayırımlarında da kullanılmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu tartışma konusu çalışmamızın kapsamı dışında kaldığından burada ayrıntılı olarak üzerinde durulmayacaktır. “Varyant” (çeşitleme) ve “versiyon” (eş metin) terimleri hakkında bilgi ve öneriler için bk. Öcal Oğuz, “Türk Dünyası Folklorunda Yeni Yöntem Arayışları”. *Milli Folklor* S. 33, 1997: 3-8; Öcal Oğuz, “Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eş Metin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu”. *Milli Folklor* S. 42, 1999: 2-5; Ekici, 2013, a.g.e., 12; Metin Ekici, “Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkisinin Önemi”. *Milli Folklor* S. 39, 1998: 25-34.

9 Cem ritüelleri hakkında yapılan farklı sıralama ve kısmi sınıflandırma denemelerinin başlıcaları için bk. Yusuf Ziya Yörükân. *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006: 301-352; Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik Bektaşılık*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990: 96-147; Nejat Birdoğan, *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları, 1994: 231-380; Mehmet Yaman, *Alevilikte Cem*. İstanbul: Can Yayınları, 2003; Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Tekin Yayınları, 1993: 169-218; Ali Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap, 2011: 209-238; Piri Er, *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ervak Yayınları, 1998: 11-82; Piri Er, *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Barış Kitap, 2014: 93-202; Mehmet Ersal, *Veli Baba Sultan Ocağı*. Köln/Almanya: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, 2015: 90-315; Mehmet Ersal, *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları 2016: 197-485; Halil İbrahim Şahin, *Çepniler Tarih İnanış ve Halkbilimi*. Ankara: Altınpost Yayınları, 2013: 124-150; Ali Selçuk, *Tahtacılar Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005: 93-142, 167-172, 189-200; Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*. çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012: 149-181; Nilgün Çıblak Coşkun, “Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, C. 20, S. 78, 2014/2: 9-28.



Aynı ritüelin yörelere ve ocaklara bağlı olarak gösterdiği birtakım şekil ve içerik farklılıklarından oluşan ritüelik/kültürel çeşitliliği Musahip Kurbanı Cemi'nde gerçekleştirilen bazı uygulama ve kullanılan malzemelerden bir örnekle açıklayabiliriz. Musahip Kurbanı Cemi'nde erkân hizmetleri sırasında, musahip olmaya aday dört talibin "Musahiplik Kefeni"nin altına dizilişi sırasında, bazı yörelerde veya ocaklarda erkekler yan yana dururken bazılarında bir erkek bir kadın şeklinde bir sıralama yapıldığı görülür. Yine bazı ocaklarda mürebbi de musahiplik kefeninin altına girerken bazılarında dışında durur ya da mürebbi bu uygulamaya hiç eşlik etmez. Bu erkân hizmeti sırasında kullanılan kefen adı verilen örtü de çoğunlukla beyaz olmakla birlikte, kimi zaman yeşil olduğu da görülmektedir. Yine "Tarık" ya da "Erkân Ağacı/Değneği" adı verilen ve inanç mensupları tarafından kutsiyet atfedilen değnek de ocaklara ya da yörelere bağlı olarak üç, beş, yedi ya da on iki boğumlu olabilmektedir. Çerağ hizmeti sırasında geleneksel ocağa ya da yöreye özgü çerağ dışında, kandil, gaz lambası ya da mum kullanılabilir. İcra edilen semahlar ocak ve yörelere göre icra şekli ve süresi bakımından çeşitlilik göstermektedirler. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi tüm bu hususlar, ilgili cem ritüelinde icra edilen hizmetlerin ritüeldeki konumunu, icra bağlamını, amacını, ana iskeletini (yapısını) ve işlevlerini değiştirmemektedir. Bu farklı uygulamalar, içerik ve şekil özellikleri bakımından ritüellerin yapısal bir değişime uğramasına yol açmamış, yalnızca bu iki hususta kültürel bir zenginlik ve çeşitlilik oluşmasını sağlamıştır.

Bu konuya doğrudan yöre ve ocaklardaki uygulamalar üzerinden de birçok örnek vermemiz mümkündür. Bazı cem ritüelleri içerisinde gerçekleştirilen hizmetlere verilen isimlerin, icra biçimlerinin ya da bu cemlerde kullanılan malzemelerin yöre ve ocaklara göre farklılık gösterdiği görülebilir.¹⁰ Örnek vermek gerekirse Diyarbakır yöresinde yerleşik bulunan Musa-yı Kazım, Ağu-ıçen, İmam Zeynel Abidin ya da Dede Garkın ocakları mensupları ile Malatya, Elazığ, Tunceli, Adıyaman ve Gaziantep'te yerleşik bulunan aynı ocak mensupları karşılaştırıldığında, Musahip Kurbanı Cemi'nde hizmetlere verilen isimlerin, icra biçimlerinin ya da bu cemlerde kullanılan malzemelerin bazılarının birbirinden farklı olduğunu görürüz. Aynı durum, farklı adlarla anılan ocaklar için de geçerlidir. Alevi inancına mensup topluluklar arasında gerçekleştirilen herhangi bir ceme ait hizmetlerin icra biçimlerinin, adlandırmalarının ve icra sırasında kullanılan malzemelerin Kureyşan Ocağı, Veli Baba Sultan Ocağı, Şücaeddin Veli Ocağı, Hacı Ali Turabi Ocağı, Battal Gazi Ocağı, Şeyh Ahmed Dede Ocağı, Teslim Abdal Ocağı, Şah İbrahim Veli Ocağı, Seyyid Ali Sultan Ocağı, Ağuıçen Ocağı vb. gibi daha birçok ocak arasında bu bakımdan farklılıklar göstermesi mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu yüzeysel farklılıkların, hiçbir zaman cem ritüellerinin ve söz konusu hizmetlerin gerçekleştirilme amacını, işlevsel özelliklerini, cem ritüelinin ana iskelet yapısını (yapısal özelliklerini) ve icra bağlamını değiştirmedir. Bunun da ötesinde birçok araştırmacı tarafından farklılık olarak nitelendirilen bu hususiyetlerin, Alevi inanç sistemi içerisinde farklılıktan öte çeşitlilik ve zenginlik olarak kabul edildiği görülür. Nitekim Alevi inanç sistemi, ocaklar ve yöreler arası bu ritüelik çeşitliliği "yol bir, sürekin binbir" sözleriyle açıklar. "Sürekin" sözcüğü, en kısa ifadeyle "yolun sürdürülme/uygulama biçimi"dir. Dolayısıyla sürekte

10 Farklı Alevi ocakları tarafından gerçekleştirilen cemlerde, tarihî süreç içerisinde bilhassa göçlerin de etkisiyle zaman zaman ritüelik anlamında etkileşim olması kaçınılmazdır. Bu durum, cemlerin yapı, işlev ve bağlam özelliklerini etkilemediği gibi, bu ritüellerin tasnifi hususunda da bir farklılığa yol açmamaktadır. Söz konusu ritüelik etkileşime örnek teşkil edebilecek bir çalışma için bk. Mehmet Ersal, "Alevi İnanç Sisteminde Ocaklar Arası Ritüelik Senkretizm". Prof. Dr. Fikret Türkmen Kitabı, ed. Alimcan İneyet, Zeki Kaymaz. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2012: 209-218.

çeşitlilik ve zenginlik olması kaçınılmazdır. Ancak araştırmacıların zaman zaman sürekliliğin içerisinde farklılıklar olarak kabul ettiği bu çeşitlilik, cemin yapı, içerik ve işlev özelliklerini değiştirmez. Örnekleri arttırmak gerekirse, bir ocakta cem ritüeli, çerağ (delil) hizmetiyle başlarken, bir başka ocakta ilk hizmet, süpürge hizmeti olabilir ya da bir ritüel içerisinde gerçekleştirilen bir hizmet diğer bir ocakta aynı ritüel içerisinde uygulanmayabilir, aynı yapısal bölüm içerisinde uygulama sırası değişebilir, birden fazla kez tekrar edebilir veya başka bir isimle adlandırılabilir. Aynı yapısal kategori/bölüm içerisinde bulunan, aynı görevi üstlenen ve aynı anlamı içeren hizmetler, bulundukları yapısal bölüm içerisinde yer değiştirebilirler. Farklı yapısal grupta yer alan hizmetler ise birbirleriyle yer değiştirmez ve ritüelin ana iskeletini oluşturan yapısal bölüm sıralamasına her zaman bağlı kalırlar.¹¹ Cem ritüellerinin, yörelere ve ocaklara bağlı gösterdiği çeşitliliğe, hizmetlerin mitik olarak kurucu pirlerinin değişen kişilere atfedilmesinden de bir örnek verebiliriz. Bir ocak ya da yörede zâkirlik hizmetinin piri İmam Cafer-i Sadık iken, bir diğerinde Bilal-ı Habeş ya da Ceb-rail olabileceği gibi, bazı ocak ve yörelerde zâkirlik ile dedelik hizmetleri birlikte de icra edilebilir.

Alevi cem ritüelleri ile ilgili bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus, ocaklar arası bu sürekliliğin Alevi inanç sisteminin temel ritüelleri olan cemlerin yapısal, işlevsel ve bağlam özellikleri bakımından bütüncül olarak tasnifine etki edebilecek düzeyde olmadığıdır. Dolayısıyla cem ritüelleri hakkında yapı, işlev ve bağlam özellikleri dışında, ocaklar arası ritüelik çeşitlilikler üzerinden yapılacak olan sınıflandırmaların, geneli düşündüğümüzde, ritüellerin incelenmesi ve analizi hususlarında yeni sorunlar ortaya çıkarması kaçınılmazdır. Elbette bu ritüelik ya da kültürel çeşitlilik ve zenginlik ayrıntılı olarak yapılacak alt sınıflandırmalarda, belli sayıda ocak ya da yöreyle sınırlandırılmış çalışmalarda işlevsel olacaktır. Ancak İran'dan Balkanlar'a kadar uzanan coğrafyada yaşayan Alevi inancına mensup tüm toplulukların cem ritüellerinin yapı, işlev ve bağlam özellikleri göz önünde bulundurulduğunda belirli bir sınıflandırmaya tabii tutulabileceği de aşıkardır. Ayrıntı ve sınırlandırma içeren daha özel çalışmalarda kullanılacak sınıflandırmaların da geneli kapsayacak kapsamlı bir tasnif altında yapılması, Alevi cem ritüellerinin birbiriyle ilişkilerinin sistemli bir biçimde anlamayı ve anlatmayı her bakımdan daha kolay kılacaktır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz geneli kapsayan bir sınıflandırma ile ilgili tespit ve önerilerimize geçmeden önce bazı önemli hususları belirtmek için tekrar Alevi cem ritüellerine dönecek olursak, Buyruk nüshalarında ve Aleviliğin diğer yazılı kaynaklarında, ritüellere katılabilmenin ilk şartı ikrar vermek, yani yola girmek olarak açıklanır. Dolayısıyla inanç mensubu, ilk olarak belli koşulları yerine getirerek “yola giriş” (inisiyasyon) ritüellerine katılır. Buyruk'taki ifadeyle ikrar vermeyen ve yola girmeyen kişi “talip”, yani “yol oğlu” sayılmaz.¹² Talip olmayan kişi ise yoldan ve yolun hiçbir ritüelinden sorumlu değildir. Alevi inanç sisteminde yola giriş ritüellerinin, ocakların sürekliliğine bağlı olarak aşamalı bir biçimde gerçekleştiği görülür. Bu durum, topluluğun bireye inançsal ve sosyal alanlarda yeni statü getiren iç inanç halkalarına sahip yapısından ve her iç inanç hal-

11 Cem ritüellerini oluşturan hizmetler ve bu hizmetlerin oluşturduğu yapısal bölümler hakkındaki yapısal çözümleme ve şema önerimiz için bk. Akın, *a.g.e.*, 453-468.

12 Talip olmanın koşulları ve bireye yüklediği sorumluluklar hakkında Buyruk nüshalarında geniş bilgi mevcut olduğu gibi, “talip” kavramı hakkında özel bir bölüm de vardır. Konuyla ilgili olarak farklı Buyruk nüshalarından derlenen çalışmalar için bk. Sefer Aytekin (drl.), *Buyruk*. Ankara: Emek Basım/Yayınevi, 1958: 12-17; Fuat Bozkurt (haz.), *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013: 64-73. Doğan Kaplan, (haz.), *Erkânâme 1*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2014: 26-34.



kasına dâhil olmanın belli ön koşulları sağladıktan sonra gerçekleştirilen geçiş/giriş ritüelleriyle mümkün olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarında, ikrar verip yola girerek sosyal statüsü değişen bir talip, belli bir olgunluğa eriştiğinde hakikat kapısını temsil eden ve ikinci bir iç inanç halkası olan Musahip Kurbanı Cemi ile bir statü değişikliği daha yaşar. Yine Tahtacı Alevileri arasında, Musahip Kurbanı Cemi'nin ardından "aşına", "peşine" ve "çığildeş" şeklinde üç iç inanç halkasına katılma ritüelinin daha olduğu görülür. Bu ritüellerin tamamı, belli koşulların yerine getirilmesi ile bireyin olgunlaşmasına bağlı olarak gerçekleşen ve bireyin toplumsal statüsünde önemli değişiklikler sağlayan geçiş/giriş ritüeli olma özelliğini gösterirler. Buradaki olgunlaşma sadece biyolojik değil, aynı zamanda bireyin sosyal statüsü ve spiritüel gelişimini de kapsayan bütünü bir süreçtir. Yörelere ve ocaklara bağlı olarak çeşitlilik gösterebilen bu geçiş/giriş ritüelleri, inanç sisteminin tamamında, eşik atlayarak bir üst makama/statüye geçmeyi ve yeni bir iç inanç halkasına dâhil olmayı işaret eden aşamalı bir yapı olma özelliğine sahiptir. Ancak bu ritüeller, geçilecek yeni statüye göre yapı, işlev ve bağlam özellikleri bakımından birbirinden farklılık gösterir. Dolayısıyla her geçiş/giriş ritüeli kendine özgü özelliklere sahip olmasının yanında, bir diğerrinin ön koşulu olmakla kalmaz, geçiş/giriş ritüelleri dışında kalan diğer ritüellere katılabilmek için de ön koşul olma özelliğini taşır. Söz konusu ritüeller bu özellikleriyle birbirinin yapısal birimleri (hizmetleri) değil, her biri farklı yapı, işlev ve bağlam özelliklerine sahip müstakil ritüellerdir. Örneğin bir kişinin suç işleyip düşkün olması ve kendisi için Düşkün Kaldırma Cemi'nin gerçekleştirilebilmesi için, o kişinin talip olması, yani yola giriş ritüelinden geçmiş olması gerekir. Yine o kişinin düşkünlükten kalkması/kurtulması amacıyla gerçekleştirilen Düşkün Kaldırma Cemi'ne katılan diğer kişilerin de ikrarlı olmaları şartı vardır. Ancak ikrar veren her talip için de Düşkün Kaldırma Cemi gerçekleştirilemez. Düşkün Kaldırma Cemi'nin gerçekleştirilmesi için, ikrarlı bireyin yol kurallarını ihlal ederek düşkün konumuna gelmesi gerekir. Bu nedenle her ikrarlı talip, bu ceme girecek şeklinde bir kural yoktur. Yani ritüellerin gerçekleştirilme biçimleri, nedeni, amacı ve bağlamı birbirlerinden farklıdır.

Alevi inanç sistemi içerisinde, yukarıda kısaca bahsettiğimiz "yola giriş" ritüellerinin yanı sıra, belli bir takvime bağlı ve periyodik olarak gerçekleştirilen çok sayıda ritüelin mevcut olduğu görülür. Başta Görgü Cemleri olmak üzere Cumalık/Perşembe Cemi, Muharrem Cemi, Nevruz Cemi, Hızır Cemi vb. gibi takvime bağlı gerçekleştirilen cemler de geleneksel yapı içerisinde ikrarlı bireylerin katılabileceği ritüellerdir. Her ne kadar günümüzde, bilhassa kent ortamında, bu cemlere inanç mensubu dışından ya da ikrarlı olmayan kişiler katılmaktaysa da, geleneksel yol kurallarına göre bu cemlere talip olmayan, yani ikrar verip yola girmeyen kişinin katılması uygun değildir.

Yola giriş ritüelleri ve takvimsel olarak düzenlenen bu ritüellere düzenli olarak katılan ve belli bir olgunluğa erişip yolda çeşitli statüler kazanan bireyler, toplumun karşılaştığı ya da karşılaşılmaması muhtemel birtakım sorunlara karşı, bulundukları statülere bağlı olarak belli ritüellerin gerçekleştirilmesinde birincil kişi konumundadırlar. Dedeler, musahipli sofular ve cem hizmetlileri, bu grubun belirli statülere sahip olmuş ilk akla gelen temsilcileridir. Topluluğu ilgilendiren bir sorunun oluşmasını önceden öngörüp engellemek, sorun oluştuğunda üstesinden gelmek ya da bir sorunun tekrar etmesini önlemek amacıyla gerçekleştirilen bu türdeki ritüellerin, yol kurallarına göre belli aşamalardan geçmiş kimselerin önderliğinde gerçekleştirildikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu ritüellerin de yola giriş ritüelleri ve takvimsel ritüeller ile doğrudan bağlantılarının olduğu

görüldür. Örneğin erkek çocukları doğduktan kısa bir süre sonra vefat eden ve bu sebepten erkek çocuk sahibi olamayan ailelerin, yeni doğan erkek çocuklarının hayatta kalmasını sağlamak için bağlı bulundukları ocak dedesi tarafından “Yakadan Geçirme” ritüelinin gerçekleştirilmesi, dedenin ve ailenin ıkrarlı olması ve düzenli olarak yıllık görgüsünü yaptırmış olmaları şartıyla mümkündür.¹³ Sadece dede açısından düşünüldüğünde bile, ıkrarsız ya da yıllık görgüsünü yaptırmamış bir ocak mensubu dedelik yapamayacağından dolayı, bu kimsenin ritüele katılması ya da ritüeli gerçekleştirmesi mümkün değildir. Yakadan Geçirme ritüeli örneğinde olduğu gibi bu tip ritüeller, mitik olarak kutsal zamanda sorunun ilk oluşum zamanına ve mekanına giderek ortaya çıkan sorunları çözme ya da sorun ortaya çıkmadan önlem alma şeklinde farklı bir kategori içerisinde yer alırlar. Bu tip ritüellerin gerçekleştirilmesi için belli bir olgunluğa erişip bir aşama ya da statüden diğerine geçiş ya da yeni bir sosyal ve dinî gruba dahil olma ve belli bir takvime bağlı uygulanma gibi kıstaslar söz konusu değildir.

2. Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması

Yapı, işlev ve bağlam özellikleri bakımından ayrı ayrı incelenip farklı kuramsal bakış açılarıyla analiz edilebilecek nitelikte olan cem ve ona bağlı diğer hizmetlerin, bu özelliklerinden herhangi biri üzerinden sınıflandırılması yerine, daha bütüncül bir yaklaşımla sınıflandırılmasının bilimsel açıdan daha tutarlı ve yararlı olacağı kanaatindeyiz. Nitekim Alevi inanç sisteminin de ritüelleri, sahip olduğu sözlü ve yazılı gelenek içerisinde benzer bir sistemle sınıflandırdığını görmekteyiz. Bu anlamda, inanç sisteminin geneline baktığımızda ıkrar ve birey merkezli gerçekleştirilen yola giriş ritüelleri ile topluluk merkezli, belli bir takvime bağlı ve periyodik olarak gerçekleştirilen ritüellerin ya da herhangi bir sorunu önlemeye veya gidermeye yönelik icra edilen ritüellerin aşamalı olarak belirli bir sistemle birbirlerine bağlı olarak gerçekleştirildikleri görüldür.¹⁴ Alevi inancısı, yol/erkân adı verilen sistem çerçevesinde, inanç merkezli ritüelleri aşamalı ve birbirine bağlı olarak kendi içerisinde, birbirinin ön koşulu hâline getirerek sistemleştirmiş ve sınıflandırmıştır. Araştırmacıların ilk bakışta dikkatlerinden kaçan bu sınıflandırma, Alevi inanç sistemindeki ritüeller hakkında geniş ve ayrıntılı bir inceleme yapıldığında açık bir biçimde kendini göstermektedir. Böyle bir sınıflandırma içerisinde, cem ritüeli dışında kalan inanç merkezli ritüellere yer verip vermemek ise araştırmacının tercihin ve konusu olan ritüellerin kapsamını sınırlandırma ölçütlerine göre değişkenlik arz edecektir.

Ritüellerin analizi ve sınıflandırılması üzerine bugüne kadar yapılan çalışmalar incelendiğinde, bilim insanlarının yerel ve özelden hareketle geneli kapsayan sınıflandırma ve analiz önerilerinde bulundukları görülmüştür. Bu öneriler, dünya genelinde ritüel üzerine çalışan araştırmacılar tarafından da kabul görmüş ve yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu anlamda, ilk yapılan ritüel sınıflandırması, Arnold Van Gennep'e aittir. Arnold Van Gennep ritüellerin, dünyanın her yerinde “preliminal (eşik öncesi)”, “liminal (eşik)” ve “postliminal (eşik sonrası)” aşama-

13 “Yakadan Geçirme Ritüeli” hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bülent Akın, “Alevilikte ‘Yakadan Geçirme’ Ritüeli ve Âşık Niyazi Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 60, 2011a: 335-346.

14 Alevi cem ritüellerinin sınıflandırması hususunda görüş belirten Mehmet Ersal, cemlerin bireysel cemler ve birlik cemleri biçiminde ikiye ayrılabilceğini ifade etmiştir. Bu anlamda, yola giriş ritüellerinin birey merkezli olduğu, birlik cemi adı verilen cemlerin ise topluluğun tamamına yönelik ve bireysel olmadığı görüldür. Bu da birlik cemlerinin yola giriş ritüelleri kapsamında sınıflandırılmayacağını göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu tasnif için bk. Ersal, 2016, *a.g.e.*, 206.



lardan oluştuğunu ileri sürmüş ve “Rites De Passage/Geçiş Ritüelleri” kavramı çerçevesinde üç farklı ritüel tanımlı yapmıştır. Buna göre ritüelleri;

- 1- Ayrılık ritüelleri (ör. cenaze ritüelleri)
- 2- Geçiş ritüelleri (ör. kabul ritüelleri)
- 3- Birleşme ritüelleri (ör. düğünler)

şeklinde üç başlık altında sınıflandırmıştır.¹⁵ Bu sınıflandırmayı da “eşik (liminal)” kavramı üzerinden gerçekleştirmiştir. Gennep’in bu sınıflandırması, sonraki yıllarda Victor Turner tarafından, bilhassa “liminality (eşiklik)” ve “Communitas (kolektif eşitlik)” kavramları üzerinden geliştirilmiştir.¹⁶ Turner, ritüellerin iklime bağlı mevsimsel/sezonluk olabilecekleri gibi, yaşamsal geçiş, dönüşüm ve krizleri de kapsayabileceklerini belirtmiş ve bu geçişlerin, bireysel ya da toplumsal olabileceğinin altını çizmiştir.¹⁷ Genelde ritüeli bir süreç olarak gören ve “eşik (liminal)” kavramı üzerinden tanımlayarak sınıflandıran bu önerilerden hareketle, Lauri Honko tarafından yapılan ve belli bir sıralamaya sahip olan bir ritüel sınıflandırma önerisi dikkat çekmektedir. Aslında kapsamı diğer önerilerden pek de farklı olmayan bu sınıflandırmada, daha önceki önerileri dikkate alan ve ritüel analizini (özellikle süreç analizini) kolaylaştırmak amacıyla yapılmış düzenli bir sıralamanın mevcut olduğu görülmektedir. Honko, ritüellerin süreç analizini yapmak amacıyla yaptığı sınıflandırmada, ritüelleri üç başlık altında toplamıştır:

1. Geçiş/Giriş Ritüelleri,
2. Takvimsel Ritüeller,
3. Kriz (Yaşamsal Kriz) Ritüelleri.¹⁸

Bu sınıflandırma doğrultusunda Gennep’in “ayrılma”, “geçiş” ve “birleşme” olarak üçe ayırdığı ritüeller yine “geçiş ritüelleri” başlığı altında yer almıştır. Gennep ve Turner tarafından bahse konu olan “mevsimsel” ve “sezonluk” ritüellerin, toplumların sosyo-ekonomik durumlarına göre değişiklik gösterebileceği vurgulanarak “takvimsel” olarak ele alınmış ve yaşam krizlerini kapsayan “kriz ritüelleri”nin ise istenmeyen durumların ortaya çıkmasına bağlı olarak gerçekleştirildiği belirtilerek bu başlık, üçüncü sıraya konulmuştur.¹⁹

Alevi inanç sistemine ait ritüeller hakkında çalışmaları olan Seyhan Kayhan Kılıç, yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız, Victor Turner tarafından yapılan sınıflandırma üzerinden Seyyid

15 Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*. The University of Chicago Press, 1960: 11.

16 Victor Turner, *The ritual process: Structure and anti-structure*. NewYork: Aldine de Gruyter, 1969: 95-97.

17 Seyhan Kayhan Kılıç, “Ritual Communication: A Case Study in *Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Ocak's Cem Rituals*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2014: 50-51.

18 Lauri Honko tarafından önerilen söz konusu sınıflandırma için bk. Lauri Honko, “Theories Concerning the Ritual Process”. *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed. Lauri Honko, Hague: Mouton Publisher, 1979: 374-380.

19 Lauri Honko tarafından yapılan ritüel sınıflandırması ve ritüellerin süreç analizi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Honko, *a.g.m.*, 369-390.

Ali Sultan (Kızıl Deli) Ocağı'nın Çamlıca süreğine mensup dede ve talip toplulukları tarafından gerçekleştirilen altı farklı cem ritüelinin Turner'ın sınıflandırmasındaki kategorilerden hangisinde yer aldığı hususunda tespit ve incelemelerini konu edinen bir tez çalışması yapmıştır.²⁰ Kılıç, ayrıca aynı ocağın Çamlıca süreğinde gerçekleştirilen ikrar ritüelini de "yola giriş (inisiyasyon)" başlığı altında ayrıca bir çalışmada incelemiştir.²¹ Her iki çalışmada, Alevi ritüellerinin genelini kapsayabilecek belli bir sıralamaya sahip sistemli bir sınıflandırma önerisi bulunmamakla birlikte, çalışmalar, cem ritüellerinin, Turner tarafından yapılan ritüel sınıflandırması içerisinde hangi kategorilerde yer aldığını belirtmesi bakımından özgün bir yerde durmaktadır.²²

Alevi inanç sistemine ait ritüellerin sınıflandırması hakkında yukarıda yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Alevi inancına mensup tüm topluluklar arasında ritüellerin, aşamalı ve belli bir sistemle birbirlerine bağlı olarak gerçekleştirildikleri görülmektedir. Bu durum, Alevi inanç sistemine ait ritüellerin yola giriş ritüelleri, takvimsel ritüeller ve kriz ritüelleri şeklinde Lauri Honko tarafından önerilen ve birçok araştırmacı tarafından ritüellerin tasnifinde yaygın olarak kullanılan tasnife uygun olarak üç başlık altında sınıflandırılmasının uygun olacağını göstermektedir. Alevi inanç sistemi içerisinde talip olma koşullarını yerine getirmeyen, yani ilk yola giriş ritüeli gerçekleştirilmeyen bireyin, diğer bireysel ya da toplumsal; takvimsel ya da kriz ritüellerinin büyük bölümüne katılması da geleneksel yapı içerisinde mümkün değildir. Dolayısıyla Alevi inanç sistemine ait ritüellerin hiyerarşisi de bu sınıflandırma ile uyum sağlamaktadır.²³

2.1. Yola Giriş (İnisiyasyon) Ritüelleri (Cemleri)

Bireylerin yaşamında yeni bir statü ve döneme işaret eden giriş/geçiş ritüelleri, gerçekleştirildiği topluluk içerisinde bireyin bir statüden başka bir statüye geçişini sağlayan ritüellerdir. Geçiş/giriş ritüelleri, kişinin önceki statüsünden tamamen ayrılmasını, bir başka deyişle önceki rolünün ve egosunun (benin) ortadan kalkmasını kapsadığı gibi, yeni bir statüye geçme hazırlıklarından oluşan veya yeni bir statüye katılmasını sağlayan ritleri de kapsar.²⁴ Lauri Honko, geçiş/giriş ritüelleri arasında yer alan üyeliğe kabul ritüellerini, Gennep'in önerisinden hareketle üç ana kategoride sınıflandırır. Bu sınıflandırmanın ikinci grubunda, "ezoterik kabul/erginlenme"

20 Kılıç, *a.g.e.*, 93-172.

21 Seyhan Kayhan Kılıç, "Initiation (İkrar) Cem Ritual Of The Surek Of Camlica in the Seyyid Ali Sultan Ocağı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 71, 2014: 35-54.

22 Alevi inanç sistemine ait ritüelleri, giriş/geçiş ritüelleri başlığı altında ele alan az sayıda çalışma yapılmış, ancak bu çalışmalarda giriş/geçiş ritüelleri dışında kalan ritüellerin tasnifine ilişkin sözünü ettiğimiz sınıflandırma dışında bir metodoloji takip edilmiştir. Bu sınıflandırmalarda bazı ritüeller geçiş ritüelleri içerisinde yer alırken bazıları farklı başlıklar altında incelenmiş ve takvimsel ritüeller ya da kriz ritüelleri gibi sınıflandırmalara yer verilmemiştir. Ayrıca söz konusu çalışmalarda, Alevi inanç sisteminin temel inanç ritüelleri olan cemler, bazen tamamen bazen de kısmen geçiş ritüelleri dışında değerlendirilmiştir. Söz konusu çalışmalar için bk. Şahin, 2013, *a.g.e.*, 124-135, 281-359; Selçuk, *a.g.e.*, 93-223. Ayrıca Alevi inanç sisteminde "yola giriş ritüelleri" sınıflandırmasının, ilk olarak Yusuf Ziya Yörükân tarafından kullanıldığı görülmektedir. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yörükân, *a.g.e.*, 80-86.

23 Lauri Honko tarafından yapılan bu sınıflandırmada, Gennep tarafından ortaya atılan ve Turner'ın ayrıntılı olarak üzerinde durduğu "eşiklik (liminality)" kavramı göz önünde bulundurulduğunda, geçiş ritüellerinin, takvimsel ritüelleri ve kriz ritüellerini içerisine alarak üst başlık olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü Honko'nun sınıflandırmasında yer alan her kategori için bireysel ya da toplumsal bir eşiklik durumunun söz konusu olduğu görülmektedir. Diğer taraftan ritüellerin incelenmesi ve analizi için kolaylık ve düzenli bir sistem arz etmesi bakımından bu sınıflandırma oldukça işlevseldir.

24 Honko, *a.g.m.*, 374.



başlığını kullanır ve ezoterik kabulü, “gizli bir topluluğun, kültün/tarikatın ya da gizemli bir grubun/ mesleğin üyeliğine kabul edilme” şeklinde tanımlar.²⁵ Geçiş/giriş ritüelleri, “birey merkezli olma”, “belli bir ön hazırlığa sahip olma” ve “tekrarı olmama” şeklinde üç kriter üzerine kuruludur. Alevi inanç sistemi içerisinde, “İkrar” terimiyle adlandırılan ritüellerin tamamını, Honko’nun “ezoterik kabul” adını verdiği giriş ritüelleri kategorisinde değerlendirebiliriz. Söz konusu ritüellerin tamamı, *sır/gizli bir topluluğa katılmayı, bu topluluğun üyesi olmayı ve eski statüden ayrılıp yeni statüye geçmeyi sağlayan birey merkezli, bir kereye mahsus icra edilen (tekrarı olmayan) ve belli ön hazırlıkları ve koşulları tamamlanmadan gerçekleşmesi mümkün olmayan ritüellerdir.*

Alevi inanç sistemi içerisinde ikrar vermek, yolun ilk şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ikrar vermeyen, yani yola girmeyen birey, yol kurallarından sorumlu değildir. Dolayısıyla da yolun diğer ritüellerine de katılması Alevi toplumu için bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim Aleviliğin yazılı kaynaklarının başında gelen Buyruk nüshalarında da, ikrar vermeyen ya da ikrarından dönen kişilerin yola mensup olmadıkları yönünde geniş bilgi bulunmaktadır. Buyruk yazmalarında yer alan “Tarikatnâme” başlıklı bölümde, Birinci Kapı, “talip olana farz ve vaciptir ki”²⁶ ifadesiyle başlar. Bu ifade, talip olmayanın, yani yola girmemiş kimsenin yol kurallarından sorumlu olmadığını gösteren en belirgin ifadelerdendir. Buyruk’ta bu konuyla ilgili çok sayıda örnek mevcuttur:

“Ve İmam Cafer Sadık Hazretleri bir kavilde, öyle buyurmuştur ki, cemi yol ehli olan pir ve talip ola”.²⁷

“Bir talip yola girmez, hakikati kabul etmez, mürebbi musahibi haklamaz, o talibe lanet uygun olur.”²⁸

“Resul soyuna ikrar getirmeyen, biat etmeyen, iradet getirmeyen, ister pir ister talip kim olursa olsun, yedikleri haram, yuttukları murdardır”.²⁹

“Evel dahi pirlir iradet getirip ikrar verip biat kılalar ki sonra talibe ve sūfî-i sadık olan müminlere pir olan kimesneler öğreteler. Ali-Muhammed’in yolu nedir varalar dahi yoldan çıkamalar”.³⁰

Farklı Buyruk nüshalarından derlediğimiz bu ifadeler, yola girip ikrar vermeden talip olunamayacağını, talip olunmaksızın da pir olunamayacağını gösterir. Bu da yola girmeyen kişinin inanç mensubu sayılmasının ve yolun ritüellerine katılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Buyruk yazmalarında, yukarıdaki alıntılarda da örneği görüldüğü gibi, ikrar vermeyen ve yola girmeyen kişinin lanetleneyeceği ve kan bağı vesilesiyle toplumun mensubu olma statüsünü dahi yitireceği sürekli telkin edilmektedir. Yola giriş ve talip olma ile ilgili yolun bu kesin hükümlerine, Buyruk nüshalarının birçok bölümünde örnek bulmak mümkündür. Dışa kapalı ve sır bir inanç sistemi olarak tanımlanan Aleviliğin, yola giriş ritüellerini bu denli önemli bir yere koyması, inancın

25 Honko, *a.g.m.*, 375.

26 Aytekin (drl.), *a.g.e.*, 57.

27 Aytekin (drl.), *a.g.e.*, 13.

28 Bozkurt (haz.), 2013, *a.g.e.*, 64.

29 Bozkurt (haz.), 2013, *a.g.e.*, 35.

30 Aytekin (drl.), *a.g.e.*, 34.

ezoterik yapısı göz önünde bulundurulduğunda kaçınılmaz ve oldukça doğal bir durumdur.

Alevi inanç sisteminde, yörelere ve ocaklara bağlı olarak çeşitlilik gösteren yola giriş ritüelleri, bir kereye mahsus gerçekleştirilen ritüellerdir. Bazı ocaklarda ve topluluklarda “Oğlan İkrarı (Kuşanma)”, “Kız İkrarı”, “Musahip İkrarı”, “Aşinalık”, “Peşinelik” ve “Çiğildeşlik”, “Baş Tapşırma”, “Çekideh”, “Çesbideh” gibi birden fazla yola giriş ritüelinin görülmesi, topluluğun kendi içerisinde dinî ve sosyal makam ve statülerin değişikliğini içeren iç içe inanç halkalarının mevcut olmasıyla ilgilidir.³¹ Bu iç inanç halkaları, bireyin “Şeriat”, “Tarikat”, “Marifet” ve “Hakikat” adı verilen dört kapıdan geçerek insan-ı kâmil olma sürecindeki olgunlaşmasını sağlayan seyr ü sülûkündeki makamların ritüelik ve kurumsal adlandırmalarıdır. Her bir ritüel, farklı bir makam ve statüye geçiş simgelediği için, aynı yola giriş ritüelinin birden fazla tekrar edilmesi durumu söz konusu değildir.

Yola giriş ritüelleri ya da geçiş ritüelleri başlığı altında gruplandırabileceğimiz ritüellerle farklı yöre ve ocaklar ile Alevi topluluklar içersinden çok sayıda örnek vermek mümkündür:

İran’daki Ehl-i Hak (Yaresan) adı verilen Alevi toplulukları arasında yeni doğan çocuğun kırkı çıkmadan gerçekleştirilen ve mensubu olduğu topluluğun yoluna girişini simgeleyen “Baş Tapşırma Cemi”; yine İran’daki Kırklar Ocağı’nda belirli bir yaşa ve olgunluğa gelen çocukların artık cem halkasına alınması ve topluluğun diğer ritüellerine katılabilmesini sağlamak amacıyla düzenlenen “Baş Tapşırma Cemi”; Anadolu ve Balkanların birçok yöresinde ve ocağında gerçekleştirilen “Musahip Kurbanı Cemleri”; Diyarbakır’da on iki ayrı Alevi ocağının tamamında uygulanan ve akli baliğ olan erkek çocuklarının yola girişi sırasında gerçekleştirilen “Kuşanma/İrşat”³² ritüeli ve Tahtacı Alevi toplulukları tarafından düzenlenen “Oğlan İkrarı” (Erkek İkrarı), “Kız İkrarı” (Kadın İkrarı) ve talibin yoldaki olgunluğuna göre aşamalı olarak iç inanç halkalarına kabulü amacıyla gerçekleştirilen “Aşına”, “Peşine” ve “Çiğildeş” cemleri bu gruptaki cem ritüellerine örnek olarak verilebilir. Irak’da Musul çevresinde yerleşik bulunan Alevi topluluklardan Şebekler tarafından gerçekleştirilen “Yol İkrarı Cemleri” ve “Musahip Cemleri” ile İran Ehl-i Hak toplulukları tarafından gerçekleştirilen “Şart-ı İkrar (Kardeşlik-Kız Kardeşlik Akdi) Cemi”, “Çekideh” (topluluk mensubunun yola kabulü) ve “Çesbideh” (topluluk dışından bir bireyin yola kabulü) ritüelleri yola giriş ritüelleri sınıfında yer alır.³³ Veli Baba Ocağı’na mensup Alevi toplulukları arasında gerçekleştirilen “Dedelik (Taç) Kurbanı Cemi”ni de bu kategori altında sınıflandırabiliriz.³⁴ Yine Bektaşiliğin Babagân kolunda düzenlenen “Dervişlik Erkânı”, “Halife Baba Erkânı” gibi ritüeller ile Balkanlarda yerleşik Alevi topluluklarının gerçekleştirdiği “Baş Okuma Cemi” ve “İkrar Cemleri” de bu kategoriye girer.³⁵

31 Burada yer verdiğimiz cem ritüellerinden “Aşinalık”, “Peşinelik” ve “Çiğildeşlik” ritüelleri Tahtacı Alevileri tarafından gerçekleştirilen ritüelleridir. “Baş Tapşırma”, “Çekideh” ve “Çesbideh” adlı cem ritüelleri ise İran’da yerleşik bulunan Alevi topluluklarından Ehl-i Haklar tarafından icra edilen yola giriş cemleridir.

32 “Kuşanma/İrşat Ritüeli” hakkında bilgi için bk. Akın, *a.g.e.*, 231-240.

33 İran’da yerleşik bulunan Alevi topluluklarından Ehl-i Haklar ve Kırklar Ocağı mensuplarının gerçekleştirdiği ritüeller hakkındaki bilgiler, bölgede yaptığımız saha çalışmalarına dayanmaktadır. Bu çalışmalarımızda uzun yıllardan beri desteğini esirgemeyen ve bize rehberlik eden Tambur Üstadı Yashar Behnoud’a hasseten teşekkür ederim.

34 “Dedelik (Taç) Kurbanı Cemi” hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ersal, 2015, *a.g.e.*, 291-298.

35 Balkanlarda gerçekleştirilen cem ritüelleri hakkında bilgi için bk. Hakkı Saygı, *Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi ve Erkânları*. İstanbul: Dosteli YardımEğitim ve Kültür Vakfı Yayınları-2, 2015: 193-325; Refik Engin, *Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Sürekleri*. Köln: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, 2014.



Bu cemler dışında, İran ve Irak'taki Ehl-i Hak, Kırklar Ocağı ve Kakai Alevileri dışındaki Irak, Suriye, Anadolu ve Balkanlarda yerleşik olan Çelebi ve Babağân süreği de dahil olmak üzere hemen hemen tüm Alevi topluluk ve ocaklarında, uygulanan "Düşkün Kaldırma Cemi"ni de bu kategoride sınıflandırmamız mümkündür.³⁶ Burada sözünü ettiğimiz Düşkün Kaldırma Cemleri, düşkün durumuna gelen talibin suçunun kefareti belirlemek ve bu kefareti ödedikten sonra yola tekrar alınmasını sağlamak amacıyla düzenlenen cemlerdir. Bireyin işlediği suç ve günahlardan dolayı yolda düşkün ilan edilmesi ise bu cem ritüeli dışında kalan ayrı bir durumdur.

2.2. Takvimsel (Zamana Bağlı Oluşan) Ritüeller (Cemler)

Takvimsel ritüeller, dönemler halinde ortaya çıkan, topluluk tarafından organize edilen ve sosyo-ekonomik mevsimlerin çoğunlukla başında ya da sonunda yapılan ritlerdir. Takvimsel ritüeller, herhangi bir yazılı takvime bağlı değildir. Doğanın gözlemlenmesinin neticesinde tecrübe edilen doğal takvimi, ekonomik ilişkilerden kaynaklanan ekonomik takvim ile sosyal ilişki ve etkileşimi düzenleyen bayram takvimini takip ettikleri için takvimsel ritüeller olarak adlandırılırlar.³⁷

Emile Durkheim'ın önemli takipçilerinden Mischa Titiev bu ritleri, "kolektif kimliğin güven-cesi" olarak görür. Takvimsel ritler, sadece toplumlar kendilerine özgü farklılıklarını yitirdiklerinde ya da yaşam tarzlarında kökten değişiklikler yaptıklarında kaybolma eğilimi gösterirler.³⁸ Bu yüzden, toplumlar kendi kültür ve geleneklerinden çok başka bir toplumun kültür ve geleneklerine ilgi gösterip değer verdiğinde, zarar gören değerlerinin başında sahip oldukları takvimsel ritüeller gelir. Grup odaklı olan bu ritüeller, bu yönüyle sosyal hayatın ritmini oluştururlar. Sosyal hayatın zamana bağlı oluşan bu ritüel ve takvimsel sistemin ritmini, bireyin tek başına kontrol etmesi çok zor bir olasılıktır. Tekrarlanan nitelikte olan takvimsel ritüeller, bireyi sosyal ve sosyo-ekonomik çevresine sürekli tekrar eden, aynı zamanda da yaratıcı olan bir yolla bağlarlar.³⁹ Toplumun kolektif ve önceden belirlenmiş değerlerini ortaya çıkaran bu ritüeller, aynı zamanda toplumların ekonomik yapısının çeşitliliğine göre şekillenen halk takvimini de oluştururlar.⁴⁰

Son yarım asır içerisinde gerçekleşen köyden kente göçler öncesinde, büyük çoğunluğu köylerde yaşayan ve temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılık olan Alevi inancına mensup topluluklar, cem başta olmak üzere, inanç merkezli ritüellerinin büyük bölümünü, ekonomik şartlara göre düzenlemiş ve takvimlendirmişlerdir.⁴¹ Genel olarak ekim ya da kasım aylarında başlayan cem ritüelleri, yörelere ve ocaklara göre değişiklik göstermekle beraber en geç mayıs ayıyla son bulmaktadır. Bu çerçevede, senelik takvimin başlangıç ritüeli niteliğinde olan Abdal Musa Birlik Cemlerinin ardından başlayan Görgü Cemleri, yöre ve ocaklara göre küçük farklılıklar göstermekle beraber ekim ya da kasım aylarında başlar ve ocağın talip yoğunluğuna göre altı ay kadar sürebilir. Alevi inancına mensup toplulukların geleneksel erkânlarında, yola giriş ritüellerini de bu takvim içerisine yerleştirdikleri görülür. Irak'da yerleşik bulunan Şebek Alevileri tarafından

36 Babagân Bektaşiliğinde bu ceme "Mürüvet Meydanı" ve "Düşkün Görülme" gibi adlar verilir. Bedri Noyan, Bektaşilik Alevilik Nedir. İstanbul: Ant/Can Yayınları, 1995: 234-235.

37 Honko, a.g.m., 375-377.

38 Mischa Titiev, "A Fresh Aproach to the Problem of Magic and Religion". *Southwestern Journal of Anthropology*, 16 1960: 294'den akt. Honko, a.g.m., 376-377.

39 Honko, a.g.m., 376.

40 Kasım Karaman, "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 21, 2010: 231.

41 Ersal, 2016, a.g.e., 197-198.

“Durmak Cemi” adı verilen cemler de Görgü Cemi’dir.⁴² Diğer taraftan, yola giriş ritüellerini belli periyotlarla ya da sabit bir takvime bağlı olarak değil, diğer cem ritüellerinin de icra edildiği ekim ve mayıs ayları arasında kalan herhangi bir zaman diliminde gerçekleştirdikleri için, bu ritüelleri takvimsel ritüeller arasında sınıflandırmak doğru olmayacaktır. Nitekim ikrar verecek ya da muşahip olacak kimseler için düzenlenen yola giriş ritüelleri, dedenin ve inanç mensuplarının kararlaştırdığı tarihlerde gerçekleştirilir ve bu tarihler sürekli değişkenlik gösterir. Görgü Cemleri ise yeni bir sosyal ya da inançsal statüye dahil olmayı simgelemediğinden, dahası mevcut statüyü korumaya yönelik ve belirli bir inanç takvimine bağlı olarak gerçekleştirildiğinden dolayı takvimsel cemler başlığı altında sınıflandırılmaya daha uygundur.

Yöre ve ocaklara bağlı olarak Cumalık Cemi, Hutbe Cemi, Perşembelik, Akşam Namazı, Cuma Akşamı gibi adlar verilen ve her hafta düzenli yapılan cem ise, ritüelik takvimin başlangıç ayından itibaren başlayan ve her perşembeyi cuma gününe bağlayan gece mayıs ayına kadar düzenli olarak gerçekleştirilen bir ritüeldir. Cumalık Cemi için “Kırk Sekiz Perşembe” şeklinde bir adlandırma kullanıldığı da görülür. Bu tabir, düzenli olarak her hafta perşembe günü gerçekleştirilen Cumalık Cemi’nin Muharrem ayında dört perşembe art arda gerçekleştirilmemesi, dolayısıyla da bir yıl içerisinde kırk sekiz defa düzenlenmesi ile ilgilidir. Ancak bu tabirin uygulamada kimi zaman geçerli olmadığını belirtmekte fayda vardır. Topluluğun çalışma ve iş zamanını kapsayan haziran ve eylül ayları arasında, ocakların büyük çoğunluğunda bu cemlerin genellikle gerçekleştirilmediği görülür.

Yukarıda sözünü ettiğimiz cemler dışında, İran’dan Balkanlara kadar uzanan geniş coğrafyada yaşayan Alevi toplulukların neredeyse tamamı tarafından gerçekleştirilen “Muharrem Cemi”, “Hıdır Ellez Cemi ya da Ritüelleri”, “Hızır Cemi”, “Kurban Bayramı Cemi” ve “Nevruz Cemi” gibi cemlerin tamamı belli bir takvime bağlı olarak düzenlenen ve anma niteliği taşıyan cem ritüelleri olma özelliğine sahiptirler. Bu cemlerin yöreye ve ocaklara bağlı olarak farklı farklı isimlendirildiği görülsede, tamamı aynı bağlamda gerçekleştirilen ve belli bir takvime bağlı olan cemlerdir. Adlandırma meselesini biraz açarsak, “Muharrem Cemi”, Ehl-i Haklar arasında “Aşura Cemi” olarak adlandırılırken, “Hıdır Ellez Cemi” ya da “Hızır Cemi”, İran’daki Kırklar Ocağı mensuplarıncı “Nebi Bayramı Cemi” olarak adlandırılır.

Anadolu ve Balkanlarda yerleşik çeşitli ocaklara mensup Alevi toplulukları arasında gerçekleştirilen “Kızıldeli Kurbanı Cemi” de Abdal Musa Kurbanı Cemi ile başlayan cemlerin yaz (iş) sezonuna doğru tamamlanmasıyla yapılan son cem ritüelidir.⁴³ Yani cem ritüelleri takviminin bitişini simgeleyen cem olma özelliğini gösterir. Yine bazı yöre ve ocaklarda karşımıza çıkan “Adak Kurbanı Cemi”, “Yıl Kurbanı Cemi” veya “Kırk Kurbanı Cemi” de adak zamanı belli olan ve vefat eden kişinin senesi dolduğunda gerçekleştirilen cemler olduğundan takvimsel ritüeller grubunda yer alırlar.

42 Şebek Alevilerinin “Durmak” adını verdikleri Görgü Cemleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Taşgîn, *Irak’ta Mezhep Çatışmaları Arasında Aleviler ve Bektaşiler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012: 59-61.

43 Ersal, 2016, a.g.e., 473-474.



2.3. Kriz Ritüelleri (Cemleri)

Beklenmeyen bir kriz durumunda ortaya çıkan belirsizliği ve huzursuzluğu gidermek için gerçekleştirilen ritüellerdir. Bu ritüeller, amaçların gerçekleştirilmesi durumunda ve normal yaşam düzenini bozan, bireyin ya da toplumun hayatını tehdit eden durumlarda birey ya da toplum tarafından gerçekleştirilirler. Kriz ritlerinin amacı, Lauri Honko tarafından kazanın sebebini ortaya çıkarmak, suçluyu bulmak ve beklenmeyen olayın problematik doğasını çözmek şeklinde ifade edilir. Hastalıktan kurtulma, doğal afetlerden korunma, tarımı koruma için gerçekleştirilen yağmur duası ritleri ve her türlü kötülöklere karşı gerçekleştirilen ritler uzun kriz ritüelleri listesinin sadece başlangıcını oluşturur.⁴⁴

Kriz ritüellerinin amacı hakkında Honko'nun aktardıklarını biraz daha genel ve kapsayıcı biçime taşırsak bu ritlerin amacını, ortaya çıkan problemlerin nedenlerini tespit ederek kökenine inmek ve böylece probleme çözüm bulmak şeklinde ifade edebiliriz. Nitekim Honko tarafından verilen kriz riti örneği de bu görüşü destekler niteliktedir. Buna göre, herhangi bir hastalık durumunda hastalığın ilk meydana gelişini ve tedavisini anlatan mit hatırlanarak hastalık tedavi edilir. Mit, ritüelin gerçekleştirildiği ana getirilir, hastalık yeryüzünde ilk ortaya çıktığı yere gönderilir ve önceden olduğu gibi hastalık yok edilir.⁴⁵

Kriz ritleri, kişisel ya da grup merkezli olabilirler ve kapsamaları o derece geniştir ki, çok sayıda alt başlıklar oluşturulabilir. Önceden tahmin edilemeyen kriz ritlerinin, zamanlamalarına müdahale etmek mümkün değildir. Kriz ritüellerine sebebiyet veren olaylar, ansızın ortaya çıkan ve bir takvime ya da periyoda göre tekrar etmeyen olaylar oldukları için beklenilmez ve şaşırtıcı olma vasıflarına sahiptirler.⁴⁶

Alevi inanç sistemi içerisinde yola giriş ritüelleri ve takvimsel ritüeller başlığı altında sınıflandıramayacağımız, beklenmedik bir şekilde ve zamanda ortaya çıkan; periyodik ve takvimsel olarak tekrar etmeyen özellikleri bakımından, kriz ritüelleri başlığı altında sınıflandırabileceğimiz çok sayıda ritüel mevcuttur. Ancak bu ritüellerin yukarıda saydığımız özelliklerine ek olarak Alevi inanç sisteminde, sıklıkla “önlem” ya da “korunma” amaçlarının da olduğu görülür. Bu ritüeller, ortaya çıkması muhtemel bir krize karşı önlem alma ve probleminden korunma amacıyla gerçekleştirilirler. Ansızın ortaya çıkmaları ve takvimsel olarak tekrar etmemeleri bakımından diğer kriz ritlerinden bir farklılık göstermezler.

Bu gruptaki cem ritüellerinden en belirgin olanı “Dar Kurbanı Cemi” ya da “Dardan İndirme Cemi” adlı cem ritüelidir. Vefat eden bir kişinin ardından gerçekleştirilen bu cem, doğrudan geride kalan yakınlarını da ilgilendiren ve herhangi bir takvime bağlı olmayan bir ritüeldir. İran’da yaşayan Alevi topluluklardan Ehl-i Haklar arasında gerçekleştirilen “Bere-bedlik Cemi” de kriz ritüelleri grubuna giren cemlerdendir. Bu cem, inanç mensubu herhangi bir kişinin kötü bir rüya görmesi ya da olması muhtemel bir hastalık ya da felaketi önlemek ve savmak için bağlı olduğu ocak pirine/mürşidine giderek durumu arz edip kurban adamasıyla pir tarafından belirlenen bir günde icra edilen cem ritüelidir. Bu cem sayesinde gelecek zarar, felaket ya da hastalık benzeri

44 Honko, *a.g.m.*, 377.

45 Honko, *a.g.m.*, 377-378.

46 Honko, *a.g.m.*, 378-379.

kötülüklerden korunulması amaçlanır. Yine Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında gerçekleştirilen “Yakadan Geçirme” ve “Yol Pençesi” ritüelleri, bu grupta yer alan kriz ritüelleridir.⁴⁷ Alevi inanç sistemine ait bu grupta topladığımız ritüellerin tamamı ortaya çıkan ya da çıkması muhtemel olan herhangi bir soruna ya da krize karşı önlem almaya, korunmaya veya bu durumdan kurtulmaya, yani sağaltmaya yönelik olarak gerçekleştirilen ritüeller olma özelliğini gösterirler.

Yola giriş ritüelleri (cemleri), takvimsel ritüeller (cemler) ve kriz ritüelleri (cemleri) olmak üzere üç grupta sınıflandırdığımız Alevi cemleri hakkında şüphesiz farklı yöre ve ocaklardan daha fazla sayıda örnekler vermek mümkün olmakla birlikte, çalışmamızın kapsamı doğrultusunda en belirgin örnekler seçilmiştir. Ancak gerek mevcut yazılı kaynaklardan gerekse de gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarındaki tespitlerimizden yola çıkarak önerdiğimiz üçlü sınıflandırmanın İran, Irak, Suriye, Türkiye ve Balkanlarda yerleşik bulunan Alevi toplulukları tarafından gerçekleştirilen cem ritüellerinin tamamına uygulanabileceği kanaatindeyiz. Söz konusu sınıflandırma önerimiz, farklı çalışma ve önerilerle geliştirilmeye açık olduğu gibi, yöresel ve bölgesel cem ritüeli tasnifleri için de yöntem bakımından kendi alanında örnek teşkil edecek niteliktedir.

Sonuç

Alevi inancına mensup toplulukların en önemli ritüeli olan cemler hakkında bugüne kadar kapsamlı bir sınıflandırma yapılmayıp, cem ritüellerinin tespit edilmesi, tasviri, çeşitli disiplinler çerçevesinde değerlendirilmesi, incelenmesi, analizi vb. gibi bilimsel açıdan yapılacak çalışmaların önünde bir engel olarak durmuştur. Yine bu eksiklik, cem ritüelleri hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalarda, belli bir bilimsel yönetime dayalı sistemli bir sınıflandırmaya ihtiyaç olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, belirli bir yörede yaşayan ya da belirli birkaç ocağa mensup olan Alevi topluluklarına ait ritüelleri kapsayan bir sınıflandırmadan ziyade; İran, Irak, Suriye, Türkiye ve Balkanlarda yaşayan Alevi ocaklarına mensup topluluklar tarafından gerçekleştirilen cem ritüellerini kapsayacak ve bu ritüeller hakkında yapılacak bilimsel çalışmalar için kolaylık sağlayacak sistemli ve bilimsel açıdan bağlam, işlev ve yapı özelliklerini göz önünde bulunduran bir sınıflandırmanın gerekliliği açıkça görülmüştür. Bu tespitlerden hareketle hazırladığımız bu bildiriye, Lauri Honko tarafından önerilen ritüel sınıflandırması cem ritüellerine uyarlanmış ve cem ritüellerinin Alevi inanç sistemi içerisindeki hiyerarşik tasnifi de göz önünde bulundurularak bağlam ve işlev özellikleri bakımından sınıflandırılması hedeflenmiştir. Bu çerçevede cem ritüelleri üç ana başlık altında sınıflandırılmış ve yöre-ocak çeşitliliği göz önünde bulundurularak her başlık altında farklı yörelerden ve ocaklardan ritüel örneklerine yer verilmiştir. Bu bakımdan çalışma, Alevi cem ritüelleri hakkında yapılmış ilk ve en kapsamlı sınıflandırma önerisi olmanın ötesinde bir iddiaya sahip değildir. Söz konusu sınıflandırma, Alevi cem ritüelleri hakkında ileride yapılacak benzer ve daha kapsamlı çalışmalara ön ayak olmasının yanı sıra, çeşitli disiplinler ve kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde yapılacak inceleme ve analiz çalışmalarına da kolaylık sağlamayı amaçlamıştır.

47 Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarına mensup topluluklar tarafından icra edilen cemler ve diğer ritüeller hakkında bilgi için bk. Akın, 2017, a.g.e., 219-452.



KAYNAKÇA

- Akın, Bülent. "Alevilikte 'Yakadan Geçirme' Ritüeli ve Âşık Niyazi Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 60, 2011a: 335-346.
- Akın, Bülent. *Diyanet Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Aytekin, Sefer. (drl.) *Buyruk*. Ankara: Emek Basım/Yayınevi, 1958.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları, 1994.
- Bodrogi, Krisztina Kehl. *Kızılbaşlar/Aleviler*. çev. Oktay değirmenci ve Bilge Ege Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bozkurt, Fuat. (haz.) *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Tekin Yayınları, 1993.
- Coşkun, Nilgün Çıblak. "Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri". *Folklor/Edebiyat Dergisi*, C. 20, S. 78, 2014/2: 9-28
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. (Translated from the French by Joseph W. Swain), Free Press, Illinois, 1947: 225-226.
- Ekici, Metin. "Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkisinin Önemi". *Milli Folklor* S. 39, 1998: 25-34.
- Ekici, Metin. "Halk, Halk Bilimi ve Halk Bilgisi Üzerine Bir Deneme". *Milli Folklor*, S. 45, 2000: 2-8.
- Engin, Refik. *Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Sürekleri*. Köln: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, 2014.
- Er, Piri. *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ervak Yayınları, 1998.
- Er, Piri. *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Barış Kitap, 2014.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ersal Mehmet. *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Ersal, "Alevi İnanç Sisteminde Ocaklar Arası Ritüelik Senkretizm". *Prof. Dr. Fikret Türkmen Kitabı*, ed. Alimcan İnayet, Zeki Kaymaz. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2012: 209-218.
- Ersal, Mehmet. *Veli Baba Sultan Ocağı*. Köln/Almanya: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, 2015.
- Gennep, Arnold Van. *The Rites of Passage*. The University of Chicago Press, 1960.
- Goffman, Erving. *Interaction Ritual Essays on Face-to-Face Behavior*. London: Aldine Transaction, 2006. 81-95.
- Kaplan, Doğan (haz.). *Erkânname 1*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 21 2010: 227-236.

- Kılıç, Seyhan Kayhan. "Initiation (Ikrar) Cem Ritual Of The Surek Of Camlica in the Seyyid Ali Sultan Ocak". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 71, 2014: 35-54.
- Kılıç, Seyhan Kayhan. "Ritual Communication: A Case Study in *Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Ocak's Cem Rituals*". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2014.
- Noyan, Bedri. *Bektaşîlik Alevilik Nedir?* İstanbul: Ant/Can Yayınları, 1995.
- Oğuz, M. Öcal. "Kul Himmet ve Sözlü Gelenek Tanıklığında Kozmogonik Mitin Eskatolojik Serüveni". *Milli Folklor* 84, 2009: 51-56.
- Oğuz, M. Öcal. "Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eş Metin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu". *Milli Folklor* S. 42, 1999: 2-5.
- Saygı, Hakkı. *Alevî-Bektaşî İnanç Sistemi ve Erkânları*. İstanbul: Dosteli YardımEğitim ve Kültür Vakfı Yayınları-2, 2015.
- Selçuk, Ali. *Tahtacılar Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.
- Şahin, Halil İbrahim. *Çepniler Tarih İnanış ve Halkbilimi*. Ankara: Altınpost Yayınları, 2013. Şahin, İlkay. "Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik". *AÜİFD XLIX* S. II, 2008: 269-285.
- Taşgün, Ahmet. *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasından Alevîler ve Bektaşîler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Titiev, Mischa. "A Fresh Aproach to the Problem of Magic and Religion". *Southwestern Journal of Anthropology*, S. 16, 1960.
- Turner, Victor. *The ritual process: Structure and anti-structure*. NewYork: Aldine de Gruyter, 1969.
- Yaman, Ali. *Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap, 2011.
- Yaman, Mehmet. *Alevilikte Cem*. İstanbul: Can Yayınları, 2003.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

AHRET KARDEŞLİĞİ GELENEĞİ VE TRAKYA BÖLGESİNİN BAZI YERLERİNDE EVLENME GELENEKLERİNE YANSIMALARI

Ayşe AKMAN¹

GİRİŞ

Akrabalık temelde soy, kan ya da evlilik yoluyla birbirine bağlı olan kimseleri kapsar (Güvenç 1994:242). Bu anlamda akraba sözcüğü; kan bağı, evlenme (hısımlık) veya duygusal olarak toplumun diğer bireylerinden ayrılan, sık dokunmuş ilişkiler ağı içerisinde karşılıklı yetki ve sorumluluklarla birbirine bağlı, ortak veya benzer sosyo-kültürel özelliklere sahip kişileri kapsamaktadır. Bu doğrultuda akrabaların birbirine karşı konumları ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sosyal organizasyon da “akrabalık” olarak adlandırılır. Akrabalık sistemleri toplumsal yapıyı örgütleyen temel birimlerdir.

Toplumsal bir varlık olarak doğan insan, yaşadığı sürece içinde yer aldığı aile ve akrabalık ilişkileriyle yetinmemiş, farklı bağılıklar geliştirerek sosyal çevresini genişletmenin yollarını aramıştır. Bu aşamada akraba olmayan insanlarla daha farklı ve hatta daha önemli görülen bağılıklar da ortaya çıkabilmiştir. Arkadaşlık ve dostluk kapsamında geliştirilen ilişkiler zamanla bir tür akrabalığa dönüşmüştür. Sanal akrabalıkların arkadaşlık ve dostluktan farkı ise literatürde şöyle belirtilmektedir:

“Kurumlaşarak belli normlar çerçevesine konulmuş olmaları ve bir kere kurulduklarında tarafları birbirine yakın yörelerde yaşadıkları sürece bağlamaları sanal akrabalıkları yakın dostluk ve arkadaşlık ve komşuluktan ayıran başlıca özelliklerdir”(Kudat 2004: 12).

1 Folklor Araştırmacısı: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü



Genel olarak dünyanın her yerinde ve Anadolu'da akrabalık üç türlü gerçekleşir;

1- Kan bağı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kan veya soy akrabalığı,

2- Evlilik bağı ve buna bağlılık yoluyla ortaya çıkan akrabalık,

3- Psikososyal, sosyo-ekonomik veya sosyokültürel bağlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sanal akrabalıklar (Maden 1991:101).

Antropoloji literatüründe sonradan kazanılan akrabalıklar "fictional kinship" veya "ritual kinship", dilimizde ise "sanal akrabalık" olarak bilinir. Aynı zamanda manevi akrabalık (Maden 1991), "sonradan kazanılan akrabalık" ya da "düzmece akrabalık" (Balaman 1982), "tasavvuri akrabalık" (Tezcan 1982), "takma akrabalık" (Kudat 2004) vb. kavramlarla da ifade edilmektedir. En çok bilinen sanal akrabalık türleri "kirvelik", "sütkardeşliği", "musahiplik" olarak sayılabilirken, bunlardan günümüzde neredeyse tamamen unutulmuş gibi görünen bir diğeri ise "ahret kardeşliği" dir.

Bunlardan yapı olarak birbirine en çok benzeyenler musahiplik ve ahret kardeşliğidir. Ale-vi-Bektaşî gruplarda mevcut olan musahiplik, yol arkadaşlığı ve yol kardeşliği anlamına gelmektedir. Arapça sohbet kökünden gelen "musahip" sözcüğü, birbiriyle yakın görüşen, bildik arkadaşlar anlamında kullanılmaktadır. Musahip sözcüğü ayrıca şu anlamları içermektedir;

1. Biriyle musahebe eden, sohbette bulunan, konuşan, arkadaş,
2. Büyük bir zatın yanında bulunarak, onu sözüyle sohbetiyle eğlendiren,
3. Padişahların hususi işlerinde bulunanlardan her biri (Devellioğlu 1999; 820).

Alevilik ve Bektaşîlik Terimleri Sözlüğünde ise musahip; ikrar verecek, nasip alacak erkek ve kadının (karı-koca) seçtiği kefil anlamında eş; yol arkadaşı, yol kardeşi olarak tarif edilmektedir(Korkmaz 2005: 481). Yine aynı sözlükte ahret kardeşi; "yol kardeşi, ikrar kardeşi, musahip" biçiminde yer almaktadır(Korkmaz 2005: 42).

Kan ve hısımlığın etkisinin bulunmadığı bu akrabalık türü, psikolojik, sosyal, ekonomik, dinsel vb. etkenlere bağlı olarak ortaya çıkmakta (Maden 1991:101) ve özellikle bireylerin tercihleri doğrultusunda duygusal bir bağlılıkla birbirlerini akraba olarak kabul edip buna uygun davranış kalıpları geliştirmeleri esasına dayanmaktadır².

Sanal akrabalık, tarafların kendilerinin kararıyla ve söz vermek suretiyle sonradan kazanılmış bir akrabalık türüdür. Birbirleriyle iyi anlaşılan ve aralarında sevgi bağı bulunan kişiler, sanal akrabalıklar kurarak dostluklarını daha da pekiştirmiş olurlar. Sanal akrabalıklar sonradan kazanılmış olmasına rağmen görev ve sorumluluklar açısından gerçek akrabalıklardan farksızdır. Öte yandan sanal akrabalık türlerini "gerçek" akrabalıktan ayıran temel özellik ise "geçişli" olmamasıdır. Kan bağına dayalı olarak kurulan akrabalık türleri bütün aileyi kapsarken, sanal akrabalıklar genellikle diğer bireylere aktarılamazlar.

2 Ayşe Yıldırım-Avdo Karataş: Rüya Kardeşliği, Folklor Edebiyat, cilt 20, sayı 77, 2014/1, s. 44

Bir ömür boyu süren bu akrabalık türü, birbirine sorumluluk duymayı, yardım etmeyi, iyi ve kötü gününde yanında olmayı gerektirir. Sanal akrabalıklar aralarında kan bağı akrabalıklar bulunmayan kişilerle kurulur. Kişisel yakınlıklarla kurulan sanal akrabalıklar aracılığıyla sosyal çevre daha da genişlerken toplumsal dayanışma ruhu canlandırılmış olur.

Ahret kardeşliği Antropoloji Sözlüğü'nde "yaşlanmış kadınlar arasında öteki dünya inancı-na dayanarak kurulan dostluk/kardeşlik ilişkisi" şeklinde tanımlanmaktadır.³ Bu akrabalık biçimi, öte dünya anlayışına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu dünyada nasıl ki, insanlara, akrabalara ve arkadaşlara ihtiyaç varsa, öte dünyada yaşanacak hayatta da arkadaşlara ihtiyaç duyulacaktır. Herkes öte dünyadaki arkadaşını bu dünyadan götürecektir. Bu dünyada birbirlerini ahretlik olarak seçen kişiler öte dünyada da birlikte olacaktır. Ahret kardeşiyle ilgili olarak "ahretlik", "kardeş", "olma kardeş" gibi adlar kullanılmaktadır. Ahret kardeşlerinin çocukları annelerinin ahret kardeşine "ahret anne" veya "ahret teyze" derler. Ahretlikler eğer varsa kendi kızlarının da birbirleriyle ahret kardeşi olmalarını sağlarlar(Balaman 1982: 82). Öz kardeşten daha değerli görülen ahret kardeşlerinin çocukları arasında evlenme yasağı vardır.

Dilimizde geçmişten günümüze gelen ve içinde bir biçimde "ahiret" sözcüğünün bulunduğu bazı deyimler vardır. Bunlar:

Ahiret Adamı: dünyayla ilgisini kesmiş, kendini ibadete veren kimse.

Ahiret Akılı: gayb alemindeki şeyleri anlamayı sağlayan ve tarikat eğitiminden geçmiş kişinin zihninde beliren akıl; akl-ı maad.

Ahiret suyu: Türkmen ölü kaldırma töreninde Hz Ali ile Fatma'dan kaldığına inanılan, ölü yıkandıktan sonra ölü yakınları tarafından dökülen bir tas su.

Anadolu'nun Bazı Yerlerindeki Ahret Kardeşliği Uygulamalarının Özellikleri:

Yaşlı kadınlar arasındaki ahret kardeşliği, belirli bir törenle yapılır. Ahret kardeşi olanlar kardeşliklerini tüm yakın uzak tanıdıklarına duyururlar. Böylece kim kimin ahret kardeşidir bilinir. İki yaşlı kadın ahret kardeşi olduktan sonra yakınlaşırlar, birbirlerine vasiyetlerini açıklarlar. Hangisi daha önce ölürse geride kalan yapılması gerekenler hakkında etrafı bilgilendirir.

Elazığ'ın Hal Köyü'nde birbirlerine yakın iki kadının ahretlik olabilmesi için dinsel bir tören düzenlenir. Bu tören sırasında öncelikle Kuran okunur, Kuran'ın üzerine konulan sudan her iki kadın da birer kez yudumladıktan sonra birbirlerine hediye verirler. Böylece ömür boyu süren ahret kardeşliği gerçekleşmiş olur(Erdentuğ 1956: 47).

İleri yaşlarda yapılan ahret kardeşliği uygulamasının aynı zamanda farklı yörelerden gelip bir süre bir arada yaşayan kadınlar arasında da yapılabildiği görülmektedir. Sivaslı bir kadınla Konyalı bir kadın, Ankara'da yaşayan oğullarının yanına geldiklerinde bir süre arkadaşlığı ilerlettikten sonra ahret kardeşi olmak için birbirlerine söz vermişlerdir. Bundan sonra da sürekli olarak asıl yaşadıkları şehirde birbirlerini ziyaret etmişlerdir(Balaman 1982: 82).

3 Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın: Antropoloji Sözlüğü. Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009.



Ahret kardeşliği, tanım olarak her ne kadar yaşlı kadınlar arasında verilen söze dayalı bir akrabalık türü gibi görünse de, bunun farklı yaş grupları arasında hatta kadın ve erkek arasında yapılan türleri de bilinmektedir. Karadeniz Bölgesi'nde evli bir kadınla evli bir erkek de ahret kardeşi olabilir. Ahretlikler birbirlerine kardeş gibi davrandıklarından, bu durumda tarafların aileleri birbirlerini kıskanmaz. Erkeklerden birisi askere veya gurbete gittiği zaman ahretliği ona sahip çıkar, korur gözetir(Tezcan1982: 120).

Ahret kardeşliği adından da anlaşıldığı üzere ahrette, yani öldükten sonra sürecek arkadaşlığı anlatması nedeniyle daha çok belli bir yaşın üzerindeki kişiler arasında yapılan sözleşmeye dayalı bir arkadaşlığı ifade etmektedir. Oysaki genel kanının tersine ahret kardeşliği için belli bir yaş sınırı yoktur. Ahretlik olmak için en önemli şart kişilerin birbirlerine sevgi duymalarıdır. Balıkesir'de 3-4 yaşındaki çocuklar ailelerinin kararıyla ahret kardeşi olabilir. Hatta çocuklar doğmadan bile aileler arasında ahretlik olmalarına karar verilebilir(Duymaz-Ayaz 2013; 11). Kırklareli'nin bazı köylerinde sınıf arkadaşları olan iki erkek çocuk da sonradan ahretlik olabilir(Balaman 1982: 82).

Ahret kardeşi olabilmek için belli bir yaşın üzerinde ve evli olmak şartı aranmaz. Bunun en iyi örneği genç kızların ahret kardeşi olmalarıdır. Batı Anadolu'da yaşayan Gürcülerde ve Karadeniz Bölgesi'nde de genç kızlar arasında ahret kardeşliği olduğu bilinmektedir. Ankara ve köylerinde de komşu kızlarla erkekler arasında ahret kardeşliği yapılmakta olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Gaziantep'in Battal Köyü'nde yaşlı erkekler arasında da ahret kardeşliğinin olduğu bilinmektedir(İlbars 1975; 205). Küçük yaşlarda başlayan ahret kardeşliği evlendikten sonra da ölünceye kadar sürer(Berkes 1942: 151).

Trakya Bölgesine Özgü Ahret Kardeşliği Uygulamaları ve Evlenme Geleneklerine Yansımaları:

Trakya Bölgesi'nde ahret kardeşliği uygulaması genellikle bekar genç kızlar arasında mümkün olur. Bu çalışmamızı Tekirdağ İli/Saray İlçesi/Sefalan Mahallesi, Güngörmez Mahallesi, Muratlı İlçesi/Aydın Mahallesi, Marmaraeğlisi İlçesi/Çeşmeli Mahallesi, Hayrabolu İlçesi/ Subaşı ve Çerkezmüsellim Mahallelerinde, Merkez/Karacakılavuz Mahallesinde, Malkara İlçesi/Kozyörük ve Elmalı Mahallelerinde, Ergene İlçesi/Ahimehmet Mahallerinde; Kırklareli İli/Lüleburgaz İlçesi/Eskitaşı, Karamusul, Karahalil, Çengelli, Umurca, Sakızköy Mahallelerinde ve Pınarhisar İlçesi/Kaynarca Beldesi ve Poyralı Mahallesinde gerçekleştirdiğimiz alan araştırmaları sırasında elde ettiğimiz veriler doğrultusunda hazırladık. Araştırmanın yapıldığı yerlerde ahret kardeşliği uygulamasının tarihsel bir süreklilik içerisinde günümüze aktarıldığı anlaşılmaktadır. Şu anda yaşları 60-70 civarında olan belirli bir kuşaktaki kadınların neredeyse tamamının ahret kardeşi vardır. Genel kurala uygun olarak bölgede de ahret kardeşliği birbirini seven, birlikte olmaktan mutluluk duyan iki kız arasında yapılır. Geçmişte bu bağın ilk çocukluk zamanlarında kurulabilmesine ilişkin kaynak kişi anlatısı şöyledir:

“...ilkokula giderken işde yedi-sekiz yaşlarında hep beraber aynı sınıfta oturduk aynı okulda okuduk çok birbirimizi severdik onun için dedik ahretlik olalım...ama ölene kadar onunla ahret kaldık...o zaman biz çocukduk vay filan kişi aret olmuş biz de aret olalım derdik...o zaman vardı herkezin bi areti vardı...”(Tekirdağ/Hayrabolu/Subaşı Mahallesi).

Bir kızın isterse birden fazla ahret kardeşi olabilir. Evlenmeden önce genç kızlar arasında başlayan ahret kardeşliği daha sonra evlilikler yapıldıktan sonra da yapılmaya devam edebilir. Hatta evli kadınların eşleri de birbiriyle ahret kardeşi olabilir;

"....delikanlı kızdım, okula giderdik okulda olduk aret kardeş Necibe kardeşim Düriye kardeşim...çok Fatma kardeşim var aretlerim çok ama en samimi onlardı Fatma Düriye Necibe...ne bileyim olduk kardeş olalım dedik olduk...hiçbi şey yok sen bana kardeş de ben sana kardeş diyim, sen bana aret de ben sana aret diyim ani böyle yok, ama duayla birinle tutundum Zekerianın kariyan...duayla tutundum, o Çorluda benim aretim duaylan mevlüt okundu ordan sonra arkadaştı onlar ikisi beylerimiz biz de aret olalım dedik, bi mevlit de...evlendekden sonra olduk, ordan mevlütde borça hazırladık kendimize bi elbiselik çember çorap yaptık bi borça mevlüt de olduktan sonra o bana verdi, ben ona verdim tokalaşdık sarmaşdık aret olduk..."(Tekirdağ/Ergene/Ahimehmet Mahallesi).

Ahret kardeşliği ömür boyu hiç bitmeden devam edecek bir bağı ifade eder. Ahret kardeşi biyolojik kardeş kadar önemlidir. Bu durum kaynak kişi anlatısında şöyle yer almaktadır:

"...ahret kardeşliği silinmez ölünceye kadar herkes birbirine en yakının oluyo...dünya yüzünde de öbür dünya yüzünde de bir kardeşin oluyo hem bu dünya hem öbür dünya için iki taraf...öbür dünyada da o senin kardeşin bu dünyada da o senin kardeşin...ahret kardeşi diğer kardeşlerle aynı değerdedir..."(Tekirdağ İli/Marmaraereğlisi/Çeşmeli Mahallesi).

"Arkadaşlık...ölünceye kadar devam eder...kardeş gibi bilirsin birbirini, zor gününde de iyi gününde de sürekli bi arada oluruz...kardeşden yakınız yani birbirimize acımızı da paylaşırsınız, sevincimizi de paylaşırsınız er şeyimizi yani..."(Tekirdağ İli/Saray İlçesi/Güngörmez Mahallesi).

Bir defa ahret kardeşi olamaya karar vermiş kişiler arasında yaşamları boyunca dargınlık veya küslük olmasına izin verilmez;

"Darılmak küsmek olmayacak fazla...Darılan darılabilir de darılmamak en doğru bi şey...Ha darılmamak iyi öretebilmek en doğru bi şey, öteki türlü günah diyoz...Oluyo darılan da oluyo ayrılan da oldu ama çok seyrek...Kolay kolay bozulmaz..."(Tekirdağ İli/Muratlı/Aydın Mahallesi).

Eskiden beri ahretlik olmanın belli bir töreni vardır. İki kız kendi aralarında anlaştıktan sonra ailelerini durumdan haberdar ederler. Aileler kızların arkadaşlığı için komşulara ve akrabalara haber vererek mevlit yapılacağını bildirirler. Bu mevlit ailelerden kimin evi uygunsa onun evinde yapılır. Bu mevlit törenine gelenler yanlarında mutlaka hediyeler getirirler. Tekirdağ İli/Saray İlçesi/Güngörmez Mahallesinde ahret mevlidi uygulaması mevcuttur:

"...aret mevlüdü okutulur tabi, ediye alınır, mevlüt okutulur bi da süregelen tabi arkadaşlığın devam etmesi için..."



Kızların aileleri de her iki kız için bohça içinde hediyeler hazırlar.⁴ Tekirdağ İli/Malkara İlçesi/Kozyörük Mahallesi'ndeki kaynak kişinin anlatımı da ahret kardeşliğinin karşılıklı bohça vererek yapıldığı yönündedir:

"istediğimiz zaman yaptılar bohçe mesela kardaş ya çok güzel anlaşıyoz, adi size kardaş boçası götürelim...(kardaşlık ve ahretlik) annemize götürüz evimize tanışmak için benim kardaşım deyi anamgil de çok güzel derler, güzel güzel geçinin derler sonra boça hazırlarız, çamaşır koyarız, şalvar, buliz, çorap her şey koyarız, ben kardaşıma götürüm kardaşım da bana getiri, getirdi kardaşım bana koymuş boçesine almış hısımini akrabasını getirdi...hayır hiçbir şey yok bizim zamanınızda hiçbir şeycik yokdu, sadece bohça sohbet..."

Tekirdağ İli/Muratlı ve Malkara İlçelerinde, birbirini seven ve iyi anlaşılan iki genç kız dua okutarak ahret kardeşi olurlar. Duanın okunmasının ardından birbirlerine aldıkları bohça içindeki hediyeleri verirler. Kimi zaman da düğünlerde ahret olunabilir. Tekirdağ İli/Hayrabolu İlçesi/Subaşı Mahallesi'nde bunun örnekleri görülmüştür:

"....şindi ahret mesela çok samimi kafa dengisin onunla anlaştığın için ahret olmağa karar verirsin ondan sonra bi pazara gidilir elbiselik alınır aynısını ikimize de ondan sonra dikdirilir bir kıyafet ayakkabı bir alınır, başörtü bir alınır, hepsi bir ondan sonra onları şey edersin bi de şeker alınır, bi tablaya koyulur, filancanın düğünü var o düğünde niyet edilir ahret olmaya, ondan sonra tablayı tutarsın, biri tutar önceden böyle şekerleri gider, arkadan da iki aret herkeze el öper, herkes tebrik eder onun ahretliğini ondan sonra bütün herkez onu bilir öyle ahret olduklarını iki samimi arkadaşın..."

Tekirdağ/Karacakılavuz Mahallesi'nde ahret olacak kişiler birbirlerine aldıkları yüzükleri takarlar ve böylece ahretlik olurlar.

Tekirdağ İli/Malkara İlçesi/Kozyörük Mahallesi'nde ise geçmişte yapılan, çocuklar arasındaki tören kısaca şöyle anlatılmaktadır:

"....nası kardaş olduk mesela o beni sevdi güzel anlaşıyoz er konuda uyum sağlıyoz birbirimize onnan kardaş...naptık büle küçük ellerimizi birbirimize tutuşturduk kardaş kardaş olsun mu olsun, beni bi ta daha unutmacan mı unutmacan yannı arete kadar kardaşız kardaşız artık deyip büle şehadet parmağını tükürüklersin ağzınla onun alına sürersin o da sana sürür üle kardaş olduk..."

Kırklareli İli/Pınarhisar İlçesi/Kaynarca Beldesi'nde de ahretlik uygulamasının ailelerin de-
netiminde ve mevlit okutulmak suretiyle yapıldığı anlatılmaktadır:

"...ahretlik doğduk büyüdük candan arkadaşım sora bize hoca yani şeyimiz aman nası diyim yani mevlüt okuyan hoca kadınıımız ahretimizi duaylan yaptı... evde mevlüt okunurken bize ahretlik etdi...on bir on iki yaşlarında vardım..."

Kırklareli/Lüleburgaz İlçesi/Karamusul Mahallesi'nde de ahretlik olmaya karar veren iki

4 İnsan ve Hayat, Aktüel Dergisi, Şubat 2016.

arkadaş için aileleri tarafından mevlit okutulur. Mevlidin ardından iki kız parmaklarını kanatır ve birbirlerinin parmağından kan emerler. Burada ahret kardeşliğinin anlamı aynı zamanda kan kardeşliğidir. Tekirdağ/Hayrabolu İlçesi/ Çerkezmüşellim Mahallesi'nde de ahret kardeşi olmak için önce kan kardeşi olmak gerekir:

"E kan kardeşi aret oluyolar ya...Hangisini seviyorsun kan kardeş diyoruz. Kan kardeş eskiden parmağımızı bu serçe parmağımızı deliyoduk iğneyle kan salityordu sen de deliyorsun ben senin kanını emiyorum sen de benim kanımı kan kardeş diyolar ona...O zaman kan kardeş o yani, aret de diyoruz kan kardeşi diyoruz...Tabii Pomakça biz aret diyoruz, Türkçesi kan kardeş diyolar..."

Tekirdağ İli/Malkara İlçesi/Elmalı Mahallesi'nde de geçmişte kalan uygulamanın yine kan kardeşliğine dayandığı kaynak kişi tarafından belirtilmektedir:

"...çok önceleri vardı o da yok şimdi...Aret oluyodular birbirlerinin kanlarına bi şey yapıyodular ama ne yapıyodular kanlarını kesip birbirine mi değdiriyodular..."

Tekirdağ İli/Muratlı İlçesi/Aydın Mahallesi'nde ise iki genç kızın ahret olması için aileleri tarafından ahret kınası yapılır. Bu uygulama kaynak kişi tarafından şöyle anlatılmaktadır;

"Duası falan değil de önceden böyle toplanıp da aret kınası yapılırdı...Tabi biz aret kınası yapmıştık...Hep öyle gene köyü çağırıyosun oyunlar ne evel tüm-bek deniyodu tüm-büldek mi denidi onu çalıp da gene toplanı oynanıdı aret kınası yapılıdı...Heralde öyle toplanıp böyle bi adet vadı önce, şimdi bitdi o adetler, bizim zamanımızda öyle kına yapılıdı aret kınası...Bütün köylü çağırılırdı galiba...Bütün köylü çağırılırdı oynanır eğlenilir, eğlenceydi..."

Tekirdağ İli/Hayrabolu İlçesi/Subaşı Mahallesi'nde ise iki kardeş arasında küçük birer hediye vermek ahret kardeşliği için yeterli olmaktadır;



"...ilkokula giderken işde yedi-sekiz yaşlarında hep beraber aynı sınıfta oturduk aynı okulda okuduk çok birbirimizi severdik onun için dedik ahretlik olalım, birbirimize baş-dan birer yüzük verdik ondan sonra birer çember analarımız aldı verdik öyle başka bi şey yapmadık ama ölene kadar onunlan ahret kaldık..."



Marmaraeğlisi/Çeşmeli Mahallesi'nde ise artık ileri yaşlarda olan ve evli olan kadınlar karar vererek ahret kardeşi olabilirler. Alevi-Bektaşî topluluklarda iki kadının ahret kardeşi olmaya karar vermeleri halinde bunun baba tarafından bir törenle onaylanması gerekir. Bu durum ahret kardeşliğine daha fazla kesinlik kazandırır. Buna ilişkin kaynak kişi anlatısı şöyledir;

*“...cemlerde ahret kardeşi olduğun zaman o zaman daha bir örnek giyer-
sin daha yakınsın o zaman daha bilinçli olcaksın....cemde baba tarafından ahret
kardeşi olacak kadınların evli olmaları gerekir...ahret kardeşlerinin eşleri de birbir-
lerine kardeş olmuş olurlar...”*

Kırklareli İli/Kofçaz İlçesi/Malkoçlar Mahallesi'nde kadınlar arasında yapılan “ahret kardeşliği”nin iki türü vardır; sütkardeşleri arasında yapılan ahret kardeşliği ve evlendikten sonra gelinler arasında yapılan ahret kardeşliği. Buna ilişkin kaynak kişi anlatısı şöyledir:

*“Şindi biz küçükken senle ahret olcaz sen bana kıyafet alcaz ben sana
ahret olcaz, bi de süt ahretliği oluyo süt anne diyorlar o da sen onun çocuğuna
yakın mesela senin kızın olcaz beni de onu emzirecen ondan süt anne deniyo ona
da....birbirimize urba aldık işde böyle giysi o bana aldı o bana ahret kınası oldu...
tabi öyle eskiden kızlar darbuka çalıp evin yanında çağrılır evin yanında lokma
yapılır ahret kınası olur sonra da senin olur başka kere de...çocuklar olursa onlar
da ahretlik oluyo... başkasıyla da olabilir, süt kardeşi oluyolar ahret oluyolar, gelin
ahreti de oluyo...gelin ahretim var benim...onla da işde böyle bi şey değişiyosun
sana gelin ahreti diye bi şalvarlık alıyo sen de ona alıyosun ahret düğününde boça
getiriyosun ona o da senin düğünün olurken sana boça getirio o benden sona
evlendi ben de ona boça yaptım her şeyinle...o gelin areti oluyo öbür aretim kına
oluyo kızan kınası oluyo işde kızanken oluyo kız areti bu da gelin areti...ben şindi
ondan önce evlenirken o bize boça getirio çiçeğinle her şeyinle atletinle kilotunla
bana olarak getirio ben de o benden sona evlenirse ben de onun düğününde ona
götürüyom...kızımın da areti olursa o da boça yapıyo çiçeğinle gidiyo götürüyo
areti evlenirken...”*

Ahret olmuş kişiler(kadınlar) birbirlerine isimlerini söylemezler, “kardeş” (Lüleburgaz/Karamusul Mahallesi), “ahretlik” (Lüleburgaz/Karahalil Mahallesi), “adaş” (Lüleburgaz/Çengelli Köyü) diye hitap ederler. Ahret kardeşleri her zaman aynı yaşta olmayabilirler. Ahret kardeşlerinden yaşça küçük olan büyük olana “ahret abla”, ahretin annesine ise “ahret anne” biçiminde hitap eder(Tekirdağ/Muratlı). Ahret kardeşlerinin çocukları annelerinin ahretliğine “ahret anne”, ahretlerin kız kardeşleri büyük olanlara “ahret abla”, ahretler birbirlerinin eşlerine “ahret aga” biçiminde hitap ederler(Tekirdağ/Ergene/Ahimehmet Mahallesi).

Ömür boyu sürececek ahret kardeşliğinin eski dönemlerde özellikle kış gecelerinde keten helvası yapılarak kutlandığı da olmuştur. İki genç kız bekar oldukları zaman ahretlik olmuşlarsa, bir tanesi evlenirken diğerine önemli görevler düşer. Eğer hala aynı yerde yaşıyorlarsa ahret kardeşleri düğün boyunca birbirlerine her türlü desteği verirler. Ahretlik kavramının var olduğu yerlerde ahretliklerle ilgili birtakım gelenekler de ortaya çıkmış ve günümüzde hala devam etmektedir. Tekirdağ ve Kırklareli’de “ahret çiçeği” veya “ahret dalı” hazırlanması bunların en ba-

şında gelmektedir. Ahret kardeşlerinin geçmişte birbirlerine “kardaş” demeleri gibi “ahret dalına da eskiden “kardaş dalı” adı verilir. Kardaş dalı, erguvan ya da halk arasında yemişken olarak adlandırılan, çok çatallı ağaçların dallarına farklı hediyelerin asılmasıyla hazırlanırdı. Kardaş dalı önceleri hem gelin için hem damat için ayrı ayrı hazırlanırdı.⁵ Tekirdağ İli/Ergene İlçesi Ahimehmet mahallesinde görüşme yaptığımız kaynak kişi de “kardaş dalı” ifadesini kullanarak geleneği şöyle anlatmaktadır:

“...güvem çalisına kardaş dalı yaparlar...artıkın böyle meme onları şeker artık ne onu ne varsa hepsi küpülenir ona...aret yapar, sağdıç dediğimiz, getirir onu...damadın şeyi getirir, yanına gonuyo sağdıç gonuyo ya, o yapar getirir, ona atılan para onun olur, güveye atılan para güvenin olur, benim aretlerim de getirdiler bana kardaş dalı, sinilere koyarlar, getiriler aretlerim...cumartesi günü almaya giderler böyle dal toplamaya...kız tarafı erkek tarafı hepsi beraber, köy böyle toplanır ısım akraba konu komşu dışardan olanlar davullar çalar mesela Melek komşuya gidilir cumartesi günü çocuğunkine gidilir, gelininkine gidilir, dallar toplanır cumartesi günü gelir, o akşamı yemek verilir dallar toplandı mı yemek verilir düğün olur o gece dakı olur...”



Şimdilerde tam düğün sırasında hazırlanan ahret çiçeği geçmişte ahret kardeşinin tam nişanlandığı zaman hazırlanmaya başlanırdı. Bir kızın nişanlandığı sıra ahret kardeşi bir çiçek diker ve ahretliğin düğününe kadar o çiçeği büyütürdü. Düğün zamanında ise çiçeği güzel bir saksıya aktarır; saksının etrafını da krep kumaşlarla veya renkli kağıtlarla süsleyerek alınmaya hazır hale getirirdi. Çiçek gelinin odasında durur; misafirler özellikle ona bakmaya gelirdi. Kimi zaman da ahret çiçeğinin mevsimin taze çiçeklerinden hazırlanması mümkün olabilirdi. Bu durum son zamanlarda değişiklik göstermektedir. Ahret çiçeği bir ağacın koparılan dalından olabildiği gibi yapma çiçekler de ahret dalı olarak hazırlanmaktadır.⁶

Tekirdağ/Sefalan Mahallesi’nde “ahret dalı” geleneğinden bu anlamda söz etmek gerekir. Gelinin “ahret”i (yöresel tabirle) gelin için bir ahret dalı hazırlar. Bunun için bir çam ağacı alınır ve çeşitli objelerle adeta bir noel ağacı gibi süslenir. Erkek tarafı gelin alınmadan önce kız evine giderek ahret dalını çalgılar eşliğinde getirir ve geline verir. Ahret dalının yanı sıra gelinin ahretinin gelin için hazırladığı hediyeler de verilir.

Tekirdağ İli/Muratlı İlçesi/Aydın Mahallesi’nde eskiden beri devam eden ahret dalı hazırlama geleneği kaynak kişi tarafından şöyle anlatılmaktadır:

⁵ Tuncay BİLECEN-İbrahim DİZMAN: Aşrı Memleket Trakya’nın Renkli Dünyası.1. Baskı, İstanbul, 2017. İletişim Yayınları.

⁶ İnsan ve Hayat, Aktüel Dergisi, Şubat 2016.

“Evelileri aret oludu aret seçilidi aret dalı yapıladı... Ha...davullarla gidip onu aretten alını kız evine gelinidi yani ondan sonra kız alayla gidese beraber o da aret dalı da çam dalı...O süslenir, çam dalı süslenir areti süsler onu şey yapar gidip alınıdı...Düğününde davullarla oludu eveli düğünler davullarla gidip ondan toplanıp oynayarak gidip gelinidi o dalı alınıdı...Hıı onla da gödü tabi...Yapan yapar amma diyom ya bizim köyümüzde...Beş-on yıl önce bitti galiba...Baya bitti gibi...Kendisi süsler, sonra ona hediye verirler damat parayla satın alır...Para verir...Şeker çeşit çeşit şekerler, bebek asar bütün süs eşyaları ayna, tarak her şey asar ona misir patlağıynan da her yerini süsler, şeker dizer güzel süsler yani...Gofretler falan mesela...Yicek şeyler işde yicek şeyler süsler dalını...”



Tekirdağ İli/Marmaraeğlisi/Çeşmeli Köyü'nde de ahret çiçeği uygulamasının devam ettiği kaynak kişi anlatısından anlaşılmaktadır:

“...gelin alıcı evden çıkar, çıktığı zaman beraber aretin evine gider, aretin evinde bi dal yapar, o dalın içine öte beriler koyar öyle onu alır biraz orda oyun olur, tekrar o dalla gerisin geri evine gelir ve çıkar yani...onu gelinin areti hazırlar...gelin alma günü...aret çiçeği eğlenti olsun diye yapılır...Güncellerde olduğun zaman elbise alırsın kolaç yaparsın sen ona götürürsün o da sana getiriri...”

Tekirdağ'ın farklı yerlerinde de ahret dalı getirme geleneği aynı biçimde sürdürülmektedir.

Kırklareli İli/Lüleburgaz İlçesi'nde de iki ahret kardeşinin birbirine karşı en önemli görevlerinden birisi evlendikleri sırada bu ahret çiçeğini hazırlamaktır(Eskitaşlı Köyü), (Karamusul Köyü). Ahret çiçeği uygulaması kimi zaman “ahret çiçeği”(Lüleburgaz Merkez), (Umurca Köyü), (Sakızköy), (Çengelli Köyü) “şimşir”(Karamusul Mahallesi) gibi farklı adlarla anılır. Gelinin “aret”(ahret kardeşi) tarafından gelin için özel olarak hazırlanmış olan şimşir ağacı kız tarafından törenle gelinerek ahretin evinden alınır. Şimşir ağacının hazırlanmasına “şimşir telleme” adı verilir. Ahret çiçeği hazırlamak için genellikle şimşir ağacı kullanılır, bu sebeple aynı adla anıldığı da olur. Bu uygulama kaynak kişi tarafından şöyle anlatılmaktadır:



“Sabaleyin de düğün oluyo işde artıkin düğün bitiyö ya o düğünün ikinci gecesi sabaleyin şimşir alma ya gidiysin davullarlan elinde sini altında pismet(peksimet) üsdünde de hediyesi şimşir sahibine veriysin onu alıysin şimşiri oynayıp oynayıp alıp şimşiri getiriyisin... sen şimşir yapıysın ne istersen koycan üsdüne ipliknen ipliknen diziliyo artık ne meyva varsa dolu şekerler de

böyle böyle sarkıyo işde öyle şimşir oluyo aretin şimşiri...mevyve türü, şeker türü ne varsa şimdi küçük bebek oyuncaklar filan ne aklına gelirse öyle bi şeyler üsdüne de bi çember gibi grep deriz biz onu bağlayıp alır giderdi”(Karamusul Köyü).

Ahret kardeşi gelin olan kardeşi için şimşir ağacını hazırladığı gibi yanı sıra bir de bohça hazırlar(Lüleburgaz/Merkez), (Çengelli Köyü). Şimşir ağacı alındıktan sonra gelinin ahret kardeşine bunun karşılığında mutlaka bir hediye verilir. Bu, eskiden beri genellikle gelinin çeyizinden bir şey, bir elbiselik gibi hediyeler olabilirdi(Çengelli Mahallesi). Şu anda ise bir çiçekle birlikte altın da verilebilmektedir(Karamusul Mahallesi).

Ahret Çiçeği kimi zaman çam ağacından yapılsa da adına yine şimşir denebilir(Umurca Köyü). Ahret dalı geleneğine ilişkin farklı bir yorum ise şöyledir:

“Aret çiçeği şöyle olur düğünde mesela evel yapılırdı hala bizim köyde belki de olur benim zamanımda vardı ondan sonra bir çam dalını kesersin bütün kuru sebzelerden onun dallarına asarsın yiyecekler artık yalancı memesine varınca koyarsın bunları bütün şeylerden onu süslersin bi de kırmızı grep koyarsın üsdüne ondan sonra vakdin varsa bi de küçük altın asarsın ondan sonra davullar o gün tabi düğünde davulları çala çala bütün toplaşırılar gelin tarafı gelinlen beraber gelirler şimşir almaya oynarız atlarız sıçrarız oyun yaparak gideriz şimşiri almaya oyun yaparak gine geliriz gelinin evine...geline veriyolar o şimşiri gelin de yanında yengesine veriy o arkadaşına yakınına veriy taşımak için çocuk evine gidiyo gelinlen beraber...baya zaman gelinin evinde duruyo süslü halde masada duruyo... çok yakın arkadaşları, aretleri yani birkaç tane de şimşir olabiliyor çok yakınları da yapıyo....”(Umurca Mahallesi).

Aynı geleneğin damatlar için uygulanması da söz konusu olabilir. Çengelli Köyü'nde kına gecesinin olduğu gün akşamüzeri erkek tarafı damadın ahretliğine gider. Davul-zurna eşliğinde gelen konukları ahretlik karşılar. Gençler bir süre oyunlar oynayarak eğlendikten sonra ahretliğinin hazırladığı şimşir alınır ve ona da karşılığında bir hediye verilir (Kurtulmuş 2010: 30).

Lüleburgaz İlçesi genelinde yaygın olan ahret çiçeği geleneğinin uygulamasında bazı farklılıklar görülmektedir. Ahretlikler tarafından hazırlanan ahret çiçeği kimi zaman gelin alma gününde kimi zaman da kına gecesinin olduğu gün alınabilmektedir. Gelinin ahretinin evine çiçeği almak için davul-zurna eşliğinde kimi zaman kız tarafı kimi zaman da erkek tarafı gidebilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak farklı kaynak kişi anlatıları mevcuttur.

Lüleburgaz/Karamusul Mahallesi'nde ise aynı geleneğe “şimşir getirme” adı verilir. Geçmiş dönemlerde özellikle şimşir ağacının bu iş için kullanılmasıyla bu isim kalmış olsa da, günümüzde bu gelenek herhangi bir ağaç dalının süslenmesiyle sürdürülmektedir. Ağacın dallarına ipler yardımıyla küçük oyuncaklar, şekerler, boncuklar bulunabilen tüm malzemeler asılarak süslenir. Kına gecesinin sabahında süslenmiş olan şimşir ve ahretinin hazırladığı diğer hediyeler alınarak geline getirilir.

Kırklareli Babaeski İlçesi/Karahalil Mahallesi'nde aynı uygulama “ahret çiçeği” biçiminde adlandırılır. Çiçekçiden alınan yapay çiçeğin dallarına çeşitli yiyecekler ve oyuncaklar asılarak



süslenir. Ahret çiçeği gelin gelmeden bir gün öncesinde akşamüzeri alınıp geline getirilir. Çiçekle birlikte bir kutu baklava veya çikolata ve bohça içerisinde hediyeler de gönderilir. Bu çiçeğin karılığında gelin de ahretine bir hediye alır.

Kırklareli'nin bazı yerlerinde erkekler arasında da ahret kardeşliği olduğu bilinmektedir. Buna ilişkin kaynak kişi anlatısı şöyledir;

“Seçiyolar...vardı biz üç-beş tane arkadaşlık aynı emsal aynı mahallenin çocukları hep beraberdik arkadaşlık hatta sağ olanlar bugün bugün aynıdır...yok öyle törenle falan yok bizde...adaş diyoduk biz...”(Armağan Mahallesi).

“İlkokula gittiğimiz birinci sınıf zamanında...şimdi iyi anlaştığımız bi arkadaş ailelerimiz de dedelerimiz de ahretlikmişdi zaten dedelerimiz karar verdi o şekilde kurban yapıldı biz ahretlik olmak için, tabi ahretlik kurbanı yapıldı işde bugüne bugün ahretliğimiz devam ediyö... (evlenirken) katkı sağlamışdır bana ben de ona sağlamışımdır...para olarak değil mesela hediyesini normal düğüne verdiği hediyein daha fazlasını verir, o gün düğün günü hiç benim yanımdan ayrılmaz, sürekli bana eşlik eder o şekildedir ahretlikler...”(Kofçaz İlçesi/Malkoçlar Mahallesi).

İki erkek arkadaş ahret kardeşi olmuşlarsa birbirlerine “ahretlik” (Malkoçlar Mahallesi), “sağdıç” (Malkoçlar Mahallesi) veya “adaş”(Kırklareli/Çengelli Mahallesi), (Armağan Mahallesi) diye hitap edebilirler. Kadınların birden çok ahret kardeşi olabilirken erkeklerde sadece bir tane ahret kardeşi olur. Kadınlar arasındaki ahret kardeşliğinde sağdıçlık görevi olmazken, erkek ahret kardeşleri birbirlerinin düğününde sağdıçlık görevini yerine getirir.

“...herkezin bi bayanların areti erkeklerin aretliği...ahretlik deriz, sağdıç da denebilir...evet sağdıçımız da oluyolar, sağdıçımız olurlar ha şimdi kültürlerde biraz yozlaşma oldu şimdi yağlık denirdi mesela takım elbisesini giyerdi damat yağlığını takar sağdıç da takar o gün mesela bütün misafirlerimizi beraber karşılarız artık yani her türlü etkinliğimizi beraber yaparız o düğün günü süresince ta ki gerdeğe kadar sağdıç damadın yanından ayrılmaz, artık yozlaşmaya başladı tabi eskisi gibi değil ama...”(Kofçaz İlçesi/Malkoçlar Mahallesi).

Ahret çiçeği getirme adeti erkek ahretlikler arasında da yerine getirilir. Ahret dalı veya ahret çiçeği yöresel olarak bolluk ve bereketin simgesidir. Bu sebeple de çok değerlidir. Gelinler bu ağacı uzun süre hatıra olarak saklar.

Ahret kardeşliğinin bir ömür boyu kalıcı bir bağ olduğu, hatta ölüm sırasında bile belirli sorumlulukları kapsadığı(erkekler arasında) kaynak kişi anlatılarında yer almaktadır;

“....o ömrünün sonuna kadar bi tane olur...onun defininden sorumlusun sen...er ne kadar aile zaten o işi yapar sana kalmaz belki ama sen de en yakınından takip edersin onu, artık defnedilesiye kadar takip edersin, cenaze hazırlıklarından cenaze definlerinden sorumlusundur yani...”(Kırklareli/Kofçaz/Malkoçlar Mahallesi).

“...gider yardım ederim, okurum yasin okurum ona tebareke okurum, okuyum zaten aretimin annesine....ani öyle görevlerimiz var...”(Tekirdağ/Ergene/Ahi-mehmet Mahallesi).

SONUÇ

Ahret kardeşliği, sevgi bağıyla sonradan kurulan bir yakınlığı ifade etse de, her iki kişi için de bir ömür boyu süren hatta öldükten sonra da sürmesi beklenen yükümlülükleri ifade eder. Kan bağıyla sahip olunan kardeşlikten daha önemli görülür ve kimi zaman da asıl kardeşlerden daha çok sevilir. Bu sebeple ahret kardeşleri her zaman birbirlerini arar sorar, zor zamanlarında birbirlerinin yanında olurlar. Yaşayan kardeş önce ölenin vasiyetlerini yerine getirir, diğer akrabaların görevlerini yerine getirmesi konusunda öncü olur.

Ahret kardeşliğinin yalnız kadınlar arasında hatta yaşlı kadınlar arasında mevcut olduğuna ilişkin yaygın bir kanı vardır. Bu durum bir kaynakta şöyle ifade edilmektedir:

“Ahret kardeşliği olgusu, yalnız kadınlar arasında yaygındır. Erkekler arasında ahret kardeşliğine rastlanılmamasını, geleneksel yaşam biçiminde erkeklerin sosyal güvencelerinin kadınlardan daha çok olması, dul yaşlı erkeğin kendinden yaşça küçük de olsa bir kadınla evlenip yalnızlığını yenebilmesi ve erkeklerin gelinde kadınlardan daha erken yaşta ölmelerine bağlayabiliriz”(Balaman 1982;82).

Ancak yapılan birçok çalışma içerisinde verilen örnekler ahret kardeşliği uygulamasının sadece kadınlar arasında olmadığı, bir kadınla bir erkeğin de ahret kardeşi olabileceği, iki erkek arasında da ahret kardeşliğinin olabileceğini ve bu uygulamanın çok erken yaşlarda başladığı yönündedir. Bazı yerlerde anne babalarının kararıyla çocuklar daha doğmadan ahret kardeşi olabilmektedir.

Anadolu genelinde eskiden beri daha çok yaşlı kadınlar arasında yapıldığı bilinen ahret kardeşliği konusunda, Trakya Bölgesi'nde durum farklıdır. Burada özellikle çocuk yaştaki kızların ve genç kızların ailelerinin de onayıyla ahret kardeşi oldukları görülmektedir. Öte yandan ahret kardeşliği, sadece kadınlar arasında değil erkekler arasında da yapılabilmektedir. İki genç kız arasında sadece sevgiye dayalı olarak kurulan bu bağ, (Tekirdağ ve Kırklareli İllerinin çalışma yapılan yerlerinde) bir ömür boyu, onlar evlendiklerinde ve kendi ailelerini kurduklarında da sürmektedir.

İki ahret kardeşinin eşleri ve çocukları arasında da bu bağın devam ettiğini söylemek mümkündür. Hakiki kardeş kadar yakın olan ahret kardeşlerinin çocukları arasında evlenme yasağı ortaya çıkmaktadır ve bu yasak yedi kuşak boyunca devam etmektedir. Ahreti olan bir kadının çocuğu annesinin ahretine “ahret anne”, onun eşine ise “ahret baba” demektedir. Bu akrabalık terimlerinin varlığı da sadece iki kişi arasında değil, iki aile arasında ortaya çıkan bağın ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Sanal akrabalıklarla ilgili yapılan çalışmalar, bu tür akrabalıklarda gerçek akrabalıklarda olan geçişlilik özelliğinin olmadığını göstermiştir. Oysaki Trakya Bölgesindeki ahret kardeşliği uygulamalarında bu kuralın kısmen bozulduğu görülmektedir.



Ahret kardeşliği uygulamasına ilişkin olarak tespit edilen törenleriyle ahret kınası, ahret mevliidi vb., süt kardeşleri arasında yapılanı ve kan kardeşliğiyle birlikte yapılanı olmak üzere, ahret çiçeği ve ahret bohçası gibi uygulamalarıyla, evlenme ve ölüm aşamalarında taraflara yüklenen sorumluluklarla, ahret kardeşlerinin aileleri içerisinde ortaya çıkan akrabalık terimleriyle "ahret kardeşliği" uygulamasının Trakya Bölgesi'nde başlı başına bir kültür unsuru olarak yaşatıldığını söylemek mümkündür.

İki ahret kardeşi genç kız birbirlerine karşı ömür boyunca sorumluluk hissetmektedir. Bu sorumluluğun en iyi hissedildiği zaman ise, diğer ahretin evlendiği zaman olmaktadır. Ahret kardeşleri eğer yakındalarsa birbirlerinin düğününe hem maddi hem de manevi anlamda katkıda bulunurlar. Bir ahret kardeşi, erkek kardeşinin düğününde sağdııcı olarak destek vermektedir. Ayrıca ahret kardeşi için düğününde bir ahret çiçeği hazırlamalıdır. Önceleri ahret kardeşinin nişanlandığında bir iek ekerek onu büyüten ve ahret kardeşine süsleyerek götürme biçiminde olan gelenek, günümüzde yapay bir çiçeğin esprili objelerle süslenerek geline götürülmesi biçimini almış durumdadır. Genç kızlar arasında ahret kardeşi edinme uygulaması son zamanlarda oldukça azalmış durumdadır. Ahret ieği hazırlama geleneği ise ahret kardeşi olsun olmasın halen devam etmektedir. Günümüzde bize ahret kardeşliğini en fazla hatırlatan bu gelenek düğünlere renk katmaya devam etmektedir. Yörede hala ahret dalına büyük önem verilmekte düğünden sonra da uzun süre saklanmaktadır. Ahret dalını bir nevi hayat ağacı gibi görmek mümkündür. Yeni kurulacak aileye bolluğu bereketi ve üretkenliği götürmesi dileklerini yansıtır gibidir.

Ahret kardeşliği artık günümüzde terk edilen uygulamalardan birisidir. Gençliğinde ahret kardeşleri olan kişiler çoktan ölüp gitmişlerdir. Günümüzde genç kızların veya genç erkeklerin ahretlik edinmeleri mümkün olamamaktadır. Bu güzel dostluk öyküsü eski dönemlerde arkadaşlıkların ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Ahretlik uygulamasının günümüzde srmemesinin en önemli nedeni günümüzün değişen koşullarında insanların arkadaşlıklara bakış açısının değişmiş olmasıdır. Yaşantımızın tüm alanlarında olduğu gibi dostluk da hızlıca yaşanıp çabuk tüketilen bir kavram haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- BALAMAN, Doç. Dr. Ali Rıza: Sosyal Antropolojik Yaklaşımla Akrabalık Evlilik ve Türleri. İleri Kitap Yayın ve Dağıtım Koll. Şti., İzmir 1982.
- BERKES, Niyazi: *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara, 1942. A.Ü. DTCF Yayını.
- BİLECEN, Tuncay-DİZMAN, İbrahim: Trakyanın Renkli Dünyası Aşrı memleket. İletişim Yayınları, 2017, İstanbul.
- DEVELİOĞLU, Ferit: Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat. 16. Baskı, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999.
- DUYMAZ, Ali/AYAZ Berna: "Balıkesir Yöresinde Kan bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkilerinde Ant". Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi. Yıl V, Sayı 2, Temmuz 2013.
- EMİROĞLU, Kudret-AYDIN Suavi: Antropoloji Sözlüğü. Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2009.
- ERDENTUĞ, Nermin: *Hal Köyü'nün Etnolojik Tetkiki*. Ankara, 1956. A.Ü. DTCF Yayını.
- İLBARS, Zafer: "Aile, Akrabalık İlişkileri ve Değişmeler Üzerine Bir Araştırma". Antropoloji Dergisi, 7. Sayı, Ankara 1975, A.Ü. DTCF Yayını.
- KORKMAZ, Esat: Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü. Anahtar Kitaplar, İstanbul, 2005.
- KUDAT, Ayşe: Kirvelik sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü. Ütopya Yayınları, 1. Baskı, 2004, Ankara.
- KURTULMUŞ, Zekeriya: Kırklareli Folkloru. Kırklareli Valiliği Yayınları, Kırklareli, 2010.
- MADEN, Ahmet: Türkiye'de Akrabalık İlişkileri ve Türleri.
- Türk Aile Ansiklopedisi içinde. C. 1, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu
- Yayınları, 1991, s. 96-108.
- TEZCAN, Mahmut: "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama". Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1982.
- YILDIRIM, Ayşe-KARATAŞ Avdo: "Rüya kardeşliği". Folklor Edebiyat Dergisi, Cilt 20, Sayı 77, 2014/1, s.44.

DÜNDEN BUGÜNE HİDİRELLEZ PRATİKLERİ¹

Doç. Dr. Meryem BULUT²,
Zeynel KARACAGİL³,
Seher ÇATALOĞLU⁴

GİRİŞ

Tarihteki ilk topluluklardan bu yana ay, yıl, mevsim gibi zamansal değişimler, törenlerle kutlanmaktadır. İnsanlar takvimin olmadığı dönemlerde, yıl içerisinde hayatlarını etkileyen doğa değişikliklerini tören, ayin ve bayramlarla kutlamış ve bu geçişleri temel uğraşlarına göre düzenlemişlerdir. Birçok kültürde mevsim değişiklikleri törenlerle kutlanırken, bolluk bereket için çeşitli törenler düzenlenmeye başlaması, avcı kültüründen tarım kültürüne geçildiği tarihe denk gelmektedir.⁵

Aslında Hıdırellez hikâyesi cemrenin toprağa düşmesiyle başlamaktadır. Arapça kökenli cemre kelimesi; ateş, ateş parçası, kor anlamına gelmektedir. Ayrıca Anadolu'da imre, imere, zemheri gibi isimleri de vardır. Cemrenin toprağa düşmesi Kasım günlerinden, Hızır günlerine kıştan bahara geçişin işaretleridir. Cemre, halk arasındaki inanışa göre doğanın uyanışı ve baharın müjdeleyicisidir. Türk Altay mitolojisinde de bu ısınmaya imere/emire adı verilen cinin neden olduğuna inanılır.⁶ Cemrenin düşmesiyle birlikte Hıdırellez kutlamaları başlamaktadır.

1 Bu araştırma Ankara Üniversitesi ve Dikili Belediyesi tarafından desteklenmektedir. Sahaya ulaşmamızı kolaylaştıran başta Dikili Belediye Başkanı Sayın Mustafa Tosun ve Belediye çalışanlarına, köylerinde bizi konuk eden ve bilgilerini paylaşanlara en içten şükranlarımı sunarım.

2 Ankara Üniversitesi, DTCF, Antropoloji Bölümü, mbulut@ankara.edu.tr

3 Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi, DTCF, Antropoloji Bölümü, zeynelkaracagil@gmail.com

4 Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, DTCF, Antropoloji Bölümü, sehercataloglu@gmail.com

5 <http://turkoloji.cu.edu.tr/erartun/makaleler.htm>

6 Oğuz Öcal, Hıdırellez'in Yozgatçısı: Ağrıca veya Eğrice, Yozgat Gazetesi



Oğuz'a göre, yeryüzünde mevsime dayalı döngüsel takvimlerin egemen olduğu her kültürde, yeni yıl her zaman bahar mevsimine denk gelir ve Hıdırellez bir yılbaşı kutlaması olarak kutlanılır (Oğuz, 2014). Yılın mevsimlere bölünmesinde değişmeyen bazı ilkelere en tutarlısı ve yaygını, yılı, Kasım ve Hıdrellez diye ikiye bölme kuralıdır. Kasım, resmî takvimde de Kasım ayı dediğimiz ayın başlarında girer; Hıdrellez, 6 Mayıs'tan başlar (Boratav, 1994: 137). 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan gece, Güneş Ülker burcuna girer ve artık Ülker'i güneş battıktan sonra görmek mümkün olmaz (Ocak, 1990: 141). Dört mevsimin de yaşandığı Anadolu'da Hıdırellez, kış döneminin bitişini, yaz döneminin başlangıcını göstermektedir.

Rumi takvime göre Nisan'ın 23. gününe denk gelen Hıdırellez, Anadolu'nun etnik ve dinsel açıdan farklılıklar gösteren toplulukları arasında yaygın olarak kutlanır. Ayrıca Türklerin yaşadığı hemen her yerde baharın gelişle birlikte Nevruz ve Hıdırellez kutlamaları görülür. (Uca, 2007: 114) Sağlık, bereket, bolluk, şans dilekleriyle kutlanan bu umut dolu bahar bayramı, zorlu kış sürecinden sonra doğanın yeniden canlandığı, havaların artık iyice ısındığı düşünülen tarihte gerçekleşir. Fakat bahar bayramları İslamiyet öncesi Türk kültüründe de yer almaktadır. Hıdırellez de, Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden çok önce kutlanan önemli bir gündür (Gök, 2000: 5). İslamiyet öncesinde de kutlanan Hıdırellez, İslamiyet'in kabulünden sonra İslami özellikler de kazanmıştır. Hıdrellezde eğlence, şenlik, büyü niteliğindeki işlemler, bolluk-bereket inanışları bir aradadır. Yani, Hıdrellez geleneği, bahar bayramı niteliğinde kutlanan Orta Asya Kültürü (Şamanizm), Eski Anadolu Kültürü (bolluk-bereket törenleri, ölümsüzlük), İslâm Kültürü (Hızır İlyas motifi) ve Ortak Balkan Kültürü ile beslenmiş zengin kültür değerlerinin oluştuğu bir şenlik tören ve bayram bütünüdür (Artun, 1990: 20).

Bu araştırma ile Dikili ve çevresindeki köylerin, Hıdırellez geleneği ve bu gelenekteki değişimleri anlamak ve deşifre etmek amaç edinilmiştir. Yüz yüze görüşmeler ve katılımlı gözlem yoluyla elde edilen bilgiler yorumsamacı bir paradigma ile değerlendirilmiştir.

Çalışma da 2016 yılı Temmuz, Ağustos ve Eylül aylarında İzmir/Dikili ilçesinin çeşitli Yörük ve Balkan göçmenlerinin yaşadıkları köylerde gerçekleştirilmiş olan görüşmelerden faydalanılmış ve araştırma kapsamında 5-6 Mayıs 2017 tarihindeki Hıdırellez kutlamalarına katılımlı gözlem yapılmıştır. Hıdırellez ve görüşmeler görsel ve işitsel olarak kayıt altına alınmıştır.

1. HİDİRELLEZ

Hıdırellez, Hızır ile İlyas'ın buluştuğuna inanılan gündür. Hızır ve İlyas kelimelerinin halk dilinde birleştirilmesiyle Hıdırellez şeklini alan gün, 6 Mayıs'ta kutlanır (Yund, 1960: 130). Hıdrellez günü, *Rûz-ı Hızır* (Hızır'ın günü) olarak da adlandırılmıştır (Timur, 2004: 3).

Efsaneye göre Hızır ve İlyas ölümsüzlüğe ulaşmıştır. Halk geleneğinde İlyas ile ilgili bilinenler daha azdır. Bir inanışa göre Hızır ile İlyas iki kardeşmiş; başka bir inanışa göre ise Hızır erkek, Ellez de kız, olarak iki sevgiliymişler. Birbirlerine uzun süre hasret kalmışlar, Hıdrellez gecesi buluşmuşlar ve bu kavuşmanın sevinci içinde can vermişler (İmer, 1957). Hıdrellez gecesi, birçok yerin inanışında, Hızır ile İlyas'ın dünya üstünde buluştuğu gece olarak kabul edilir (Boratav, 1994: 222).

İslam dinindeki Hıdırellez inancının temellendiği Kuran'daki kıssaların tahlilini yapmaya çalışan Weinsinck, İslam Ansiklopedisinde bu inancın kaynağını Gılgamış Destanı, İskender Efsanesi ve Kitab-ı Mukaddes'deki İlyas Efsanesi olarak belirtmiştir. Burada anlatılan Mecmau'l-Bahreyn, aynı zamanda Musa Peygamber ve Hızır'ın bir araya gelecekleri Kur'an' da anlatılan yerdir. Türk Âşık ve Divan Edebiyatında, Hızır'ın burada ölümsüzlük suyunu içtiği de sıkça anlatılır (Aydın, 1986: 55). Kuran'da Hızır ile İlyas'ı buluşturan ve aralarında bir bağ kurulmasına sebebiyet verecek bir ayet bulunmamasına rağmen, kimi halk inançlarında ve sufi kaynaklarda ikisi neredeyse tek şahsiyet olarak düşünölmektedir (Döğüş, 2017: 74).

Hıdırellez'de Hızır'dan; bolluk, bereket, para, evlilik, çocuk sahibi olma, sağlık ve şifa gibi dilekler dilenmektedir. Bunun için de 5 Mayıs akşamından başlayıp, ertesi sabaha kadar süren birtakım pratikler uygulanmaktadır. Bu pratikler yapılmadan önce Hıdırellez kutlaması için hazırlıklar yapılmaktadır. Bu hazırlıkların başında yiyecek hazırlama gelmektedir. Hıdırellez günü kuzu veya oğlak kesilmesi için yapılan hazırlıklar, çeşitli yemeklerin hazırlanması, bu arada birçok yiyeceğin hazırlanması olarak tanımlanabilir. 5 Mayıs günü bizim gittiğimiz köylerde Hıdırellez için yapılan bir hazırlığa denk gelemesek de anlatılanlara göre eskiden Hıdırellez'in kutlanacağı alanda yenmek üzere çeşitli yiyecekler hazırlanmış. Yaprak sarması, çörek, börek, pirinç pilavı, hoşmerim, çirir helvası, kalburabastı (yumurta ve yoğurdun kalburun üstüne basılarak yapıldığı bir tatlı çeşidi), kurabiye, çerez gibi... Hıdırellez günü için kaynama suyuna soğan kabuğu atılarak yapılan renkli yumurtalar hazırlanmış. Papatya ile birlikte hazırlanan sarı renk yumurtalar da varmış. Renkli yumurtalar denilince akla gelen bir diğer kutlama da "Paskalya" dır. Paskalya, İsa'nın ölümü ve diriliş inancını yansıtmaktadır. Paskalya bayramının sembollerinden biri de yumurtadır. Paskalyada yumurta kullanılmasının sebebi "İsa'nın mezardan dirilmesi sürecinde, mezar taşını yarıp çıkmasının, civcivin yumurtadan çıkmasına benzemesi" gösterilmektedir (Türkoğlu, 2006: 87). Yumurtanın kabuğu, ölümün göstergesi anlamına gelirken, kırılması yeniden dirilişin göstergesidir (Küçük, 2016: 233).

1.1. Hıdırellez Hazırlıkları

Hıdırellez'de bu özel güne mahsus olarak oğlak, keçi, kuzu gibi hayvanlar kesilir ve etleri pişirilmiştir. Kutlama için üç gün önceden oğlaklar kesilerek fırına verilmiştir. Bir köyde neredeyse 80 -100 arası oğlak kesilir, içleri pirinç ile (üzüm ya da ciğer atan da oluyormuş) doldurularak fırına verilmiştir. Börek, çörek gibi yiyeceklerin hazırlanmasında eskiden neredeyse her köyde bulunan ortak fırınlar kullanılmaktaymış.

Yurdumuzun hemen her yerinde Hıdırellez gecesi (5 Mayıs) gül ağacının altına, genellikle kadınlar, yıl içinde elde etmek istediklerini temsil eden küçük nesneler koymaktadırlar (Boratav, 1994: 9). Dikili'de de Hıdırellez gecesi, gülfidanının dibine dilekler adanmakta ve bu dilekler şekillerle belirlenmektedir. Özellikle son yıllarda kişilerin gelecekte beklenenlere ilişkin yapılan uygulamaların başında, gül dalına dileklerin bağlanması ve gül ağacı altına taşlardan ev yapılması gelmektedir. Örneğin evi olmayanlar taşları dizerek ev şekli yapar, çocuğu olmayan kadınlar halı tezgâhlarına sembolik beşikler yaparak bağlar, evlenmek isteyenler yine taşlardan ev figürü oluştururlarmış. Deniz kıyısında olan köylerde ise dilekler sahilde kumun üzerine geçmişte olduğu gibi günümüzde de çizilmektedir.



Fotoğraf 1. Hıdırellez günü dileklerin sahilde kum üzerine çizilmesi (5 Mayıs 2017, Dikili Merkez).

Hıdırellez gecesi dilenen dilekler gerçekleşinceye kadar kimseye söylenmezmiş. Dilek kabul olunca da eğer bir adak adandıysa o mutlaka yapılmış.

Bugün Dikili’de gül dalına dileklerin halâ bağlandığı gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra deniz kıyısında bulunan büyük ağaçlara da bir bez parçası ile dileklerin bağlandığı tespit edilmiştir.



Fotoğraf 2. Hıdırellez günü dileklerin bez parçası ile ağaçlara bağlanması (5 Mayıs 2017, Dikili Merkez).

Sağlık, mutluluk, şans, kısmet, baht açıklığı gibi başlıklarda toplayabileceğimiz bu gelecek beklentilerinin pratikte bir örneği de dileklerin bir çömleğe atılıp, ertesi gün sabahdan çıkarmak üzere, yine gülfidanı altına saklama yöntemidir. Bu uygulamanın başka bir şekli olarak kil veya bakırdan yapılmış küpün içine, kadın-erkek köydeki herkes dileklerinin gerçekleşmesi için küpe, yüzük gibi takılar atmasıdır. Evlenmek isteyenler yüzük, çocuğunun olmasını isteyenler ise bir sopaya bez bağlayıp atarmış. Aynı uygulama başka bir köyde sadece genç kızların yüzüklerini atmasıyla gerçekleşmiş. İçine takı atılan küp, ertesi gün maniler ve dümbekler (dümbekler) eşliğinde açılır ve yüzükler sahiplerine geri verilmiştir.

“Mani söylerdi biri, biri çıkarırdı, eğer seninse mani sana düşüyordu ‘mani mani maniyi açar, mani bilmeyen kaçar, gelin kızlar mani söyleyelim, hangimiz üste çıkar’ diye söylerdik. O gelir onun yüzüğünü çıkarır, ona verir başkasının gene alır eline.”⁷

Hıdırellez gecesinde geleceği öğrenmek adına yapılan pratikler üzerinden gelecek üzerine yorumlar yapılmaktadır. Bunlardan bir tanesi yeşil soğan ile yapılan pratiktir. Yeşil soğanın iki yaprağından biri kesilir diğeri kalır. Bu pratik ile “Hadi bakalım bahtın mı, cahtın mı büyüyecek seneye kadar?”⁸ sorusunun cevabı ya da tutulan dileğin akıbeti aranmaktadır. Ertesi sabah ise yapraklara bakılır ve kesik yapraklardan hangisi daha çok uzadı ise gelecekte onun olacağına inanılır.

Geleceği tahmin etmek çok önemlidir. 5 Mayıs gecesini, baht açıklığını/kapalılığını öğrenmek adına bir kaşık damın üzerine atılır ve ertesi gün kaşık açık mı kapalı mı diye kontrol edilir. Açık ise kısmetin açık olduğuna, kapalı ise kısmetin kapalı olduğuna dair yorumlar üretilir.⁹

Evlenmediği için artık kısmetinin kapalı olduğuna inanılan gençlere (eskiden 30, 35 yaş civarı gençler için) kısmetinin açılması için yapılan bir başka pratikte; gencin akşamdan bir odada kilitlenmesi ve ertesi sabah kilitleyen kişinin erkenden kalkıp iki rekat namaz kıldıktan sonra gidip evlenmeyen genci uyandırıp, başının üstünde aynı kilidi “Allah’ım ben bu kilidi açıyorum sen de kısmetini aç “ diyerek açma uygulamasıdır. “Kilit açıldıktan sonra iskeleyle gidiliyor, sandallarla geziliyor, büyüsü olan bozuluyor”.¹⁰ Hıdırellez; Türk halk inançlarında bekârların kısmetlerinin açıldığı, yavukluların buluştukları, başlarını sokacak yuvaları olmayanların yuva dileğinde bulundukları bir dönemdir (Kalafat, 2006: 303).

Hıdırellez gecesini yapılan uygulamaların bir kısmı da bolluk ve bereket adına gerçekleşenleri kapsamaktadır. Hıdırellez gecesini pencerelerin önüne, bir yıl boyunca parasız kalmamak için para konulmuş. Bunlar kesilen gazete kâğıtlarının para yerine konulduğu birtakım nişanlar olabildiği gibi bozuk paralar da olabilmış.¹¹ Torba ya da kese içinde o gece dışarıda bırakılan paranın üzerine Hızır’ın elini sürdüğü ve böylelikle sandıkta ya da çantada bir yıl boyunca harcanmadan saklanan bu nişan ya da bozuk paranın, bereketi getireceği inancı varmış. Aynı şekilde geçmişte olduğu gibi günümüzde de tepsideki tabakların içinde çeşitli tahıllar, ekmek ve su ile birlikte bırakıldığı da gözlemlenmiştir. Hızır’ın ne zaman geleceği belli olmadığı için

7 Ayşe Çanlı

8 Macide Baykal

9 Gülnur Erhan

10 Gülnur Erhan

11 Gülnur Erhan



bu eylem iki ya da üç gün boyunca devam etmekteymiş ve böyle yapanların evinde bereket olacağına inanılmış. Ayrıca o gece bolluk, bereket ve şans getirmesi için kapı ve pencereler açık bırakılmış.¹²

1.2. Hıdırellez Kutlaması

Dikili’de 5 Mayıs gecesi belediyenin düzenlediği bir kutlama gerçekleşmiştir. Eskiden Romanlar ve yerliler hep beraber sahilde eğlenirmiş. Belediyenin Roman mahallesinde düzenlediği eğlencede Roman ekibi çalarak şarkılar (çoğunlukla roman şarkıları) söylediler. Davul ve klarinet gösterileri yapıldı. Küçük roman kızları öğretmenleri eşliğinde roman dansı gösterisi yaptılar. Özellikle genç kızlar, kadınlar ve çocuklar, kırmızı, sarı, pembe gibi değişik ve canlı renklerde, Roman kıyafetlerini bugüne özel olarak giymişlerdir. Etkinliğe, belediye başkanı da dâhil olmak üzere, tüm köyler ve ilçeden genç, yaşlı, çocuk, kadın, erkek birçok insanın fakat çoğunlukla da Romanların katılım sağladığı gözlemlenmiştir. Etnik nitelikte bayramlardan Hıdırellez’in Türkiye ölçüsünde önemi bilinmekle beraber, “Çingene bayramı” diye nitelendirilmektedir (Borataş, 1994: 205). Hıdırellez farklı etnik grupların ortak inançta buluştuğu bir bayram olarak da okunabilirken, resmi kurum ya da halkın yaptığı bu etkinlikleri, toplumda birlik beraberlik duygusunu geliştiren, toplumu birbirine bağlayan pratikler olarak da yorumlanabilir. Etkinliğe katılan herkes beraber dans ettiler, ama bu dans edenlerin çoğunluğunu çocuklar ve gençler oluşturmaktadır.

5 Mayıs gecesinin en yaygın ritüellerinden birisi de ateşin üzerinden atlama uygulamasıdır. Artun, ateş üzerinden atlama ritüelini arınma olarak açıklamıştır. İnsanlar, ateşten atlama ritüelinin yaz mevsimine çıkılmasını kolaylaştırdığını ve insanların günahlarından arınarak hafiflik kazandığına inanmaktadırlar. Buradaki amaç, canlılığı, tehlikeye düşürecek kötülüklerden temizlenip kurtulmaktır (Artun, 2001).



Fotoğraf 3. Hıdırellez günü arınma amacıyla ateşten atlanması (5 Mayıs 2017, Dikili Merkez).

12 Feride Çetin

Dikili’de ateşin üzerinden atlama geleneğinin hala devam ettiği gözlenmiştir. Ateşin üzerinden atlama uygulamasının nasıl yapıldığını bilmediğimiz için bize anlatıldığı gibi önce bir dilek tuttuk ve ardından kumsalda yakılmış ateşin üzerinden üç kere atlادık. Ateş üzerinden atlamanın sevap olduğuna inanıldığı için ateş üzerinden üç kere atlanırmış. İslamiyet’te üç rakamı “Allah’ın hakkı üçtür” fikriyle sembolleşmiştir. Eski Türk efsanelerinde “üç” sayısına çeşitli uygulamalarda rastlanmaktadır. Türklere göre insan, evrenin üç önemli varlığından biri olarak kabul edilir. Şaman dininin esaslarına göre de âlem üç bölümden oluşmaktadır¹³. Şamanizm’den başlayarak, İslam ve İslamiyet sonrası dönemlerde Türk kültüründe ve inançlarında, sayıların önemli olduğu görülmektedir. Uca çalışmasında İzmir ilinde Hıdırellez eğlencelerinde ateşin üzerinden üç defa atlanıldığını anlatmıştır (Uca, 2007: 132). Yapılan görüşmelerde kuvvet için ateşten atlanıldığını söyleyen 87 yaşındaki Ayşe Ç., kendisi yaşındakilere bile ateşten atlamanın kuvvet verdiğini söylemiştir. Bu ateşi yakmak için de zeytin dalları yakılmış.¹⁴

Bütün bu adetler, ateş kültü ile ilgilidir. Eski Türklerde ateş kutsal sayılmaktadır. Bu yüzden Türk topluluklarında eskiden beri ateşe tükürmek, ateşi su ile söndürmek, ateşle oynamak hoş karşılanmamaktadır. Ateşe bakıp kehanet etmek Türklerde bulunan çok eski bir görenektir. Şamanistlerin inançlarına göre ateş her şeyi temizler ve kötü ruhları kovar. Anadolu Türkçesi’nde “alazlama” denilen işlem, ateşte temizleme anlamını ifade eder (İnan, 1986: 67). Bu yüzden ateşin üzerinden atlayan insanlar, tüm ağırlığın, uğursuzluğun, ağrı, acı ve kötülüklerin üzerlerinden dökülerek yanmasını dilerler (Şişman, 1996: 128). Ateşin temizleme ve arındırma özelliği olduğuna inanılır (Dede, 1992: 99).

Günümüzde daha çok belediyenin bir etkinliği haline gelen Hıdırellez kutlamalarında büyük boyutta bir ateş yakma güvenlik nedeniyle yasaklanmıştır. Fakat yine de Dikili’de ateş üzerinden atlama geleneği uygulamada değişiklikler olsa da halâ devam etmektedir. Dikili’de ateş yakma geleneği deniz kıyısında, ara sokaklarda ve bahçelerde yakılan ateşler ile devam ettirilmektedir. Bu yer seçimi insanların yaşadığı yere göre değişkenlik göstermektedir. Birbirlerini tanımayan insanlar yakılmış herhangi bir ateşin üzerinden rica ederek atlayabildiği gibi bireysel ya da küçük gruplar halinde yakılan küçük ateşlerle de uygulama devam ettirilmektedir. Ayrıca bazı köylerde Hıdırellez gecesi diğer pratikler (yeşil soğanla geleceği sorgulama gibi) uygulansa da ateş yakma geleneğinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Ateş yakmayanlar ise ateş yakanlara karşı hoşgörüsüzlukte bulunmamaktadırlar.

Eskiden Hıdırellez günü bir bayram ve eğlence havası içinde geçermiş. Hatta bazı köylerde Hıdırellez en büyük bayram olarak görülürmüş ve Hıdırellez günü kimse çalışmazmış. Bu yöredeki halk, önceleri tütüncülük ile uğraşıldığı için bu durum sık sık “tütüne gitmezdik” şeklinde ifade edilmiştir.

“Hıdırellez günü hiç kimse bizim şimdi bu mevsimde tütün vardı eskiden o gün hıdırellez gününde ne tütüne gidilir ne şey herkes hazırlığını yapar bir gün önce, ertesi gün sahilde yer içer güler söyler, ondan sonra da kayıklara binerler akşamüzeri evlerine dönerler.”¹⁵

13 Yardımcı M., Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, 2011 (<http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/18.php>)

14 Ayşe Çanlı

15 Naciye İpek



Bu inanış, Hıdırellez günü yapılan bir kaçınma örneğidir. “O gün hiçbir şeyi ellemiyoruz biz. Hıdırellez günü ne tutarsan tut, iş yaptın mı geri gider. Bir sene biz tütün ektik de, makinemiz bozuldu. Ondan hiç yapmayız o gün yeriz, içeriz, otururuz. Sonra arife günü çalışmayız”¹⁶

Arslan da, “Kutsal ve Seküler Arasında” adlı çalışmasında; “Çorum’da halk arasında çoğu kişi Hıdırellez gününü çalışmadan geçirmeye çalışırlar. Çünkü o günü çalışmadan kutlayarak geçirirse, hem o günün bereketine nail olacak hem de bütün seneyi o günkü gibi neşeli, eğlenceli geçirecektir” günün bereket, bolluk inancı ve beklentiler yönüne değinmiştir (Arslan, 2015).

Hıdırellez’de (6 Mayıs günü) dilek ve niyet uygulamaları halâ günümüzde de sürdürülmektedir. Gece konulan çömllekler bugün de maniler eşliğinde açılmakta ve akşamdan yapılan yeşil soğanlar, dama atılan kaşıklar kontrol edilmektedir. Sabah erkenden, gece pencereye konulan paralar alınmakta ve dilekler toplanmaktadır. Bugün için yapılması gereken en önemli şey sabah erkenden(sabah ezanından önce) kalkmaktır (Zaide Kaya). Anadolu’da bolluk bereketin gerçekleşeceği zamanın sabah güneşinin doğduğu an olduğuna inanılmaktadır. Türk inanç sisteminde güneş koruyucu bir özelliğe sahiptir ve güneş ile ilgili pratiklerin değişik biçimlerde de olsa, günümüzde de devam ettirildiği bilinmektedir (Buran, 1986: 43). Kalafat, araştırma yaptığı yörede, güneş ışınlarının yeryüzüne değmeden önce kalkmak inancının yaygın olduğunu ve güneş ışıklarının, Tanrı’nın yeryüzüne inen nuru, ışığı kabul edildiğini tespit etmiştir. Bu inanç, Türkler arasında Hun çağından beri sürmektedir (Kalafat, 2006: 129).

Hıdırellez günü sabah ezanından önce kalkan insanlar birtakım pratikler gerçekleştirmektedirler. Bunlardan ilki, gece yağın çiyi kaybolmadan kaplara toplamaktır. Çiy taneleri bir kaşık yardımıyla fincana toplanmaktadır. Hıdırellez sabahı toplanan çiyin, ağrıya ve acıya iyi geldiğine inanılmaktadır. Bundan dolayı toplanan çiy vücudun her tarafına sürülmektedir. Hıdırellez’de yapılan bu pratik sağaltıma yönelik olarak yapılırken, bazı köylerde un çuvallarının üzerine bereket olması için sürülmekteymiş.¹⁷ Yine bu çiy ile süt mayalanır, yoğurt yapılır, o yoğurdun suyu ile de hamur mayalanırmış. Sonra da herkes o yoğurttan ve hamurdan maya almış.

Eskiden Hıdırellez sabahı kuyulardan su toplanırmış. Bu bazı köylerde yedi kuyudan su toplanırdı şeklinde bahsedilmiştir. Sabahın erken saatlerinde çeşitli kuyulardan toplanan sularla, bazı köylerde kadınlar ve çocukların yıkandığı anlatılmıştır. Deniz kıyısında yaşayanlar denize, göl kıyısında yaşayanlar ise göle girdiğini söylemişlerdir. Bazı köylerde ise güneş doğmadan önce denize ya da suya girildiği ve bu işlemin şifalı olduğuna inanıldığı anlatılmıştır. Eskiden, sabah namazında, alacakaranlıkta deniz kıyısında namaz kılıp dilek tutuluyormuş. Hızır ile İlyas, subasında buluştuğu için o suyun şifalı olduğuna inanılmakta ve su kenarında bundan dolayı iki rekât namaz kılınmaktaymış. Sabah namazında deniz kenarına gidildiğinde orada ne dilersen gerçekleşeceğine inanılırmış. Bir köyde, artık kuyu olmadığı için çeşmelerin de bu amaç için kullanılabileceğine inanılmaktadır.

Hıdırellez günü bedenın yıkanması şifa ile ilgilidir. Suyun arındırıcı olduğuna dair bakış açısı dikkatleri çekmektedir. Ayrıca Hıdırellez’de sadece bu su ile (çiy de olduğu gibi) yapılan yoğurdun tuttuğuna, ekmek için hazırlanan hamurun mayalandığına inanılmaktadır. Bu su ile

16 Ecep Kırbaçoğlu

17 Kamile, Hatice Hanım

mayalanan yoğurt eğer tutmuşsa Hızır'ın geldiğine bir işaret olarak yorumlanır. Mayasız yoğurdun tutması sadece o güne mahsus olarak görülür. Su ile yapılan diğer uygulamalardan biri de, Hıdırellez günü sabah ezanında yağmur yağsın diye kadınların ıslatılmasıdır. Şimdi ise aynı amaçla ufak çocukların ıslatıldığı gözlemlenmiştir. Kalafat'a göre Hıdırellez'de güneş doğmadan önce akan suyun şifalı olduğuna dair inanç, eski Türk inanışlarına dayanmaktadır. Eski Türk inançlarında su kutsallığı temsil etmektedir. Ancak, bu kavramın içine, "çağnam çağnam akan" ve "akıntılı" olan bütün sular, ırmaklar, dereler ve pınarlar dâhil idi. Ayrıca su, halk inançlarında uzun ömrün de simgesidir (Kalafat, 2006). M. Eliade, suyun, tanrısal ruhun ilk makamı olduğunu ve hayat olan şeyin ilk önce su içinde ürediğini ifade etmektedir (Dinç, 2011: 84).

Sağaltıma yönelik (sabah ezanından önce)günümüzde az da olsa bir gün önceden bin tane zeytin yaprağına dua okunur ve okunmuş yapraklar, güneş doğmadan denize atılarak, deniz kıyısında iki rekât namaz kılınmış. Hıdırellez pratikleri içinde yine sağlık için yapılan, arkasına bakmadan bez bağlamak günümüzde de yapılmaktadır. Günümüzde modern tıp alanındaki gelişmelerden yararlanılsa da sağaltıma yönelik geleneksel uygulamalardan vazgeçilmemektedir. Kullanılan nesnelere ulaşım ve uygulaması son derece kolay ve yaşamın içinde yer alan araçlar olduğu sürece geleneksel sağaltım uygulamaları devam edecektir.

Anadolu'nun birçok yerinde ev ile ilgili bolluk bereket noktaları vardır. Bu noktalar eşik, kapı ve mutfaktır. Evin girişinde eşik ve kapı ile yapılan uygulamalarla hem kötü güçlerin içeri girmesini önlemeye çalışılmakta hem de bereketi çağrıştıran nesneler ile bu noktalar güçlendirilmektedir (Şenesen, 2011: 224). Dikili İlçesi'nin tüm köylerinde de, güneş doğmadan toplanan çiçekler kapılara asılmakta ve bu çiçekler kurutularak bir yıl boyunca saklanmaktadır. Bu uygulamanın amacının "kuvvet için" olduğunu söylemiştir. Bunların dışında, eskiden, bu sabah toplanan çiçeklerden başlarına taç ya da bere yaparak deniz kenarına giderlermiş.



Fotoğraf 4. Hıdırellez günü bahçeden toplanarak kapıya asılan ve bir yıl saklanan çiçek demeti (Zaide Kaya, Kocaoba köyü).



Hızır, Arapça “yeşillik” anlamına gelen “hadr” kelimesinden türemiştir ve Hızır’ın gezdiği yerleri yeşerttiği inancı vardır (Boratav, 1984: 222). Kapılara çiçeklerin asılması Hızır’ın bereket getirmesi ilişkilendirilmesinden kaynaklanabilir. Havaaların ısınmaya başlamasının, doğanın uyanışının ve yeniden yeşillenmesinin kutlandığı Hıdırellez’de, kapılara çiçeklerin asılmasını; doğanın yeniden canlanmasına dönük olarak, doğadan olduğu gibi hayata dair gelecekte beklenilenin yansıması olarak görmemiz olanaklıdır.

Türklerin, Hıdırellez’i yeşillik ve su unsurları ile bağlantı oluşturarak, İslamiyet’i kabul ettikten sonra da rahatlıkla bahar bayramlarına adapte olduklarını belirtmiştir (Ocak, 1990). Ayrıca, Hıdırellez kutlamalarında gül ağacı, yeşil bitkiler, ağaçlar ve su motiflerinin sıkça kullanılması benzer uygulamaların Orta Asya’daki kutlamalarda da kullanılması, Hıdırellez törenlerinin kaynağının Orta Asya olduğunu göstermektedir. Bu törenler İslamiyet’le birlikte Hıdırellez adını almıştır (Cingöz - Santur, 1993: 5).

Hıdırellez’de toplu yeme içme ve eğlenme gibi bazı Şamanizm gelenekleri sürmektedir. (Artun, 1990: 19). Hıdırellez’in en önemli özelliklerinden biri bu toplu yenilen yemeklerdir. Zengin fakirin bir arada yiyip içtiği ve ekonomik durumu olmayandan bir karşılık beklenmediği anlaşılmaktadır. Görüşmeciler; Hıdırellez günü akraba, komşu, zengin, fakir, hep beraber yeme, içme ve eğlenme vurgusunu ön plana çıkarmaktadırlar. Eskiden Hıdırellez günü öğleden sonrada pişen yemekler ile deniz kıyısına gidilerek eğlenilir, yiyecekleri herkes birbirine ikram edermiş. Yere serilen bir sofra bezinin üstünde hep beraber hazırlanan yiyecekler tüketilirmiş. “Yerde yenerdirdi, öyle yeniyordu, birlik vardı çok...”¹⁸ Bu durum, komşuya pay verme, hediyeleşme, eşitliğin ve birliğin temel fikirler olduğu yorumuna da açıktır.

Bugün Hıdırellez Türkiye’nin hemen her tarafında, insanların yeşillik alanlara, su kenarlarına giderek, eğlendikleri bir kutlama olarak devam etmektedir. Eskiden köylere yakın tekke, türbe ve yatırı yanlarında Hıdırellez eğlenceleri yapılır, yatıra adanan adaklar kesilirmiş. Bu pikniklerde Hıdırellez için kesilen kurbanın eti, yoğurt, yumurta gibi yiyecekler yenir, adaklıklar dağıtılmış.

Dikili’de Hıdırellez sabahı, erken saatlerde arabalarına ve kamyonlarına yiyecekleri ile birlikte dolmuşmuş insanlar, piknik alanına giderken gözlemlenmiştir. O gün biz de arkalarından pikniğin yapılacağı “Çamlık Tepesi” denilen yere gittik. Vardığımız bu tepe deniz manzaralıydı. Bireysel olarak birkaç salıncak kurulmuştu. Hıdırellez eğlencelerinde başlıca yapılan eylemlerden biri salıncakta sallanmaktır. Hıdırellez üzerine derlenen bilgilerin pek çoğunda salıncığın o güne özgü bir eğlence olarak önemine değinilir. Eğer o gün salıncakta sallanırsa hastalıklardan arınma olacağına ve günahların atıldığına inanılır (Artun, 1990: 20). Aileler yanlarında getirdikleri mangallarını yakmaya başlamışlardı. Yine öğretmenleri eşliğinde küçük çocuklar yöresel kıyafetler içinde minik bir dans gösterisi düzenlemişlerdi.

Katıldığımız şenlik belediye tarafından organize edilmiş, belediye tarafından yönlendirilmekteydi. Belediye, yoğurt içinde yüzük bulmaca, halat çekme, çuval yarışı gibi yarışmalar düzenlemişti ve tavla oyunu dışında tüm oyunları çocukların oynadığı gözlemlenmiştir. Belediyenin düzenlediği ve bireylerin ailecek yaptığı pikniklerden öteye geçmeyen bir Hıdırellez etkinliğinin, kendi halinde bir piknik havasının ötesine geçemediği izlenmiştir. Hıdırellez’e ilişkin sadece ha-

18 Ayşe Çanlı

fızalarda kalmış eski kutlamaların, yapılan görüşmelerde de anlatıldığı gibi artık yapılmadığına tanıklık edilmiştir. “Eskiden sahil kenarına gidilip piknik yapılır, oğlaklar kesilir, sarmalar, çörekler yenirmiş.”¹⁹ “...Çok güzel olurdu hıdırellezimiz, herkes giderdi. Herkes bayırda olurdu,... Orada salıncak kurarsınız mesela”²⁰.

Anlatılanlardan ve gözlemlerimizden yola çıkarak, Hıdırellez’in, baharı karşılama sevinci, birliktelik ve beraberlik, paylaşarak hep beraber yeme içme gibi kolektif hafızalarda yer eden eski Hıdırellez bayramlarından ziyade belediye tarafından organize edilmiş bir şenliğe dönüştüğünü belirtmek yanlış olmayacaktır.

1.3. Yatır ziyaretleri

Olağanüstü güç sahibi yaratıklardan tamamıyla farklı bu insanlar, yazılı tarih ve menkıbe kaynaklarında anılmış olsun olmasın, gerçekte yaşamış olsun olmasın, kendilerine tarihi bir değer verilen ve *ermiş* olarak tanınan kişilerdir. Bu kişilerden kimileri gerçekten yaşamış iken, kimisinin adı bile yoktur ve bunlara sadece “Yatır”, “Dede” ismi verilmiştir (Kalafat, 2006: 40). Hıdırellez’de yatır ve dede ziyaretleri günümüzde de eskisi kadar olmasa da hala devam eden bir uygulamadır. Ata kültürü üzerinden okunabilecek “dede” figürüne; Hıdırellez’de ziyaretler, adaklar ve dilekler yapılmaktadır. Atalar kültürü, ataların takdisine dayanır. Atanın öldükten sonra ruhunun birtakım üstün güçlerle donanacağı ve bu sayede geride kalanlara yardım edeceğine inanılmaktadır. Ataların eşyaları ve mezarları kutsal sayılıp, ruhlarına kurban sunulmaktadır (Artun, 2001). Adak, zengin anlamlı bir kelimedir. Sayrılıktan sağalma, çocuk sahibi olma, evlenme, zor bir durumdan kurtulma vb. amaçlara yönelik isteklerin gerçekleşmesi için yüce varlıklara, ermişlere, tapınaklara, yatırlara, ziyaretlere adanan oruç, kurban, yiyecek, eşya vb. demektir (Budunbilim Terimleri Sözlüğü, 1973: 11). Yatıra adak adamak, ona bir dileğin gerçekleşmesi için başvurmadır. Adayan kişi bu eylemiyle, yatırın kendisi ile Tanrı arasında aracılık edeceğine inanılmaktadır. Peygamberlerle, Hızır’la haberleşme, buluşma ermiş kişilerin olağanüstü özelliklerindendir (Kalafat, 2006: 42). Dikili’de de yatıra/dedeye adak adamaya giden kişi; orada mum yakmak, seccade getirmek, tülbent-yazma bağlamak, ağaçlara dilek bağlamak gibi uygulamalar yaparmış.

“Hıdırellez günü oraya çocuk için dilekler bağlanıyor. Delik var başının taşın yanında, onun içine sokuyorsun elini, ne çıkarsa çocuğun olacak diye ama böcek mi çıkacak, ne çıkarsa onu yiyorsun çocuğun olsun diye.. Ne muradın varsa oluyor.”²¹

1.4. Hızır inancı

Hıdırellez kutlamalarında, yeşillik, su, ateş, gibi unsurlar dışında, Hızır inancı da önemli bir yer teşkil etmektedir. Köylerin çoğunda Hızır’ın görülemeyeceği onun ancak bir nur olduğuna dair bir inanç hâkimdir. Hızır sulak yerlere geldiği, geçtiği yerleri yeşerttiği inancı hâkim olsa da görüleceğine inanılmamaktadır. “Hiç Hızır gözükür mü? Böyle birisi görmüş ama kendini görmemiş... Böyle nur gibi iniyormuş o, birisi eskiden görmüş güya.”²²

19 Naciye İpek

20 Zaide Kaya

21 Ayşe Çanlı

22 Gülnur Erhan



Hızır'ın kutlu kişiliğine bağlanan birçok sağaltma ve korunma işlemleri vardır (Boratav, 1994: 96). Hızır, Arapların İslâm-öncesi mitolojilerinde, tabiatın bahar mevsiminde yeniden canlanmasını simgeleyen bir varlık sanılıyor. İslâm geleneği bu efsanelik varlığı «nebi» (peygamber) diye nitelendirir (Boratav, 1994: 222). Hızır, Dede Korkut hikâyelerinde, gelecekte haber veren, yardımcı kişi olarak görülür ve Hızır burada Boz atlı Hızır olarak geçer (Önal, 2010:2).

İnanışa göre Hıdırellez'de Hızır o gece yere inecektir ve Hızır insanların dilediklerini yerine getirme gücünde bir varlıktır. Ayrıca, küçük salıncak dilenen çocuğun, minicik ev, arzulanan sahici evin simgeleridir ve Hızır ile dilek sahibi arasındaki anlaşmaya onlar aracılık edeceklerdir (Boratav, 1994: 10). En köklü ve en yaygın inançlardan biri, Hızır'ın bereket sağlayıcı gücü üzerine olanlardır. Bu yetenek tüm ermiş kişiler de vardır.

İnsanın en çok geçiş dönemlerinde yaşanan krizi atlatabilmek için dinsel büyüsel işlemlere başvurduğu görülmektedir (Erginer, 2003: 57). Hıdırellez dinsel büyüsel işlemlerin en fazla yapıldığı bayramlardan biridir. “Hızır, Hızır, sen bir sıkıntıya girdin, bir şey oldun Allah'ım benim imdadıma yetiş dedin mi Hızır gibi birisi erişiveriyor imdadına kurtarıyor, sana ona Hızır derler”.²³

SONUÇ

Hıdırellez etkinlikleri, geçmişten bugüne kadar değişiklik gösterdiği gibi Dikili'nin çeşitli köylerinde de farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar köylerin fiziki konumlarından kaynaklanabileceği gibi köylerde yaşayanların kökenleri ile de ilişkili olabilir. Köylerdeki yerleşimcilerin farklı yerlerdeki geldikleri ve doğal olarak geleneksel inanç pratiklerini taşımış olmaları nedeniyle farklılıklar ile karşılaşmışlardır.

Modernleşme ile köylerdeki eski Hıdırellez kutlamaları dönüşüme uğramış ve toplu kutlamalar neredeyse hiç kalmamıştır. Dönüşümlere rağmen Hıdırellez'de yapılan birçok geleneksel uygulamaların görülme olasılığı vardır. Hıdırellez uygulamalarının başında, gül dalına dileklerin gerçekleşmesi için bağlanan bez parçaları ve sahile çizilen şekiller gelmektedir. Bireysel olarak gerçekleştirilen bu pratikler, “inancın gereği” olarak ifade edilmektedir. İnancın gereği ifadesinin temelinde Hıdırellez'in tarihi vardır. Hıdırellez'in tarihi Orta Asya, Orta Balkan, Anadolu ve İslam kültürüne dayanan çok eski bir gelenek olmakla beraber, artık günümüzde iktidarın organize ettiği bir gelenek haline gelmiş ve toplumsal köklerinden kopararak yeni anlam dizgeleri ile tarih süreçte yerini almıştır. Geçmişte Hıdırellez, insanlar için geleceğe dair umutların bir temsilcisi olarak görülürken, günümüzde ise sadece eğlenilecek bir günü kolektif hafızalarda çağrıştırmaktadır. Bu dönüşümün temelinde iktidarın; toplumu kontrol ettiği otoriter gücü ve toplumsal hafızayı şekillendirme gücü vardır. Zihin, şeyleri, özne ile özdeşleştirecek anlam örüntüleri bulamadığında unutma eylemi gerçekleşmektedir. Bu durumdan Hıdırellez kutlamaları da payına düşeni alarak, toplumsal ve bireysel hafızalardan eski anlamları silinmiş ve iktidarın ürettiği anlam dizgeleri ile dönüşerek hafızalarda tekrar yerini almıştır. Araştırma boyunca görüşülen kişiler için Hıdırellez; baharın gelmesine karşın duyulan sevinç, neşeyi, bir arada güzel vakit geçirmeyi, ikramı ve paylaşmayı temsil etmiştir. Fakat bu dönüşümlere rağmen yine de Hıdırellez'in bu çok köklü geleneklerin sürdürülmesinde günümüzde hala aracı olduğu göz ardı edilememektedir. Kişisel bazı pratikler hala yerine getirilmektedir. Zaten Hıdırellez'de yapılan pratikler incelendiğinde

her bir uygulamanın bir inanışı simgelediği görülmektedir. Geleceği önceden tahmin edebilmek ya da sağaltıma yönelik beklentilerdeki uygulamalar; umut, inanış ve pratikler arasındaki bağın somuta nasıl aktarıldığını gözlemlemeye olanak sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Aydın, M. (1986), "Türklerde Hızır İnanç", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2.
- Arslan M. (2015), "Kutsal ve Seküler Arasında: Hıdırellez ve Türbe Kültürleri Çevresinde Gelişen Eğlence Kültürü", *Birey ve Toplum*, Cilt 5, Sayı 10.
- Bekir B. (1996) "Hakaslar ve Hakaslar'da Şaman Kültürü", *Millî Folklor*, C.4, S.31/32,s.128.
- Burhan A. (1986), "Eski Türk Gelenek ve Göreneklerimiz Fırat Havzasındaki İzleri", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Sayı 12.
- Cingöz, M. E. & Alparslan S. (1993) "Türkiye'de Hıdırellez'de Uygulanan Bazı İnanç ve Âdetlerle İlgili Bir Atlas Denemesi", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları Feryal Matbaası*, Ankara.
- Dede, A. (1982), "Batı Trakya Türklerinde Eski Türk Dini Şamanizm'den Kalıntılar", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, (Gelenek-Görenek ve İnançlar), Ankara, C.IV, s.99, 101.
- Dinç, N. (2011), *Hızır Kimdir?*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul.
- Doğuş, S. (2015), "Anadolu'da Hızır-İlyas Kültü Ve Hıdırellez Geleneği", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* Sayı 74.
- Erman A. (2001), "Adana Halk Hekimliğinde Atalar Kültü", *Türk Kültürü*, Sayı 460.
- Erman A. (1990), "Tekirdağ'da Hıdırellez Geleneği", *Halk Kültüründen Derlemeler Hıdırellez Özel Sayısı*, s. 1-23.
- Erginer, G. (2003), *Elemterefış / Anadolu'da Büyü ve İnanışlar*, Yapı ve Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Gök N. İ. (2000), "Türk Kültüründe ve İnançlarında Hıdırellez", *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası*, S.19.
- İmer A. (1957), "Halkalı'da Hıdırellez", *Türk Folklor Araştırmaları*, Sayı 96.
- Kalafat Y. (1995), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ebabil Yayıncılık, Ankara.
- Kerim Y. (1960) "Türkiye'de Hıdırellez", *Türk Folklor Araştırmaları*, C.6, S.130, s.2139.
- Küçük, M. A. (2016), "İkonografiden İnanca 'İsa Mesih'in Dirilişi/Paskalya' Süreci", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı*.
- Ocal O. (2014), *Hıdırellez'in Yozgatçısı: Ağrice veya Eğrice*, Yozgat Gazetesi.



- Ŗnal, M. N. (2010), Muğla'da Hıdırellez Bayramı.
- Ŗrnek, S. V. (1973), Budunbilim Terimleri SŖzlűđű.
- Ŗenesen, R. O. (2011), "Tűrk Halk Kùltűrűnde Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Tűrk Kùltűrű İzleri", *Folklor/Edebiyat*, Cilt 17, Sayı 66.
- Timur, K. (2004), Arnavutlar-Solyotlar Romanında Hıdırellez Gűnű ve Nevruz Bayramı.
- Tűrkođlu A. E. (2006) Geçmişte ve Gűnűműzde Antakya'da Hristiyanlık, (Basılmamıř Yűksek Lisans Tezi), Adana.
- Uca, A. (2007), "Tűrk Toplumunda Hıdırellez-I", *A.ű. Tűrkiyat Arařtırmaları Enstitűsű Dergisi*, Sayı 34.
- Yardımcı M. (2011), Geleneksel Kùltűrűműzde ve Åřıkların Dilinde Sayılar, Çukurova Ŗniversitesi Tűrkoloji Arařtırmaları Merkezi.
- Yařar O. A. (1990), İslam-Tűrk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kùltű, Tűrk Kùltűrűnű Arařtırma Enstitűsű Yayınları, Ankara.
- Wensinck, A.J. "Hızır" Md., İslam Ansiklopedisi, V, 457-462.

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE DÜNDEN BUGÜNE KAMU KAZANLARI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sürur ÇELEPİ¹

Giriş

Kültürün bir alanı olarak yüzyılların birikimini ve çeşitliliğini taşıyan yemek kültürü, fiziksel olarak karın doyurmanın yanında bir araya gelmelerle icra edilen birçok tören ve toplumsal davranışın vazgeçilmez öğelerindendir. Yemek kültürünün çeşitlenip özelleşmesinde ekolojik çevre, dini inanışlar, kültürel birikimler, sosyal ve etnik farklılıklar, eğitim düzeylerinin ve kültürel mirasın toplamı etkin rol alır. Bu bütünleşmenin bir göstergesi olarak hemen her toplum, belli ritüellerle ve törenlerle zamanının belli bir kısmını yemeğe ayırarak yemeği, toplumsal bütünleşmenin ve dayanışmanın araçsallaştırılmış bir hali olarak belirginleştirir(Sağır 2012: 2676-2677).

Yemek olgusu, muhteviyat, pişirme teknikleri ve sunum gibi özellikleri nedeniyle somut; etrafında şekillenen gelenek, görenek, örf, adet ve çeşitli dini ritüeller gibi unsurlardan dolayı somut olmayan kültürel öge olarak ele alınmalıdır (Çekiç 2015:iii). Geleneksel toplumlarda gündelik hayat içerisinde sadece ihtiyaç olarak algılanan, törenlerde bir paylaşıma dönüşen “yeme” eylemi, bazen insanların estetik kaygılarla süslediği bir “gösteri”ye dönüşür. Yemeğin sunuluş biçimi, yemek yenilen mekânlar, yemeğe giderken giyilen kıyafetler, müzik, yemeğin sunuluş biçimleri bu gösterinin bileşenleridir. Tüm toplumlarda yeme-içme aslında toplumsal etkileşimin ve törenlerin gerçekleştirilmesi için ortamlar oluşturur. Yemekler ve içecekler, içerisinde üretildikleri toplumun kültürel niteliğine göre bir simgesel değer taşır. Bu bağlamda yemek, aynı zamanda hem kültürü etkilemekte hem de kültürden etkilenmektedir (Sağır 2012: 2679).

1 Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, msururcelepi@gmail.com.



Yemek kültürünün belirginleştiği ve etkin olduğu alanlardan biri toplu yenilen yemeklerdir. Bireysel yeme alışkanlıklarının yanı sıra, toplulukla beraber yenilen yemeklerde kültürel belleğin aktarımıyla kazanılmış davranış kalıpları belirginleşir. Türklerin de kültürel belleklerdeki kodlamalar hem bireysel hem de toplu yemek kültürünü düzenler. Topluların tarihsel süreklilik ve ortak deneyimle inşa ettikleri ve günümüze aktardıkları törenleri, birçok kalıt değerinin bir araya gelmesiyle şekillenir. Takvim belleği, ekolojik dengeye bağlı hayat devamlılığı, belirgin olayları anma kararlılığı, dinî ritüeller, beşeri hayatın gereksinimleri törenlerin icra edilmesinin koşulları iken törenlerdeki ayinler, eğlenceler, toplu gösteriler, sporlar ve yemek törenlerinin icrasındaki temel değerlerdir. Her topluluk kültürel kimliğinin yansıması olan törenlerinde, toplumsal ve yerel kimliğinin unsuru olan yemeğini icracı ve katılımcılara sunar. Bu sunum artık sadece bir karın doyurma işlemi değil, tören sahibi ve icracısının törenin düzenlenme amacının gerçekleşmesi ve meşruiyet kazanması için sundukları ve Tanrı'ya ulaşma arzusunun neticesi olan bir kurban ve aynı zamanda tören sahibi, icracı ve katılımcılar arasında kültürel bir bağdır. Bu kültürel bağ geçmişini yaşatırken geleceği şekillendirir. Törendeki yemeği yiyen katılımcılar, böylelikle meşruiyet dilenen amaca izin vermiş olurlar. Bu bağlamda törenlerdeki en önemli aşamalardan biri topluca yenilen yemeklerdir. Kadim Türk kültüründen bu yana birçok törende insanlar bir araya gelerek törenin amacına uygun olarak sunulan yemekleri önemsemekte ve bu yemeklere farklı işlevler yüklemektedir. Zamanla yemeğin sunuldukları törenler kadar, sunulacak yemekler, yemeklerin hazırlandığı mekânlar, kullanılan özel pişirme ve hazırlama aletleri, sunum ve yemeği yeme kuralları belirgin alanlar oluşturur.

Bu bildiride genel olarak “Kamu Kazanları” ifadesi hem topluca yenilen yemekleri hem de yemeklerin pişirildiği ve zamanla simge haline dönüşen büyük yemek kazanlarını karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Öncelikle “kamu” kelimesinin anlam alanına ve yemeğin pişirildiği kazanla oluştuğu anlam alanına bakmak gerekir.

1. Resmî Kamu Kazanları

Güncel Türkçe Sözlükte “Kamu” kelimesinin “halk hizmeti gören devlet organlarının tümü”, “bir ülkedeki halkın bütünü” ve “hep, bütün” olmak üzere üç anlamı verilmiştir. Söz konusu tanımlara göre kelimenin hem resmî hem de sivil alanlarla ilgili olduğu açıktır. Bu bağlamda bildirimizin temellendirildiği “kamu kazanları”, hem resmi hem de sivil olarak düzenlenen büyük katılımlı aş verme toylarını ve bu aşların pişirildiği önce somut daha sonra da bir simgeye dönüşen büyük yemek kazanlarını karşılamaktadır. Bu bağlamda “Kamu Kazanları”nı resmî kamu kazanları, sivil kamu kazanları ve bir simge olarak kamu kazanları olarak üç farklı başlık altında inceleyebiliriz.

Etrafında gerçekleştirilen ritüellerden dolayı Türk kültürünün önemli öğelerinden olan kamu kazanları geleneği, Türk kültür tarihinde devlet-millet bütünleşmesinin en önemli örneklerindendir. Türk kültüründe “yeme” eylemi tarihî süreçte ilk olarak kamu kazanlarında kutsallaşır sonrasında kutsallaşma safhaları evrilerek devam eder.

Eski Türk toplumu idare edenler (beyler) ve idare edilenler (halk) olmak üzere iki tabakaya ayrılmıştı. İdare edenler “ak kamag bodun” (ak kemikli halk), idare edilenler de “kara kamag bodun” (kara kemikli halk) ifadesiyle anılırdı. “Ak kamag bodun”, yani yöneticiler, devleti yönetme yetkisinin kendilerine Tanrı'nın yarlığıyla verildiğine inanılırdı. Bu yüzden bütün icraatlarında

sosyal devlet anlayışını yaygınlaştırmaya çalışırlardı. “Kara kamag bodun”un mutlu olması halk ve devletin bütünleşmesine bağlıydı. Bu bütünleşmesinin sağlanması, halkın temsilcileri ve halkla sık sık bir araya gelmeyi zorunlu kılırdı. Bu zorunluluk da istişare kültürünün benimsenmesine bağlıydı (Çelepi 2017).

Bu istişare mekanizması, eski Türklerden bu yana manevi ve maddi bazı yapıları ortaya çıkarmış; meclislerin, teşkilatların kurulmasını sağlamıştır. Türk boy ve devletleri arasında farklı şekillerde adlandırılan bu maddi veya manevi mekanizmalar, devlet yönetim işlerini yürütmenin yanı sıra halkın dinî, sosyal, kültürel ve ekonomik faaliyetlerinin devamlılığını sağlarlar. Bu meclislerde alınan kararlar büyük ziyafetler eşliğinde halkla paylaşıldı. Bu gösterişli ziyafetler, halkla devletin buluşmasıydı. Ziyafetlere dinî özellikler yüklenerek Tanrılar ve ruhlar da bu ziyafetlere ortak edilirdi. Hükümdarlar bu törenleri, halkın devletten pay alması olarak kabul etmiş olmalılar. Zira bu ziyafetlerin çok gösterişli oldukları aktarılır. Devlet meclislerinin halkla buluşması her zaman için ortak paylaşım güçlenen kültürel devamlılığı sağlar. Bu ortak paylaşım ve kültürel devamlılık, devlet meclisinin ertesinde tertip edilen büyük katılımlı törenler aracılığıyla sağlanır. Bu meclislerin en önemlileri “toy” başta olmak üzere kengeş, kurultay adı verilen yapılarıdır (Çelepi 2017). Bozkır kültür coğrafyasında atlı konargöçer bir medeniyet kurmuş Türklerde, güçlü hükümdarlar altında merkezi otoritenin kurulması, devletleşme sürecinin tamamlanması ve millî birliğin pekiştirilmesinde toyların payı büyüktü. Toyların ve geleneklerin eksiksiz uygulanması ise hükümdarın otoritesini ve gücünü pekiştirmişti. Devlet hayatıyla ilgili tören ve geleneklerin halk gözünde uygulandığının ispatı ise hükümdarın kullanmış olduğu geleneksel sembollerdi. Hükümdarlar ise bu sembollerin maddi değerlerinden çok halk gözündeki manevi değerlerini biliyor ve ona göre hareket ediyorlardı (Koçak 2011: 9). Tarihi süreçte, yönetim ile ilgili meclis ve toplantılardan, hükümdarlar tahta çıktıktan, avlardan ve ant içmelerden sonra hükümdarlar büyük resmî sofralar hazırlamışlardır. Hükümdarların da toylarda verdikleri yemekler sembol değeri olan sunumlardı. Yemek sunarak hem Tanrı’nın yarlığının devamlılığı tesis ediliyor hem de devlet ve millet birleşiyordu.

Resmî Kamu Kazanlarının ilk örnekleri, Türk yöneticilerin halk için düzenledikleri aynı zamanda devlet işlerinin de görüldüğü, temelinde Türk milletin yardımlaşma ve dayanışma anlayışının yer aldığı bu toylarda kurulurlar. Devlet yönetimi altında gerçekleşen bu törenler, halkın günlük yaşam içerisinde kendisine yüksek değerler arasında yer alması fırsatını doğururdu. Uzak geçmişte bu sistem, toplumun yaşamını organize eden unsurdur (Lvova, vd. 2013a: 133). Türk toplumlarındaki örgütlenme kavramı bu temele dayandırılmış ve bu çerçevede bir bütünlük sağlanmıştır (Erdoğan 2014: 42). Töreği temsil eden yöneticiler, toylar aracılığıyla topluma mesajlar verirlerdi. Bu mesajlar ahlaki, idari gibi açık mesajlar olabileceği, örtük gizli anlamları olan simgesel mesajlar da olabilirdi. Törenlerdeki manzarada yaratılışın ilk modelinin, kozmosun simgesel izleri yer alırdı. Bu açıdan ilk yaratılışın tekrarı işlevini taşıırlardı (Duymaz 2005: 39).

Hükümdarın gücünün ve meşruiyetinin ifadesi olan bu toylara Oğuz Kağan Destanında ve Dede Korkut hikâyelerinde çok güzel örnekler vardır. Oğuz Kağan’ın, çocukları doğduktan sonra bir toyla gelecek ile ilgili plânlarını aktardığı kısımlar şu şekildedir;



Toy yaptı, şölen verdi, çok büyük toy toylattı
Yarlık verdi iline:
Emir verdi Oğuz Han, kendinin iç iline
Toplandı halk sözleşti, koştı onun eline
Oğuz kırk masa ile, sıra ile dizdirmiş idi,
Türlü şaraplar ile, aşlar pişirtmiş idi
Halk oturdu sofraya, ne kırmızlar içtiler
Ne şaraplar içildi, ne tatlılar yediler
Toy bitince Oğuz Han, verdi şu buyruğunu
Ey benim beğlerimle ilimin ey budunu (Ögel 1989: 118)

Destandan anlaşıldığına göre, Oğuz Kağan gelecekle ilgili plânlarını aktarmak için büyük bir toy verir. Oğuz Kağan, bir güç gösterisine dönüşen bu ihtişamlı toydan sonra cihan hâkimiyeti düşüncesini açıklamaya başlar. Çocuklarını ava yollayıp döndükleri yay ve oka göre devleti çocukları arasında paylaşmak için de bir ziyafet hazırlar. Burada hazırlanan ziyafetin büyüklüğü ve toy alanının düzenlenmesinde kullanılan nesnelerin simgesel anlamı son derece önemlidir. Toy şu dizelerle anlatılır:

Bunu diyen Oğuz-Han, çağırdı kurultaya
Beğ geldi, halkı geldi, selâm verdi otağa
Herkes geldi oturdu, Oğuz-Han büyük otağ
.....eksik
Oğuz-Han kendi büyük, otağında
.....eksik
Kırk kulaçlık bir direk, sağa dikip sağladı
Direğin üzerine, gümüş bir tavuk koyup,
Direğin altına da, kara koyun bağladı
Sağ yanında Bozoklar, sol yanında da Üç-ok
Oturup eğlendiler, kırk gün kırk geceden çok
Yediler hem içtiler, erip muradlarına,
Oğuz böldü yurdunu, verdi evlatlarına (Ögel 1989: 127)

Ülkeyi çocukları arasında paylaştıran Oğuz Kağan, bu paylaşımı halkına verdiği büyük bir toyla açıklamış olur. Tanrı'dan kut aldığına inanılan Oğuz Kağan, bu toyla ülkenin ve çocuklarının kutsallığını ve biati tesis etmeye çalışır.

Devlet yöneticilerinin, halklarının temel ihtiyaçlarını karşılama düşünceleri potlaç ve yağma kültürünü de doğurur. Potlaç, kavimlere özgü gayet önemli bir âdettir. Bu kuralın aslı çok masraflı bir ziyafettir. Bu ziyafette misafirlerin yiyebileceklerinden çok fazla gıdalar, giyebileceklerinden çok fazla elbiseler ve özellikle tepeler oluşturacak kadar bakır kaplar ve çeşitli eşyalar yığılırdı. Davet sahibi, bütün bu şeylerin davetliler tarafından alınıp götürülmesine izin verirdi

(Ziya Gökalp 2014: 55) Anlaşıldığı üzere Kadim Türk kültüründe, milletin devleti beslemediğinin aksine devletin, milleti beslediğinin en önemli işaretlerinden biri yukarıda ifade edilen törenlerde kurulan resmi kamu kazanlarıdır.

2. Sivil Kamu Kazanları

Toy, kengeş, kurultay, şölen gibi resmî törenlerden sonra kamu kazanları, zamanla önce yarı resmî özelliğe bürünür sonrasında da sivil kamu kazanları geleneği ortaya çıkar. Sivil Kamu kazanları, binlerce yıllık birikimin neticesi olan kültürün damıtılması ve kristalize edilmesiyle belirginleşen, ortak bir deneyim ve tarihsel süreklilikle oluşturulan ve milletlerin dünyayı algılama, Tanrı'yla türlü şekillerde iletişime geçme, doğayla uyum içinde yaşama, belirli olay ve tarihleri anma, dinî hayatı yaşama ve hayatı devam ettirme faaliyetlerinin bir neticesi olan törenlerde kurulurlar. Sivil kamu kazanları, milletlerin kültürel belleklerindeki zihin kodlamaları ve hatırlama figürlerinin neticesi olarak bereket toylarında, zamana ve mevsime bağlı toylarda, aş verme toylarında (yani günümüzdeki adıyla hayır aşılarında), festival ve şenliklerde, dinî bayram ve merasimlerde, ömrün toylarında verilmeye başlanırlar. Günümüzde kültürel kodlarının yönlendirmesiyle bu gibi törenlerde bir araya gelen insanlar kadim kültürlerindeki kamu kazanları geleneğini sivilleştirerek törenlerinin merkezine yerleştirirler.

Bu törenlerde büyük kazanlarla başta keşkek olmak üzere birçok tören yemeği hazırlanır. Bütün masrafları bireylerin ortak katkısıyla karşılanan, kadın ve erkek gruplarının toplu iş paylaşımı ve katılımıyla kurulan bu sivil kamu kazanlarının amacı, kadim kültürdeki birlik beraberliği arttırmak, Tanrı'yı memnun etmek, bolluk ve bereket dilemekle birebir aynıdır. Günümüz insanı da beraberliği arttırmak, sosyalleşmek, Allah rızasını kazanmak, malından vererek malının artmasını sağlamak arzusuyla bu törenlere ve sivil kamu kazanlarına katkı sağlar.

Örneğin tarıma dönük bereket toylarından olan Yağmur dualarında imeceyle kurban niyetine toplanan malzemeler büyük kazanlarda pişirilerek kamu tarafından tüketilir. Halk kendisinin imecesiyle toplanan malzemeleri, hep beraber hazırlayarak kendi kazanını yani sivil kamu kazanını kurmuş olur. Anadolu'da örneğine az rastlanan tarıma dönük bereket törenlerinden olan "Arık Arıtma Töreni"nde insanlar su arıklarını temizledikten sonra, kadim kültürde olduğu gibi su arığına kestikleri kurbanın kanını akıtarak bereket ummaktadırlar. Daha sonra hayvanın etini kurdukları büyük kazanlarda pişirip yiyerek kutsala ortak olmaktadır. Hasadın kaldırılmasıyla beraber bir araya gelen insanlar şükürlerini sunmak için düzenledikleri törenlerde kurban sunumları yaptıktan sonra etleri büyük kazanlarda pişirerek gelecek bahardaki bereketin artmasını umarlar.

Sivil kamu kazanlarının kurulduğu diğer bir alan ticaret örgütlerinin düzenlediği yemek hayırlarıdır. Türkiye'nin birçok bölgesinde, ticarete dayalı bereketi artırmak için esnaf ve ticaret örgütleri, topladıkları paralarla büyük ziyafetler hazırlamakta ve sivil kamu kazanları geleneğini hayır yemeği adı altında devam ettirmektedirler. Bazen kurulan kazanların başına yerel ve siyasi yöneticiler gelerek aşıları karıştırmakta ve dağıtımına destek olmaktadır.

Zamana ve mevsime bağlı törenlerden olan Nevruz ve Hıdırellez'de insanlar baharın yarattığı etkiyle bir araya gelerek eğlenmekte ve kurulan büyük kazanlardaki aşıları hep beraber yemektirler. Nevruz'un Hz. Alinin doğum günü olarak kutlandığı Alevi-Bektaşî zümrelerinde



tıglanan kurbanlar kazanlarda pişirilmekte ve Nevruz ceminde hep beraber yenilmektedir. Son zamanlarda Hıdırellez dönemlerinde Türk kültür coğrafyasının bazı bölgelerinde sivil kamu kazanlarının kurulduğu “aş verme törenleri” düzenlenmektedir. Kadim Türklerde bir devlet geleneği olan “Aş Verme”ler zamanla değişmiş, İslamiyet’teki hayır anlayışıyla birleşerek bireylerin toplu katkısıyla ortaya çıkan sivil “Aş Verme”lere dönüşmüştür. Bütün masrafları bireylerin ortak katkısıyla karşılanan bu toyların icra ediliş amaçları, icra ediliş zamanları, icra ediliş mekânları, icra ediliş yöntemleri, Atalar Kültünün, Doğa Kültünün, Kurban Kültünün İslamiyet’le birleşmesiyle devam ettirilmektedir. Aş Vermeler, tabiat dengesinin önemli tarihlerinde düzenlenirken günümüz insanı da bu dengeyi ve tarihleri gözetmektedir. Aş vermeler, eskiden olduğu gibi kutsal sayılan din ulularının mekânlarına yakın alanlarda düzenlenirler.

Dinî bayramlarda sosyal ve beşeri ilişkileri artırmak amacıyla düzenlenen törenlerin en önemlisi olan “Bayram Yemeği” geleneği, sivil kamu kazanlarının en önemlilerindendir. “Bayram yemeği” dinî bayramlarımızdaki en önemli kültürel öğelerdendir. Bu yemek, belirlenen bir yerde insanların bir araya gelerek büyük kazanlarda pişirilen yemekleri büyük sofralarda, beraberce yemek yemeleri esasına dayanır. Türk kültür coğrafyasında bayram günü insanlar bir araya gelerek, imeceyle hazırladıkları bayram yemeklerini hep beraber yemeğe özen gösterirler. Yine Ramazan ayında kurulan iftar sofraları hem resmî hem de sivil kamu kazanlarına en iyi örneklerdendir. Resmî ve yerel kurumların yanı sıra maddi imkânı olan siviller Ramazan ayında, büyük sofralar kurarak yüzlerce insanı yemek sofralarının etrafında bir araya getirirler.

Alevi-Bektaşî zümrelerindeki “aşure geleneği” sivil kamu kazanlarına örnek geleneklerdendir. Bu törenlere göre dergâhlarda hazırlanan malzemeler büyük kazanlarda hazırlanmaya başlar. Dergâhın aşçıbaşı, elindeki kepçeyi “Destur Ya İmam” diyerek kazana daldırır, etraftakiler de “Ya Hüseyin” diyerek karşılık verir. Aşçıdan sonra sırasıyla etraftakiler de aynı şekilde aş pişinceye kadar aşureyi karıştırırlar. Aş pişince kazan başına gelen mürşit, “Aşure Gülbankı”nı okur. Bundan sonra kepçeyi eline alıp “Ya İmam” diyerek kazanları karıştırır. O sırada etrafta bulunanlar da “Ya Hüseyin” diye karşılık verirler. Aşure, Arap harfleriyle çift vav çizer gibi karıştırılır. Bu, Allah’ı zikretmekle denk tutulur. Mürşitten sonra kepçeyi alanlar da aynı biçimde aşureyi karıştırırlar. Mürşidin gülbankından sonra “Selamname”, sonrasında da mersiye okunur (Noyan 1987: 143).

Sivil kamu kazanlarının kurulduğu diğer alanlar ömrün toylarıdır. Doğumdan sonraki dış toyunda pişirilen aşlar, sünnet toyundaki sünnet yemekleri, düğün toylarındaki düğün yemekleri, asker eğlencelerindeki asker yemekleri, hacca gitmeden önce ve döndükten sonra dağıtılan aşlar, ölüm toylarındaki 3, 7, 40 ve 52. gün yemekleri sivil kamu kazanlarına en güzel örneklerdir.

Sivil kamu kazanlarında pişirilen yemekler kazanın kuruluş amacına, kurulduğu bölgeye, kurulduğu kişi veya kişilerin durumuna göre değişiklikler gösterir. Kurulan kazanlar imeceyle kuruluyorsa yemeğin daha çok olduğu ve çeşidin de arttığı söylenebilir. Kazanın kurulduğu bölgenin kültürel dokusu da kazandaki yemeği etkilemektedir. Örneğin Ege bölgesinde Hıdırellez’de, hayır yemeklerinde, düğün yemeklerinde kurulan kazanların ana yemeği keşektir. Hatta törenler keşekle özdeşleşir. “Bu düğünün de keşkeğini yedik” söylemi, düğünün bittiğine, “senin keşkeğini ne zaman yiyeceğiz?” sorusu ise evliliğin ne zaman olacağına işaretler.

İç Anadolu bölgesinde Konya düğünlerinin asırlardır değişmeden devam eden geleneksel yemeklerinin ortaya konmasında, bereket ve lezzet unsuru olarak kabul edilen kazanların önemli bir işlevinin bulunduğu bilinmektedir. Konya düğünlerinin günümüzdeki düğünlerde de devam eden ve kazanlarda pişirilen geleneksel yemekleri düğün çorbası, etli pilav, bamya, helva, pilav ile zerde ve hoşafır. Çankırı'da kazanın tarhana yapımından elma, armut, ahlat vb. ekşisi yapımına; bulgur kaynatmaktan keşkek yapımına; aşure yapımından kuşburnu kaynatmaya; külbastı yapımından yahni pişirmeye; salça yapımından kumaş boyamaya; dış bulguru kaynatmaktan konserve yapımına; pekmez yapımından pilav yapımına birçok alanda işlevinin olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte kazanın asıl işlevini düğünlerde yerine getirdiği belirgindir (Yakıcı 2016: 104)

3. Simge Olarak Kamu Kazanı

Resmî ve sivil kamu kazanları zamanla bazı tarikat ve zümrelerin de birlikteliğinin ve paylaşımlarını simgesi olarak kullanılmaya başlarlar. Türk kültüründeki gösterişli kamu kazanlı ziyafetler evrilerek, aza birlikte kanaat etmenin, birlik ve beraberliğin simgesi olarak fiziksel kamu kazanlarını doğurur. Kamu kazanı artık hem soyut hem de somut bir anlam kazanmış olur. Bu bağlamda bir simge olarak kamu kazanlarına en bilinen örnek Kazakistan'daki Ahmet Yesevi Türbesi'nde bulunan iki ton ağırlığındaki bakır kazandır. Üç bin litre su alabildiği iddia edilen kazana "Toy Kazan" adı verilmiştir. Yesevi felsefesinin gereği olarak hoşgörü ve birlikteliği, tekeye katılıp beraber çalışmayı karşılar. Yesevi ocağına kaç kişi gelirse gelsin, içindeki çorbanın hiç eksilmeden arttığına inanılır. UNESCO Dünya Kültürel Miras listesinde yer alan Hoca Ahmet Yesevi Türbesindeki bu Toy Kazan, türbenin ve Türk maden sanatının en önemli eserlerinden birisidir. Sovyetler Birliği Döneminde, 1935 yılında Saint-Petersburg'a götürülmüş, Kazak aydınların uğraşları sonucunda Nursultan Nazarbayev tarafından 18 Eylül 1989 yılında tekrar geri getirilerek Ahmet Yesevi Türbesi'ne konulmuştur.

Orta Asya tasavvuf geleneğini sürdüren Hacı Bektaş Velî'nin, Hacıbektaş'taki merkezî tekkesinde, bu amaca yönelik büyük bir kazan yer alır. Bektaşîler, bu kazanın, altında ateş olmaksızın kaynadığı inancındadır. Hacı Bektaş Velî'nin yeniçerilere beyaz keçe börtü giydirdikten sonra, "Kara Kazan" adı verilen kutsal kazandan kendi eliyle çorba dağıttığı aktarılır. Kara Kazan'ın Yeniçeri Ocağı için de ayrı bir önemi olmuş, bolluğun ve bereketin simgesi sayılmıştır. Bu gün türbede bulunan kara kazan, altı büyük parça dövme bakırın birleştirilmesi ile meydana getirilmiş, gövdesine ikisi büyük, ikisi küçük olmak üzere dört ayrı kulp yerleştirilmiştir. 75 cm yüksekliğindeki kazanın ağız çapı dıştan 128 cm, içten 127 cm, alt çapı ise içten 132 cm'dir. Kazanın iki yanında bulunan ocaklara "Halife Ocağı", üzerlerindeki kazanlara da "Halife Kazanı" denmektedir (Akbulut 2010: 273-274).

Tekkedeki Kara Kazan, Alevi-Bektaşî zümreleri arasında "Kara kazan Hakkı" adında bir yardım geleneğini de doğurur. Alevi-Bektaşîler inançları gereği kendilerine sunulan hizmetler karşılığında gönüllerinden kopan buğday ve diğer malzemeleri harman kaldırma zamanı köylere Hacı Bektaş tarafından gönderilen vekillere "Kara Kazan Hakkı" veya "Hakkullah" olarak dede/babalara vermişlerdir. Bu sayede sürekli kazanlar kaynamış, askerler, yolcular ve yoksullara yemek verilmiş, kıtlık ve seferberlik zamanlarında gıda ihtiyacı olarak dağıtılmıştır. Bu yüzden özellikle Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı her Bektaşî tekkesinde kolektif olmanın ve paylaşmanın



sembolü olan, kutsal bir kazan bulunmaktadır. Simge halindeki kamu kazanlarına Antalya Abdal Musa tekkesinde, Tiran Tekkesi'nde, Kahire Kaygusuz Tekkesi'nde, Seyit Battal Gazi Tekkesi'nde, Sarı Saltuk Tekkesi'nde de rastlanır. Bu kazanlar bugün bile kutsal sayılan eşyalar arasında yer alır.

Hacı Bektaş'ın Oğlanları denilen Osmanlı Yeniçerileri için de Kazan'ın önemi büyüktü. Yeniçerilerin de kazanları vardı. Kazan-ı Şerif (kutlu kazan) olarak nitelenen kazanları kutsal sayılır ve "Kazanlık" denilen yerde saklanır, devamlı nöbetçi bulundurulurdu. Ayaklanmalarında, yerinden çıkarılarak omuzlarda meydana kadar taşınır ve devrilirdi. "Kazan kaldırmak" olarak nitelenen bu durumla ayaklanma başlamış olurdu.

Kazan, tekkelerin yanı sıra Türk kültüründe de önemli bir simgedir. Türk fıkralarında kazan, paylaşmanın bir sembolü olan bir figürdür. "Ağır kazan geç kaynar, *ağustosta beyni kaynayanın zemheride* kazanı kaynar, bir baş soğan bir kazanı kokutur, *gürültü istemeyen* kazancı dükkânına girmez, iki baş bir kazanda kaynamaz, ikisini bir kazana koysalar kaynamazlar, kaynayan kazan kapak tutmaz, kazan kaynamayan yerde maymun oynamaz" gibi atasözleri; "Biri kazan biri kepçe olmak, kazan ağzı açmak, kazandibi *dövmek*, kazanın dibine inmek, kazan kalaylamak, kazan kaldırmak, kazan kaynatmak" gibi deyimler kazanın belleğimizdeki önemine işaret eden önemli kültürel değerlerimizdir (Yakıcı 2016: 106).

Sonuç

Kamu Kazanları, Türk kültür tarihinde devlet-millet bütünleşmesinin en önemli örneklerinden ve etrafında şekillenen ritüellerden dolayı Türk kültürünün önemli öğelerindendir. Bir devlet geleneği olarak ortaya çıkan Kamu Kazanları, kültürel belleğin sürekliliğiyle evrilerek genellikle toy ve törenlerde kurulan ve İslamiyet'teki hayır anlayışıyla bezenmiş sivil kamu kazanlarına dönüşmüş ardından da çeşitli zihinsel kodlamalarla tarikatlarda birliğin, beraberliğin ve aza kanaat etmenin simgesi olarak kullanılmışlardır.

Kamu Kazanları ilk olarak Türk yöneticilerin halk için düzenledikleri aynı zamanda devlet işlerinin de görüldüğü, temelinde Türk milletinin yardımlaşma ve dayanışma anlayışının yer aldığı toylarda kurulurlar. Bu gösterişli ziyafetler, halkla devletin buluşmasıydı. Hükümdarlar bu törenleri, halkın devletten pay alması olarak kabul ederlerdi. Kadim Türk kültüründe, milletin devleti beslemediğinin aksine devletin, milleti beslediğinin en önemli işareti sayılan kamu kazanları, tarihî süreçte potlaç ve yağma kültüründe devam eder. Devletin toy, kurultay, şölen, kengeş, bayram, potlaç, yağma vesilesiyle kurduğu kamu kazanları zamanla bazı tarikat ve zümrelerin de birlikteliğinin ve paylaşımlarını simgesi olarak kullanılmaya başlar. Kadim kültürdeki gösterişli kamu kazanlı ziyafetler evrilerek, aza birlikte kanaat etmenin, birlik ve beraberliğin simgesi olarak fiziksel kamu kazanlarını doğurur. Kamu kazanı artık hem soyut hem de somut bir anlam kazanmış olur. Kamu Kazanları geleneği sonrasında Ahi teşkilatlarında belirginleşmeye başlar. İlerleyen dönemlerde Alevi-Bektaşî zümrelerinin önemli kültürel dinamiklerinden biri haline gelirler.

Günümüzde kültürel kodlarının yönlendirmesiyle Hıdırellez, yağmur duası, hayır aşısı, tarıma ve ticarete dönük bereket törenleri, aş verme törenleri, festival, bayram yemeği, aşure töreni,

iftar sofrası gibi törenlerde bir araya gelen insanlar kadim kültürlerindeki Kamu Kazanları geleneğini sivilleştirerek törenlerinin merkezine yerleştirirler. Bu törenlerde büyük kazanlarla başta keşkek olmak üzere birçok tören yemeği hazırlanır. Kurulan büyük kazanlarda hazırlanan yemeklerin bütün masrafları halk tarafından karşılanır. Bütün masrafları bireylerin ortak katkısıyla karşılanan, kadın ve erkek gruplarının toplu iş paylaşımı ve katılımıyla kurulan bu sivil kamu kazanlarının amacı, kadim kültürdeki birlik beraberliği arttırmak, Tanrı'yı memnun etmek, bolluk ve bereket dilemekle birebir aynıdır.

KAYNAKLAR

- AKBULUT, Dilek (2010), "Bektaşî Kazanlarından Saray Aşureliklerine Bir Paylaşım Geleneği Olarak Aşure", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 55, s.269-280.
- ÇEKİÇ, İbrahim, (2015), *Geçmişten Günümüze Törensî Bir Yemek: Keşkek*, Gaziantep Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.
- ÇELEPİ, Mehmet Surur (2017), *Türk Kültür Evreninde Toy-Denizli Örneği*, Kömen Yayınları, Konya.
- DUYMAZ, Ali, (2005), "Oğuz Kağan Destanından Dede Korkut'a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli", *KARAM Dergisi*, Sayı 5, s. 37-60.
- ERDOĞAN, Aysel, (2014), "İslamiyet'ten Önce Türk Devletlerinde Meclis Anlayışı, Toy, Kengeş, Kurultay Örneği", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 11, Sayı 1, s.39-52.
- KOÇAK, Kürşat, (2011a), *Eski Türklerde Devlet Gelenekleri ve Törenleri (Tarih Öncesi Devirlerden Türklerin İslam Dini Medeniyetine Girişine Kadar)*, Gazi Üniversitesi, SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- L'VOVO, Eleonara L'vovna, vd. (2013), *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri I-Kâinat ve Zaman, Nesneler Dünyası*, (Çev. Metin Ergun), Kömen Yayınları, Konya.
- NOYAN, Bedri, (1987), *Bektaşîlik Alevilik Nedir?*, Doğu Matbaacılık, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1989), *Türk Mitolojisi I (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- SAĞIR, Adem (2012), "Bir Yemek Sosyolojisi Denemesi Örneği Olarak Tokat Mutfağı", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/4, s. 2675-2695.
- YAKICI, Ali, (2016), "Anadolu Köy Düşünlerinde "Kazan"ın İşlevselliği ve Geleneksel Edebiyata Yansıması", 4. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri, (Editörler Özkul Çobanoğlu vd.), Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları, s.103-107, Ankara.
- Ziya Gökalp, (2014), *Türk Medeniyeti Tarihi*, (hızl. Yalçın Toker), Toker Yayınları, İstanbul.

İNANCA DAYALI SİVİL TOPLUM KURULUŞ SEMBOLLERİ

- ANKARA ALEVİ- BEKTAŞÎ DERNEKLERİ ÖRNEĞİ¹-

Prof. Dr. İsmet ÇETİN²

Türkiye’de, özellikle 1950’li yıllardan itibaren çeşitli nedenlerle başlayan göç hareketliliği, toplumda sosyo-kültürel bir değişime de sebep olmuştur. Hayvancı ve tarım toplumu özellikle-rinin yaşandığı bölgelerden sanayi bölgelerine; sosyal imkânları kısıtlı/sınırlı olan bölgelerden sosyal imkânların daha kolay yaşanılabilceği bölgeler olan yoğun göç hareketliliği insanların yalnızlaşmaması için grup bilinciyle hareket etmelerinin yolunu açmış, buna bağlı olarak hemşehri ve inanç grupları ve bunların organize olabildikleri / oldukları sivil toplum örgütleri ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle kişi veya grupların, yaşadıkları/yaşamak zorunda oldukları büyük şehirlerle bütünleşmemesi veya bütünleşememesi, kendileri dışında kalan kişi veya grupları ‘öteki’ olarak algılamalarına; dolayısıyla kendileri de öteki olarak algılanmaya, toplumu oluşturan fertler/ gruplar arasında sosyal mesafenin artmasına neden olmaktadır. Bu da toplumsal birlikteliğin önündeki engel olarak görülmektedir. Yaşadıkları yeni çevreyle bütünleşemeyen kişi veya gruplar kendi aralarında duygusal dayanışmacı bağlarını sürdürebilecekleri yapılar aramakta, hemşehri birliklerine veya dinî gruplara yönelmektedirler. Bütün bunların sonucunda da kendi sosyal çevresi dışında kimseye güvenmeyen ve dolayısıyla sosyal çevreyi terk etmeyen gruplar oluşmuş, hatta kendilerine özgü yaşantı biçimi oluşturmuşlardır.

1 Dernekler hakkında çalışmamız, Ankara Valiliği yetkilileri ile burada örneklendirdiğimiz dernekler ile vakıfların temsilcileri ve ilgililerinin yardımlarıyla gerçekleştirildi. Anketlerin uygulanmasında 2017-2018 öğretim yılı doktora öğrencilerimiz yardımcı oldular. Kendilerine teşekkür ediyorum.

2 G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, icetin@gazi.edu.tr



Yoğun göçün, Türk kültürünün farklı yaşandığı, inançların farklı yorumlandığı ve yaşandığı bölgelerden olması münasebetiyle, bu farklılıklar mahallî ve inanç kimliği olarak kişi veya gruplara mal edilmiştir. Bu çerçevede konumuz olan Alevi-Bektaşî inanç çevresine mensup kitlenin tanınması ve kendilerini tanımasında da farklılıklara sebep olmuştur (Subaşı, 2010:159). Özellikle daha çok sözlü kültürle beslenen Alevi- Bektaşî grupları, kendi inanç ve ritüel esaslarını zaman içinde kendi zihniyet dünyalarına göre yorumlayıp yaşamaya, unutmaya, dolayısıyla bu unsurlar zayıflamaya, unutulmaya başlamış, hatta yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır (Shankland, 1997: 23-32).

Bir yandan sürekli, süratli ve bilinmeze olan göçün getirdiği yalnızlık duygusunun bertaraf edilmesi, bir taraftan aynı inancın mensupları olarak dayanışma içinde olma isteği, mensubu oldukları inancı yeniden hatırlama, yaşatma ve yayma düşüncesi, büyük merkezlerde oluşturulan çeşitli sivil toplum örgütlenmeleriyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Alevi / Alevi-Bektaşî örgütlenmesi, başlangıçta Alevi-Bektaşî inancını yaşamaktan ziyade kültürel bir alan olarak “farklılık” üzerine kurulmuştur.

Alevi örgütlenmesinin Birleşmiş Milletler İnsan hakları Bildirgesi’nde ifade edilen kural- lar, hak ve özgürlükler çerçevesinde kurulduğunu ifade ile özellikle din ve vicdan hürriyetinin esas alındığı TC 1982 Anayasasının 10, 12, 17, 24 ve 25. Maddeleriyle de Türkiye Cumhuriyeti Devletince güvenceye alındığını esası üzerine bina edildiği görülmektedir (Kaleli 2000). Ulusla- rarası kabul gören İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve ulusal ölçekte kabul gören Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ile güvenceye alınan, özellikle inanç özgürlüğü ve toplumda ayırım yapı- lamayacağına dair hükümler çerçevesinde herkesin inanç özgürlüğü koruma altındadır.

Dünya ve Türkiye’deki siyasî gelişmeler, 1950’li yıllardan itibaren sanayi ve kültür mer- kezlerine göçler, toplumsal yapıda yeni arayışları, yeni politikaların üretilmesini zaruri kılmıştır. Yönetim kademesinin toplumsal yapıyla ilgili görüş ve uygulamaları bir yana, sanayi merkezleri ve büyük şehirlere olan göçler beraberinde grupların hayat tarzlarında değişikliği de getirmiştir.

Toplumda inançların yaşanabilmesine imkân sağlama arayışlarına girilmiş, 1960 yılında Cemal Gürsel’in Alevi ibadetleri için camilerin açılmasına yönelik bir demeci ve dönemin ga- zetelerinden birinde çıkan yazı üzerine tartışmalar yapılmıştır. Alevi gruplar, başta savunma refleksiyle, daha sonra da bir kimlik tanınması ve siyasî hareket olarak örgütlenmeye başlamıştır.

Mustafa Timisi ve arkadaşlarının bir bildiri ile gazetede çıkan söz konusu yazıya tepki göstermelerinden sonra 1963 yılında Ali Cemaleddin Ulusoy’un kurucu başkanlığında Hacı Bek- taş Turizm ve Tanıtma Derneği adıyla bir derneğin (Kaleli 2000:12-17), 1966 yılında da Birlik Partisi’nin kurulmasıyla (Üzüm,2000:28) ilk Alevi örgütlenmesi de başlamış olur.

Üzüm, Alevi örgütlenmelerinin; Dergâhlar (Hacı Bektaş Veli Dergâhı, Abdal Musa Dergâhı vb.), Cem evleri, Dernekler, Vakıflar ile Türkiye ve çeşitli ülkelerde bulunan federasyon (Avrupa Alevi Federasyonu gibi), Alevi Bektaşî Temsilciler Meclisi, Genç Erenler Dergisi Çevresi, Ehl-i Beyt Camii çevresi, Siyasî Partiler çatısı altında sürdürüldüğünü ifade etmektedir (Üzüm 2000: 29-65).

Bugün Türkiye’de hemen her şehir merkezinde, kimi küçük kasaba ve köylere kadar uzanan yerleşim birimleri ile birçok Avrupa ülkesinde çeşitli STK adı altında toplanan inanç grupları içinde Aleviler, dergâh, ocak, vakıf, enstitü, araştırma merkezi ve federasyon gibi kurumların çatısı altında veya dergi çevresinde kendilerini ifade etmektedirler.

Alevi veya Alevi-Bektaşî kimliğiyle örgütlenen Alevi/ Alevi-Bektaşî inanç grubuna dâhil olan kitlelerin örgütlendikleri merkezlerin başında Ankara gelmektedir. Vakıf, dernek veya dernek bileşenleri olarak federasyonlar, kendilerini ifade etmek ve tanıtmak amacıyla çeşitli görsel unsurları kullanmaktadırlar. Kullanılan görseller başta dernek veya vakıf amblemleri/logoları olarak sivil toplum örgütlerini tanıtıcı birer unsur olmakla birlikte, logo/amblesmler dışında kullanılan görsel veya yazılar, o sivil toplum örgütlerinin fikri ve inanç yapılarını, siyasi duruşlarını da ifade etmektedirler.

Ayrıca Alevî-Bektaşî inanç grubuna mensup olanların birlikteliğini ifade eden sivil toplum örgütlerinin kullandığı logo/amblesmler, mensuplarının kimliğiyle ilgili bilgi verip kendilerini ifade yolu sayılırken aynı zamanda üyesi/ mensubu olmadıkları diğer kesimlere gerekli mesajları verebilecekleri bir vasıta olarak görülmektedir. Sivil Toplum kuruluşları mensuplarının tek tek veya toplu olarak söyleyemedikleri/ yazamadıkları ifade edebilecekleri, kendi dışında olanlara kendilerini tanıtacakları ve bütün bunlarla birlikte mensuplarının lehine bir baskı grubu oluşturabileceklerini anlatan bilgi alanını ifade eden semboller seçmektedirler. Bunlar; Pir Sultan Abdal figürü, Hz. Ali’nin temsili resmi, Zülfikâr, Hacı Bektaş Velî, Hüseyin Gazi, semah dönenlerin figürleri, güvercin, ceylan ve aslan resmi, bunlardan iki ve daha fazlasını birleştirip sembol olarak seçerek kurum logosu olarak kullanmışlardır. Çağırışım veya kendini ifade etme sadece seçilen resim, grafik veya figür değil, seçilen renkler de sembolik ifadeyi tamamlayıcı olarak, inanç, fikir ve hatta etnik gösterge olarak da kullanılmıştır.

Ankara’da da Alevi/Alevi-Bektaşî inancı çevresinde kurulan dernek veya vakıflardan bazılarının tüzüklerinde zaman zaman bu inanç alanını ifade eden ibareler bulunmamaktadır. Ancak bunların inanç alanları kullandıkları sembollerden anlaşılmaktadır.

Alevi/ Alevi-Bektaşî inanç merkezi çevresinde kurulan dernek ve vakıfların kendini ifade etmekte kullandığı semboller, başta kendi mensupları olmak üzere benzer inanç veya düşünceye sahip olanlar tarafından tanınmakta ve anlamlandırılmaktadır. Seçilen semboller, çoğunlukla İslâm tarihiyle ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkide toplum hafızasında saklanan sembolleşmiş olay, kişi veya nesnelerden oluşmaktadır. Sembollerin ifade ettiği anlamlar inanca bağlanmış olsa da zaman içinde bazı semboller çevresinde yeni tasavvurlar oluşmuş, yeni fikri yapılar şekillenmiştir.

Bunlardan birkaç örnek vererek Ankara merkezli Alevi/ Alevi-Bektaşî inanç merkezli dernek ve vakıflar ile bunların kullandığı semboller ve sembollerin ifade ettiği fikrî-dinî yapı hakkında bilgi verip, bu bilgilerin Türk kültür alanında anlamlandırılması üzerinde duracağız. Ayrıca kullanılan sembollerin dinî ve mitik kökenleri, sembollerini kullanan vakıf veya derneklerin sembollere yüklediği anlam ile söz konusu inanç grubunun yüklediği anlamlar ve bu grubun dışında kalanların semboller hakkında; dolayısıyla sembollerini kullanan grup hakkında düşünceleri tespit edilmiş olacaktır.



Çalışmamızda Alevi-Bektaşî, Alevî adları ile kurulan sivil toplum kuruluşları, adları olmamakla beraber kullandıkları amblem/ logolardan Alevî-Bektaşî inanç alanını çağrıştıran sivil toplum kuruluşlarının kullandıkları amblem/logolarını ve bazı sembolleri rastgele seçerek anket yapılacak kişilere soruldu. Ankete katılanlar da amblem/logoların seçimleri gibi rastgele seçildi. STK'ların kullandığı amblem/logolarının anlamlarıyla ilgili bilgileri o STK'nın yönetiminde bulunanlardan edinmenin yanında, ilgili kuruluşların –varsa- yazılı kaynaklar ile Web sitelerinde verilen bilgilerden edinildi. Amblemlere STK'ların kendilerinin yüklediği anlam ile mensuplarının yüklediği anlam ve o kurum mensubu olmayanların görüşleri bu yolla tespit edildi.

Üzerinde çalışılan STK yetkilileriyle yaptığımız görüşmede, onların her hangibir şekilde yönlenmemesi için hiçbir şekilde mensubu bulundukları kurum hakkında fikir açıklanmadı, konu hakkında bilgi vermeleri, birinci derecede bizi bilgilendirmeleri istendi. Görüşmeler her kurumun kendi merkezinde yapıldı. Sadece iki kurum temsilcisinden telefon görüşmeleriyle bilgi alındı. Bir kurum da başkanı olduğu vakıf ve dernek hakkında bilgi vermek istemedi. Üzerinde çalıştığımız STK'lardan bazıları hakkında doğrudan bilgi alırken, bazıların tüzükleri başta olmak üzere faaliyet alanları ve faaliyetleri ilgili kurumların web sitelerinden bilgi edinildi.

Çalışmaya esas olan dernekler, Ankara Valiliği İl Dernekler Müdürlüğü'nde kayıtlı dernekler arasından seçildi. Dernek/federasyon tüzükleri ile federasyon bileşenleri hakkındaki bilgiler de ilgili dernek tüzüklerinden edinildi.

Ankette, kaynak kişilerin; Ad- Soyadı, yaşı, öğrenim durumu, mesleği, yaşadığı yer ve – cevap vermek isterse- mezhebi/tarikatı soruldu. Bu sorularda maksat, kişinin öğrenim durumu ve yaşadığı çevrenin inançlar ve inanç gruplarının sembolleri hakkında bilgilerinin olup olmadığını tespit etmektir. Kişinin yaptığı meslek ve yaş grubu, bulunduğu sosyal çevre ve yaptığı/ çalıştığı alanın inançlar üzerindeki tesiri ile bunu sembolize eden işaretler hakkındaki düşünceleri de bu yolla tespit edilmeye çalışıldı.

Yaptığımız çalışmada ele aldığımız amblem/logolar; Alevi Bektaşî Federasyonu, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Alevi Kültür Dernekleri, Türkmen Alevi Bektaşî Yardımlaşma Eğitim Kültür Vakfı ile Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'nın kendilerini ifade için kullandıkları sembollerdir. Logoları/amblesmler, ilgili vakıf veya dernek ile bunlar hakkında kaynak kişilerin görüşlerinin verildiği pasajlarda gösterilmiştir.

Kaynak kişilere dernek veya vakfın kimliği hakkında bilgi verilmeksizin ; “Gördüğünüz resmin anlamı nedir? Resim size neyi çağrıştırıyor?” soruları yöneltildi. Cevapların da bu iki soruyla sınırlı olmasına dikkat edildi.



Sorguladığımız amblem/logolardan biri Türkmen Alevi Bektaşî Yardımlaşma Eğitim Kültür Vakfı'nın logosuydu. Kuruluş senedinde de ifade edildiği gibi “Türk” genel çerçevesi içinde Alevi-Bektaşî merkezinde faaliyette bulunacağını ifade eden Vakıf; “Türkiye, diğer Türk Cumhuriyetleri, Türkiye dışındaki Türk azınlıkları ile akraba toplulukların, Alevi-Bektaşîlerin bulunduğu ülkelerde, Balkanlarda, Avrupa’da, Arap Ülkeleri, Ortadoğu ve Afrika’da, Alevi-Bektaşî kültürünün, felsefesinin

unutulmaması, yaşatılması, yeni nesillere aktarılması ve burada yaşayanlara maddi ve manevi destek sağlanması, Alevi-Bektaşilik ile ilgili folklor, inanç, eğitim ve sanat araştırmaları ve kültürel etkinlikler ve çalışmalar yapmak, cem evi yapmak, yaptırmak, açılmış olanların onarımını yapmak ve yaşatmak, toplum sağlığıyla ilgili çalışmalar yapmak, zor koşullarda yaşayanlara maddi ve manevi destek vermek, taziye merasimlerini düzenlemek, muhtaç aileler ve fertlere her türlü yardımda bulunmak.” (Madde-3) amacıyla kurulduğunu beyan etmektedir.

Vakfın ambleminde; Zülfikâr’la çerçevenlenmiş alanda semah dönen erkek ve kadın iki insan figürü bulunmaktadır.

Amblemi: Semah Dönenler ve Zülfikâr, Vakıf Başkanı Özdemir Özdemir tarafından tasarlanmış olup Zülfikâr’ın, İslam’ın keskin kılıcı olması münasebetiyle, Semah dönenler Hakk’a yakarışın ifadesi olarak tasarlanmış olduğuna dair bilgi Vakfın başkanından alınmıştır. Kaynak kişi, düşünce temelini oluşturan Aleviliğin Hz. Ali’ye bağlılık olduğunu ifade ile barış, kardeşlik ve birlikte yaşama azminin bu temel düşünce ile oluşacağını ifade etmiştir.

Amblemin çerçevesini oluşturan Zülfikâr, Hz. Ali’nin efsanevî kılıcının ismidir. Şekli ve menşei hakkında çeşitli rivayetler bulunan Zülfikâr’ın Bedr savaşında alınan ganimet, Uhud savaşında Ebu Deccâne’nin savaşarak ucu iki parça olan kılıcı, Gasanî’nin Hz. Muhammed’e hediyesi olduğu ifade edilmektedir (Kaan 1961: 12-13). Bazı sihrî-efsânevî özellikleri taşıyan eski Türk kılıcı ve bu kılıç etrafında teşekkül eden inançlar, Türklere komşu milletlerin kültürüne de girmiştir. İlahî kudrete sahip kılıç inancı, Hunlardan (Atilla’nın Mesih’in kılıcını bulduğuna dair efsâne) Osmanlılara kadar yaşamış ve Zülfikâr da bu inancın tezahürü olarak gelmiştir (Esin 1979).

Türkistan sahasında İslâmiyet’in yayılmasında büyük fonksiyonu olduğuna inanılan Zülfikâr, iki ucu çatal olup aslında kuvvetli olmayan bir yapıya sahiptir. Daha çok tören kılıcı olarak kullanılan Zülfikâr, Türk insanının kılıca karşı olan inancından olsa gerek ki, birçok olağanüstü özellikler ile bezenmiştir. Zülfikâr’ın Hz. Muhammed tarafından Hz. ‘Ali’ye hediye edilmesine dair inanç Türk kültüründe şed kuşanma/kılıç kuşanma geleneğinin teşekkülü ve devamını sağlamıştır. Özellikle İslâmiyet’in yayıldığı yıllar ile Türklerin Müslümanlığı kabul etmeleri dönemlerinden itibaren başta Zülfikâr olmak üzere kılıç hakkında başka milletlerde olduğu gibi bizde de bir kılıç kültürü teşekkül etmiştir (Ögel 1948:431-460; Çetin 1997:423-424).

Bir inanç motifi olarak Kaynağı İslâmiyet ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali’ye bağlanan Zülfikâr, bir savaş teşhizatı olarak Türk hayatında da önemli bir yere sahiptir. İnanca göre Zülfikâr, Hz. Muhammed’in Hz. Ali’ye hediye ettiği ve Uhud Savaşı’ndan öncesi gökten indiğine, “Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikâr” (Ali’den başka yiğit, Zülfikâr’dan başka kılıç yoktur) diye nidâ edildiğine inanılan ucu çatal kılıçtır. Zülfikâr’ın ucundaki çataldan biri zahiri biri batini yorumu, bir ucu ilmi diğeri imanı temsil eder. Zülfikâr’ın büyük olan uç kâfirlerle, küçük olan nefisle savaşı; büyük olan dili/lisanı, küçük olan konuşmayı, sözü; büyük olan iyiliği ve inancı, küçük olan kötülüğü ve inançsızlığı; bir ucu doğruluğu diğeri ucu adaleti sembolize etmektedir.

Zülfikârın çerçevelediği alanda semah dönen kadın ve erkek figürleri bulunmaktadır. Hakk’a yakarışın ifadesi olarak stilize edilen amblemden bulunan semah; cem ayininde 12 hizmetten biridir. İnanca göre Miraç’ta Hz. Muhammed Tanrı ile 90 bin kelam konuşur. Bunun 30



bini sırr-ı hakikat olup Hz. Ali de kalmıştır. Hz. Muhammed miraç dönüşü kırklar meclisine gider. Orada Selman-ı Pak'ın getirdiği engürüyü Hz. Muhammed'e verir ve O, engürüyü ezip çıkan demi meclisteki kadın-erkek canlara dağıtır. Kırklar engürü suyunu içer, birlikte mest olurlar. "Ya Allah" deyip Semah dönerler. Hz. Muhammed'in de onlara katıldığına inanılmaktadır.

Cem kurumu Alevi topluluklarında dinî, sosyal-eğitim ve hukukî işlevlere sahiptir.

Cem'in dinî işlevi ön plandadır. Aleviliğin temel ibadeti bu yolla icra edilir. Cem kutsal bir ritüeldir. Cem'deki işleyişin de temeli Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin de katıldığı Kırklar Cemi ile atılmıştır. Cem, Alevinin inancını oluşturan düzenli bir ibadeti olmaktadır. Cemlerdeki dualar büyük ölçüde Türkçedir. Anadili Türkçe olmayan Alevi topluluklarda bile - istisnalar olmakla birlikte - Türkçe dualar ve yedi ulu ozanın deyişleri okunmaktadır.

Cem kurumunun bir diğer yönü de sosyal ve eğitsel işlevidir. Sosyal dayanışmayı sağlamanın yanı sıra, orada gerçekleştirilen ritüel ve anlatılanlar inanca, tarihe gündelik yaşama ilişkin bilgiler de içermektedir. Geleneksel kır yaşamında, bulundukları toplum içinde nispeten daha eğitilmiş ve okumuş olan dedeler, cemlerde bulunanlara aktardıkları bilgilerle uzun süre bu eğitsel işlevi yerine getirmişlerdir (Yaman 2001).

Kaynak kişilerin, Türkmen Alevi Bektaşî Yardımlaşma Eğitim Kültür Vakfı'nın kullandığı logo hakkındaki bilgi ile algıları; Alevilik, Zülfikâr ve semah dönenlerin bilindiği yönündedir. Verilen cevaplar genellikle; "Semah dönenler ve Hz. Ali'nin yenilmez kılıcı", "Kadın erkek eşitiz", "Semah", "Kadın erkek her yerde eşitiz", "Eşitlik", "Kadın erkek eşitliği ve Alevî kültüründe kadının yeri", "İnsan sevgisi, beraberlik ve muhabbet", "Alevilik ırklar üstü bir inanç olduğu", "Zülfikâr ve semahın koruyuculuğu vurgulanıyor. Böylelikle Zülfikâr Hz Ali'nin kılıcı olduğu için ona gönderme yapılıyor", "Alevilik-Din, Hz. Ali, Kılıç ve güç", "Kadın ve erkeğin bütünlüğü, kalpten alıp halka vermek. Yani gönül ve bütünlük vurgulanıyor", "Eşitlik düşüncesinden yola çıkılarak kadının toplumdaki önceliği ve öndeliği sembolize ediliyor", "Semah, Hz. Ali'nin kılıcı ve cehaleti yok etmesi" biçimindedir.

Verilen cevaplarda kadın-erkek eşitliği diyenlerin oranı oldukça fazladır. Bu tür cevap verenler en az lisans eğitimi almış kişilerdir. "Semah" ve "Hz. Alinin kılıcı-Zülfikâr" cevabı verip bu amblemlerin Aleviliği çağrıştırdığını ifade edenler kendi inanç grubu içinde yaşayan, inanç duyarlılığı fazla olan kesimdir.



Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, "Anadolu, asırlardan bugüne çeşitli medeniyetlerin kurulup yeşerdiği ve yaşadığı bir mekân olarak bu medeniyetlerin kültür izlerini günümüze taşıyan doğu ve batıyı birleştiren çok önemli bir yarımadadır. Vakfın amacı bu kültür mozaikini ve onun en önemli sentezini yapan büyük Türk düşünür ve bilim adamı Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini ulus ve uluslararası alanda bir bütünlük içinde ele alarak, araştırmak belgelemek ve yararlı sonuçlar elde etmek üzere tanımlamak geliştirmek, yaşatmak ve geleceğe aktarmak" (Madde-3) amacıyla kurulmuş.

Vakıf için seçilen amblem/logo Y. Mimar Kemal Soyer tarafından tasarlanmış olup; “Evrensel Uygarlığın temellerinin atıldığı ve geliştirildiği Anadolu’muzun binlerce yıllık kültürel birikiminden gelişen; demokratik özü ve hoşgörüsüyle her türlü etnisiteyi aşarak insanlığı – canlı yaşamı, evrensel yapı ve doğal olgularını ayrılmaz bir bütün olarak gören, devingen, tabusuz ve çağcıl yapısıyla her dönemde evrensel-kültürel boyutlar oluşturup taşıyan Anadolu Alevi-Bektaşî Kültürünün ve yaşamsal temel ilkelerinin büyük düşünür Hacı Bektaş Veli’nin kişiliğinde sembolik bir bütün olarak ortaya konulması içeriğinde ele alınmıştır. Bununla birlikte tarihsel süreç içinde uygarlık gelişimi bakımından daha geri topluluklarca oluşturulup Anadolu’ya yönlendirilen ve temelde yerli uygarlığın gelişmesinin engellenmesi, yeşerdiği toprakların tüm değerleriyle birlikte ele geçirilmesi amacını taşıdığı geçmişe ait tarihsel-kültürel literatür ve somut belgelerden kesin olarak bilinen ve günümüzde de yaşayan çeşitli sosyo-kültürel ve doğma olguların tanımlanması, buna karşın toplumun bilinçlendirilmesi yurdun ve uygarlık değerlerinin korunması alanında da temel işlevi üstlenen Alevi-Bektaşî halkın insanlığın arayış içinde olduğu “Evrensel İnsan” modeline “Kamil İnsan” anlayışıyla yanıt veren evrensel temasının da geleceğe aktarılmasını amaçlayan simgesel bir özün ortaya konulmasına çalışılmıştır. Bu ana tema çerçevesinde “Logo” Anadolu Hattîlilerin simgelerinde de somutlanan geleneğe göre evrensel bir kurs olarak biçimlendirilmiştir.

Kurs bir bütün olarak evren ve içindeki galaksimizin temel öğelerinden olan Güneş, Dünya, Ay vb. niteliklerini ve doğal devinimlerini binlerce yıl öncesinden kavrayan Anadolu halkının kendi yaşamına indirgediği “Evrensel Cem ve Semah” ritüelini vurgulamaktadır. Evrensel özdeki dört temel öge olan Ateş, Su, Hava ve Toprak temalarının işlendiği kursta; Evren ve Evrim yasalarıyla buna uyumlanarak sürdürülebilir bir yaşamın temel ilkelerini ortaya koyan Alevi-Bektaşî halk felsefesi ile oluşan “İnsan-ı Kamil”i temsilen yer alan Hacı Bektaş Veli’nin şahsında evrensel öğelerinde birlikteliğinde bir “Birlik Meydanı” ve “İrfan Sofrası” simgelenmiştir” (<http://www.hacibektasvakfi.web.tr/menu/15/vakif-logosu/>).

Açıklanan bu meydan ve sofrada; evren, mekân, zaman, insan ve diğer doğal yaşam bütünlüğünde gelişen kültürel birikimi sergileyen bu felsefeyi Anadolu halkından derleyerek geleceğe aktaran Hünkâr Hacı Bektaş Veli kurs içinde; aydınlanmış bir insan olarak insanlığın arayış içinde olduğu demokrasi-laiklik-barış-kardeşlik-birlik-yaşama mekânı ve sunduğu değerlerin üretim ve bölüşümünde Eşitlik-Katılımcılık-İnsan doğa ve tüm canlıların yaşam hakkına saygı-Düşünce ve İnanç Özgürlüğü-Bağımsızlık-Adalet-Cinsiyet ve Irk ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığa yönelen sonsuz sevgiyi katlı anlatım içinde veren mesajları yansıtacak şekilde simgelenmiştir” (<http://www.hacibektasvakfi.web.tr/menu/15/vakif-logosu/>).

Vakfın ambleminde dikkat çeken noktalardan biri Alevilik-Hitit/Hattî ilişkisi ve anasır-ı erbaaya yapılan vurgudur.

Hattîler, Orta Anadolu’da tarih sahnesine çıkıp etki alanının Mezopotamya sınırlarına kadar taşınmasıyla büyük bir imparatorluğa dönüşen Hitit devletinin merkezi olan tarihi Hattî Ülkesidir. Hitit Ülkesi M.Ö. 2. bin yılda bu dağlık istihkâmlardan iktidarlarını sürdüren krallarca oluşturulmuştur. Hattî ismi, Hititlerden önce bu topraklarda yaşayan ve Hattîliler olarak adlandırılan bölge halkı dolayısıyla verilmişti. (Ertem 2004)

Anasır-ı Erbaa, İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslâm ve Hristiyan felsefesinde varlıkların ilkesi

sayılan dört ana unsurdur. Anâsır-ı erbaa klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi'-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır (Karlağa 1991:149-151).

Çeşitli meslek ve yaş gruplarının görüşlerini aldığımız kaynak kişiler, amblem/logoyla ilgili, Vakıf Web sitesinde açıklanan anlam hakkında herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Zira amblem-Hitit/Hatti veya anasır-ı erbaa-amblem ilişkisiyle ilgili bir anlamı çağırıştırmadığı, Vakıf mensubu olmayanların zihniyet dünyalarında böyle bir düşüncenin olmadığı anlaşılmaktadır.

Soru yöneltilen kaynak kişiler ambleme; “düşüncedeki sonsuzluk”, “cem töreni”, “kardeşlik, sevgi, özgürlük”, “kırmızı ağırlıklı kızılbaşlık”, “dönmeyi gösteriyor/devir” anlamlarını yüklemişler, çok az sayıda kaynak kişi ise amblemi ilk defa gördüklerini ifade ederken bir kişi “dart” cevabını vermiştir. Dart cevabının kasıtlı olduğu düşüncesiyle soru yeniden yöneltilmiş, ancak kaynak kişi gerçekten ilk bakışta amblemin “dart”ı çağırıştırdığını ifade etmiştir.



Alevi Kültür Dernekleri, “Alevi Bektaşî öğretisini, kültürünü ve büyük düşünür Hacı Bektaş Veli başta olmak üzere tüm Alevi yol önderlerinin felsefesini, kültürlerin, yerleştirdikleri ve geliştirdikleri töreleri Alevi yol kurallarını ve öğretilerini öğretmek, yaşatmak ve yaymak, bu doğrultuda araştırmalar, incelemeler, sosyal ve kültürel çalışmalar yapmak” (Madde 3) amacıyla kurulmuş (<http://alevikulturdernekleri.org.tr/kurumsal/tuzuk/>).

Dernek amblemi, Teslim taşı içinde Hacı Bektaş Veli; Hacı Bektaş Veli'nin kucağında aslan ve ceylan figürü olarak tasarlanmıştır. Dernek yetkilisi (S.E) amblemin anlamını; “Teslim taşı, Alevi-Bektaşîliğin işaretidir. Kırmızı renk güneş, Hz. Muhammed'i; beyaz renk ay, Hz. Ali'yi sembolize eder. Teslim Taşının içindeki Hacı Bektaş Veli düşüncesi ve öğretisiyle sevgi ve barışı hâkim kılmaya çalışan Pîr; kucağında tuttuğu aslan ve ceylan ise güçsüz ve güçlünün bir arada yaşayabileceğini ifade eder” cümleleriyle açıklamıştır.

Dernek ambleminde yer alan aslan figürü, milletlerin birçoğunda genellikle güç ve ihtişamın sembolü olarak kullanılmıştır. Türk kültür alanında daha çok Budizm ile birlikte görülmekle beraber, Altaylar'da da bu figürün bulunması daha erken dönemlerden itibaren Türkler arasında aslan sembolünün varlığını işaret etmektedir. Arslan savaş, zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret sembolü olmuştur. Budizm'de aslan, bazen Tanrı sembolü bazen de hükümdarın kendisini veya oturduğu tahtı simgelemiştir. Arslan sembolü, Türkler'in İslamiyet'i tanınmasından sonra da anlamını yitirmemiştir. Arslan Han, Arslan Bab/Baba, Bazîr Arslan, Alp Arslan gibi adlandırmaları da buna işaret etmektedir. Alevî-Bektaşî kültüründe, yiğitlik, mertlik ve cesaret timsali Hz. Ali'nin mâhlası olur ve onun yiğitlik ve mertliğini simgeler. Arslan ayrıca Hz. Muhammed'in Mirac'a yükseldiğinde yoluna çıkar. Hz. Muhammed yüzüğünü aslana verdikten sonra ancak yoluna devam edebilir. Miraç'tan döndüğünde Kırklar Cemine giren Hz. Muhammed yüzüğünü Hz. Ali'nin parmağında görecektir. (Çatalbaş 2011: 51; Günşen 2007:347)

Amblemdede yer alan bir başka figür olan ceylan/geyik, Türklerde kullanılan en erken dönem sembollerden biridir. Geyikten türeyiş anlatılarının varlığı Moğol, Fin-Ogur, Avrupa Hun, Macar ve az da olsa Kuzey Türkleri arasında yaşamaktadır. Geyik, şaman törenlerinde biçimine girilen hayvan ata veya ruh olarak bilinir. Göktürklerde kurban edilen geyik aynı zamanda hükümdarlığın sembolüdür. Budist mitolojide ak geyik Buda'nın sembolü olmuştur. Geyiğin birçok anlamı İslamiyet'ten sonra da devam etmiştir (Ögel 1989:569-583). Bolluk ve bereketin sembolü olan bu hayvan kimi zaman yol gösterici kimi zaman mübarek bir binek kabul edilmiştir. Sığın, dağ keçisi, geyik, ceylan, Sanskritçe bir kelime olan Eşki (Keçi) biçimiyle de Türkçe'de kullanılmıştır. Bugün Türkistan'da dört tülük maldan biri olup koruyucu iyesi Eşki Ata'dır. Türkiye sahasında yol göstericiliği ile birçok anlatıda varlığını devam ettiren geyik motifi Alaeddin Gaybî'nin Kaygusuz olmasına (Güzel 2011), Geyikli Baba, Karaca Ahmet gibi dervişlerin toplumun aydınlanması ve tarım toplumu olmasında öncülük etmeleri, geyik veya ceylanın Türk kültürü alanında önemine işaret etmektedir.

Teslim Taşı; 0,5 -1,5 cm. kalınlığında bir yüzü hafif konveks, kenarları 12 muntazam hilal şeklinde dilimli, bir taştır. 12 dilimli olmasına pek çok anlam yüklenir.

En altta dört halka dört kapıyı (Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat) simgeler. Bu alt kısım, bazı bölgelerde ise bildiğimiz püskül şeklindedir. Püskül şeklen süpürgeye benzetilir. Bazıları kırmızı, bazıları ise beyaz veya yeşil renktedir. Bununla nefsin kötü hallerini süpürmeyi, böylelikle kalbin temizlenmesinin gereğini temsil ettiği düşünülür. Renkler için ise yerine göre bazen beyaz veya yeşil, zehirlenerek öldürüldüğü için Hz. Hasan'ı; kırmızı, boğazı kesilerek öldürüldüğü için Hz. Hüseyin'i remz eder.

Taşın üst ve alt bölümünde bağın geçtiği deliklerin yanında, tespih tanesi gibi iki yuvarlak bulunur. Bunlara Habbe denir. Bektaşilikteki genel kabulde yukarıdaki Habbe, Hz. İmam Hasan; aşağıdaki Habbe, Hz. İmam Hüseyin, taşın kenarlarındaki hilal şeklindeki girintiler ise On İki İmama işarettir. Taşın dış yüzü Hz. Hatice, iç yüzü Hz. Fatıma'yı; teslim taşı bağının enseye gelen kısmındaki ince deri İsmail Peygamber için inen kurbanın derisi veya Ene'l -Hakk şehidi Nesimi Sultan'ın yüzülen derisine işarettir. Kaytan diye tanımlanan bağ ise darağacında asılan yine bir başka Ene'l -Hakk Şehidi Hallac-ı Mansur'un ipidir.

Gelenekte nasip alacak cana verilecek olan teslim taşının kaytanının derisi canın nasip kurbanının derisinden, bağ ise yününden elde edilen iple yapılır, nasip gününden bir veya birkaç gün önce deneyimli dervişler veya deneyimli bacılar hep birlikte usulüne uygun olarak bu teslim taşı hazırlar.

Teslim Taşı'nın kaynağı eski Türk inanışlarına bağlanmaktadır. Tanrı tarafından Türklerle armağan edilen Yada/Cada/Sata taşı ile istenildiğinde yağmur yağdırmaktadırlar. Hakkında birçok anlatı bulunan Yada/Cada/Sata taşıyla ilgili bilgi Divan u Lügati't-Türk'te yer almaktadır. (Tanyu 1968;41-60,141;Özen 2011; Erdem-Demir 2010).

Alevi Kültür Dernekleri'nin amblemiyle ilgili sorgulamada kaynak kişiler; Aleviliği bir mezhep olarak anlayıp; "Alevilik mezhebinin işareti", Hacı Bektaş figürünü "Alevi dedesi", "Erenler", "Pir Sultan Abdal'ın figürü" biçiminde algılayıp Alevi kanaat önderi/piri olarak belirtmişlerdir.

Alevi-Bektaşî inanç yapısını dikkate almadan Hacı Bektaş Veli'nin "Barış Elçisi" olduğunu vurgulayanın yanında "her canlıya merhametin sonsuz olduğu" ve "canın sevilmesinin gerektiği, girmiş olduğu beden önemli olmadığı" düşüncesinin işlendiği anlaşıldığını ifade etmişlerdir. "İbadet ve sevgi"nin sembolize edildiği ambleme "hayvanları ehlileştirilmesinin" anlatıldığı da ifade edilmiştir.

Dikkat çekici bir nokta, kaynak kişilere gösterilen amblem üzerinde bulunan "Alevi Kültür Derneği" yazısı kaynak kişilerin dikkatlerini çekmemiş, yazı hakkında bir yorumda bulunmamışlardır. Hatta ambleme üzerindeki yazıya rağmen Aleviliği ön plana çıkaran bir görüş söylememişlerdir.

Amblemin kaynak kişilerce genellikle; "hoşgörü ve barış" temeli üzerine kurulmuş bir düşüncüyü ifade ettiği; zıtlıkların, farklılıkların "sevgi" ve "hoşgörü" çevresinde uyum içinde yaşayabilecekleri algılarına sahip oldukları anlaşılmaktadır.



Pir Sultan Kültür Derneği'nin amacı; "Pir Sultan Abdal'ın yaşamı ve felsefesi doğrultusunda sosyal, kültürel çalışmalar yapmak, başta Anadolu Alevi kültürü olmak üzere, tüm kültürleri yaşatmak, geliştirmek ve yaymanın yanı sıra demokrasi, laiklik, hukuk devleti ve insan hakları gibi değerlere sahip çıkmak" olarak ifade edilmektedir.

Dernek Genel Başkanı Gani Kaplan, amblemi; yazışmalarında; beyaz zemin üzerine, kırmızı renkte, elinde saz ile Pir Sultan Abdal'ın silüetidir. Flama, bayrak ve tabelalarda sarı zemin üzerine, kırmızı renkte, elinde saz ile Pir Sultan Abdal'ın silüeti" olarak açıklayıp anlamını; "Pir Sultan Abdal heykelinden hareketle elinde sazla Pir Sultan Abdal figürü, Pir Sultan Abdal'ın direncinin bağlamasıyla bütünleşmesi anlatılmaktadır. Pir Sultan Abdal, Alevi inancında başkaldırının, hak aramanın işaretidir. Saz Telli Kur'an'dır. Bunun için Alevi ibadetleri sazla yapılmaktadır. Saz Asya ve Ortadoğu ülkelerinde yaygın bir enstrüman olmanın yanında Orta Asya'da çok kullanılan bir çalgıdır. Dolayısıyla geleneksel yönü bulunmaktadır" cümleleriyle ifade etmiştir.

Alevilik-saz ilişkisini Zelyut, Alevi törenlerinde sazın kullanılmasını âşıklık geleneği, âşıkların seyahatleri ve bu seyahatlerin fonksiyonu üzerinde durarak izah eder. Alevilerde âşık, Hakkı (Allah'ı -Tanrı'yı-) ve adaleti temsil eder, zâkir de denilen âşığın dilinden ve bağlamanın telinden yükselen sesler kutsaldır. Anadolu'da Alevi inancına göre Kur'an'ın ebedi ve küresel mesajları ancak ses/ söz/ bağlama üçlemesiyle açığa çıkar. Alevi kimliğini, felsefesini anlatan ulu ozanlar (âşıklar) bu yüzden her şiirlerinde, mutlaka Allah, Muhammet, Ali kavramına gönderme yaparlar" (Zelyut 2012:229). Alevî törenlerinde sazın kullanılması münasebetiyle "Telli Kur'an" olarak da adlandırılmaktadır.

Pir Sultan Kültür Derneği'nin amblemine yönelik kaynak kişilerin verdikleri cevaplar daha çok müzik merkezlidir. Kaynak kişilerden çok azı; "Alevilerin ibadet kavramı olan ayinlerin bir sembolü", "zafer ve Alevilik birlikteliği" gibi cevaplarla Âlevi-Bektaşî inancını çağrıştırdığını ifade etmişlerdir.

Kaynak kişiler genellikle Âşıklık geleneği ve Pir Sultan Abdal ile bu çerçevede; "müzik

bizim ruhumuzdur”, “müzik evrenseldir ve bütün acıların ortak dilidir, gücüdür”, “müzik ve evrensellik”, “âşık”, “halk ozanı”, “varlık amacım sazım ve müziğim” gibi cevaplar vermiş. Sadece bir kişi “Pir Sultan’ın bozuk düzene karşı savaşı” cevabı vermiş, bir kişi de kırmızı rengin Aleviliği çağrıştırdığını ifade etmiştir.

Dernek mensupları ve Türkiye’de anlamlandırılan sembollerin Türkiye dışında Alevi-Bektaş grubunun bulunmadığı bölgede yaşayanlarca bilinmediği tespit edilirken müzik öğretmenliği yapan bir kaynak kişi tarafından amblemin, bir müzik âleti ve bunun evrenselliğini ifade ettiği tespit edilmiştir.



Avrupa Alevi Düşünce Derneği amacını; “Alevi-Bektaş kültür ve öğretisinin araştırılması, yaşatılması için çalışmalar yapmak, bu doğrultuda Avrupa ülkelerinde ve Türkiye’de dernek şubeleri açmak, bu doğrultuda faaliyetler yapmak” biçiminde açıklamaktadır.

Dernek amblemi, başkan İsmet Abbasoğlu tarafından yapılmıştır. Amblem, On iki yıldız On İki İmam ile Avrupa Birliği’nin bayrağındaki on iki yıldız temsil etmektedir. İnsan figürleri Alevi ibadetini, mavi zemin üzerinde yıldızlar Avrupa Birliğini ifade etmektedir.

Alevi-Bektaş inancının düşünce temellerinden olan On İki İmam, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynel Abidin, Muhammed Bakır, Cafer Sadık, Musa-i Kazım, İmam Ali Rıza, Muhammed Taki, Ali Naki, Hasan Askeri ve Muhammed Mehdi’dir.

Hız. Ali, 598 yılında Mekke’de doğmuş, 661’de şehit edilmiştir. Mezarı Kûfe’dedir. Türkler arasında yaygın bir inanca göre de bugün Kuzey Afganistan’da Mezar-ı Şerif’e defnedilmiştir. Hız. Muhammed’in amcaoğlu ve damadıdır. Hız. Muhammed’in soyunun Hız. Fatıma dolayısıyla Hız. Ali evlatlarından sürdürüğüne inanılmaktadır (Çetin 1997).

Avrupa Alevi Düşünce Derneği hakkında görüşleri sorulan kaynak kişiler; “Avrupa Birliği amblemi ve kadın-erkek eşitliği”, “Avrupa Birliği-Alevilik”, “Semah dönenler ve Avrupa Birliği”, “Avrupa’daki Aleviler” cevaplarını vermişler, yıldızların On İki İmam olduğuna dair bir kanaat belirtmemişlerdir.

Sonuç:

Ankara’da bulunan dernekler, amaçları ve faaliyet alanları itibarıyla; Mesleki ve Dayanışma Dernekleri, Spor ve Spor ile İlgili Dernekler, Dini Hizmetlerin Gerçekleştirilmesine Yönelik Dernekler, Sağlık Alanında Faaliyet Gösteren Dernekler, Kültür, Sanat ve Turizm Dernekleri, İnsani Yardım Dernekleri, Eğitim Araştırma Dernekleri, Toplumsal Değerleri Yaşatma Dernekleri, Uluslar Arası Teşekküller ve İşbirliği Dernekleri, Bireysel Öğreti ve Toplumsal Gelişim Dernekleri, Çocuk Dernekleri, Çevre Doğal Hayat Hayvanları Koruma Dernekleri, Engelli Dernekleri, Hak ve Savunuculuk Dernekleri, Düşünce Temelli Dernekler, Kamu Kurumları ve Personelini Destekleyen Dernekler, Gıda, Tarım ve Hayvancılık Alanında Faaliyet Gösteren Dernekler, Dış Türkler ile Dayanışma Dernekleri, İmar, Şehircilik ve Kalkındırma Dernekleri, Yaşlı ve Çocuklara Yönelik Dernekler, Şehit Yakını ve Gazi Dernekleri olarak sınıflandırılmıştır (<http://www.ankaradernekler.gov.tr/>).



Dernekler bu şekilde sınıflandırılmış olmakla beraber, dernek grupları arasında geçişkenlik söz konusudur. Hemşehri dernekleri içinde “Alevi” inancına bağlı dernekler, Alevi-Bektaşî dernek bileşenleri/ federasyonlarına katılmışlardır. Adları ve senetlerinde Alevi-Bektaşî inanç dairesi söz konusu olmamakla beraber bazı vakıflar amblemleri, üyeleri ve faaliyetleriyle bu inanç grubu içinde bulunduklarını belirtmekte ve kendi üyeleri dışında da böyle tanınmaktadırlar. Alevi-Bektaşî inanç/düşüncesi üzerine bina edilen dernekler bazen Alevi-Bektaşî, bazen eğitim ve kültür, bazen tanıtma, bazen dayanışma dernekleri biçiminde köy derneklerinden uluslararası dernek ve vakıflara kadar birçok ad altında kurumsal kimlik edinmişlerdir.

Dernek statüsünde teşkilatlanan sivil toplum örgütleri, cemevi yaptırma ve yaşatma dernekleri veya benzeri isimlerle; «Dini Hizmetlerin Gerçekleştirilmesine Yönelik Faaliyet Gösteren Dernekler», Alevi Bektaşî Federasyonu örneğinde olduğu gibi «Toplumsal Değerleri Yaşatma Dernekleri» ; Cem Vakfı veya Türkmen Alevi Bektaşî Yardımlaşma Eğitim Kültür Vakfı örneğinde olduğu gibi eğitim ve kültür alanında hizmet veren kurumlar olarak hizmet verdikleri tespit edilmiştir.

İncelediğimiz dernek veya vakıfların adları ve hizmet alanları ya da dernek veya vakıf tüzük ve senetlerinde yazan amaçlar ne olursa olsun kullandıkları amblem, bu tür sivil toplum kuruluşlarının fikri alt yapılarıyla ilgili bilgi vermektedir.

Çalışmada;

1. Alevi-Bektaşî inanç çevresinde yetişen veya bu çevre hakkında bilgisi bulunanların dernek veya vakıfların kullandığı sembollerini tanıdıkları,
2. Alevi-Bektaşî inanç çevresine mensup olanların simgeleri anlamlandırdıkları ve bunların arka plânındaki anlatılardan haberdar oldukları,
3. Alevi-Bektaşî inanç çevresinde yetişen genç ve orta yaş grubun kimlik arayışı münasebetiyle dayanışma içinde oldukları ve zaman zaman hak arayışlarının isyan halinde ifade edildiği,
4. Alevi-Bektaşî çevresinde yetişmeyen grubun sembollerin kimlik tanınması/ tanıtılmasında kullanıldığını, ancak sembol anlamlarını bilmedikleri,
5. Özellikle genç kesimin toplumun inanç yönüyle ilgilenmediği ve dolayısıyla sembollerin anlamlarından haberdar olmadıkları,
6. Günümüzde kadın-erkek eşitliği/eşitsizliği konusunun sıkça işlenmesi, cem figürünün cinsiyet eşitliği biçiminde yorumlandığı tespit edilmiştir.

Türk kültürünün farklı yaşandığı bölgelerden olan yoğun göçler, aynı zamanda inançların farklı yorumlandığı ve yaşandığı bir çeşitliliği de beraberinde getirmektedir. Bu farklılıklar mahallî ve inanç kimliği olarak kişi veya gruplara mal edilmiş, Alev-Bektaşî inanç çevresine mensup kitlenin tanınması ve kendilerini tanımasında da farklılıklara sebep olmuştur. Özellikle daha çok sözlü kültürle beslenen Alevi- Bektaşî grupları, kendi inanç ve ritüel esaslarını süratli göç hareketliliği ve büyük şehirlerde gruptan kopuş sebebiyle zaman içinde unutmaya başlamışlardır. Bu da grup li-

deri veya kanaat önderlerinde inanç esaslarının, dolayısıyla kimliklerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalındığı düşüncesini oluşturmuştur. Bunu gidermek için STK'lar çatısı altında toplantılar, lokma günleri, cem gibi toplu ibadet ve törenlerin yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Alevi/ Alevi-Bektaşî inanç merkezi çevresinde kurulan dernek ve vakıfların kendini ifade etmekte kullandığı semboller, başta kendi mensupları olmak üzere benzer inanç veya düşünceye sahip olanlar tarafından tanınmakta ve anlamlandırılmaktadır. Seçilen semboller, çoğunlukla İslâm tarihiyle ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkide toplum hafızasında saklanan sembolleşmiş olay, kişi veya nesnelerden oluşmaktadır. Sembollerin ifade ettiği anlamlar inanca bağlanmış olsa bile bazı semboller çevresinde yeni tasavvurlar oluşmuş, yeni fikrî yapılar şekillenmiştir.

Yapısal-İşlevselci sosyologlar, toplumu birbirleriyle uyumlu parçaların bir bütünü olarak görürler. Uyumlu parçalar, birbirinden farklı olmakla beraber birbirinin tamamlayıcılarıdır. Toplumun her bir parçası, kendi değerlerini korumak ve yaşamakla varlığını sürdürebilir ve sürdürme iradesi sergiler.

Toplum grupları/ parçaları birbirlerinin değerlerini bilmedikleri veya kabullenmedikleri takdirde gruplar/ parçalar arasında çatışma çıkar. Çatışmanın önlenmesi, toplum üyelerinin sahip olduğu değerlerin uyumuna bağlıdır.

Yapılan tespit, Alevi-Bektaşî grupların kullandığı sembollerin yaşadıkları toplumdaki bütün fertlerin, dolayısıyla toplumun ortak geçmişinden geldiği, ortak inanç unsurlarını barındırdığı ve toplumsal bilinçaltını oluşturduğu görülmüştür. Sembollere yüklenen anlamların genellikle olumlu çağrışımlara kaynaklık etmesi buna işarettir.



KAYNAKÇA

- Abdulkadir İNAN (1986), Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar, Ankara.
- AKTÜRK, Hami (2013), Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekleri –Adıyaman Örneği, Kayseri (Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. Tezi).
- ÇETİN, İsmet (1997), Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknemeleri, Ankara.
- ERDEM, Cem – DEMİR, Tazegül (2010), Bektaşilik Öğretisinde Terim ve Kavramlar, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55, 437-469.
- ERTEM Hayri (2004), Hattiler ve Hititler Dönemi'nden Eski Türkler'e, Osmanlılar'a ve Günümüz Anadolu'suna Kadar Uzanan Bazı Benzer Unsurlar – II, Archivum Anatolicum (Ar-An),7/2, 49-63
- ESİN, Emel (1979), Türk Kozmolojisi (İlk Devir Üzerine Araştırmalar), Türk Kültürü El Kitabı Seri II'ye Ek), İstanbul.
- GÜZEL, Abdurrahman (2011), Kaygusuz Abdal, Ankara.
- <http://www.alevifederasyonu.org.tr/abfhakkindadetai.php?id=1>
- <http://www.hacibektasvakfi.web.tr/menu/15/vakif-logosu/>
- https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=729:yuezyillar
- İmam Muhammed Bakır-İmam Cafer Sadık (2011), Buyruk (Çev. ve Sad. B.Y. Altıok-Yay. Haz. M. Aydoğdu), Ankara.
- Jean Paul ROUX(1994) Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (çev; Prof. Dr. A. Kazancıgil), İşaret Yayınları, İstanbul
- KAAAN, M. Ertuğrul (1961), İslâm Arslanı Hz. Ali, İstanbul.
- KALAFAT, Yaşar (1995) Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara.
- KARLIAĞA, Bekir (1991), Anasır-ı Erbaa, TDV İslam Ansiklopedisi-3, 149-151, İstanbul.
- OCAK, A.Yaşar (1996), Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, Gen. 2. b., İstanbul.
- ÖGEL, Bahaeddin (1989), Türk Mitolojisi-II, Ankara.
- ÖZEN, Gürkan (2011), Bektaşilikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Ziyaretleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 60, 415-434.
- ROUX, Jean-Poul (2005), Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar, (Çev. A. Kazancıgil-L. Arslan), İstanbul.
- SHANKLAND, David (1997), Anadolu Kırsalında Alevilik ve Sünnilik, (Çev. S. Olgun-Z.Yedigün), G. Ü. Hacı Bektaş Veli Dergisi, 4, (Ağustos), s. 23-32.
- TANYU, Hikmet (1968), Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Ankara.
- YAMAN, Ali (2001),Yüzyılların İçinden Alevilerin Cem İbadeti (1): Düünden Bugüne Temel Bilgiler, https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=729:yuezyillar

GAGAUZLARIN İLKYAZ YORTULARI (BAYRAMLARI) ADETLER VE ONLARA BAĞLI FOLKLORİK UNSURLAR

Doç. Dr. Liubovi ÇİMPOEŞ¹

Giriş:

Türk dünyasında “Eni yıl”, *İlkyaz* (Nevruz) bayramı; mutluluk verici, bilinen hem de neşeyle geçen bir bayramdır. İlkyaz geldiği zaman toprak canlanır, doğa uyanır; yeni bir dönem, yeni bir hayat, yeni bir yıl başlar. Gagauzlar arasında bu bayram “Nevruz” adıyla kutlanmaz; ama Türk dünyasındaki Nevruz Bayramının kutlanması ile Gagauzların “İlkyaz Yortusu” arasında büyük yakınlıklar vardır.

Gagauzlar, Hristiyan dinine mensup bir Türk halkıdır. Doğal olarak din, asırlar boyunca bir Gagauz kültürünü etkilemiştir; ama bu milletin Türklüğü ve âdetleri silmemiştir. Hristiyanlıkta ilkyaz -Mart ayındaki- yortuları büyük oruca -Paskalya orucu- denk düşer. Paskalya orucu yedi haftaya kadar sürer. Oruç zamanı şenlik ve bayram yapılmaz, bunlar yasaktır. Ama Gagauzlar hem bu orucu tutar hem de âdetlerini kültür hayatlarına uydurup ilkyazın gelmesini kutlarlar.

İlkyaz yortuları Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar bütün Türk toplulukları arasında önemli bir yer almaktadır. Bu yortular ve onlara bağlı âdetlerin kökleri çok gerilere dayanmaktadır. Eski Türk toplulukları ilkyazın gelişini, tabiatın yeniden doğuşunu, dünyanın canlanıp yenilenmesini, çeşitli kutlamalarla karşılamaktadır.

Doğadaki yeni yıl başlangıcı – 1 Mart’tır. Mart ayının yortuları: *İlkyaz karşılanması* “*Baba Marta*” – 1 Mart’ta -, “*Kırk ayoz*” - 9 Mart’ta -, *Ay Todur Günü* ve *Peynir Haftası* şeklindedir.

1 Doç.Dr., Moldova Bilimler Akademisi, Gagauzoloji Bölüm Başkanı, Ichimpoeshe@mail.ru; Hitit Üniversitesi Çorum, liubovicimpoeshe@hitit.edu.tr



Mart ayın 1/14* günü (yeni ve eski takvime göre) İlkyaz karşılama yortusudur. Bugün Gagauz kadınları sabahın erken saatlerinde, evlerinde genel bir temizlik yapmaktadır. Akşamdan hazırlanmış, örülmüş kırmızı ve beyaz yün iplikten *martacıklar*, kısmetli, sağlıklı ve bereketli olsunlar diye çocukların ve kızların ellerine, küçük hayvanların boynuzlarına ve boyunlarına, meyve ağaçlarının dallarına bağlanır. Sabahtan kırmızı kumaşı veya kırmızı erkek kuşağını evin saçağına asarlar.

Mart ayın 9/22 Kırk Ayoz” (kırkmeçik) yortusudur. O ilkyazın gelmesini ve tarımsal dönemin başlamasını gösterir. Bugünden sonra hava ısınmaya başlar ve tüm yapılan törenler tabiatın yeniden doğuşuna bağlıdır. Astronomik takvime göre 21-22 Mart gününe denk gelir İlkyaz yeni yılı veya ilkbahar ısınma günü olarak sayılır. Bugünün iki önemli töreni vardır:

- Ölüler anılır, onların ruhu için *Kırk Ayöz’lar için ritüel ekmek yapılır ve sonra dağıtılır.*
- Yeri ısıtmak, toprağı uyandırmak için ateşler yakılır.
- Meyve ağaçları “*korkutulur*”. Nacaklar ellerinde erkekler, meyve ağaçlarını kesmek üzere koşturur, kadın veya küçük kızlar onların yanında şunu diyor:
- *Kesme, kesme, bu ağaç bu yıl çok meyve verecek”.*
- Kızlar ellerinden *martalarını* (beyaz ve kırmızı örgülerini) çıkarıp güzel olmak için onları gül dalına asarlar, dilekler ve istekler söylenir. Bu *marta(cık)ları* turnalar toplar ve sıcak ülkelere götürür. Oralardan güneş, kısmet ve sağlık geri getirir.

İlkyaz bayramları, önceki Türk âdetlerini kapsamaktadır. Gagauzların eski topraklarında yani Bulgaristan’da en yaygın “Mart Nişanı” – martacık - hakkında efsaneler anlatılmaktadır. Bu güzel ve hoş efsane âdetlerimizin ne kadar eski olduğunu gösterir.

Bu efsane Asparuh hanın zamanlarına kadar dayanmaktadır. *O vakitler Han Asparuh Bizanslılara karşı savaşı kazanmıştır Balkanlar’da kendi devletini kurmuş ve bununla ilgili Tanrı’ya kurban yapmak istemiştir. Eski âdetlere göre; kurban ateşini bir demet dereotuyla yakmak gerekiyormuş. Bu topraklarda o dönemde dereotu yokmuş. Han düşünceye dalmış ve o an Hanın omuzuna bir kırlangıç konmuş ve Han’da onun ayağında bağlı bir demet dereotu görmüş.*

Hanın kız kardeşi rüyasında abisinin dereotuna ihtiyacını görmüş ve eski Bulgar topraklarından kuşun ayağına dereotu bağlayıp bu dereotu demetini abisine göndermiş. O bağlı demetin uçlarını keserken, Hanın kız kardeşi parmağını da kesmiş ve beyaz ipin bir parçası kırmızı olmuş.

Han dereotu demeti ile kurban yerinde ateş yakmış, demet ipini de eline bağlamış. Bunu görünce herkes aynısını yapmış. Elleri beyaz ve kırmızı iplik bağlamışlar. O gün Mart ayın birinci günüyümüş ve o vakitler 1 Mart Yeni Yıl sayılmış.

O günden itibaren o beyaz ve kırmızı iplik Mart ayının adını (Marta) taşımaktadır. O zamanlar Bulgaristan’daki Bulgarlar ve Slavlar arasında barış ve anlayışın sembolü olmuştur. Bu âdet günümüzde de devam etmektedir. Mart ayında, sağlık ve kısmet için “Martinihsa” adında

kırmızı ve beyaz iplikten yapılmış olan bir nişan, göğsümüzün sağ tarafına takılmaktadır. (SABATİNOVA, D. 1998:92)

Altay dağlarındaki Şamanist Türk halklarındaki ilkyaz bayramları ile Moldova'daki Hristiyan Gagauz Türkleri'ndeki ilkyaz bayramları arasında birçok ortak yönler bulunmaktadır: *Evlerin temizlenmesi, bayramlık giysiler, giyim şekli, insanların bir araya gelmesi, sofraların üzerinde bulunan ekmek çeşidi, daha çok süt ürünlerinden yapılması vb.* Ondan sonra oyunlar, güreşler, at yarışları; insanların birbirlerine yaklaşımları, aralarında dargınlıkların son bulması gibi şeyler Türk halkları arasında gözlenmektedir.

Moldova'da toplu yaşayan Ortodoks-Hristiyan Gagauzların ilkyaz bayramları ile diğer Türk halklarının Nevruz (Yenigün) bayramları arasında birçok ortak yanlar bulundurmaktadır. Gagauzların ilkyaz bayramlarına özgü âdetler ve onlara bağlı birçok semboller vardır. Bunların bazıları dinî âdet ve sembollerden etkilenmiş ise de dinden bağımsız olarak gelişmiş onları da vardır ve bunlar bugüne kadar muhafaza edilmiştir.

Nüfusun çoğunluğunun köylerde tarım ile uğraşan ve kırsal bir hayat süren halktan oluşması sebebiyle Gagauzlarda ilkyaz yortularındaki âdetler, soğuk hayatın ısınmasını yenilenmesini gösterir. İlkyaz bayramları arasında temizlik ve yenilenmeye dayalı âdetler olduğu gibi hastalıktan ve kötülükten korunmak için de âdetler vardır. Evler, çatılar, ambarlar ve ahırlar temizlenir. Bu yenilenme ve temizlenme fikri, insanların ruhlarını temizlenmesinden başka insanlar arası ilişkilerin de temizlenip yenilenmesini kapsar. Bütünsel olarak bakılırsa ilkyaz kutlamaları toplumsal hayatın yenilenme sürecine katkıda bulunmaktadır.

Tabiatın yenilenmesine bağlı olarak insanların onun bir damarı gibi kendilerini yenilemeleri sürecini gösteren en önemli âdetlerden biri Prost *etmek* ve *prost olmak* (affetmek ve affedilmek) âdetidir ilkyaza özel bu ritüeldir. Affetme töreni insanların vücutlarının kuvvetlenmesine, insanların birleşmelerine ve barış içinde yaşamalarına hizmet etmektedir.

Dost, ahabap, soy, akraba arasındaki küskünlükler aradan kaldırıldığında yapılan yanlışlıklar geçmişte bırakılıp geleceğe bakıldığında toplumsal yaşamın daha uyumlu bir biçimde ilerlemesi mümkün olmaktadır.

Gagauzların arasında affetme ve affedilme âdetinde önemli bir sembol de ateştir. Burada ateş ve mum yakmanın işlevi, koruma ve temizlenmedir. Ateşin; dünyayı temizlediği, hastalıkları ve kötülüğü yok ettiği ve insanlara yaşama kuvveti verdiğine inanılır. Aile içinde affetme âdeti bütün aile fertlerinin birbirinden af dilemesi ile gerçekleşir. Yetişkin ve başka evde yaşayan ya da kendi ailesi olan çocuklar baba evine gelirler. Onlara ek olarak aile büyüklerinin vaftiz ettiği yakınları da ziyarete gelir ve af dilemeye katılırlar. Evin annesi mum yakar ve gelenlere bu mum ile haşlanmış yumurta verir. Burada ateş ruh temizliğini ve yaşam bütünlüğünü sembolize eder ve onları koruyucu bir rol oynar.

Af dileme sırasında önce yaşça daha küçük olan kişiler af diler ve bu sırada büyüğün elini öper. Daha sonra büyük küçüğün elini öper ve en son olarak da küçük tekrar büyüğün elini öper.

Öte yandan, Paskalya öncesinde yedi hafta boyunca tutulan oruç başlamadan önce (bu



oruç mart ayına rastlar; ama takvimin akışına göre yeri değişir) Gagauzlar ateş yakarak çeşitli biçimlerde ilkyazın gelişini kutlarlar. O günün akşamında sokakta her bir evin yanında ve köy meydanında ateş yakılır. Yakınlar, akrabalar ve komşular birbirlerinin ateşine yaklaşıp ateşin üstünden atlar ve birbirlerinden af dilerler. Bu âdet soyun gücünü, ailenin birliğini hem de nesiller (evlat boyları) arasındaki kopmaz bağlılığı göstermektedir.

Ateş yakılmasının belli kuralları ve sırası vardır. Yakacakları sokağa evin yaşlı erkeği taşır, çocukları ile torunları da ona yardım eder. Bu, aile ve mülk bütünlüğünün hem de âdetlerin korunmasının önemini gösterir. Evin en yaşlı erkeği, ilk önce hayvanların dışkılarından artakalmış posaları (*irinti*) daha sonra bir parça samanı en sonra da gündöndü saplarını ya da asma çubuklarını üst üste koyar ve ateşi yakar. Bu şekilde sırayla üst üste yığarak ateş yakılması, Gagauzların çiftçilik ve hayvancılık ile iç içe olan yaşamını sembolize eder.

Ateş üstünden atlamanın da belli kuralları vardır: İlk önce ateş yüksekken ateşin üstünden delikanlılar ve genç kızlar atlar. Yaşlılar ise küçük çocukları kucaklayıp ayaklarını ateşin üstünden savurarak atlatırlar ve daha sonra da kendileri atlarlar.

İlerleyen saatlerde yavuklusu olan gençler birbirlerinin ateşlerine yaklaşırlar ya da meydana görüşmek, af dilemek için toplanırlar ve közde yumurta pişirirler.

Ateş üstünden atlamanın yanı sıra evlerin önünde yakılan ateş başka biçimlerde de kullanılır: Ev sahipleri bir kürek ile ateşten közü alıp o közü ahırların içinde dolaştırarak tüttürürler. Közün hayvanların barınaklarında tüttürülmesinin hastalıklardan, kötülükten korunmaya ve temizlenmeye hem de hayvan sürülerinin çoğalmasına hizmet ettiğine inanılır. Evde yatalak hasta varsa onun odasına da köz götürülür ve sağlık için dua edilir.

Mart ayında ilkyaz yortularına bir de *Ayoz Todur* günü rast gelmektedir. Ayoz Todur atların koruyucusu sayılır. Bu günde köy meydanlarında delikanlılar yürük atları ile yarışır. Bütün Türk dünyasında olduğu gibi Gagauzlar arasında da at yarışı ve güreş çok sevilen yarışmalardır. Gagauzlarda ilkyazda bu oyunlar olmadan yortu olmaz.

Buna ek olarak Türk dünyasında olduğu gibi ilkyaz yortusunda ateş boyunda yumurta haşlanır, soğan kabuğu ile boyanır, masalara konulur ve çocuklar, gençler “yumurta kazanma”(-kapma) oyunu oynarlar. Yumurta burada bir başlangıç, dünyanın canlanması ve yenilenmesi sembolüdür.

İlkyaz yortularıyla ilgili birtakım gençlik ve çocuk oyunları da vardır. Gençler ateşin üzerinden atlayıp şenlikli oyunlar oynar. Çocukları ise içerde başka oyunlar bekler. Bu oyunlara birkaç örnek verebiliriz:

Yumurta kapması: Yumurta makara ipliğiyle ortasından iğne saplayarak, tavana asılır. Büyüklere birisi o yumurtayı sallayınca çocuklar ellerini arkalarına koyup ağızları ile onu tutmaya çalışırlar. Yumurtayı tutan oyunu kazanır ve ona bahşiş verilir. O yılın oyununu kazanan çocuk için bereketli olacağını inanırlar.

V.Moşkov, Gagauzların arasında yaşayan ve onların adetlerini inceleyen bir bilim ada-

midir. Kitabında bu oyunlardan "hamam" adıyla söz eder ve şöyle anlatır: "Özellikle bu gün için hazırlanır. Asılı yumurtanın altına bir sofraya koyarlar. Sonra sofranın etrafında 10 yaş civarında kız çocukları oturur. Çocuklar ellerini arkalarında tutarlar. Birisi ipi sallar. Oturanların ağızına üçer kere rast getirmeye çalışır. Yumurtayı tutana gümüş para verilir".

Atanas Manov, Varna Gagauzlarında yumurta yerine helva veya ceviz kullanıldığını kaydeder (MANOV, A. 1938:116)

Alma kazanması: Kazanı ağzına kadar su ile doldurup içine ufak elmalar koyulur. Çocukların elleri arkada olur. Ağızları ile elmayı kazandan çıkarmaları lazımdır. Almaya çalışan çocuk su içine dalar ve elmayı kazanır. V. Moşkov, su dolu siniden ağızla kuruş para çıkarıldığını söyler.

Meydan oyunlarından Gagauzlarda en çok ve sık "Yarış-Koş" yapılır.

Güreşsiz bir yortu, bir bayram düşünülmez. "Güreş", "Kemerden", "Kuşaktan", "Kabak atmaa" gibi çeşitli güreş oyunları yapılır. Köy başı bahşişleri hazırlar. Yaşlılar bahis yaparlar. Kazananlar omuzlarında koçu götürürler. İlkyazın, oruçta gençler meydanda yeşil çimen üzerinde "Rop-rop" ya da "Baba topu" adında oyunlar oynarlar. Gençler arasında en çok oynanan oyunlar: "Çadır burcu", "Uzun kol", "Yüzük", "Kabak" gibi oyunlardır. 10-12 yaşlarındaki çocukların oyunları ise "Basma", "Tura", "Jdolka", "Pitanka", "Torba kapmaca", "Eşek beli", "Çizik", "Duvar topu" oyunlarıdır. (MOŞKOV, W. 1900: 35-62)

İlkyazın gelişini karşılayan yortulardaki unsurlardan bir diğeri ise "Marta" adlı iplik. Marta beyaz ve kırmızı ipliklerin birlikte kıvrılması ile yapılır. Beyaz, dünyanın saflığını, temizliğini ve yenilemesini; kırmızı ise dünyanın canlanmasını ve doğmasını temsil eder.

Marta bağlama âdeti Moldova'da yaşayan diğer halklarla beraber Gagauzlar için de önemlidir. Küçük çocuklar korunsun ve sağlıklı olsunlar diye kollarına yünden kıvrılmış Marta bağlanır. Yine korunsunlar ve sağlıklı olup çoğalsınlar diye kuzuların, oğlakların hem de tayların boyunlarına ya da yelelerine Marta bağlanır. Ayrıca buğdayların bereketi olsun diye evin saçağına kırmızı renkte erkek kuşağı asılır.

Zenginlik ve bereket olması, ağaç dallarının meyve ile dolu olması ve ağaçlara zarar gelmemesi için bahçelerdeki meyve ağaçlarına kırmızı iplik bağlanır.

Beyaz-kırmızı renkteki *Martacık* çok değerli, sevilen, insana sıcak duygular veren bir sembol olarak görülür. Son yıllarda "Marta Bağlama" yeni biçim kazanmıştır. Bir âdet olarak martın birinde insanlar göğüslerine *Martacık*, *Martiniça* takmaya başlarlar (Moldova'da buna Mărțișor denilir). Çeşitli süs ve çiçek şekilleri, bir el sanatı hâline gelmiştir. Kırmızı ve beyaza ek olarak yeşil rengi de *Marta* yapımında kullanılır. Birbirini seven ve sayan insanlar birbirine bu İlkyaz nişanını vererek sağlık, kismet ve başarı dilerler. *Martacık* insanların birbirlerine sevgi ve saygı göstermesinin, toplumsal bütünlüğe ulaşmanın küçük ama önemli bir nişanı olmaktadır. O, Balkanlar'daki tüm halklar arasında gelişmiş, kapsamı genişlemiş, yeni boyutlar kazanmıştır. Gençler arasında âşıklar gününden sonra ikinci sırayı alan *Martacık* verme âdetinin, ilkyaz yortularının nasıl büyük potansiyelleri olduğunu göstermektedir.



"martacıklar" meyve ağaçlarının dallarına bağlanır.



At yarışları, Çadır kasabası.



Peynirli afta ilmekleri. 'Kıvırma' (kaymaklı böreği)



Peynirli gözleme



Gevrek



Prost etmek ve prost olmak (affetmek ve affedilmek) âdetidir.



Küçük çocukları kucaklayıp ayaklarını ateşin üstünden savurması.



KAYNAKÇA:

- *Yazarın Arşivi* (1987- 1996). Moldova, Ukrayna, Kafkasya, Bulgaristan, Trakya (Türkiye), Romanya'daki Gagauz Köylerine Ekip Gezisinde Yazılan Malzemeler.
- *Gagauz Kültürü Araştırma Bölüm Arşivi* (Moldova Bilimler Akademisi).
- SABATİNOVA, D. "*Otkoleşno vreme*". Silistra, 1998.
- МАНОВ, А. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938
- МОШКОВ, В. "Гагаузы Бендерского уезда" // Этнографическое обозрение. 1900, N 1. с. 2-62.
- ЧИМПОЕШ, Л. Гагаузские народные гуляния // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И.И. Мещеряка) / Научный ред. И.Ф. Грек. Кишинев, 1999. С. 264-276.
- ÇİMPOEŞ, Lübov. "*Gagauzlarda İlkyaz Yortuları İle Çocuk Ve Gençlik Oyunları İlişkisi*". Türk Dünyasında Nevruz. Bildiriler. III Uluslararası Bilgi Şöleni(18-20 Mart 1999, Elazığ). 2000, S.101-104.
- ÇİMPOEŞ, Lübov. "*Gagauzlarda İlkyaz Yortularının Sembolleri*". Türk Kültüründe Nevruz. V. Uluslararası Bilgi Şöleni. 15-16 Mart. Diyarbakır, 2002, S. 45-48.

HEDİYE VE HEDİYELEŞME KAVRAMLARINDAN HAREKETLE VELİLER ETRAFINDA ANLATILAN EFSANELER ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Sezai DEMİRTAŞ¹

Giriş

Halk anlatıları milletlerin sosyo-kültürel yapısını yansıtan sözlü kültür ürünleridir. Anlatılara bu gözle bakıldığı zaman şekillendiği toplumun dinsel inançlarından, gelenek ve göreneklerinden belirgin izler görebilmek mümkündür. Toplum hayatına dair oldukça zengin bilgiler barındıran efsaneler de bu anlatı türlerinden birisidir. Belirli bir olay, şahıs ve mekâna bağlanan, inandırıcı, kısa ve nesir şeklindeki anlatılar olarak tanımlayabileceğimiz efsaneler yeni şahıs ve olaylar etrafında kolayca şekillenebilmeleri sebebiyle günlük hayatta varlıklarını canlı bir biçimde sürdürebilen metinlerdir. Efsanelerin oluşumu insanlar başta olmak üzere hayvanlar, bitkiler, yeryüzü şekilleri (dağ, tepe, göl vb.) ve insan eseri yapılar (kale, köprü, hamam vb.) gibi neredeyse hayatın içindeki bütün varlıklarla ilişkilidir. Veliler etrafında oluşan efsaneler bunlar içerisinde önemli bir bölümü oluşturmaktadır.

Halk arasında veli, baba, dede, şeyh, eren, ermiş, evliya gibi çeşitli adlandırmalarla tanınan kişilere ait türbe, mezar veya makamlara Anadolu'nun en küçük yerleşim birimlerinde bile rastlamak mümkündür. Bu kişiler etrafında şekillenen kültürlerin (atalar kültü, veli kültü vb.) bir parçasını oluşturan bu efsaneler, taşıdıkları kültürel öğelerle ayrı bir değer ifade etmektedir.

Bu bildiri, Anadolu coğrafyasında veliler etrafında teşekkül eden efsaneleri hediye ve hediyeleşme kavramlarından hareketle ele alarak onların arasındaki ilişkilerde bu kavramların nasıl algılandığını, taraflar arasında alınıp verilen hediyelerle hangi duygu ve düşüncelerin ne şekilde ifade edilmek istendiğini efsane metinleri üzerinden anlama ve anlamlandırma amacı taşımaktadır.

¹ Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, Konya: demirtassezai@gmail.com.



Hediye ve Hediyeleşme Kavramları Üzerine

Türkçede *armağan* kelimesiyle ifade edilen, Arapçada “yol göstermek doğru yola iletmek” manasındaki hidayet kökünden türeyen *hediye* (hediye) kelimesi, insanlar arasında sevgi ve dostluk nişanesi olarak veya muaşeret kaidesi uyarınca karşılıksız verilen nesne anlamını taşımaktadır (Bardakoğlu 1998: 151).

İlkel olsun, çağdaş olsun bütün kültürlerde yaygın biçimde görülen hediye; evrensel, kültürel ve işlevsel bir gelenek olarak insanlar tarafından önemli günleri hatırlatmak veya dostlukları ifade etmek gibi amaçlarla verilmektedir. Dinî, ahlaki ve ekonomik yaşamda hediyein önemli bir yer tuttuğu ilkel toplumlarda, bu durum bir istem olmayıp toplumsal zorunluluklar sisteminin bir parçasıdır. Yani hediye verme ve almanın bir zorunluluğu temsil ettiği bu toplumsal yapıda, mallar hediye yoluyla değiş tokuş edilmektedir. Eski bir ticaret örneği olan *kula*, ilkel toplumdaki hediyeleşmelerin törensel uygulamalarından biridir. Alışverişin değiş tokuş esasına dayandığı, ticaret ortaklarından birinin kendi ürününü bazı hediyelerle birlikte ortağına veya ticaret kardeşine götürdüğü, onun hediye ve mallarını aldıktan sonra geri döndüğü bu alışveriş şeklinde cimri davranışlar ayıplanır ve *kula* sisteminden çıkarılır (Tezcan 1989: 29-31).

Köklü geçmişe dayanan hediyeleşme şekillerinden biri de *potlaç*tır. Kaynaklarda Kuzey Amerika kıyılarında kabile şefleri ve zengin kimselerin sahip olduğu değerli nesneleri doğum, ölüm, erginlenme törenleri vb. önemli olaylarda başkalarına bağışlaması veya yok etmesi geleneği şeklinde ifade edilen potlaç, ani zenginleşme nedeniyle toplumsal eşitliğin bozulduğu toplumda bu dengesizliği paylaşarak yok etme amacı taşıyan bir uygulamadır (Emiroğlu-Aydın 2003: 704-705). Kimi araştırmacılar ise potlacı, aslında çok eskiden kalma tuhaf bir inanç sisteminin devamı olarak görmektedirler. Bu anlayışa göre yerliler ürettikleri, topladıkları veya avladıkları ürünler ellerinde kaldığı zaman yaşamlarının lanetli olacağına inandıklarından onları hemen imha etme yani elden çıkarma yoluna gitmişler, böylelikle de potlaç geleneğinin temellerini atmışlardır (Akay 2016: 45).

"Armağan kültürü" veya "karşılıklı yükümlülük/simgesel değiş tokuş düzeni" gibi adlandırmalarla da ifade edilen potlaç geleneğinin Türk kültüründeki şekli ise "yağma toyu" (han-ı yağma) dur (Göka 2017: 147). Dede Korkut Kitabı'nda bir örneğiyle karşılaşılan yağma toyu, İç Oğuzun Dış Oğuz'a *Asi Olup Beyrek'in Öldüğü Boy*'da Salur Kazan'ın evini sadece İç Oğuz'a yağmalatmasından dolayı İç Oğuz ile Dış Oğuz arasında kanlı bir mücadele yaşanmasına sebep olur (Ergin 2004: 243-251). Dîvânü Lugâtî't-Türk'te, bayramlarda ve hükümdarların ziyafetlerinde yağmalanmak için kurulan minareye benzeyen ve göğe doğru 30 arşın yüksekliğindeki sofra şeklinde açıklanan "*kençliyü*" (Kâşgarlı Mahmud 2014: 528) kelimesi ve yine Dede Korkut Kitabı'nın *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nda çocuk sahibi olmak isteyen Dirse Han'ın, tepe gibi et yığdırıp göl gibi kırmızı sağdırarak düzenlediği büyük toy (Ergin 2004: 81) da potlaç geleneğinin Türk kültüründeki varlığını göstermektedir.

Toplumların önemli kültür öğelerinden biri olan hediyeleşme, Türk milletinin kültürel kodlarında varlığını geçmişten günümüze güçlü şekilde devam ettiren bir gelenektir. Kadim Türk töresinde hediyeleşmenin bir gelenek hâlini almasında bazı önemli günlerin etkisi görülmektedir. Özellikle yılbaşı ve bayramlar bu geleneğin icra edilmesi için en uygun zamanlardır (Dingeç

2009: 1057). Türk saray âdetlerinden biri olan **nevruziyye pişkeşi**, resmi yılbaşı kabul edilen Nevruz'da, başta hükümdarlar olmak üzere devlet ricaline armağanlar verilmesi ve alınması geleneğidir. Bu geleneğin Osmanlılarda yaygın olarak uygulandığına dair bilgilere kaynaklarda rastlamak mümkündür (Çay 1985: 177-178). Türk devlet töresinde kökleri eskilere kadar uzanan hediyeleşme geleneğinde kullanılan nesnelere bakıldığı zaman atın yaygın bir şekilde sunulduğu görülmektedir. Türklerin hayatındaki önemi dolayısıyla ilk dönemlerden günümüze kadar han, hakan, hükümdar ve sultanlar tarafından alınıp verilen hediyelerin başında gelen at, devlet yöneticilerinin düğün merasimlerinde de hediye geleneğinin kıymetli bir unsuru olarak dikkat çekmektedir (Elçin 1997: 518-524). Atın hediyeleşmelerde öne çıkmasında Türklerin öteden beri ata verdiği önemin yanında, at koşum takımlarına yansıyan zenginlik de atı devlet erkânı arasında iyi bir hediye aracı yapmıştır (Dingeç 2009: 1062).

Hediyeleşme geleneğinin İslam dininde de önemli bir unsur olarak görüldüğünü hadislerde bulunan hediye ve hediyeleşme konusundaki ayrıntılı hüküm ve bilgilerden anlamak mümkündür. Hz. Peygamber, hediyeleşmenin insanlar arasındaki sevgi ve dostluğu geliştirdiğini; kıskançlık, bencillik, cimrilik gibi kötü duyguları giderdiğini; aynı zamanda rızkın genişlemesine de vesile olduğunu belirterek hediyeleşmeyi teşvik etmiş, verilen hediyelerin (haklı bir sebep yoksa) geri çevrilmemesini istemiştir. Yine Hz. Peygamber'in komşu ülke hükümdarlarına, arkadaşlarına ve aile fertlerine çeşitli hediyeler verdiği, kendisine gönderilen hediyeleri temiz ve helal olduğu sürece kabul ettiği ve hediyelere yine hediye ile karşılık verdiği bilinmektedir (Bardakoğlu 1998: 151).

Şahsi ilişkilerde bireylerin değer verdiği insanları mutlu etme ve onlara karşı hislerini belirtmede en etkili yollardan biri olan hediyeler; tören, kutlama ve geçiş merasimleri gibi toplumsal ilişkilerde de vazgeçilmez unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu boyutuyla bağış, ihsan, ödül kavramlarının yanı sıra teşvik, takdir, yardımlaşma vb. anlamları da yüklenerek sosyal bir fonksiyon kazanan hediyelerin bir mendilden, bir ülkeye kadar değişik biçimlerde ve büyüklüklerde çeşitlenebildiği, sunan kişinin sosyo-ekonomik konumuna, kişisel zevk ve tercihlerine göre şekillendiği görülmektedir (Önal 2008: 104-105).

Veliler Etrafında Anlatılan Efsanelerde Hediye ve Hediyeleşme Şekilleri

Kökenleri çok eskilere dayanan hediye ve hediyeleşme geleneğinin hem birey hem de devlet ilişkilerinde yakınlaşmayı sağlayan, dostlukların pekişmesine katkıda bulunan bir kültürel öge olduğu aşikârdır. Bu geleneğin bireysel ilişkilerdeki boyutunda yer alan veliler arasındaki hediye ve hediyeleşmelere bakıldığı zaman bunları iki grupta değerlendirmek mümkündür.

1. Dağdaki Velinin Şehirdeki Veliye Hediyesi:

Veliler arasında hediye ve hediyeleşmelerin görüldüğü efsanelerin ilk grubunu biri dağda diğeri şehirde yaşayan, genellikle aralarında kardeşlik veya arkadaşlık bağı bulunan iki veliden, dağdakinin şehirdeki kardeş veya arkadaşını ziyarete giderken hediye götürdüğü anlatılar oluşmaktadır. *Adana*'da Çoban Dede ile Ali Dede (Çağınlar 1994: 172), *Amasya*'da **Niyaz Baba ile Piri Baba** (Özdoğan 2006: XXV-XXVI) ve **Serçoban ile Şeyh Zekeriyya** (Kavcar-Yardımcı 1988: 105-106), *Aydın*'da **Madran Baba ile Karaca Ahmet** (Kavcar-Yardımcı 1988: 85-89), *Balıkesir*'de Çırpılı Dede ile Hasan Baba (Akyalçın 1998: 57-58), Çanakkale'de **Dağ-ı Mehmed**



Dede ile Alâeddin Kalfa (Güzel 1997: 276), *Elâzığ*'da **Şivan ile arkadaşı** (Görkem 2006: 149), *Hatay*'da **Azhar Dede ile Kubbe Dede** (İnce 2009: 94-95), *Konya*'da **Bulkar Bozoğlan ile kardeşi** (Emiroğlu 1993: 284) adlarına bağlanarak anlatılan efsaneler, bu grupta yer alan metinlerdir.

Anadolu'nun birçok şehrinde farklı veliler etrafında benzer şekilde anlatılan bu efsanelerin olay örgüsüne bakıldığında, birbirleriyle *kardeş* veya *arkadaş* iki veli ile karşılaşılmaktadır. Bunlardan biri *dağda* yaşamını sürdürürken diğeri şehirde ikamet etmekte ve bir meslek erbabı (ayakkabı ustası) olarak geçimini temin etmektedir. Dağda yaşayan veli, kardeşini veya arkadaşını ziyaret etmek gayesiyle şehre gitmeye karar verdiği bir gün eli boş gitmemek için sepetine kar (sepette karın götürüldüğü zaman yaz mevsiminin en sıcak günlerindendir), mendiline süt veya kar ya da zembiline su doldurup hediye olarak götürür. Şehre vardığı zaman hediyesini dükkânın duvarına asar. Bunların sohbeti sırasında ayakkabı yaptırmak veya almak için dükkâna bir kadın gelir. Ayakkabı ustası olan veli müşterisiyle ilgilenirken dağda yaşayan velinin gözü, ayakkabı deneyen kadının ayağına takılır. Kadının çıplak ayağını veya kazara örtüsü açılmış bacağına gören velinin hediye olarak getirdiği mendildeki süt veya zembildeki su damlamaya, mendil ya da sepetteki kar erimeye başlar. Bu duruma şahit olan kardeşinin veya arkadaşının ikazıyla kendine gelen veli, hatasının farkına varır. Yaşanan bu olaydan sonra şehirdeki kardeşinin veya arkadaşının merteye olarak daha üstün olduğunu anlayan veli, yaşadığı dağa geri döner.

2. Dağdaki Velinin Hediyesine Karşılık Şehirdeki Velinin Hediyesi:

Velilerle ilgili efsanelerde hediye ve hediyeleşmelere yer verilen metinlerin ikinci grubunu misafir velinin hediyesine ev sahibi tarafından karşılık verildiği anlatılar meydana getirmektedir. *Adana*'da **Sultan Habibin Nacar ile kardeşi** (Çağınlar 1994: 228), *Aksaray*'da **Hasan Dede ile Ali Baba** (Sakaoğlu 2004: 119-121); *Hasan Baba ile Külhani Ali Baba* (Peker 2015: 280-284), *Bolu*'da **Kaplan Dede ile Ahmet Dede** (Durdu 2001: 127-128), *İsparta*'da **Ali Dede ile Hasan Dede** (Göde 2010: 401), *Kastamonu*'da **Benli Sultan ile Hazret-i Pir** (Yüksel 2011: 80), *Kayseri*'de **Hasan Baba ile Ali Baba** (Önder 1970: 158-159), *Muğla*'da **Çiçek Baba ile Hüsamettin Efendi** (Önal 2003: 346) adlarına bağlanarak anlatılan efsaneler, bu grupta yer alan metinlerdir.

Olay örgüsü olarak ilk gruptaki efsanelerle dağda yaşayan velinin şehirdeki kardeş veya arkadaşına ziyarete giderken hediye olarak süt, su veya kar götürmesi kısmına kadar birebir örtüşen bu metinlerde, ev sahibi konumundaki velinin hediyeye karşılık vermesi söz konusudur. Şehirde ikamet eden ve bir meslek (ayakkabıcılık, külhanlık vb.) erbabı olan veli, kendisine sepette veya mendilde kar ya da su getiren kardeşi ya da arkadaşını uğurlarken ona mangaldan içine köz koyduğu pamuğu/mendili hediye etmektedir. Normalde közün pamuğu, mendili veya mendili tutanın elini yakması gerekirken hediye veren velinin kerameti sayesinde yakmadığı, hediyesini alan velinin ise yaşadığı dağa gitmek üzere yola koyulduğu görülmektedir.

Bu grubun içindeki efsanelerde hediyeleşme olayının farklı şekilde yaşandığı örneklerle de karşılaşılmaktadır. *Hasan Dede ile Ali Baba* etrafında anlatılan efsanede Ali Baba, arkadaşısı Hasan Dede'nin davetine icabet etmek amacıyla onu ziyarete giderken avucuna aldığı ateşi hediye olarak götürür. Ali Baba'nın elinde kül veya yara olmadığını gören Hasan Dede, arkadaşının söylediği sözlere de sinirlenerek çevredeki taşlardan birini onun arkasından yuvarlar. Meseleye vakıf olan Ali Baba, üzerine gelmekte olan taşı durdurur. *Hasan Baba ile Külhani Ali Baba* hak-

kinda anlatılan efsanelerde ise Hasan Baba ve hamam çalıştıran Ali Baba'nın âdeta evliyalık yarışına girdikleri görülmektedir. Ali Baba'nın Hasan Baba'ya gönderdiği ateş değişmeden dururken Hasan Baba'nın Ali Baba'ya gönderdiği mendil içindeki kar şehre gelir gelmez erimektedir. *Sultan Habibin Nacar ile kardeşi* arasındaki hediyeleşmede de Habibin Nacar kardeşine sepette kar, kardeşi de ona pamuk içinde köz göndermektedir. Şehre gelen Habibin Nacar'ın sepetteki karı erimeye başlarken kardeşinin pamuk içinde gönderdiği köz olduğu gibi durmaktadır.

Kaplan Dede ile Ahmet Dede, Ali Dede ile Hasan Dede, Hasan Baba ile Ali Baba etrafında anlatılan efsanelerde ise hediyeler üzerinden yaşanan üstlük mücadelesi daha belirgin şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu efsanelerde dağdaki velinin hediye olarak getirdiği mendildeki kar, su veya sütün yanına şehirdeki velinin ocaktan veya mangaldan alıp mendile koyduğu köz de asılmaktadır. Diğer örneklerde olduğu gibi, bunlarda da dükkâna gelen kadınları gören velilerin getirdikleri hediyeler erimeye veya damlamaya başlar.

Birine pamuk veya mendil içinde köz gönderme olayına dair bir efsane *Hoca Ahmet Yesevi* etrafında teşekkül eden anlatılar arasında da yer almaktadır. Erkek ve kadın müritlerin birlikte katıldığı zikir meclisleriyle ilgili olarak etrafta çeşitli iftiralara uydurulmaya başlayınca *Hoca Ahmet Yesevi*, pamukla ateşin içine konulduğu ağzı mühürlü bir hokkayı Maveraünnehir ve Horasan âlimlerine gönderir. Hokka açılıp pamuk ve ateşin birbirine hiç tesir etmediği görüldüğü zaman *Hoca Ahmet Yesevi*'nin kerameti anlaşılır (Köprülü 2007: 62-63). Bu olayın benzeri Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde *Abdal Musa* ile *Geyikli Baba* arasında yaşanır. Abdal Musa'nın Geyikli Baba'ya kor olmuş ateşi pamuk içine sarıp göndermesi üzerine, Geyikli Baba da ona hediye olarak geyik sütü gönderir (Dağlı-Kahraman 2008: 59).

Veliler arasındaki hediye ve hediyeleşmeler üzerine şekillenmiş bu efsaneler insan-nefis mücadelesine dayanan, kişilerin nefisleri üzerinde hâkimiyet kurma çabalarının ön planda olduğu anlatılardır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, veliler arasında yaşanıyor gibi görünen çekişmeler aslında kişilerin kendileriyle yani gizli rakipleri konumundaki nefisleriyle olan mücadeledir. Öyleyse bu anlatılarda velilerin gerçek rakibi olarak görebileceğimiz nefis nedir veya neyi ifade etmektedir? Nefis, Kur'an-ı Kerim'de ve ona dayanan tasavvuf anlayışında karşılaşılan temel psikolojik kavramlardan biridir. Birçok psikolojik kavramda olduğu gibi tanımlama ve sınırlama sorununu da beraberinde getiren nefis; Kur'an-ı Kerim'de hem ruh hem de beden anlamına geldiği gibi kendilik, zat ve kişilik anlamlarına da gelmektedir (Aşkar 1998: 313). İnsanın kendini tanımasının çok önemli olduğu tasavvufta, nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (*emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, zekiyye/kâmile*) olduğu kabul edilir. Tasavvuf anlayışında nefsin bilmek, Allah'ı tanımanın en sağlıklı yoludur ve "*Nefsini bilen Rabbini bilir*" bu bağlamda çok sık kullanılan bir sözdür. Mutasavvıflara göre insanın putu olan nefis; kendini beğenir, kendine tapar, kendine hayrandır, bencildir, şımarıktır, kibirlidir. Toprakten yaratılmış olduğundan zayıf, çamurdan olması sebebiyle cimri, balçıktan olduğu için şehvetli, pişmiş topraktan olduğu için de cahildir. Zaaf, cimrilik, şehvet ve cehalet özelliklerine sahip olan nefsin tabiatında; yırtıcılık, vahşilik, hayvanlık, şeytanlık ve tanrılık vardır. Nefisteki düşmanlığın, saldırganlığın kaynağı yırtıcılık; oburluğun ve hırsın kaynağı hayvanlık; hilekârlığın ve kurnazlığın kaynağı şeytanlık; büyülenme ve her şeye tek başına hükmetme arzusunun kaynağı tanrılıktır (Uludağ 2006: 528).

Tasavvuf öğretilerine daha çok olumsuz taraflarıyla yansıyan nefis kavramı, konumuzla

ilgili efsanelerde de bencillik ve büyülenme özellikleriyle karşımıza çıkmaktadır. İlk grupta yer alan efsanelerde, manevi mertebe olarak kardeşinden veya arkadaşından daha üstün olduğunu düşünen ve götürdüğü hediye ile bu düşüncesini bir nevi göstermek isteyen veli, nefesine yenik düşmesi neticesinde hatasıyla yüzleşmek zorunda kalır. Yaşamını insanların içinde sürdüren ayakkabıcı kardeşin veya arkadaşın ikaz mahiyetindeki *“Dağda evliya olmak kolay iş, önemli olan bunu şehirde başarabilmektir.”* (İnce 2009: 95), *“Dağın başında ermek kolay, gel de ak topuklara, ak gerdana bakıp da görmeden erenlerden ol.”* (Özdoğan 2006: XXVI), *“Dağda bayırda evliya olmak kolaydır, önemli olan şehirde birçok tehlikeden kendini korumaktır.”* (Akyalçın 1998: 58) gibi sözler hatanın farkına varılmasını sağlamaktadır. İkinci gruptaki efsanelerde ise hediyeyle hediye ile karşılık veren velinin bir üstünlük gösterme çabasından ziyade muhatabına ders verme amacıyla olduğu düşünülebilir. Bu amacın altında örtülü de olsa sen kendini üstün görebilirsin ama ben senden daha üstünüm mesajı verme düşüncesi de yatmaktadır.

Söz konusu efsaneler, nefesine hâkim olduğunu düşünen velilerin birbirleri üzerinde üstünlük kurma mücadelesine sahne olmasının yanında bünyesinde barındırdığı karşıtlıkla da dikkat çekmektedir. Bu karşıtlık, konargöçer ve yerleşik medeniyet anlayışına dair özelliklerle velilerin -sembolik olarak- temsil ettiği zümrelere dayalıdır. Dağda hayatını sürdüren velilerin konargöçerliği, şehirde ikamet edenlerin ise yerleşik medeniyeti temsil ettiği bu efsanelerde, şehirde ikamet eden velilerin tamamı bir meslek icra ederek (çoğunluğu ayakkabıcılık bir örnekte ise külhanlık) geçimlerini sağlarken dağda yaşayanlardan bazıları çobanlık yapmaktadır. Çoban Dede, *Niyaz Baba*, Çırpılı Dede çobanlık yapan velilerdendir. Öte yandan hediye olarak götürülen süt, su veya kar da yaşanan ortama uygunluk göstermektedir. Bu efsanelerde, nefisleri üzerinde hâkimiyet kurmayı amaçlayan velilerin amaçlarına ulaşabilmek için belirledikleri yöntemlerde de aynı karşıtlık görülmektedir. Dağda yaşamayı tercih eden veli, insanlardan uzaklaşarak beden ve ruhen bir tecrit hayatı yaşarken şehirde ikamet eden veli, insanların içinde hayatını sürdürmeyi tercih etmektedir. Yani, biri inzivaya çekilip sakinliği seçerek olumsuzluklardan kaçmaya çalışmakta diğeri ise kalabalıklar arasına karışıp kargaşa içerisinde olumsuzluklarla mücadele etmektedir.

Efsanelerde insanlardan uzak bir yaşamı tercih etmiş kişiler olarak sembolleştirilen dağdaki veliler, dinî olduğu kadar toplumsal temele de dayanan bir anlayışın temsilcileridir. İzlerine Türk mutasavvıflarının piri Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde rastlanan bu anlayış, yozlaşmış toplumsal ilişkilerden uzaklaşmayı ve dünyevi nesnelere dikkat göstermek yerine içsellik ve kendine hâkim olma gibi değerleri yüceltmektedir. Çürümüş siyasi ve sosyal yapının mağduru gönlü kırık kimselere dağ ve çölleri mesken tutmalarını öğütleyen hikemi söyleyiş, buralarda verilecek mücadeleler sayesinde yetkin bir toplum yapısının şekillenebileceğini düşünür (Yıldız 2017: 83-85).

Konumuzla ilgili efsanelerde dağda yaşayan veli tipi, İslami Türk edebiyatının ilk eserlerinden *Kutadgu Bilig*'deki, dağ başında bir lokma bir hırka anlayışı ile hayatını devam ettiren zahit tipi *Odgurmuş*'la benzerlik göstermektedir (Alptekin 2017: 44). Bu eserde *Odgurmuş*, yakın akraba ve kardeşlerinden uzaklaşarak şehir halkından yüz çeviren, Tanrı'ya ibadet etmek için kalkıp tek başına dağa çıkan, dünyadan yüzünü çevirip dünya endişelerini gönlünden uzaklaştıran, ibadetle günah hastalığını tedavi etme yoluna giden fazilet ve takva sahibi bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır. Akrabası Ögdülmiş'in tavsiyesiyle kendisini devlet hizmetine çağırان hükümdar

Kün-Toğdı'nın davetlerine her defasında olumsuz cevap veren *Odgurmuş*, nefis ve hevesine kapılmamak için insanlardan uzaklaşarak halvete çekildiğini, böylece insanlara kapısını kapatarak Tanrı'ya ibadetle meşgul olduğunu, insanlardan uzakta olması dolayısıyla da kendini günahlardan koruduğunu söyleyerek yaşadığı hayattan memnuniyetini dile getirmektedir (Yusuf Has Hâcib 1959: 231-440).

Eserde akıllı sembolize eden Ögdilmiş toplumsal ve siyasal hayatın gerekliliğine inandığından dünya hayatının ve varlığın değerinin toplumsallık içinde süreceğini savunurken akıbeti sembolize eden *Odgurmuş*, topluma ve devlete faydalı olmayı bir vazife görmediği gibi dünyevi isteklerden bağımsızlaşıp ebedi mutluluğa ulaşmayı kendine gaye edinmiştir. İktidarı ve toplumsal hayatı üstün gören Ögdilmiş ile dünyadan yüz çevirip zahidane yaşam biçiminin üstünlüğüne inanan *Odgurmuş* üzerinden ortaya konan iktidar birey/toplum anlaşmazlığı yukarıda bahsedilen anlayışla örtüşmektedir (Yıldız 2017: 118-124).

Yesevi hikmetleri ve Kutadgu Bilig'de insanlardan uzaklaşarak dağda yaşamayı tercih eden derviş tipine, menakıpnamelerde de rastlamak mümkündür. Hoca Ahmet Yesevi'nin Anadolu'daki halifelerinden Dediği Sultan, menakıbında anlatıldığına göre dağda yaşayan bir velidir. Bir gün Dediği Sultan'a mektup gönderen Münla Celalettin (Mevlana Celalettin Rumi) onu şehre cemaatle birlikte namaz kılmaya davet eder. Bu davet üzerine Dediği Sultan da Kur'an'ın dağda nazil olmaya başladığını, Musa peygamberin münacatının dağ başında olduğunu, İsa peygamberin dağda çile çıkardığını, Cennet'ten çıkarılan Âdem peygamberin dağ başında Allah'a yalvardığını söyleyerek dağdan inmeyeceğini bildirir (Taşgîn 2013: 233).

Öte yandan velilerin birbiri üzerinde üstünlük kurma çabasının hâkim olduğu konumuzla ilgili efsaneler, Şamanların birbirleriyle mücadelelerine sahne olan anlatıları da akıllara getirmektedir. Türk Şaman anlatılarına bu gözle bakıldığında; birbirine kırgın olan veya birbirlerini yok etmek ya da birbirlerinin güçlerini sınamak isteyen Şamanların geyik, şahin, kurt, ayı, balık gibi çeşitli hayvanların donlarına girerek çok çetin kavgalara giriştikleri görülmektedir. Bu kavgalarda güçlü olan Şamanlar, zayıfları yenerken mücadeleyi kaybedenler giriştikleri güç gösterisinin bedelini çoğunlukla hayatlarını kaybederek ödemektedirler (Bayat 2005: 213-243).

Sonuç

Hediye ve hediyeleşme kavramlarından hareketle veliler etrafında anlatılan efsaneleri değerlendirmeye çalıştığımız bu çalışmanın sonucunda şu tespitler yapılabilir :

1. Genellikle insanlar arasında sevgi ve dostluk bağlarının kurulması veya pekiştirilmesi gibi amaçlar için kullanılan hediyeler, veliler tarafından bir çeşit üstünlük gösterme imkânı ya da vasıtası olarak görüldüğünden olağanüstü şekillerde (mendilde su veya süt, zembilde su vb.) taşınmakta bu durum da gösterilen keramet sayesinde mümkün olmaktadır.

2. Dağdaki kardeşinden veya arkadaşından hediye alan velilerden bazılarının, bu ince davranış karşısında ocaktan/mangaldan aldıkları közü bir pamuğa/mendile sararak misafirlerine verdiği, bunu yaparken de hem karşındakine bir ders verme hem de alttan alta üstünlüğünü kanıtlama çabası içinde olduğu sezilmektedir.



3. Hediyelere yüklenen anlamlar üzerinden insan-nefis mücadelesinin yaşandığı bu efsanelerde; kendinin (dağdaki velinin) ötekinden (şehirdeki veliden) manevi derece bakımından daha üstün olduğunu düşünen veli, bencilliğinin ve büyülenme duygusunun bedelini hatasıyla yüzleşerek ödemekte ve bir atasözümüzde ifade edildiği gibi *ava giderken avlanmaktadır*.

4. İnsanlardan uzaklaşarak nefisini terbiye ettiğini düşünen velinin, insanlarla iç içe yaşamayı seçerek nefisini terbiye eden veli ile kıyaslandığında pek de başarılı olduğu söylenemez. Kendini toplumdan uzaklaştırarak yaşamak, tasavvuf anlayışına uygun görünse de insanlar için iki cihanda mutluluğu esas alan İslam dininin hayat felsefesine aykırı bir durumdur ve belki de bunun sonucu olarak insan-nefis mücadelesini kazananlar hep şehirdeki veliler olmaktadır.

5. Söz konusu efsaneler mekân bağlamında düşünüldüğü zaman ise, konargöçer ve yerleşik medeniyet yapısına dayalı karşıtlıklar dikkat çekmektedir. Özgürlük, başkaldırı ve uyumsuzluk gibi özelliklere sahip dağ imgesine karşı iktidara tabi olma, uyumluluk ve kabullenme gibi özellikler taşıyan şehir imgesi arasında yaşanan mücadele efsanelerde veliler üzerinden yaşanır. Hepsinde dağdaki velinin imtihanı kaybettiği bu efsaneler, yerleşik kültür ve iktidar hâkimiyetinin baskısı karşısında direnen konargöçer Anadolu Türklüğünün mücadelesini de yansıtmaktadır.

6. Dışarıdan bakıldığında velilerin birbirlerine üstünlük sağlama mücadelesine sahne olan bu efsaneler, Türk Şaman anlatılarında Şamanlar arasında yaşanan mücadelelerden izler taşımaktadır. Hem Şamanlarla hem de velilerle ilgili söz konusu anlatılardaki mücadele şekilleri kıyaslandığında, göçebe hayat tarzının çetinliğini bünyesinde barındıran kanlı ve sert Şaman savaşlarının, yerleşik medeniyet anlayışının sakin ve durağan yapısını yansıtan veliler arasında tatlı bir mücadeleye dönüştüğü düşünülebilir.

7. Son olarak diyebiliriz ki insanın en büyük savaşı kendiyile olan mücadelesidir, görmezden geldiği veya kaçtığı şeylerle bir gün yüzleşmek zorunda kalacak olması, tabi olduğu imtihanın gereğidir ve bundan kurtuluşu yoktur. Konumuzla ilgili efsanelerde de bu gerçeğin yansımalarını görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- AKAY Ali, *Armağan*, Doğu Batı Yayınları, Ankara-2016.
- AKYALÇIN Necmi, *Balıkesir Yöresinde Yatır Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*, Balıkesir Belediyesi Yayınları, Balıkesir-1998.
- ALPTEKİN Ali Berat, "Dîvânü Lugâtî't-Türk'ün Menkıbe ve Mitoloji Açısından Değerlendirilmesi", *IV. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı Cilt 1*, Ömer Halisdemir Üniversitesi Yayınları, Niğde-2017, s.43-49.
- AŞKAR Mustafa, *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1998.
- BARDAKOĞLU Ali, "Hediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.17, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul-1998, s.151-155.
- BAYAT Fuzuli, *Türk Şaman Metinleri (Efsaneler ve Memoratlar)*, Üç Ok Yayınları, Ankara-2005.
- ÇAĞIMLAR Zekiye, (1994), *Adana Yöresi Yatır-Ziyaret ve Ocaklarla Bunlara Bağlı Anlatılan Efsaneler*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana-1994.
- ÇAY Abdulhalûk, *Türk Ergenekon Bayramı (Nevrûz)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara-1985.
- DİNGEÇ Emine, "Osmanlı Sarayında Eski Bir Türk Geleneği: Yeni Yılda Hediyeleşme", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/8 (2009) Fall, s.1055-1073.
- DURDU Aydın, "Bolu İlinde Bulunan Türbeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1998*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-2001, s.115-159.
- ELÇİN Şükrü, *Halk Edebiyatı Araştırmaları II*, Akçağ Yayınları, Ankara-1997.
- EMİROĞLU Kudret - Suavi AYDIN, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-2003.
- EMİROĞLU Seyit, *Konya Efsaneleri (İnceleme-Metin)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya-1993.
- ERGİN Muharrem, *Dede Korkut Kitabı-I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara-2004.
- GÖDE Halil Altay, *Isparta Efsaneleri*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta-2010.
- GÖKA Erol, *Türklerin Psikolojisi-Tarihin Ruhumuzda Bıraktığı İzler*, Kapı Yayınları, İstanbul-2017.
- GÖRKEM İsmail, *Elâzığ Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*, Manas Yayıncılık, Elâzığ-2006.
- GÜZEL Abdurrahman, "Türk Edebiyatı'nda Çanakkale Savaşları ve Zaferi ile İlgili Menkıbe, Destan, Şiir, Anekdot ve Efsaneler", *Türk Kültürü*, 409 (1997), Mayıs, s.268-285.
- İNCE Gül, *Hatay'da Bulunan Ziyaret-Yatır Yerleri ile İlgili İnanışlar ve Bu Ziyaretler Etrafında Oluşan Efsaneler*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya-2009.
- KAHRAMAN Seyit Ali - Yücel DAĞLI, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit)*, 2. Cilt 1. Kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-2008.



- KÂŞGARLI MAHMUD, *Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, Haz. Ahmet Bican Ercilasun - Ziyat Akkoyunlu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara-2014.
- KAVCAR Cahit - Mehmet YARDIMCI, *Efsanelerimiz İnönü Üniversitesi Efsane Derleme Yarışması*, Malatya-1988.
- KÖPRÜLÜ M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yayınları, Ankara-2007.
- ÖNAL M. Naci, *Muğla Efsaneleri (Araştırma-İnceleme)*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla-2003.
- ÖNAL Sevda, "Edebi Metinlere Yansıyan Yönüyle Osmanlı Toplumunda Hediyeleşme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11/1 (2008), s.103-113.
- ÖNDER Mehmet, *Bitmez-Tükenmez Anadolu*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara-1970.
- ÖZDOĞAN Rahime, (2006), *Amasya'da Adak Yerleri ile İlgili Halk Anlatıları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun-2006.
- PEKER Selçuk, *Mezar ve Türbelere Kült Merkezli Bir Bakış (Aksaray Örneği)*, Kömen Yayınları, Konya-2015.
- SAKAOĞLU Saim, *101 Anadolu Efsanesi*, Akçağ Yayınları, Ankara-2004.
- TAŞĞIN Ahmet, *Dediği Sultan ve Menakıbı (Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri)*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya-2013.
- TEZCAN, Mahmut, "Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XXII/1 (1989), s.29-36.
- ULUDAĞ Süleyman, (2006), "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.32, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul-2006, s.526-529.
- YILDIZ Mustafa, *Türk Siyasî Bilgeliğinin Kadim Kapıları (Siyaset Felsefesi Açısından Erken Dönem Türk-İslâm Düşüncesi)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul-2017.
- YUSUF HAS HÂCİB, *Kutadgu Bilig II Tercüme Çev. Reşid Rahmeti Arat*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara-1959.
- YÜKSEL Gülşah, (2011), *Kastamonu Efsaneleri*, Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yozgat-2011.

SAHA TÜRKLERİNİN İNANÇ VE UYGULAMALARINDA AV İYESİ BAAY BAYANAY

Doç. Dr. Muvaffak DURANLI¹

Avcılık, geçmişte tarımsal üretimin, toplayıcılık olanaklarının sınırlı olduğu bölgelerde bir eğlence aracı olmaktan çok bireyin ve toplumun varlığını sürdürmesinde birincil işlev üstlenmiştir. Bu işlev, Saha Türklerinin yaşadığı coğrafyada önemini bir kez daha arttırmıştır.

Geçmişte Saha Türklerinde yönetici olan toyonların büyük miktarda besledikleri hayvanları bulunmaktaydı ve hayvan sayısı zenginliği belirleyen ilk ölçüttü. Zira çok sayıda hayvan, büyük araziler, otlaklar ve bu hayvanlara bakacak olan çok sayıda iş gücü gerektiriyordu. Bu koşulları sağlamak toplumun sıradan bir üyesi için pek de mümkün değildi. Ancak iş gücünü kendi bireyleriyle karşılayabilen bir aile sadece ihtiyaçları ölçüsünde hayvan besleyebiliyordu. Hayvanı olmayan aile reislerinin geçimlerini sağlamak için başta çocukları olmak üzere kendi bireylerini toyonlara kiralık iş gücü olarak verdikleri arşiv belgelerinde belirtilmektedir, ayrıca bu durum halk anlatılarında en çok işlenen motiflerden biridir.

Yeterli hayvana ve iş gücüne sahip olmayan birey için en önemli geçim kaynağı avcılıktı. Bu nedenle avcılıkla geçinme, daha çok fakirler ve hayvanı olmayan insanlar arasında daha yaygındı. Burada avlanan hayvanın eti sadece yenilmekle kalmıyor, et dışındaki ürünler avın olmadığı dönemde avcı ve ailesi tarafından işlenerek ekonomik girdi sağlanıyordu. Avın bu derecede önemli olduğu bu toplumsal yapıda avla ve avcılıkla ilgili inançların da gelişmiş olması kaçınılmazdır.

1 Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi, m_duranli@hotmail.com



Saha Türklerinin inançlarına göre, avın koruyucu ruhu, diğer bir söyleyişle iyisi, Baay Bayanay adlı ruhtur. Saha Türkçesinde zengin anlamına gelen “baay” kelimesi zengin bu ruhu tanımlayan ana sıfattır. Bazı bölgelerde ruhun adı “Baay Barılaah” şeklinde de anılmaktadır. Adlandırma ne şekilde olursa olsun, halkın genel olarak ak saçlı ve neşeli bir ihtiyar erkek olarak tasvir ettiği bu ruh, adı önündeki sığata da uygun bir şekilde değerli kürklerden giysiler içindedir. Bu ruhun bazen yaya bazen de yaban geyiği üzerinde seyahat ettiğine inanılır.

Saha Türk inancında, insanüstü varlıkların da insanlar gibi bir aile hayatı olduğuna inanılmaktadır. Baay Bayanay da büyük bir ailenin reisidir. Onun iki oğlu ve çok sayıda kız ve erkek kardeşi vardır. Üörekey Tuutçut adlı oğlu yabani geyiklerin, Merili Mergen adındaki diğer oğlu ise kızıl tilkilerin koruyucusudur.

Genel olarak Baay Bayanay’ın iki kız kardeşi vardır. Manan Çanıy Itık Subuydaan ve küçük kız kardeşi Cılıs Kııs. Bayanay’ın erkek kardeşlerinin sayısı ise bölgelere göre değişmektedir. Avcılığın daha temel bir geçim kaynağı olduğu kuzey bölgelerinde erkek kardeş sayısı on ikiye kadar çıkarken ve Saha Cumhuriyeti’nin güney ve merkez bölgelerinde erkek kardeş sayısı yedide kalmaktadır.

Baay Bayanay’ın Görünümü ve Farklı Adlandırmaları

Saha Türklerinin yaşadığı topraklarda ilah ve koruyucu ruh adlarının bölgelere göre farklılıklar gösterdiği bilinmektedir. Özellikle Saha Cumhuriyeti’nin kuzey bölgelerinde yerli halkların geleneksel kültüre etkisi belirgin olarak görülmektedir. Örneğin N. A. Vitaşevskiy, Yakutların Baayanay’ı bir yaşındaki bir buzağı büyüklüğünde bir hayvan olarak tasavvur ettiklerini belirtir: bu hayvanın ayakları inek gibi çift toynaklı, kafası bir köpek başı, gözlerinin çok küçük ve kulaklarının dik olduğunu, renginin ise gri renkte olduğunu düşündüklerini belirtmiştir (Vitaşevskiy, 1890: 38).

Vilyuy Yakutlarında av ruhları daha farklıdır. Onlar av ruhlarının kuşların ve vahşi hayvanların çoğalmasına yardım ettiğine inanırlar. Bu ruhları bayanay veya ehekeen olarak adlandırırlar. Bu ruhların başında Baay Barılaah- ayı ve geyik gibi, büyük hayvanların koruyucusu yer alır. Onlara göre bu ehekenler üst dünyada yaşarlar, tavşan, tilki, yarasa, keklik ve guguk kuşunu yeryüzündeki hayvanları sayarlar. Onlar üç kat duvarlı sivri damlı ve kötü kokulu evlerde yaşarlar. Avdaki başarı ehekenlere bağlıdır. (Popov, 1949: 268- 269)

Popov’a göre, pek çok sayıda ehekenin olması sadece Vilyuy Yakutlarına özgüdür, diğer Yakutlarda böyle değildir, bu unsurları Vilyuy Yakutları Evenklerden almışlardır (Popov, 1949: 267).

Kuzeyli Yakutlar hayvanları ve avcıları koruyan ruhları eheken olarak adlandırırlar. Bu ruhların tam adı kutsal ve yasak sayıldığından, Bayanay adını da sadece alkış sırasında söylerler.

Olenek Bölgesi avcıları avdaki başarıya bölgenin sahip ruhunun da etkili olduğuna inanırlar. Bu nedenle bölgedeki yerin ruhuna (Aan Doydu iççite) kurban verirler (Gurviç, 1977: 201, 206). Onlara göre avdaki hayvanlar sadece Eheken’in değil aynı zamanda bölgenin sahip ruhunun da malıdır. Bu sahip ruh, diğer bir bölgenin sahip ruhuyla iskambil oyununda kendi zenginliği olarak bölgedeki hayvan ve kuşları da oyuna sokabilir (Gurviç, 1977: 211; Alekseyev, 1980: 228).

Sadece Yakutistan'ın kuzeybatı bölgelerinde "kihi- tas" (insan- taş) ve "ehekeen- tas" (ehekeen taş) adı verilen taşlara da saygı gösterildiği kaydedilmiştir. Avcıların av öncesinde bu taşlara gelip dilekte bulunmasını araştırmacı İ. S. Gurviç, bu ritüelde Evenk etkisi olmadığını, bütünüyle av ruhu ile bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür (Gurviç, 1977: 211).

Polonyalı araştırmacı Vatslav Leopold Seroşevskiy ise Baay Bayanay ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır.

"Göğün beşinci katında doğu tarafında, daha çok ormanlık olan bölgede, Tunguz tipli, fakat ak veya kırmızı sakallı, bazen siyah saçlı avcılarının ilahı Bay Bainay (Zengin Bainay) vardır. Avcılar ava gitmeden önce ona kara buzağı kurban ederler. Hayvanın başı ile birlikte en iyi yerlerini ve etin en seçme kısımlarını haşlar ve kulübenin ortasındaki masanın üzerine koyarlar. Daha sonra şaman onları yakar (bazen kurban töreni sırasında Bainay'ın ağaçtan üzerine tavşan kürkü giydirilmiş küçük bir figürünü yaparlar. Bu figürü kurban edilen hayvanın kanıyla sıvazlarlar). Nehirlerdeki buzlar çözüldüğünde balıkçılar kıyıya gelir, su kenarında iki ağaç dalı arasındaki urgana renkli kumaş parçaları veya atın kuyruğundan parçalar takarlar, bundan sonra nehre yağ, bir çeşit hamur işi atarlar. Bu hediyeleri Bainay en yakın arkadaşı, fakir, fakat endişesiz ve neşeli olan balıkçıların ilahı Ukulan ile paylaşır (Nam Ulusu, 1889 yılı) (Seroşevskiy, 1896: 648- 649).

Bazı bölgelerde avın koruyucu ruhu "asakan" olarak adlandırılmaktadır. Asakanların tepeleri sivri üç duvarlı evlerde yaşadıklarına ve bu evlerin çok iğrenç koktuğuna inanmaktadırlar.

Güzel av için avcılar ateşe donmuş et parçalarını "Bajanai, ye!" diyerek atarlar, kesilen hayvanın yağıyla putun burnunu sıvazlarlar ve ateşin önünde dururken zıplayarak şöyle derler: "Ormanın sahibi asakan, gri sakal, uzun kirpik, yiğit, suk suk Bajanai". Asakan'ın tasvirini yaparlar ve başarılı av nedeniyle onu yağla tutsülerler" (Popov, 1949: 277- 278).

Kulakovskiy, gerek uykuda gerekse gerçek hayatta avcılara görünen Baay Bayanay'ın her zaman ileri yaşta bir dev ve genel olarak avcı giysileriyle görüldüğünü belirtmektedir (Kulakovskiy, 1979: 32).

Av Öncesindeki Uygulamalar

Verhoyansk Bölgesi avcıları ava çıkmazdan önce kara ormanın ruhuna, onun oğlu ve kızının ruhuna (Hara tia iççigiter, Suban uolugar ve Suban kırıhıgar) 'salama' adı verilen bir kurban verirler... İki ağaç arasına kolun uzanacağı seviyede yedi kulaç uzunluğunda bir halat bağlanır, halata tavşan postu, beyaz atın yelesinden bir parça ve ağaçkakan tüyü takılır... ava gitmesi gereken herkes bu Salama'nın yanında toplanır. Şaman veya yaşlı bir avcı bir alkış söyler. Bu törenden sonra Salama'ya kimse dokunmaz (Hudyakov, 1969: 208- 209).

Baay Bayanay ile İlgili Kaçınmalar ve Uygulamalar

Zengin bir avla eve dönerken avcılar eve girmeden önce kapıyı üç kere çalmak zorundadırlar. Ev halkı onları sevinç ifadesiyle karşılamalıdır, o gün avın sahip ruhunu (Asakan'ı) gücendirmemeyi isteyerek ateşe su dökmeler.



Kapana yakalanan hayvanları kapana geldiği yönden çıkarmaya çalışırlar, aksi takdirde avın başarısız olacağı düşünürler.

Usta avcılar avdan önce evin duvarlarının çatlakları arasından iki kıvılcım görürler, bunlar Asakan'ın ateşleridir.

Tavşanın derisini soymadan önce, tavşanlar avcılardan kaçmasın diye arka ayaklarının sinirlerini keserler (Popov, 1949: 286)

Avcılar tavşanın iç kısımlarını yemezler- yoksa silahlarıyla hedefi vuramazlar.

Deniz kartalını ("borulluo") gören avcı mutlaka ona ateş etmelidir, aksi takdirde hayvan avcıya beddua eder. (Popov, 1949: 287).

Orta Yakutistan'da avcılar öldürdükleri hayvanın kulağını yemezler, aksi takdirde gelecek avdaki hayvanlar çok hassas kulaklı olur ve avcıdan kaçarlardı (Kulakovskiy, 1979: 71).

Eğer avcının yakın zamanda bir akrabası öldüyse avcı "kirli kabul edilmekte, ayrıca herhangi bir kadının da av eşyalarından birine dokunması sonucunda av eşyaları da "kirlenmiş" sayılmaktadır (Kulakovskiy, 1979: 71).

"Avdaki başarı pek çok yönden tabu sözlerle ilgili kurallara uyulmasından kaynaklanmaktadır. Yakutlar, hayvanların kendilerini dinlediklerini ve insanların konuşmasını anladıklarını kabul etmektedirler. Bu yüzden de onlar özel bir avcı dili oluşturmuşlardır. Hayvanların ve avda kullandıkları nesnelerin takma adlarını kullanırlar. Örneğin silah (saa) yerine 'kıtalık' (turna), ayı 'ehe' yerine 'kırcagas' (yaşlı adam, reis), kurt 'böro' için 'kuturuktaax' (kuyruklu, tüylü) gibi adlandırmalar kullanırlar (Gurviç, 1977: 244- 245).

Vilyuy Bölgesinde sadece kadınların av eşyalarına dokunması değil, aynı zamanda karısı hamile olan erkeğin de av eşyalarına dokunması hoş görülmez (Gurviç, 1977: 246). Ayrıca karısının doğumundan kırk gün geçinceye dek avcı, avda giydiği giysilerle karısının yattığı çadıra giremez (Hitrov, 1856: 74).

Verhoyanskli avcılar ateşe mus geyiğinin tüyünden atmamaya dikkat ederler. Ateşe çiğ et ve kemik atmak da yasaktır. Aksi takdirde geyikler dokuz yıl görünmezler. Avladıkları geyiğin ön dişlerini, tilkinin burnunu alır ve bunları bir keseye koyarlar, ava gideren bu keseyi yanlarında taşırlar, bunu Bayanay'a yakın olmak için yaparlar (Hudyakov, 1969: 218- 219).

Verhoyanskli avcılar kabarga avına da çıkarlar. Kabarga avladıklarında sanki onu bir kişi taşıyamıyormuş gibi yaparlar, onlara göre bu, av ruhunun hoşuna gider. Onun etini ise bir yıl geçmeden yemezler (Hudyakov, 1969: 218).

Genel olarak avcılar avın bitiminden sonra avın başarılı geçtiğini söylemekten de kaçınırlar. Örneğin R. Maak'ın Vilyuy bölgesinde bulunduğu sırada ava giden kılavuzları, onun av "Nasıl geçti?" sorusuna "Pek bir şey yok!" diye cevap vermişler, fakat daha sonra avladıklarını getirmek için araba alarak ormana geri gitmişler. Yalan konuşmalarının nedenini ise "Övünürsek ormanın ruhu övündüğümüz için bize gücenir" şeklinde açıklamışlardır (Maak, 1887: 110).

Avdaki Başarısızlığı Giderme Yolları

Yakutlar avdaki başarısızlığı genel olarak tabuların yıkılmasıyla, av ruhunun kızması veya gücenmiş olmasıyla açıklarlar. Avdaki şansı döndürmek için silahları temizleme töreni yaparlar. Bunun için yıldırımla yanmış veya büyük bir kısmı yıkılmış ağaçtan kopardıkları çıra parçaları ile bir ateş yakarlar ve av alet ve silahlarını bu ateş üzerinden geçirirler. Bu sırada “Süng- Haan’ın kutsal silahı, Caa- Buuray’ın temizleyici dumanı, Oroy Buuray’ın oyuncağı, kutsal temizlik için kullanılan Ayıı- Toyon’un eşyası. Pek çok kiri temizledik, pek çok kiri uzaklaştırdık...! Alias! Alias! Alias!” (Kulakovskiy, Materialı dlya izuçeniya...: 58- 59).

Alekseyev bu alkış metninde geçen Süng- Haan, Caa- Buuray ve Oroy Buuray adlarının yıldırım ilahının adları olduğunu belirtmektedir (Alekseyev: 292).

Uzun süreli avdaki başarısızlık durumunda Yakutistan’ın merkez bölgesindeki avcılar “Barılaax Tardar” adı verilen töreni yapması için bir şaman çağırırlar. Geçmişte bu tören sadece beyaz şamanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise bu törende hayvan kurbanı yapılmaya başlanmıştır. Töreni gerçekleştirmek için ilk olarak Barılaax’ın bir tasviri hazırlanır. Tasvir bir buçuk arşın uzunluğundaki bir ağaçtan yontulur. Ağacın üst tarafı kaba bir şekilde insan kafası formunda olur. Bu tasvir “xoyguo” olarak adlandırılır. Törenin yapılacağı çadırın zeminine, ocak yakınına ince kıyılmış dallar döşenir, bir masa konur, masanın üzerine yeşil otlar döşenir. Bu masa ziyafet amaçlıdır, kurban edilmiş hayvanın haşlanmış etinden, bu hayvanın yağının unla karıştırılmasıyla yapılmış lapalar tabaklara konur. Varsa masaya bir şişe votka ve dolu bir kadeh konur. Masanın yanına üzerine beyaz at derisi serilmiş bir tabure konur. Tabure ve masa arasına xoyguo adı verilen tasvir yerleştirilir.

Kadın giysisi giyen şaman sol eline bir kapan, sağ eline ise bir metre uzunluğunda bir kayış alarak tabureye oturur. Şaman elindeki kayışı sallayarak ateşin koruyucu ruhuna, çadırın koruyucu ruhuna, toprağın sahip ruhuna alkış söyler.

Bu alkışın ardından şaman bu sefer de orman ruhuna alkışa başlar ve ruhların avcıya merhamet etmesini ister (İonov, 1916: 22- 25).

Benzeri tören ve uygulamaların Saha Türklerinin diğer yaşadıkları bölgelerde de tespit edilmiş olduğu araştırmacılar tarafından belirtilmiştir.

Av, Fal, Nazarlık

Avcı için çıkacağı avda ne ile karşılaşacağı bir bilinmezdir, en önemlisi de av başarılı başarısız mı olacak.

Olenekli avcılar av öncesinde ormanın sahip ruhunun tasvirini beslerler. Yüzüne yağ sürer ve ateşin yakınına yerleştirirler. Ağaç put ısındığında ise onu alıp havaya atarlar, putun yüzü yukarı doğru gelirse bu avın başarılı olacağına, putun yüzünün toprağa gelmesi ise avın başarılı geçmeyeceğine işaret eder (Gurviç, 1977: 207, 213).

Olenekli avcılar albino veya belirgin bir anomolisi olan hayvanı avlamayı başarının haber-



cisi olarak algılarlar. Şans getiren hayvanlar arasında aşırı iri boynuzlu geyikler de yer alır. Avcı bu boynuzları hayvanı vurduğu yerde keser ve boynuzlara bir halka görünümü verir. Halkayı yeni doğmuş bir geyik derisi ile dikerler. Boynuzun kalın yerine insan yüzü tasviri yaparlar. Bu nazarlığa ehekeen adını verirler. Başarılı bir avdan sonra bu nazarlığı erek geyiğe veya mus geyiğine yedirirler” (Alekseyev, 1980: 280).

Baay Bayanay İçin Söylenen Alkış

Baay Bayanay, diğer koruyucu ruhlar gibi, alkışlarda adından söz edilen ilahlardandır. Özellikle avın geçmişte toplum hayatında taşıdığı önem nedeniyle, Baay Bayanay ile ilgili olarak çok uzun alkışlar söylendiği kaydedilmiştir. Burada vereceğimiz en eski alkış metni S. A. Novgorodov’un V. M. İonov’un makalesine ek olarak yazdığı makalede yer almaktadır.

Novgorodov, Yakutistan’ın merkez bölgesindeki avcılarının ava çıkmadan önce ateşin ve ormanın sahip ruhlarına kurban verdiklerini, bunun için ateşe bir parça yağ atarak şu alkışı söylediklerini belirtmektedir.

“Dal dal boynuzlu erkek geyik
Bana dön, efendim! Dedem!
Dedem,
Benim kapanıma gel,
Benim tuzağıma gel,
Tuzakla değnek arasındaki
Alana gel.
Benim izimi görme!
Ben iyi bir dilek diledim.
Gerçekleşmesini istediğim
Sözlerle seni çağırdım” (Novgorodov, 1916: 38- 39).

Daha yakın döneme ait alkış metni, 20 Ekim 1945 tarihinde 84 yaşındaki Gavril Nikiforoviç Grigoryev’den derlenen bu alkış metni, Saha Cumhuriyeti AYANTS’da (Arhiv Yakutskogo Nauçnogo Tsentra/Yakut Bilim Merkezi Arşivi) korunmakta olup ilk olarak “Obryadovaya Poyeziya Saha (Yakutov)” adlı çalışmanın 148- 151 nolu sayfaları arasında yer almıştır.

Alkışın derlendiği Grigoryev, bu alkışın avdan önce söylendiğini, alkıştan önce ateşe kurban etinden bir parça sunulduğunu belirtmiştir. Bazen de alkışın bütünüyle söylenmeyip bunu yerine kısaca “Ye, dar yerinde saklan, geniş yerinde gizlen” denilmektedir. (Alekseyev- Kuzmina, 2003: 440).

Baay Barılaah,
Barıla keskil
Bertex körön
Min dieki
Miçik gınıy!

Uoruktaax ugaayılaax

Uon körüöxxün

Töhölöox- xarçalaax” (Alekseyev- Kuzmina, 2003: 148)

Alkışın sonunda, diğer av alkışlarında olduğu gibi ziyafetle ilgili sözler yer almaktadır.

“Ahaa- sie

Baay Barılaax ehem!” (Alekseyev- Kuzmina, 2003: 150).

Bu tür alkışların günümüzde geleneğin zayıflaması ile daha kısa olduğu bilinmektedir.

Sonuç

Günümüzde gerek Saha Türklerinin yaşadığı coğrafyada gerekse diğer Türk kökenli veya köklü Sibiryalı halklarının yaşadığı alanlarda av temel geçim kaynağı olma özelliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Eğlence amaçlı bir etkinlik de doğal olarak inançla bağlantısını büyük ölçüde kaybetmiştir.

Geçmişte daha az gelişkin silahların kullanıldığı dönemlerde insan, daha çok kutsallardan yardım isteme gereğini duymuştur. Yaşamın her alanında olduğu gibi, avda da teknik açıdan gelişkin silah ve teçhizatın kullanılıyor olması, avla ilgili inanç ve ritüellerin hızla kaybolmasına neden olmuştur.

Günümüzde ülkemizde yaşanan bu durum, elbette Sibiryalı topraklarını yurt edinmiş halklar ve topluluklar için de söz konusudur.



KAYNAKÇA

- Alekseyev, N. A., **Rannie Formı Religii Tyurkoyazıçnıh Narodov Sibiri**, Novosibirsk, 1980.
- Alekseyev, N. A., Kuzmina, E. N., **Obryadovaya Poyeziya Saha (Yakutov)**, Novosibirsk, 2003.
- Gurviç, İ. S., **Kultura severnih yakutov- olenevodov**, Moskova, 1977.
- Hitrov, D., “Opisanie Jiganskogo Ulusa”, **Zapiski SORGO**, İrkutsk, 1856, kn. 1, ss. 53- 85.
- Hudyakov, İ. A., **Kratkoe Opisanie Verhoyanskogo Okruga**, Leningrad, 1969.
- İonov, V. M., “Duh- Hozyain Lesa U Yakutov”, **Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii Pri Imperatorskoy Akademii Nauk**, c. IV, 1916, ss. 1- 32.
- Kulakovskiy, A. E., “Materialı Dlya İzuçeniya Verovaniya Yakutov”, **Nauçnie Trudi**, Yakutsk, 1979, ss. 7- 101.
- Maak, R., **Vilyuysky Okrug Yakutskoy Oblasti**, S. Peterburg, 1887.
- Novgorodov, S. A., “Prilojenie k statye V. M. İonova ‘Duh- Hozyain Lesa u yakutov’”, **Sbornik MAE**, S. Peterburg, 1916, c. IV, Sayı 1, ss. 38- 39.
- Popov, A. A., “Materialı Po İstorii Religii Yakutov b. Vilyuyskogo Okruga”, **Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii**, Moskova- Leningrad, 1949, c. XI, ss. 255- 323.
- Seroşevskiy, V. L., **Yakuti. Opit Etnografiçeskogo İssledovaniya**, S. Peterburg, 1896.
- Vitaşevskiy, N. A., “Materialı dlya izuçeniya şamanstva u yakutov”, **Zapiski VSORGO Po Etnografii**, İrkutsk, 1890, c. II, Vıp 2, ss. 165- 188.

KIRGIZ DESTANCILARINDA VE DESTANLARINDA RÜYA MOTİFİ

Doç. Dr. Bayram DURBİLMEZ¹

Giriş

Uyku sırasında zihinde canlanan hayal ve düşüncelere “rüya” / “düş” adı verilir. Dîvânü Lügâti't- Türk'te “tüş” sözüyle karşılanan rüya yerine Başkurt ve Tatar Türkçelerinde “Töş”, Kırgız ve Özbek Türkçelerinde “Tüş”, Kazak Türkçesinde “Tüs”, Türkmen Türkçesinde “Düyş”, Uygur Türkçesinde “Çuş”, Azerbaycan Türkçesinde ise “röya” sözü kullanılır.

“Rüyalar tanrıların dilidir ve anlam ve mecaz açısından zengin bu dil, bizi uykudan yaşama uyandırmaya yöneliktir.” diyen Holbeche'ye göre *“Rüyalar bir köprüdür, bir iletişimdir, ruhtan gelen bir mektuptur; güç, bilgi, yaratıcılık ve sağlık kaynağıdır.”*² (1994: 34). Aristoteles'e göre rüyalar duyu organlarındaki duyu kalıntılarına dayanır (Sevim 2000: 50). Bastırılmış duygular ve bilinçaltı uykusu sırasında açığa çıkar. Analitik psikolojisinin kurucusu Carl Gustav Jung'a göre rüya, ruhun derinliklerinde var olanların ruha açtıkları küçük ve gizli birer kapıdır (Çelepi 2017: 21).

Rüyalar ve psikoloji arasında sıkı bir ilişki bulunduğu görüşü genel kabul görmektedir. *“Psikoloji bilinçaltına, bilinçdışına, irrasyonel sahaya, parapsikoloji sahasına ve ruhun ötesine nüfuz ed(er)”* (Sevim 2000: 53). Anlatıların kaynağı olan mitoslarda toplum psikolojisinden yansımalar rastlanır. Çünkü Freud'a göre mitos bir “kitle rüyası”dır. Bu da *“dış dünyaya yansımış bir psikolojiden başka bir şey değildir”* (Sevim 2000: 53). Ruhun bedenden ayrılarak gerçekleştirdiği

1 Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Bilimi Öğretim Üyesi (bayramdurbilmez@gmail.com) KAYSERİ

2 Aynı yazara göre *“Rüyalar bir denge noktasıdır, duygularımızın barometresi, ruhlarımızın elçisidir. Rüyalar, uyanık olduğumuzda bilincinde olamayabileceğimiz fırsatları önümüze çıkarırlar. Bir rüya, saklı olan ya da pek belirsiz hissedilen bir şeyi gerçekleştiren bir kehanet gibidir.”* (Holbeche 1994: 188).



gizemli bir yolculuk olan rüya sırasında, “gizli derinliklere dalma” söz konusu olmaktadır. Ruh, bu yolculuk sırasında “gömülü kişilik”le karşılaşır (Holbeche 1994: 59-68). “(R)üyalar, görüntüler ve sanrılar bir büyüme, bilgelik, güç ve yenilenme kaynağı” olarak da kabul edilir (Holbeche 1994: 128).

Kureyşi tarafından “keramet” olarak nitelendirilen rüya, ruh yolculuğunun bir yansıması gibidir. Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya göre, doğru rüyalar ve yalancı rüyalar vardır. Yalancı rüyalar insanları psikolojik olarak rahatlatırken, doğru rüyalarda geçmişin uyarıcılığı ve geleceğin müjdesi insana malum olur. Uyuyan insanın ruhu ulvi âleme yükselerek rahatlar ve bu rahatlama sonucu doğru rüyalar görülür. Hayal gücü ve tasarlama yeteneği rüyalarda belirgindir (Çelepi 2017: 9-11). Demek ki, hayalgücü ve rüya birbiriyle ilişkilidir. Bu ilişkinin kaynağı ise bilinçaltıdır. *“Hayalgücü bilinçle bilinçaltı arasındaki kanaldır; görünmeyen bilgiyi öğrenebilmemiz ve anlayabilmemiz için görüntülere dönüştürür. Bilinçaltı gündüzün varlığını insanın ruhsal durumu, duyguları, sezgileri ve fantezileri olarak gösterir. Geceleri de rüyalarımıza biçim veren resimleri yaratmak için hayalgücümüzü kullanır. Şu halde hayalgücü bilinçaltının ve rüyalar da bunun dilini öğrenmenin en iyi yoludur.”* (Holbeche 1994: 20-21).

“The Power of Your Dreams/ Rüyaların Gücü” yazarı Holbeche’nin “Rüyalar neleri açıklar?” sorusuna cevap arar. Verdiği cevap şöyledir: *“Rüyalar tedavi eder, öğretir, yön verir, kehanette bulunur, soruları yanıtlar, bizleri geçmişe, günümüze ve geleceğe bağlar, bize eğlence ve zevk sağlar, yaratıcılığı ve cinselliği teşvik eder, sorunları çözer, bizi bilinmeyene hazırlar ve kendimizin yaşanmamış bölümlerimizi yaşamamıza imkân verir.”* (Holbeche 1994: 26).

Erich Fromm’a göre rüyalar, unutulmuş bir dildir. Ruhun sırlarını açığa çıkaran rüyalar, bunu çeşitli simgelerle dile getirir. Bu dili oluşturan simgeleri “evrensel”, “geleneksel” ve “rastlantısal” olarak üçe ayırmak mümkündür. “Evrensel” simgeler her yerde benzer/ ortak anlamlar taşıırken, “geleneksel” simgeler tek anlamlıdır. “Rastlantısal” simgeler ise ferdî çağrışımla anlam kazanır (Holbeche 1994: 91).

Holbeche’ye göre, “(R)uh ile kişilik arasında gizli bir konuşma” olarak görülen rüya, “sadece rüya görene yöneltilen şifreli bir mesajdır.” (Holbeche 1994: 207). Ancak bütün rüyalarda gizem aranmaz. Çünkü anlamlı rüyalar olduğu gibi anlamsız rüyalar da vardır³. Rüyalar genel olarak dörde ayrılır: 1. *Tabii Rüyalar*, 2. *Gelecekte Haber Veren Rüyalar*, 3. *İlahî Rüyalar*, 4. *Şeytanî Rüyalar*. Bu rüyaların ilki basit yapılıdır. İkincisi alegorik ya da metaforik özellikler taşır. Üçüncüsü daha çok din büyükleri tarafından görülür. Dördüncüsü gerçekleşmeyen, nefsanî rüyalarlardır (Sevim 2000: 47-48). Holbeche’ye göre “Geçmiş Yaşamlar”, “Büyük ve Küçük Rüyalar”, “Kehanet Rüyaları”, “Hatırlatıcı Rüyalar”, “Tedavi Edici Rüyalar”, “Telepatik Rüyalar”, “Telafi Rüyaları”, “Karabasanlar”, “Tekrarlayan Rüyalar”, “Cinsel Rüyalar” olmak üzere farklı rüya türleri vardır (1994: 139- 156).

3 Jung ise her rüyanın içeriğinin daima çok anlamlı ve rüya gören kişinin durumuna bağlı olduğunu düşünür. “Bir rüyayı doğru olarak yorumlayabilmek için rüyayı gören kişinin özel hayatını ve görünürdeki bilinç psikolojisini çok iyi (eksiksiz) bilmek, rüya bağlamını da olduğu gibi (eksiksiz) incelemek gerekir. Bu da çağrışımların değerlendirilmesi yoluyla olur” (Sevim 2000: 58). Bu düşünceyi sözlü kültür ürünlerinde yer alan rüyalara da uyarlamak mümkündür. Ortak kültür ürünlerindeki rüyalarda rüya ve toplum ilişkisi belirgindir. Bu rüyalarda toplum hayatı ve toplum psikolojisi belirleyicidir.

Uykusu sırasında fizik ötesi âlemden alınan bilgiler rüyalarda simgelerle ifade edilir. Gazali, bu bilgilerin kaynağının levh-i mahvuz olduğunu söyler (Çelepi 2017: 9). Rüyalarda görülen her şeyin simgelik anlamlarını bilen rüya yorumcuları, bu simgelerden yararlanarak güyalardaki gizemi çözer⁴. Tekrarlanan rüyalar ve simgeler önemlidir. Tekrarlanan rüyaların temaları, simgeleri (renkler, sayılar, vd.) ve kişileri/ varlıkları rüya yorumunda yol göstericidir. Rüya duyulara simgelere gizlenerek verilir. Rüya yorumları ise simgelere gizlenen duyuların ortaya çıkarılmasıdır. Şiirlerdeki simgelerin birden çok anlamı olması gibi, rüyalardaki simgelerin de birden çok anlamı bulunabilir. Bu sebeple rüya simgelerinin fizikî, zihni, duygusal ve ruhsal yönlerden yorumlanması gerekir. Başka bir deyişle, rüya simgelerinin “kesin ve değişmez anlamları” bulunduğu düşünülmemelidir. Söz gelimi “ateş” simgesinin sıcaklık, aile, sevgi/ aşk, temizleme/ arındırma, acı/ ıstırap, ölüm... gibi anlamları vardır. O hâlde “*Bir ateş biri için sıcaklık, aile ve bir insana duyulan sevgi, bir başkasına ıstırap, ölüm ve yıkım, yine bir diğeri için bir değişim ve arındırma demek olabilir.*” (Holbeche 1994: 199- 207).

Rüyalar bilinenleri değil, bilinmeyenleri gösterir (Holbeche 1994: 206). Yön verici, esinlendirici rüyalar bir bilgi kaynağı olarak görülür. Bu rüyalar iç benliğin dış benliğe armağanları olarak da adlandırılır (Holbeche 1994: 139).

Rüyalar, sanat adamları için illham kaynağı olabilmektedir (Sevim 2000: 29). Söz gelimi “Sürrealizm” adı verilen gerçeküstüçülük akımına mensup sanat adamları düşünce ve çağrışım üretirken “rüya”lardan da yararlanır. Bu sanat adamları “*rüyada görülenlerin, halusasyonların ve deliliğin ortaya çıkardığı vizyonların günlük gerçekteki algılamalarla aynı realite derecesinde olduklarını, hatta onlardan ayırt edilemeyeceklerini*” de düşünür (Sevim 2000: 30). Rüya motifinin yer aldığı destanları incelerken sürrealist yaklaşımlardan da yararlanmak gerekir. Çünkü bu destanlarda da toplumun bilinçaltı unsurlarına rastlamak mümkündür. Ancak rüyada simgelerle ortaya çıkan bilinçaltı unsurlarında bilinçsizlik değil, “bilinç genişlemesi” ve bilinç derinleşmesi söz konusudur⁵.

4 “Jung’a göre her rüya yorumu bir hipotezdir, bilinmeyen bir metnin şifresinin çözülmesi niteliğindedir. Bir kez görülmüş bir rüyayı yaklaşık olarak bile doğru yorumlamak mümkün değildir. Arka arkaya görülen rüyalardan oluşan rüya serisinde ise nispeten doğruluk payına ulaşmak söz konusu olabilir, burada daha sonra görülen rüyalar sayesinde daha öncekilerin yorumunda yapılan hatalar düzeltilebilir.” (Jakobi 1982: 80’den Sevim 2000: 58)

5 Nitekim Acar Sevim tarafından hazırlanan “Rüya ve Vizyon” (2000) adlı eserde “sürrealizm” ve “realizm” kavramlarından hareketle şöyle bir değerlendirme yapılır: “*Bu arada sürrealizm, adı ile de realizmle ilişkilidir. Bu ilişki karşıtlık olarak değil genişletme olarak kabul edilmelidir. Bizim çalışmamızda da rüyayı ve vizyonu bilinç genişlemesi olarak ele alacağız. Kavramın ifade ettiği ‘gerçek üstü’ içinde rüya ve gerçek gibi görünürdeki iki karşıt olay birbiriyle kaynaşır. Burada önemli olan sentez arzusudur. Çıkış noktası ise realistlerin ön plandaki gerçeği olduğu gibi verme çabasından duyulan rahatsızlıktır. Ancak bu, günlük hayatın olaylarının sürrealistler tarafından dikkate alınmadığı anlamına gelmez. Sürrealizm sadece bunları farklı görür, daha doğrusu görünürdeki banaliteyle yetinmez. Buna göre sürrealizm bir tür natüralizmdir, ‘ruhsal realitenin mutlak kudretine’ inanır, ayrıca yeni araçlar kullanarak illüzyonist natüralizmin giremediği sahalara da kapsayan bir gerçek incelemesi yapar. Bu olay gerçeğin aşılması değil, genişletilmesi ve derinleştirilmesi olarak görülmelidir. Sürrealizm bilincin aydınlık ve karanlık kısımları arasında bir sınır çizmek istemez. Gerçekle rüyanın birbiriyle kaynaştığı gibi akılla akıl dışı arasındaki sınır da ortadan kalkmalıdır. Gücü aklından daha derinlere ulaşan bir bilincin yardımıyla sürrealizm düşünceyi akılcılığın kısıtlamasından kurtarmayı, doğrudan ve bütün saflığı ile yansıtmayı hedeflemektedir.*” (Sevim 2000: 38).



Bilincin kontrolü rüya sırasında zayıflar ve bilincin içinde gizlenen bilinçaltı canlanmaya başlar. Bu canlanma sırasında görülen sembeler incelendiğinde ayrı bir sanat dili ortaya çıkar. Bu sanat dilini şekillendiren toplumun ortak kültürüdür. Toplumun geçmişinden aktarılan kültür sembeleri, rüyalar sırasında ortaya çıkarak gelecekle ilgili çeşitli iletiler gönderir. Sembelerde gizlenen anlamlar, ortak kültür birikimiyle şekillenir. Çünkü yeri gelmişken belirtmek gerekirse; rüyalar ortak kültürü, ortak kültür de rüyaları etkiler. Ortak kültürün oluşturduğu hazır semge kalıplarını çözümlemek/ yorumlamak için ortak kültürün bu semgelere yüklediği anlamları da bilmek gerekir. Sanat adamları bu kalıpları ve anlamları zaman zaman eserlerine yansıtır. Bu sebeple, rüyaların semgeli anlatımlarına sanat eserlerinde de rastlamak mümkündür. Özellikle sözlü edebiyat ürünlerinde bu semgeli anlatımlar ortak kültür unsurları olarak önemli bir yer tutar. Hayalgücü, bilinçdışı, bilinçaltı ve rüyanın sunduklarından sanat eserlerinde yararlanma konusunda Karl Riha tarafından nakledilen P. Waldborg'ın şu görüşü, destanlarda geçen rüya motifi araştırmalarına da yol gösterir:

“Eğer ruhumuzun derinlikleri garip güçleri barındırıyorsa, bu güçler yüzeydeki bir takım güçleri arttırmaya ya da bunlarla başarıyla savaşmaya muktedirse, bunları önce toplamamız, daha sonra da gerekirse aklımızın kontrolü altına vermemiz için birçok sebep vardır.” (Sevim 2000: 33).

Şairlik ve müzisyenlikte rüya motifinin etkisi konusunda yabancı yazarların tespitleri incelendiğinde, âşık edebiyatındaki rüya motifi ile benzerlikler olduğu görülür (Holbeche 1994: 171-172).

Rüyalar kültürel sembelerle ilişkilidir. Yüzyıllar boyunca ortaya çıkan ortak rüya motifleri sözlü kültür içinde çeşitli işlevler kazanır. Ortak motiflerle şekillenen rüyalar sözlü kültürde yaygınlaştıkça kültürel rüyalar oluşmaya başlar. Böylelikle ferdî rüyalar kültürel rüyaları da etkiler. Sanatçının ruh hâliyle edebî ürünleri arasında bir ilişkiden söz edildiğine göre, ortak kültür ürünleri ile o kültür ürünlerini oluşturan toplumun ortak ruh hâli arasında da bir ilişkiden söz etmek mümkündür.

“Anonim” adı verilen ortak edebiyat ürünlerinde toplumun ortak hayal gücü, ortak bilinçaltı ve ortak rüyalarının yansımalarını görmek mümkündür. Bu ortak ürünler, toplumun ortak kültür mirası olarak yüzyıllar boyunca çeşitlenerek yayılır ve günümüze ulaşır. Gelenekli Türk anlatılarında rüyalar, rüya yorumlarıyla birlikte bir ortak kültür unsuru olarak yer alır. Rüyalar, günlük hayatın bir parçasını yansıtmak amacıyla değil, semgeli anlatımlar ve yorumlarıyla kültür ve sanatın bir parçası olarak değerlendirilir.

Genelde anlatılar, özelde destanlar söz konusu olduğunda “anlatıcıların gördüğü rüyalar” ve “anlatılarda geçen rüyalar” olmak üzere iki rüya vardır.

1. Destancıların Gördükleri Rüyalar ve Bu Rüyaların Destanlarla İlişkisi

Kırgızistan'da destan karşılığında “comok”, “dastan” (çoñ dastan), “epos” (köönö epos, çoñ epos, kence epos); destancı karşılığında “comokçu” (çala comokçu, öyrönçök comokçu, çınığı comokçu, çoñ comokçu; camakçı-comokçu, akın-comokçu), “dastancı”, “eposçu”, “epik-ırçı”, -Manas destanı anlatanlar için- “Manasçı” terimleri kullanılır. “Manas” destanından söz edilirken “epos” veya “dastan” terimleri, “Manas” dışındaki destanlar için “comok”, “kence epos” veya “dastan” terimleri kullanılır. “Köönö epos” terimi, destanın eski zamanlardan beri anlatıldığını belirtir. Hacim bakımından büyük olan destanlara “çoñ dastan”, “çoñ epos”, daha küçük destanlara “kence epos” adı verilir (Ata Yıldız 2015: 40-41).

Destancılık geleneğinin en yaygın olduğu ve destancıların çokça yetiştği Tük dünyası ülkelerinden biri de Kırgızistan'dır. Kırgızistan'da anlatılan destanlardan bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür: *Acıbek Baatır, Ak Bermet, Ak Maktım/ Maktım/ Maktum Suluu, Ak Möör, Ak-Koyon, Akbarak menen Güldakan, Akılduu Kız menen Zulumkan, Aksatkin menen Kulmirza, Akşirin ile Aşım, Alpamiş, Alptobok, Altın Kökül- Ker Kökül, Armanduu Kızdar, Askazan Baatır, Bağış, Balbay, Barçın, Barsıza Şayık, Batır Bek, Boston, Bozciğit, Buudayık, Calayır Calgız/ Canalı Calgız/ Canayıl Calgız/ Gülsana/ Caydın uulu Canayıl, Canek Batır, Cañıl Mirza, Canış- Bayış, Ceti Kagan, Coloy Kan, Coodarbeşim, Cöö Mergen, Cum- Cuma, Cusup menen Zulayka, Cügörü, Çoro/ Narık/ Narıkbay, Er Bolot, Er Botom, Er Colon, Er Çeğiş, Er Edil, Er Eşim, Er Soltonoy, Er Tabıldı, Er Targın, Er Töştük, Eşimkul menen Zuura, Farhad-Şirin, Güldana, Gülgaaki/ Şameşreb Dubana Külkaaki Kızdı Alganı/ Dubana Meşreb/ Şameşreb- Gülgaaki, Jurda, Kaçkan Kız, Kalde Bek, Kan Tuluy, Karaç Döö, Karaç Kökül, Karagul Botom, Kedeykan, Kız Cibek, Kız Dariyka, Kız Saykal, Kocacaş, Koşoy Kan/ Kan Koşoy, Koyun Alıp, Kozuke- Bayan / Kozu Körpeş- Bayan Suluu, Köbök Baatır, Köböön, Kökül/ Muñduubay/ Köçpösbay/ Karaç- Kökül, Kör uulu, Kubatın uulu menen Aksatkin, Kulan Mergen, Kurmanbek, Kuyalı, Külbaaram ile Asan/ Külbara menen Asan, Künötay, Layli-Mecnun, Mamake Şopok, Manas, Mendirman, Muñduk- Zarlık, Muzburçak, Narıkbay, Olcobay menen Kişimcan, Sal-sal, Sarıncı-Bököy, Seyfulmalik, Semetey, Seyitbek, Seytek, Siyadat ile Nurila, Sobolon- Surtaş, Şahname, Şakıl Oosaer, Şırdakbek / Han Şırdaktın Boz Corgosu, Tahir- Zuhra, Tarlan Batır, Taylak Batır, Tilekmattın Bayanı, Toltoy, Totuname, Tutan, Tögülbay, Zordukka Ketken Kızdın Armanı* (Ata Yıldız 2015: 186- 198).

Sıralanan destanların metinleri incelendiğinde, Türkiye'de “halk hikâyesi” ve “masal” adı verilen anlatı türlerine benzer özellikler taşıyan anlatıların da Kırgızistan'da genellikle “destan” terimi altında toplandığı anlaşılmaktadır.

Rüyaların önemli bir kısmı mitolojik kökenli unsurlar taşır. Bilindiği gibi, Kam/ Şaman adayı ölmüş bir kamın ruhunu görür ve gördüğü ruh kendisine kam olması konusunda bazı telkinlerde bulunur. Bu sırada aday kam/ şamanların ruhlarının kutsal ruhların bulunduğu yere götürüldüğüne ve zorlu bir eğitimden geçirildiğine inanılır (Günay 1992: 12). Kamlık/ Şamanlığa geçişteki rüya, seçilmişliği ve sırda ermişliği gösterir (Eliade 1999: 55).

Benzer bir durum Kırgız destancılarında da görülür. Manasçının rüya görmesi de tıpkı kamıncı gibi çoğunlukla bir hastalık ya da psikolojik bunalım sonunda ortaya çıkar. Depresyon, başağrısı, mide bulantısı, kusma ve terleme ile belirtiler gösteren bu hastalık esnasında adayda



iştahsızlık, ateş, korku hali görülmektedir. Bu hastalığa Kırgız Türkçesinde “arbak daruu (ruhların teması, çarpması)” veya “cin daruu (cin çarpması)” denilmektedir. Bu hastalık; Manasçılık, şamanlık, baksılık, akınlık gibi manevi mistik yönü olan mesleklerde sık sık karşımıza çıkmaktadır (Çeribaş 2012: 79, Gezer 2017: 74).

Şule Gezer’in alan araştırmasında⁶ tespit edildiğine göre, Manasçı Azizbiy Mırzauulu, Manas’ı anlatmaya heveslenerek yedi yaşında başlar ancak on dört yaşına geldiğinde rüya görerek psikolojik bir rahatsızlık geçirir. Hastalıktan sonra Mukaş Mambetov adlı destancıyı rüyasında görür. Bu destancının yönlendirmesiyle Manas’ın dünyasına girer. Manas’ın türbesini ziyaret ederek iyileşir ve bu ziyaretten sonra anlatacağı destan parçaları gözünde canlanmaya başlar.

Kamlara özgü bazı uygulamaların destancılarda da bulunması, destancıların atalarının / ustalarının kamlar olduğu kabulünü destekler. Sade kişilikten kamlığa/ şamanlığa geçişte belirleyici olan rüya motifine Kırgız destancılarında da rastlanır. Kimi destancıların destan kahramanlarını, ulu destancıları rüyasında görerek onlardan ilham aldıkları söylenir. Özellikle Manasçı adı verilen destancıların usta Manasçı olmalarında rüya motifinin etkisi belirgindir. Yaygın kabule göre, Manas destanının bazı parçalarını anlatarak destan anlatmaya başlayan hevesli sanatçılar, rüya gördükten sonra usta bir Manasçı olmakta ve destanının tamamını anlatabilmektedir. Destan tasnif etmeye/ anlatmaya yönelme aşamalarından ilki olan heveslenme dönemine “köñül buru” (gönül verme) adı verilir (Gezer 2017: 72). Rüya öncesi hazırlık dönemi olan bu aşama Manasçı adayının uygulamalı eğitim sürecidir. Hevesli Manasçı destan anlatma ortamlarında, usta destancıları gözlemleyerek yetişmeye başlar. Bu aşamada “*içinden gelen etki kabil aluu (kabul etme), sezme, anlama, öğrenme, akılda tutma, seçme, hatırlama, unutma, tekrar yaratma, çoğaltma, toplama, başlama, bitirme, tasvir etme, bedîi hale getirme, müşahede etme gibi psikolojik süreçleri ve zihinsel etapları*” tamamlar (Aalibek 2003: 77, Gezer 2017: 72).

Yaygın kabule göre, Kırgızistan’da aday destancılar anlatacağı destanların kahramanlarını rüyada görür. Söz gelimi Canıbay Kocekov’ın gördüğü rüya sonrası Manas anlatmaya başlayışı şöyledir:

Koçkor’a giderken yolda uyuyakalır. Rüyasına karşısında aniden üç atlı çıkar. Atlıların elindeki mızrakların ucundan ateş çıkmaktadır. Atlılardan biri Canıbay’ı mızrağıyla vurur ve onu bir süre mızrağının ucunda taşır. Vücudunun bir tarafından girip öbür tarafından çıkan mızrağın ucunda ateş yanmaya devam eder. Bu atlı, atalarının işlerini devam ettirmediği için bu cezanın uygun görüldüğünü söyler. Aynı atlı yemek hazırlamaya başlar. Canıbay, atlılara olağanüstü özellikler taşıdıklarını söyleyerek gerçek canlı olup olmadıklarını sorar. Atlılardan biri kendisinin Semetey, diğer ikisinin de Külçoro ve Kançoro olduklarını söyler. Canıbay hazırlanan yemekten yemek ister fakat Kançoro yemeği tek başına yer ve bu yüzden Kançoro ile Semetey kavga eder. Sonunda Kançoro yeniden yemek pişirir ve Canıbay’a getirir. Bu yemek piring pilavıdır. Semetey piring tanelerini Canıbay’ın ağzına doldurur ve Canıbay da bütün taneleri yutar. Canıbay’ın anlattığına göre bu piring taneleri, kahramanlık destanları olan comoklardır. Rüyasında gördüğü Semetey tarafından ağzına çok sayıda piring tanesi doldurulan Canıbay hastalanır ve o hâlde

6 Bu çalışmanın ilham kaynağı doktora öğrencim Şule Gezer’in Kırgız Destanlarında Mitolojik Unsurlar adlı doktora tezidir. Çalışmada verilen örneklerin çoğu da adı geçen doktora tezine dayanmaktadır. Bkz. Gezer 2017.

evine döner. Uzun süre hasta yatar. İyileştikten sonra dağlara giderek kendi kendine Manas'tan parçalar anlatmaya başlar. Bir süre sonra halkın huzurunda da Manas destanını anlatır (Reichl 2002: 59, Çelepi 2017: 80-81).

Kırgız destancı Çoyuke, destan kahramanlarını ve kırklardan birini rüyada görür. Rüyaya göre, Kızılkıy Geçidi'nde ata binerken yaşlı bir adam gelerek Çoyuke'yi yanında götürür. Vardıkları yurttan Çoyuke'ye yaşlı adam kımız verir. Yerde yatan kişinin Manas olduğunu söyler. Sert bakışlı kişinin Almambet olduğunu bildirir. Bu şekilde kırk yurda götürür ve her yurttan bir kâse kımız içirir. Rüyayı gördüğü o günden sonra Çoyuke Manas'ı çalıp söyler (Reichl 2002: 60, Çelepi 2017: 81)

"Manas anlatıcılarının rüyadan sonra anlatıma başlamaları, destanı rüyanın kerametiyle öğrendiklerini/ ezberlediklerini söylemeleri bir yandan destanın kutsallığını belirtirken bir yandan da anlatıcının diğer anlatıcılardan farklı ve üstün olduğunu ifade eder. Anlatıcı olağanüstü düş gördüğünü Kuday ve arbakların kendisini bu iş için görevlendirdiklerini söyleyerek bu ruhsal üstünlüğü halka duyurur. Üstelik bu görevi gerçekleştirmenin bir zorunluluk olduğu anlayışı da rüyaya bağlanır. Destanı anlatma konusunda ruhlardan emir alan kişi anlatımı gerçekleştirmezse ruhların lanetine uğrayacağına, cezalandırılacağına inanmaktadır. Bu hususta çeşitli rivayetler anlatılmaktadır. Söz gelimi destancı Keldibek ile ilgili rivayet bunlardan birisidir. Keldibek, ruhların çağrısına uymadığı için erkek çocuk sahibi olamaz"⁷ (Ergun 1995: 604'den Gezer 2017: 74).

Manasçılar genellikle rüyalarında Manası veya kırk yiğidinden birini görürler. Bir Manasçı birden fazla rüya görebildiği gibi hiç rüya görmeyen Manasçılara az da olsa rastlanır. Manasçıların gördüğü rüyaların sayısı kaç olursa olsun, rüyaların temelde birbirine çok benzediği hatta bazılarının aynı olduğu görülür. Manasçı Döölötbek Sıdıkov, rüyasında Sayakbay Karalayev'i görür. Onun yardımıyla Manas ve kırk çoro ile tanışır. Üç buçuk yaşında Manas anlatmaya başlayan ve şimdi on yaşında olan Ümöt Döölötbekov da Manas anlatmaya rüya sonucu başlar. Üç buçuk yaşındaki bir kişinin Manas gibi hacimli bir destanı ezberleyemeyeceğini belirten Döölötbekov, destanın kendisine rüyada öğretildiğini söyler. Gördüğü rüyayı ancak büyüdüğünde, izin verilince anlatacağını belirtir.

Rüya görme aşamasını geçiren Manasçı, Manasçılık eğitimine başlamaktadır. Bu eğitim geleneğin kuralları içinde daha çok bir ustanın eşliğinde gerçekleşir. Aslında rüya Manasçı için ilk eğitimidir. Rüyada Manas'ı ve yiğitlerini görüp onların özelliklerini tanır.

Rüyasında Manas'ı gören Manasçılara Manas anlatma izninin Manas tarafından verildiği, anlatma izni alan Manasçıların destanı anlatırken olayları hayal olarak gördükleri ve gözlerini yumduklarında gözlerinin önünde canlandıkları ifade edilmektedir (Gezer 2017: 78). Söz gelimi Manasçı Döölötbek Sıdıkov, Manas anlatırken kendisini destan kahramanlarından biri gibi hissettiğini ve gözünü yumduğunda gördüklerini aynen anlattığını belirtir.

Karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, Türkiye'de âşık tarzı şiir geleneği temsilcilerinde ve

7 "Kayçı" olarak adlandırılan Altay destancılarının, anlatacakları destanları rüyalarında öğrendiklerine ve öğretildiği gibi anlatmazlarsa destan kahramanlarının bu anlatıcıların rüyalarına girerek onları cezalandıracaklarına inanılır. Söz gelimi Kayçı Anike'nin Buuçay Destanı'nı eksik anlattığı ve bunun üzerine Altay-Buuçay tarafından rüyasında kamçılandığı anlatılmaktadır.

Türk halk hikâyelerinde rastlanan rüya motifi ile Kırgız destancılık geleneği temsilcileri ve destanlarında görülen rüya motiflerinin benzerlikleri, hatta aynılıkları ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi, âşık edebiyatı temsilcilerinin âşıklığa yönelmelerinde veya usta âşıklığa yükselmelerinde rüya motifinin yüklendiği işlev, Kırgızistan'da destancı adaylarının destan anlatmaya yönelmeleri veya usta destancılığa yükselmelerinde yüklendiği işlevle aynıdır. Türkiye'de rüya sonucu âşıklığa yönelen veya usta âşıklığa yükselen ve "badeli âşık" olarak adlandırılan âşıkların toplumda saygın bir yer edinmeleri gibi, Kırgızistan'da da rüya sonrası destancılığa yönelen veya usta destancılığa yükselen destancılar da büyük saygı görürler. Gezer'in tespitlerine göre, Kırgızistan'da, *"Destan anlatıcıları tarafından görülen rüyaların gerçek olduğuna ve onları kerametli kişiler haline getirdiğine inanılır. Destan anlatıcıları anlatımdaki becerileri doğrultusunda saygı görmekte ve yüceltilmektedir. Çoğu zaman anlatı esnasında tıpkı ruhların kamlara ayini fısıldadığı gibi, destan kahramanlarının ruhlarının da anlatıcıya yol gösterdiğine inanılır."* (2017: 91)

"Kırgız Destanlarında Mitolojik Unsurlar" konulu bir doktora tezi hazırlayan Şule Gezer'e göre, Kırgız Türkleri arasında Manasçıların büyük çoğunluğunun rüyadan sonra mesleğe başladığı görülür. Gezer'in bu konudaki tespit ve değerlendirmeleri şöyledir: *"Manasçı soyundan gelmiş olmanın verdiği içgüdüsel itki, birtakım sıkıntılara maruz kalma bu rüyanın arka planını oluşturur. Manas anlatılarında dinleyici olarak bulunan ve Manas ile yiğitlerinin maceralarını geleceğin süzgecinden geçmiş haliyle dinleyen Manasçı adayının bilinçaltı bu mistik rüyaya hazırlanır ve yoğunlaşma sağlandığında rüya görerek arbakların (ruhların) dünyasıyla tanışır. Manasçılar, rüyayı genellikle hastalık, yorgunluk veya korku anında görür. Çoğunlukla güneş batmak üzereyken, hava karardığında rüyayı görürler. Rüya da pir, aksakal veya Manas ile kırk yiğidini görmektedirler. Bunlardan herhangi birini gören anlatıcı onların elinden su, kımız, şerbet tarzı içecek veya darı, et, buğday gibi bereketi temsil eden yiyecek almaktadır. Bunun yanı sıra pir veya aksakalın Manasçı adayının ağızına tükürmesi de görülmektedir. Bundan sonra pir, aksakal veya destan kahramanlarının ruhu Manasçı adayına destanı öğretmektedirler. Destanı öğrettikten sonra anlatıcının anlatıya sadık kalması yoksa ruhlar tarafından ceza göreceği hususunda uyarıda bulunup tehdit etmektedirler. Arkasından iyi bir Manasçı olması için dua vererek esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolmaktadırlar. Manas, hevesli destancıyla bir kez konuşmakta bunun haricinde irtibata geçmemektedir. Bunun nedeni hanlık mevkiinin Türk düşünce yapısındaki öneminin bilinçaltına yansımalarıdır. Rüya da, ruhlar ona anlatıcılık görevini verirler ve kurallara uyarak destanı anlatması gerektiğini yoksa maddî manevî ceza göreceğini bildirirler. Bundan sonra destancı ruhlara söz verip destanı anlatmaya başlar. Rüyayı gören Manasçı adayı uyandığında kurban kesmektedir. Bunu hem gördüğü özel rüyaya şükür için yapmaktadır hem de rüyada gördüğü arbakların (ata ruhlarının) hoşnutluğunu sağlamayı amaçlamaktadır. Atalar kültü inancını taşıyan bu uygulama Anadolu'da da rüyada ölmüş yakınları görünce hayır dağıtmak şeklinde devam etmektedir"* (Gezer 2017: 75-76).

Bilindiği gibi, Türkiye'de âşık edebiyatı temsilcilerinin âşık tarzı şiirler söyleme ve âşık tarzı hikâye anlatmada ustalaşmaları usta-çırak ilişkisi ve rüya motifiyle bağlantılı olarak ele alınır. Bazı âşıklar her iki alanda da ustalaşırken bazı âşıklar yalnızca şiir söylemede, bazıları da yalnızca hikâye anlatmada ustalaşabilmektedir. Kırgızistan'da da rüya motifi yalnızca destancılarla sınırlı değildir. Söz gelimi akınlar ve ırçılar arasında da rüya motifiyle ilişkilendirilenler bulunmaktadır. Kırgız Türklerinde akınlar beşe ayrılır: efsanevî akınlar, yazar akınlar, comokçular, tökmö

akınlar, Manasçılar. Bunlardan “Tökmö akınlar”, rüya motifiyle akın olur. Anadolu’da “badeli âşık” olarak bilinen âşıklara benzeyen “tökmö akın”ların doğmaca söyleme yetenekleri gördükleri rüya ya bağlanır. Rüyasında destan kahramanlarını veya eski usta anlatıcıları gördükleri, söz söyleme yeteneğini onların yardımıyla elde ettikleri düşünülmektedir. “*Tökmö akınlar ‘köñül buru (elestü kıyaldanu)’, ‘tüş körü (rüya görme), ‘üyrönü (camakçılık), ‘sınav ve çeberçilikti özdöştürüü (mesleği ya da sanatı icra etme)’ gibi dönemleri yaşadktan sonra gerçek akın olarak kabul edilirler.*” (Çeribaş 2012: 29⁸).

Manasçılar rüyasında sadece Manas veya Manas destanında geçen kahramanlardan birini ya da birkaçını görürken akın ırçılarının rüyaları değişiklidir⁹.

2. Destan Metinlerinde Yer Alan Rüyalar ve İşlevleri

Rüyaların insan hayatında, toplumda; kültür, sanat ve edebiyatta türlü işlevleri vardır. Sözlü kültür içinde şekillenen Türk anlatı geleneğinde rüyaların önemli işlevleri vardır. İşlevli rüyaların allegorik ya da metaforik özellikleri bulunur. Özellikle destanlarda ve halk hikâyelerinde görülen allegorik ve metaforik özellikli rüyalar oldukça önemlidir. Gelecekte haber verme, olumsuzluklar karşısında kahramanı uyarma, yeni yurtlar kazanacağını / zafer kazanacağını bildirerek kahramanı cesaretlendirme, kahramana yol gösterme, sağaltıcılık, âşık olunacak/ evlenilecek kişiyi bildirme gibi çeşitli işlevleri bulunan rüyalar, anlatının oluşmasında ve gelişmesinde önemli görevler yüklenir. Söz gelimi kahramanın düşmana galip gelmesinde, tılsımlı olayları çözmesinde ve çeşitli olağanüstü işler yapmasında rüyaların etkili olduğu görülür. Bu sebeple, destan / hikâye vakalarının ortaya çıkışında ve bu vakaların birbiriyle bağlanmasında belirleyici bir yere sahip olan rüyalar, anlatının olay örgüsünü ve muhtevasını da büyük ölçüde şekillendiren unsurlardan biridir.

Mitolojik unsurlara dayalı rüyaların işlevleri şöyle sıralanmaktadır: 1. Topraklarını genişletme ülküsünü taşıyan rüyalar, 2. Hükümdarın doğumunu ve kutsallığını bildiren rüyalar, 3. Sırra erdirici rüyalar (Çelepi 2017: 46- 72). Bu işlevlerden ilki göğe ait unsurlardan gök ruhu, güneş-ay-yıldız ve ya da taşı ile yeryüzüne ait unsurlardan ağaç ve ateş unsurlarıyla simgeleşmiştir (Çelepi 2017: 48- 60). İkinci sırada yer alan işlevler bitkilerle (ağaç), hayvanlarla (kuş, tavşan, koç, inek, balık) ve nesnelerle (merdiven, davul) simgeleşmiştir (Çelepi 2017: 61- 70).

8 Tökmö akın olmaya aday olan kişi heveslenme aşamasından sonra bir ustadan eğitim almaktadır. Uzun süre ustasından bu sanatın hünelerini ve gerekliliklerini öğrenen camakçı akın çıracılık dönemini tamamlar. Bu durumda ustası ona halk önünde anlatma konusunda yetki verip onun eğitimi sonlandırabilmekte, ustalık derecesini anlamak için bir başka akınla atışma yapmasını isteyebilmekte veya topluluk önünde icrasını gerçekleştirmesini söyleyebilmektedir. Gerçek bir akın olmanın yolu bir ustanın eğitiminden geçerek geleneğin kurallarını öğrenmektir (Gezer 2017: 84). “*Usta-çıracı ilişkisinde yetişmeyen bir akının sanatını icra etmesi Kırgız edebî geleneğinde mümkün değildir. Kırgız halk edebiyatında büyük şairlerden sayılan Kalık Akiyev, Barpı Alıkulov, Alımkul, Korgol yine büyük usta sayılan Toktogul’dan ders alarak ve onun mektebinde yetişerek icraya başlamışlardır.*” (Çeribaş 2012: 29).

9 Manasçıların, çoñ, çıñığı, çala ve üyrönçük gibi çeşitleri varken akın ırçıların ise çala, tökmö, nuskoocu akın gibi çeşitleri vardır. Manasçılar daha önce ırçılık yapmış olabilirler fakat Manas destanını söylemeye başlayan bir ırçı artık lirik tarzda şiir söylemez. Manasçılar meslekte tam olgunluğa erdiklerinde çoñ comokçu olarak adlandırılırken, lirik tarzda şiir söyleyen akın ırçıların usta olanlarına “tökmö” adı verilir (Çeribaş 2012: 39, Gerzer 2017: 91).



Mitolojik anlatılarda ve İslâmiyet öncesi destan parçalarında yaygın olarak görülen ve kutlu sayılan çeşitli unsurlar ve simgeler genellikle mitolojik kökenlidir. İslâmlık döneminde oluşan destanlarda, özellikle de din konulu olanlardaki rüyalarda bu unsurlar ve simgeler kısmen bulunmakla birlikte, daha çok din büyükleri ve onların verdiği mesajlar yer alır.

Genelde Türk destanlarında, özelde Kırgız destanlarında rüya motifi, destanın konusunu, olay örgüsünü ve sonucunu etkileyebilecek kadar önemlidir. Olayların başlayışı, gelişimi ve sonuçlanışı rüyalarla ilgili olabilmektedir. Hatta destanlardaki rüya motifi çıkarıldığında olay zinciri arasındaki bağlayıcı halkalar da kopmuş olur. Destanın yapısına uygun olan ve simgelik anlamlarla ortaya çıkan rüyalar, bir yandan destanın en önemli halkasını oluştururken diğer yandan da anlatının sanat değerini artırır (İşankul 2006: 369, Çelepi 2017: 79). Rüyaların mahiyetlerine göre görevleri ve işlevleri de değişmektedir. Türk halk edebiyatında rüya motifinin işlevi ve mahiyeti (The Nature and Function of the Dream Motif in Turkish Folk Literature) konulu bir bildiri sunan Feriâl Ghazoul Hopkins'e göre, rüyaları mahiyetlerine göre altı başlık altında toplamak mümkündür:

"1. Kehanet bildiren veya bir teamül koyan kutsal nitelik taşıyan rüyalar", "2. Alegorik mesajlı rüyalar", "3. Kompleks tabiatlı rüyalar", "4. Eğitici ve ders verici rüyalar", "5. Âşık biyografileri etrafında teşekkül eden halk hikâyelerinde daima aynı şekilde ortaya çıkan rüyalar" ve "6. Hayal-rüya karışımı rüyalar" (Günay 1992: 89).

Bunlardan ilkinde "bir nasihat veya emir" verilmektedir. İkincisinde rüya yorumcularının çözümleyebileceği "şifreli bir dil"e, simgelik bir anlatıma başvurulmaktadır. Üçüncüsünde olağanüstü olaylar ve çözüm yolları görülür. Dördüncüsünde eğitici ve ders verici özellikler taşıyan hususlar yer alır. Beşincisinde âşık adayının zihninde yer etmiş bir "ilk örneğin" (arketip) tekrarlanması sözkonusudur. Son sıradaki rüyalarda ise hayal unsurları bulunur (Günay 1992: 89). Bu rüyaların anlatılardaki görevleri ve işlevleri de aynı yazar tarafından yedi başlık altında sıralanır:

"1. Bazı anlatım türlerinde rüya motifi saik durumundadır. Anlatım türünün başında ortaya çıkan rüyanın muhtevası hikâyenin yapısına tesir eder. Hikâye içindeki hareketler doğrudan doğruya rüyadan neşet eder.

2. Âşık biyografileri etrafında teşekkül eden hikâyelerde rüya bu türün tamamında bazen yarısına kadar şekil değiştirme unsuru görevi görür. Rüya motifi sıkıntılı ve yeknesak bir hayatı yaratıcı ve hareketli bir hale dönüştürür. Bu hikâyelerde rüya motifi mihver durumundadır.

3. Rüya, hikâyeyi birbirine bağlamada çapraz ve tekrar edilen (leit motif) bir motif fonksiyonuna sahiptir. Âşık hikâyelerinde âşık adayı rüyasında bir genç kız elinden bade içerken aynı anda genç kız da aynı rüyayı görerek âşık adayının elinden bade içer. Her ikisi de aynı tecrübeleri yaşarlar.

4. Rüya hikâyenin çatısını teşkil eder. Bunun yaygın örnekleri fıkra ve halk teması metinlerinde görülmektedir. Orta oyunlarında muhavere bölümünde anlatılan inanılmaz olaylar sonunda rüya olarak açıklanır (Kavuklu Hamdi).

5. Hikâyenin tertibi doğrudan doğruya rüya motifine bağlıdır. Hayırlı rüya ismini taşıyan

masalda olduğu gibi, masal bir rüya ile başlar. Rüya gördüklerine bir mana veremez. Rüyasını anne ve babasına anlatmadığı için evinden kovulur. Bir kuyu içine atılır. Kuyudan başka bir ülkeye geçer. Hikâyenin sonunda yaşadığı olaylarla rüyası mana kazanır ve tabir edilmiş olur.

6. Rüya hikâyenin daha sonraki bölümlerini aynen aksettirir. Bu tür rüyalar, şekil değiştirmeye sebep olmazlar, yalnızca olacakları önceden bildirerek tedbir tavsiye ederler.

7. Rüya hikâyenin sonunda ortaya çıkarak, hikâyenin yeniden çözülmesini sağlar." (Günay 1992: 90).

Hopkins tarafından belirlenen bu görev ve işlevlere Kırgız destanlarında da rastlamak mümkündür. Nitekim Kırgız destanlarında rüya motifi destanın yapısını etkileyen en önemli unsurlardan biridir. Rüyaların yer aldığı destanlardaki olay zincirini oluşturan temel halka rüya motifidir. Bazı destanlarda ise rüya motifi destandaki ana olayın yönünü değiştirerek destana farklı bir boyut kazandırır. Destandaki olayları birbirine bağlama görevi olan rüya motifleri de vardır. Bu motiflerin yer aldığı destanlarda değişik olaylar rüyalara bağlanarak bir kompozisyon oluşturur. Bazı destanlardaki rüya motifleri de metnin çatısını oluşturur. Bazı destanlardaki olaylar da kahramanlara önceden haber verilir.

Baktı Bolot, Boston, Canış Bayış, Coodarbeşim, Er Koşoy, Er Soltonoy, Er Tabıldı, Kız Cibek, Kör Uulu (Koroğlu) destanının Gaoz (Ayvaz) Kolu, Kurmanbek, Kococaş, Munduk ve Zarlık Sarıncı Bököy gibi Kırgız destanlarında kahramanlar çeşitli rüyalar görür. Görülen rüyaların haber verici, uyarıcı, cesaretlendirici ve yol gösterici özellikleri destanların şekillenmesinde etkilidir. Bazı destanlarda birden çok rüya görülebilmektedir. Söz gelimi rüya ve görülen rüyaların yorumları Kococaş'ta destanın ana çatısını oluşturur. Destanda Kococaş, Köle Şabır, Sur Eçki, Zulayka, Kococaş'ın babası Karıpbay ve Moldocaş gibi destan kahramanları rüya görür. Baktı Bolot'ta Bolot, Baktı ve Kaman Devin rüyalarına yer verilir. Coodarbeşim'de Coodar'ın annesi Kenceke ile ilk eşi Aksaamay rüya görür. Kococaş on yaşında iken av ruhu Kayberen'i, evlendikten sonra ise Kayberen ile birlikte keçi ve yavrularını (üç kez) görür. Hanımı Zulayka ile avcı Kococaş'ın evlenecekleri ise Zulayka'nın hizmetçisi olan Şabır'a gösterilir. Baktı Bolot'ta ise Baktı, Bolot ve Kaman Devin rüyalarına yer verilir.

Gelecekte haber veren rüyalar genellikle anneler veya eşler tarafından görülür. Rüya kadını görürse görülen gerçek çıkar. Rüya gören kadınlar rüyaları genellikle kendileri yorumlar. Manas'ın karısı Kanıkey de gelecekte haber veren rüyalar görür ve gördüğü rüyaları kendisi yorar (Çelepi 2017: 86). Cakıp Han ve ikinci karısı Bakdevlet rüya görür. Cakıp Han rüyasını Çıyırdı'ya anlatır. Bayyegit'in yorumuna göre Çıyırdı'nın bir oğlu biri kızı, Bakdevlet'in ikiz oğlu olacaktır (İnan 1992: 6). Bu yorumun ardından Manas doğar. Manas'ın doğumu gibi Manas'ın oğlu Semetey'in doğumu da rüyada bildirilir. Manas'ın karısı Kanıkey, Semetey'in doğacağını rüyasında görür. Rüyasını Altınay'a anlatan Kanıkey, bir erkek çocuğu olacağını öğrenir (Radloff 1995: 200- 201). "Manas'ın doğumu, çelik gagalı, hançer ayaklı Anka kuşu ile simgeleştirilerek müjdelenirken Semetey'in doğumu rüyada görülen çelik ege ile simgeleştirilir (Çelepi 2017: 89).

Boston'da Cezbilek, Canış Bayış'ta Bayış, Kör Uulu destanının Gaoz (Ayvaz) Kolunda Köki Han'ın kızı Cıldızay, Kurmanbek'te Kurmanbek, Munduk ve Zarlık'ta Kançayım, Seyitbek'te



Kurmanbek'in oğlu Seyitbek rüya görür. Kör Uulu destanının Gaoz (Ayvaz) Kolunda Köki Han'ın kızı Cıldızay gördüğü düşünüyüşünü babasına anlatır ve babası bu rüyayı kızının evleneceği yiğidin belirlenmesine yorarak kızına eş seçmek için at yarışı düzenler.

Er Koşoy'da Er Koşoy'un, Munduk ve Zarlık'ta ise Çançarkan'ın rüyasında Kızır; Kococaş'ta Moldocaş'ın, Şırdakbek'te Şırdak'ın rüyasında aksakallı bir ihtiyar görülür. Cıldızay, at yarışına derviş kılığında giren Gaoz'un kendisiyle evlenecek kişi olduğunu rüyasında öğrenir.

Görülen rüyanın anlatılması ve yorumlanması için destan kahramanları "Ulu Toy"lar verir. Müjdeli haber veren rüyalarından sonra verilen bu toya katılan halka müjdeli haber söylenir. Manas'ın doğumunu rüyasında gören babası Cakıp Han da bir toy verir ve Bayyegit adlı rüya yorumcusuna rüyayı yordurur (İnan 1992: 6, Çelepi 2017: 81). Rühayı hayra yoranlara ödül, kötüye yoranlara ise ceza verilir.

Bolot'un rüyası Baktı, Baktı'nın Bolot, Kaman Devinki annesi Cediger, Cezbilek'inki babası Kadamış Han, Cıldızay'inki babası Köki Han, Bayış'inki ağabeyi Canış, Kococaş'inki eşi Zulayka, Kurmanbek'inki eşi Kanışay, Sur Eçki'ninki ise tekesi tarafından yorulur. Canış Bayış'ın çeşitlenmelerinde ise Bayış'ın rüyasını yoranlar Celkayıp ve Ay Çolpan'dır.

Er Töştük, Er Koşoy, Kococaş, Kozuke ve Bayan, Seyitbek, Şırdakbek, Munduk ve Zarlık gibi Kırgız destanlarında görülen rüyalar destan kahramanını uyarıcı ve kahramanlara yol gösterici işlevler taşır. Kahramanın doğumunu müjdeleyen rüyalar yanında öldü sanılan kahramanın yaşadığını, kahramana yeni dostların katılacağını, yarım kalan işlerin kahraman tarafından tamamlanacağını, kahramanın milleti esaretten kurtaracağını, yeni fetihler kazanacak bir kahramanın doğacağını bildiren rüyalar da vardır (Çelepi 2017: 97). Söz gelimi bir arkadaşta ihtiyaç duyan Manas rüyasında Akkula'ya biner. Elinde Akşumkar adlı kuşuyla sefere çıkar. Akşumkar'ı uçurunca birçok kanatlı hayvan ayağına kapanarak ölür. Aktaygan'ı salınca da dört ayaklı canavarlar ayağına kapanarak ölür. Acıbay Cigit rüyayı yorumlar. Bir kahramanın kendisine katılacağını bildirir. Kısa bir süre sonra Almambet Manas'a katılır (Radloff 1995: 46). Destanın bir çeşitlenmesinde Manas rüyasında keskin bir kılıç bulur ve kılıçla taşı parçalar. Kılıcı beline bağlarken onun bir aslan olduğunu ve parsların ona boyun eğip hizmet ettiklerini, aslanın birden ejdere dönüştüğünü sonra da kuş olup eline konduğunu görür. Acıbay Cigit bu rüyayı yorumlayarak Almambet'in Manas'a yardım edeceğini bildirir (İnan 1992: 33). Destanın başka bir çeşitlenmesinde rüyayı Oyrat Han yorumlar ve Almambet'in Manas'a katılacağını önceden haber verir (Çelepi 2017: 98).

Kırgız destanlarında atın ve keçinin rüya görmeleri motifine de rastlanır. Söz gelimi Er Töştik'te Er Töştük'ün atı Çalkuyruk, Kococaş'ta ise Sur Eçki adlı keçi rüya görür.

Sonuç

Kırgız destanlarında ve destancılarında rüya motifi önemli bir yer tutar. Kırgızistan'da "sade kişilik"ten destancılığa yönelmede ve "hevesli destancılık"tan usta destancılığa yükselmeye rüya motifinin etkili olduğuna inanılmaktadır. Destancıların hayatı etrafında anlatılan rüyalar ve destanlarda yer alan rüya motifleri incelendiğinde, bu rüyaların işlevleri ve yapı özellikleri

araştırıldıkça, kültür-rüya ilişkilerinin belirleyiciliği de ortaya çıkarılmış olur. Rüyada görülen kişiler, nesneler, kişilerin ve nesnelerin simgeliik anlamları bulunduğu anlaşılmaktadır. Rüya ve yorumlarının, görenlerin ve yorumlayanların kültürüyle doğrudan bir bağlantısı olduğu bilinmektedir. Bu sebeple, özellikle kültür örneği rüyalar, ortak kültürün simgeliik anlatımlarıyla ilişkili olup, bu ilişki sonucu ortaya çıkan rüya motifleri de ortak kültür unsurları içinde yer alır. Kültürel rüyalarda ortak rüya motifleri belirgindir. Her insan kendi yetiştiği ortamın şekillendirdiği kültür çerçevesinde rüya görür. Başka bir deyişle, bir insan hangi dilde rüya görürse o dili konuşan toplumun kültür değerlerine uygun motiflerle örölü rüyalar görür. Kırgız destancılarına bağılı olarak anlatılan rüyalar ile destanlarda geçen rüya motiflerinde de Kırgız Türklerinin ortak kültür değerlerinin yansıtıldığı anlaşılmaktadır.

Azerbaycan ve Türkiye sahası âşık edebiyatı temsilcilerinin âşıklığa yönelmelerinde ve usta âşıklığa yükselmelerinde de rüya motifinin belirleyici bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Âşık edebiyatında olduğu gibi, Kırgız destancılarında ve destanlarında görülen rüya motifinin kökenleri de eski Türk inanışlarına dayanmaktadır. Eski Türk inanışlarına göre sade kişilikten kamlığa / şamanlığa geçişte önemli bir işlev gören rüya, kam adayının ruhlar âlemiyle bağlantı kurduğu ve ruhlar tarafından çeşitli olağanüstü özellikler yüklendiği manevî bir yol ve yolculuk olarak görülür. Kamlık/ Şamanlıkta seçilen kam/ şaman adayı atalarının işini devam ettirebilmek için acı çeker ve hastalanır. Benzer durum Kırgız destancıları için de geçerlidir. Rüya motifi, sanatçı adayının “dolma” ve “olma”, yani “manevî eğitimini tamamlama” ve “olgunlaşma” / ustalaşma sürecidir. Sıradan bir kişiyken olağanüstü özellikler taşıyan usta bir sanatçıya dönüşme sürecinde rüya motifi bir köprü görevi görür. Bu bakımdan rüya motifi adeta manevî yükseliş simgeleri (Eliade 1999: 55). Kırgızistan’daki yaygın inanışa göre, destancı olmaya aday bir kimse rüya sırasında destan kahramanlarının ruhlarıyla bağlantı kurar ve anlatacağı destan kendisine rüyada öğretilir. *“Geleneğe göre anlatıcı bir rüya ile anlatıcılık görevini üstlenir. Destan kahramanını rüyada gören anlatıcı, kahramanın destanı anlatması için emretmesinden sonra bu görevi yerine getirir. Bu rüyadan sonra anlatıcı ile destan kahramanı arasında bir bağ kurulur. Bu bağ sayesinde anlatıcı binlerce mısralık destanı kolayca ezberler. Destancılar, kamların ruhlarla insanlar arasında aracılık yapması gibi destan kahramanlarının ruhu ile halk arasında aracılık yapar. Bu sayede anlatıcılar, tıpkı kamlar gibi olağanüstü özelliklere sahip kişiler olarak kabul edilir”* (Gezer 2017: 91).¹⁰

İncelenen Kırgız destanlarında rüya yorumlarına da önemli bir yer verildiği görülür. Ortak rüya özellikleri taşıyan rüya motiflerinin yorumlanması ancak rüyalarındaki kültürel simgelerin çözümlenmesiyle gerçekleşebilir. Çünkü rüyaların yorumunda, ortak kültürün oluşturduğu rüyaların gizemli dilinden yararlanılır. Rüyaların gizemi konusunda birikim sahibi olan rüya yorumcuları, içinde yaşadıkları toplumun ortak kültür belleğinden de yararlanır ve rüyalarındaki gizemleri çözmeye çalışır. Çünkü kültürel rüyalar, şuurlatında yer edinen ortak motiflerin uyku sırasında canlanması sonucu oluşur. Zihinde şekillenen motifler uykuda ortaya çıkar. Bu rüyaların destanda yüklendiği işlevler de rüyaların anlatı geleneği içindeki önemini gösterir.

10 Keldibek, Sağımbay, Balık gibi ünlü Manasçıların da rüya sonrası destan söylemeye başladıklarına inanılır. Söz gelimi Balık’ın rüyası ile ilgili şu efsane oldukça yaygındır: Yağmur yağarken Manas’ın türbesine sığınan Balık, geceyi türbede geçirir. Manas’ı ve kırk yiğidini rüyasında görür. Manas ve kırk yiğidi tarafından kendisine bir yürük at armağan edilen Balık, bu atı eğer takımıyla birlikte Kabak adlı yerde bulacaktır. Rüyadan sonra bu gerçekleşir ve Kabak’a ulaşan Balık, orada yürük ata binerek Namangan adı verilen yere varır. İlk destanı burada, Kuşbeyi Han’ın huzurunda anlatmaya başlar (Namatov 2001: 9-10).



Rüya motifinin Kırgız destancıları ve destanlarındaki yeri üzerine yapılan bu kısa değerlendirme, kültür kökenleri mitolojik dönemlere kadar uzanan bu motifin Türkiye Türkleriyle Kırgızistan Türklerinde benzer, hatta aynı özellikler taşıdığını göstermektedir. Bu tür çalışmalar, Türk dünyasının ortak kültür değerlerini örneklerle ortaya koyma ve yayılma alanlarını tespit etme çalışmaları açısından da önem taşımaktadır. Bu maksatla, öncelikle Kırgızistan'daki destan varlığında yer alan rüya motifleri ve destan temsilcilerine bağlanan rüyalar belirlenmeli, diğer anlatılarda ve temsilcilerinde görülen rüya motifleriyle birlikte ayrıntılı olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKLAR

- Aalibek, Talant, 2003. *Manastaanım-Comokçunun Colu*, Bişkek.
- Ata Yıldız, Naciye, 2015. *Türk Dünyası Destancılık Geleneği ve Destanlar*, Akçağ Yay.: Ankara.
- Başgöz, İlhan, 1986. "Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri", *Folklor Yazıları*, Adam Yay.: İstanbul.
- Çelepi, Mehmet Surur, 2017. *Türk Halk Kültüründe Rüya*, Kömen Yay.: Konya.
- Çeribaş, Mehmet, 2011. *Kırgız Türklerinde Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı*, TKAE Yay.: Ankara.
- Eliade, Mircea, 1999. *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi: Ankara.
- Ergun, Metin, 1995. "Manasçılar", *Türk Kültürü*, S. 389, 599-612.
- Gezer, Şule, 2017. *Kırgız Destanlarında Mitolojik Unsurlar*, ERÜ SBE TDE ABD DKT: Kayseri.
- Günay, Umay, 1992. *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Akçağ Yay.: Ankara.
- Holbeche, Sooz, 1994. *Rüyaların Gücü*, çev. Mehmet Harmancı, Say Yay.: İstanbul.
- İnan, Abdulkadir, 1992. *Manas Destanı*, MEB Yay.: Ankara.
- İşankul, Cabbar, 2006. "Epik Eserlerdeki Rüya Motifinin Yapısal Tahlili", *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları: Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, GÜ THBMER Yay.: Ankara.
- Jung, Carl Gustav, 2016. *Rüyalar*, çev. Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık: İstanbul.
- Namatov, Mirlan, 2001. *Kırgızların Küçük Destanı Er Tabıdı* (İnceleme ve Transkripsiyon), EÜ SBE DKT: İzmir.
- Radloff, Wilhelm, 1995. *Manas Destanı*, çev. Emine Gürsoy Naskali, Türksoy Yay.: Ankara.
- Reichl, Karl, 2002. *Türk Boylarının Destanları*, TDK Yay.: Ankara.
- Sevim, Acar, 2000. *Rüya ve Vizyon*, Birleşik Yayıncılık: İstanbul.

EFSANEVÎ TÜRK HÜKÜMDARI YAMA KAĞAN VE TÜRK MITOLOJİSİ'NDE FATİH ATA HÜKÜMDAR MOTİFİ

Yrd. Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ¹

1. Yama Kağan

Moğolistan'da 8. yüzyıldan kalma Eski Türk yazıtlarından birisi olan Ongi (Ongin) Yazıtı'nın² 1. satırında, Türklerin (Göktürkler/Tujue 突厥)³ atası Yama Kağan'ın⁴ fetihleri anlatılmaktadır. Buna göre Yama Kağan, dört tarafı derleyip toplamış, almış, ele geçirmiştir; o han öldükten sonra ise ülke elden gitmiş, mahvolmuştur (Erdal 2011: 364, 372; Ölmez 2012: 190, 192). Yazıtta geçen bu *Yama Kağan*'ın kimliği konusunda, ileride ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz üzere bu-

1 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çanakkale/TÜRKİYE, h.ih-san.erkoc@comu.edu.tr ve ihsan_erkoc@yahoo.com

2 Literatürde *Ongin Yazıtı* olarak da geçen Ongi Yazıtı'nın tarihlendirilmesi konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Yazıtı ilk okuyan kişi olan Radloff, yazıt üzerine yaptığı ilk çalışmada bu yazıtın İkinci Türk Kağanlığı'nın kurucusu İltiş Kağan'a (682-691 yılları arasında hükümdar) ait ve dolayısıyla bilinen ilk Türkçe yazıt olması gerektiğini düşünmüştür. Radloff ayrıca bu hükümdarın 693'te öldüğünü belirtmiştir (1987-I: 246). Ancak Radloff sonradan bu düşüncesinden vazgeçerek, yazıtın Bilge Kağan'ın döneminin (716-734) başlarına, 716'ya tarihlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir (1987-II: ix). Pelliot (1929: 205-207) ve Cen (1958-I: 325) ise İltiş Kağan'ın 693'te değil, 691'de öldüğünü ortaya koymuşlardır. Orkun yalnızca yazıtın 8. yüzyıldan kalma olduğunu yazmış ve kesin bir tarih vermemiştir (1994: 127). Radloff'un kendi ilk görüşüne yaptığı düzeltmeyi ve Pelliot'un İltiş Kağan'ın 691'de öldüğünü ortaya koyduğunu fark edemeyen, kağanın 693'te öldüğünü düşünen Bernštam, Radloff'un ilk çalışmasının izinden giderek bu yazıtın ilk Türkçe yazıt olduğunu belirtmiş ve yazıtı 704'e tarihlendirmiştir (Clauson 1957: 180). Clauson'a göre yazıt, 732 ve 734'ün sonları arasında yazılmıştır (1957: 192). Gumilyov, yazıtın 716'dan hemen sonra dikildiğini düşünmüştür (2002: 337). Racabov, bu tarihlendirmeyi kabul etmemiş ve yazıtın İltiş Kağan'ın döneminde, muhtemelen 689'da ya da 692'de dikildiğini ileri sürmüştür (2008: 232). Bazın, yazıtın yazılış tarihinin büyük olasılıkla 720 olduğunu düşünmüştür (Aydın 2008: 23). Benzer bir şekilde, Sertkaya'ya göre yazıt 719-720 yıllarında dikilmiş olabilir (1995: 318). Dobrovits'e göre bu yazıt 740'ta dikilmiş olup, İkinci Türk Kağanlığı döneminin en sonuncusu olmalıdır (2001: 150). Berta, Clauson'ın görüşünü kabul etmiştir (2010: 205). Rybatzki'ye göre ise bu yazıt İkinci Türk Kağanlığı döneminde değil, Ötügen Uygur Kağanlığı'nın ilk yıllarında 744'te ya da 756'da yazılmış olabilir (2000: 209). Yazıtın tarihlendirilmesi konusunda Erdal, Berta'ya katıldığını belirtmiştir (2011: 371).

3 Türkiye'de genellikle *Göktürk* ya da *Köktürk* olarak adlandırılan bu halkı ve kurdukları devleti akademik çalışmalarda doğrudan kendi adları olan *Türk* şeklinde anmak konusunda son zamanlarda önerilen uygulamaya biz de katılmaktayız (Erkoç 2017: 37).

4 Radloff, bu unvanı *Yamı Kağan* olarak okumuştur (1987-I: 246-247). Radloff'un yazıtın 1896'da yayımladığı rötuşsuz ve rötuşlu fotoğraflarından rötuşlu olan fotoğrafta, bu unvan *Yamı Kağan* şeklinde görülmektedir (Ölmez 2012: 194). Orkun (1994: 128), Clauson (1957: 182, 188), Tekin (1968: 255, 291), Dobrovits (2000: 147), Rybatzki (2000: 209), Berta (2010: 208, 212, 217) ve Aydın (2008: 23, 31-32), bu unvanı Radloff'a uygun olarak *Yamı Kağan* şeklinde vermişlerdir. Malov runik metnin neşrinde *Yamı Kağan* biçimine sadık kalırken, transkripsiyonda ve Rusça çeviride bu unvanı *Bumın Kağan* şeklinde yazmıştır (1959: 7-9). User (2009: 468) ve Ölmez (2012: 190, 194) de bu unvanı *Yamı Kağan* şeklinde okumuşlar, ancak yazıtta unvanın Ya- hecesinin olduğu yerin okunmasının problemli olduğuna işaret etmişlerdir. Osawa ise, Ramstedt'in ve Yadrintsev'in yazıttan aldıkları kopyalarda bu unvanın *Yama Kağan* olarak yazıldığını görüldüğünü belirtmiş, yazıtın metnini yayımlarken unvanı bu şekilde vermiştir (2011: 168, 176-177). Esasında Thomsen ve onun asistanı Wulff da bu unvanı *Yama Kağan* olarak okumuşlardır. Erdal, *Yama* kelimesinin "denilen" anlamında *ayma* ve "saygı gösterilen" anlamında *ayama* olarak da okunabileceğine işaret etmiş, ancak Thomsen'a ve Wulff'a uygun olarak bu unvanı *Yama Kağan* şeklinde okumuştur (Erdal 2011: 364, 366, 372).



güne kadar farklı görüşler ileri sürülmüştür. Türk Kağanlığı'nın erken dönem tarihini anlatan Çin kaynaklarında böyle bir hükümdardan söz edilmemiş olması ise, meseleyi daha da karmaşıklaştırmıştır.⁵

Paris'teki Bibliothèque Nationale de France'da Pelliot Tibétain koleksiyonunda bulunan ve 750'li yıllara tarihlendirilen P.T. 1283 numaralı Tibetçe bir belgede⁶ I. 7'de on iki Türk (Göktürk) boyu arasında hükümdar *Zha-ma Kha-gan*'ın (*Jama Kağan*)⁷ boyu da sayılmıştır (Venturi 2008: 20-21). *Zha-ma Kha-gan* bu belgede ayrıca I. 49-50'de ve I. 69-70'te efsanevi bir Türk hükümdarı olarak geçmektedir. Belgede I. 49-50'de *Jama Kağan*'ın bir sefer sırasında Kırgız (Gir-tis) ülkesinin kuzeyinde kumlu bir çöle sahip büyük bir sıradağa⁸ ulaştığı ve ordusunun bu sıradağı aşamadığı, dağların ardında devlerden oluşan bir halkın yaşadığı anlatılmaktadır (Venturi 2008: 27). Metinde I. 69-70'e göre ise Basmılların (Ba-smel) ülkesini geçtikten sonra yaşayan bazı boyların da ötesinde, kumlu bir çöle sahip büyük bir sıradağın ardında göğün hükümdarının⁹ iki boyu yaşamaktadır. Türklerin ('Bug-chor')¹⁰ hükümdarı *Jama Kağan*'ın yöneticiliğinin barışçıl olduğu dönemde bu hükümdar, sözü geçen dağlık bölgeye doğru bir ordu göndermiş, ancak ordu bu dağları aşamamıştır. Ordudan iki asker yollarını şaşırıp kaybolmuşlar, ancak metnin devamındaki anlatıya göre bazı maceraların ardından ülkelerine varmayı başarmışlardır (Venturi 2008: 29).

2. Shemo

Çin kaynaklarında Türklerin birisi kurttan türediklerini anlatan¹¹, diğeri ise Güney Sibirya'da geçen¹² iki köken mitinin dışında, 9. yüzyıldan kalma YZZZ'da ve ondan kopyalamış olup 10. yüzyıldan kalma TPGJ'de kayıtlı bir mit daha vardır.¹³ Bu mite göre, Türklerin atasının *Shemo*

5 Türk Kağanlığı'nın kurulmasından önceki yarı-efsanevi olaylar ve kağanlığın kuruluş süreci hakkında Çin kaynaklarındaki kayıtlar için bkz. *Beishi* 99.3285-3287; *Cefu Yuangui* 956.11251b-11252b, 958.11278a, 967.11370b; *Suishu* 84.1863-1864; *Tongdian* 197.5401-5402 ve *Zhoushu* 50.907-909.

6 Bu belge ve tarihlendirilmesi konusunda bkz. Venturi 2008: 1-13.

7 Esasında metinde bu unvan *Zha-ma Mo-ngan* şeklinde yazılmış, ancak Clauson ve Venturi tarafından *Zha-ma Kha-gan* olarak düzeltilmiştir (Venturi 2008: 21).

8 Clauson, belgede sıklıkla değinilen çöllerle kaplı büyük dağ sırasının aslında mitte gerçeği ayıran bir sınır bölgesi işlevi gördüğünü belirtmiştir (Venturi 2008: 9).

9 Venturi, bu unvanın muhtemelen Türklerdeki *Tenri Kağan* unvanının Tibetçe çevirisi olduğunu belirtmiştir (2008: 29).

10 Bu belgede '*Bug-chor*' adı, Doğu Türkleri için kullanılmıştır. Pelliot'a göre bu unvan, Türk hükümdarı Kapgan Kağan'ın (691-716 yılları arasında hükümdar) Çin kaynaklarında verilen unvanı *Mochuo*'yu 默咄 ('Beg Çor) karşılıyor olabilir. Ancak Ligeti, '*Bug-chor*'un Doğu Türkleriyle eşleştirilmesi görüşüne karşı çıkmış ve bu adın Gansu'nun 甘肅 batısında Lop Nor'un çevresindeki bölgeyi tanımladığını savunmuştur. Venturi ise bu konuda Pelliot'un izinden gitmiş ve Türkçe aslını *Bük Çur* olarak verdiği '*Bug-chor*'un, Kapgan Kağan'ın yönettiği Doğu Türk topraklarını ifade ettiğini belirtmiştir (2008: 21). Bu konudaki tartışmalar için ayrıca bkz. Sinor 1985: 152-153. Belgede '*Bug-chor*' ülkesinde yaşadıkları belirtilen boyların bir kısmının, *THY* gibi Çin kaynaklarında verilen Türk boyları listesindeki bazı boylarla eşleşmesi (*THY* 72.1305, 1307, 73.1315) de Venturi'nin görüşünü desteklemektedir.

11 *Beishi* 99.3285-3286; *Cefu Yuangui* 956.11251b-11252a; *Suishu* 84.1863-1864; *Tongdian* 197.5401-5402; *Zhoushu* 50.907-908.

12 *Beishi* 99.3286; *Cefu Yuangui* 956.11252a; *Tongdian* 197.5402; *Zhoushu* 50.908.

13 Bu miti Eberhard (1996: 86) ve Ögel (1993-I: 569-570), Türkçeye özetleyerek çevirmişlerdir. Sinor ise bu miti İngilizceye çevirerek incelemiştir (1982: 230-231). Yamada da bu miti İngilizceye çevirmiştir; ancak bu çeviri, Sinor'un tercümesinden biraz farklıdır (1985: 244). Golden, Sinor'a dayanarak çalışmasında bu mite yer vermiş ve bu sayede mitin daha yaygın bir okuyucu kitlesine ulaşmasını sağlamıştır. Golden'in kitabının Karatay tarafından yapılan Türkçe çevirisi sayesinde de bu mit, Eberhard'ın ve Ögel'in yapmış oldukları özet

射摩¹⁴ adını taşıdığı söylenir; Şar Gölü'nün (Shelihai 舍利海)¹⁵ bir tanrısı (shen 神) vardır ve bu

çevirilerden sonra ilk kez daha kapsamlı bir şekilde Türkçeye kazandırılmıştır (1992: 119-120, 2002: 97). YZZZ'daki ve TPGJ'deki anlatıların metni, tarafımızca da Türkçeye çevrilmiştir (2017: 41-43). En son olarak ise Kapusuzoğlu, TPGJ'deki miti Türkçeye çevirmiştir (2017: 13).

14 Pulleyblank'e göre Shemo'nun 射摩 EOÇ okunuşu *zia^h-ma*, Orta Çince okunuşu da *shia^h-mua* biçimindedir (1991: 217, 279). Baxter ise bu adın Orta Çince okunuşunu *zyæH-ma* olarak vermiştir (2000: 93, 121).

15 THY'ya göre Türk (Göktürk/Tujue) boylarından birisinin adı *Sheli Chili* 舍利叱利 idi ve bu boy, Çin'in kuzeyindeki Dingxiang 定襄 bölgesinde yaşıyordu (THY 72.1307). Aynı kaynağa göre, Doğu Türk Kağanlığı'nın 630 yılında yıkılmasının ardından Çin'in kuzeyinde Yunzhong'a 雲中 yerleştirilen beş Türk boyundan birisinin adı *Sheli Tuli* 舍利吐利 idi ve bu boy için *Sheli Vilayeti* (*Shelizhou* 舍利州) kurulmuştu (THY 72.1315). Sheli Vilayeti, *Xin Tangshu*'da 新唐書 630'dan sonra Yunzhong'da yerleştirilen Türkler için kurulmuş olan vilayetlerin listesinde geçmektedir (*Xin Tangshu* 43B.1120). *Zizhi Tongjian* 資治通鑑 de *Sheli*'nin 舍利 Yunzhong'a yerleştirilerek idari düzenlemeye tabi tutulduğundan söz etmiştir (*Zizhi Tongjian* 199.6269). Yaptığı araştırmada kaynaklardaki bu bilgilere yer vermiş olan Cen (1958-II: 1070, 1072), *Sheli Tuli* adında görülen *Tuli*'nin 吐利 de *Sheli Chili*'deki *Chili* 叱利 ile aynı olduğunu belirtmiştir (1958-II: 1076). Nitekim *tu* 吐 ve *chi* 叱 karakterlerinin birbirine benzediği görülmektedir. Ayrıca Çin'de Shanxi'de 山西 *Sheli Shitie* 舍利石鐵 adında bir Türk'e ait bir mezar yazıtı bulunmuştur. Bu yazıtta Sheli boyu, Türkler 630'da Çin'e teslim olmadan önce iki nesil boyunca Türkler arasında düşük rütbeli görevler üstlenen bir boy olarak anlatılmıştır (Atwood 2012/2013: 57). Görüldüğü üzere *Sheli* 舍利, Türk boylarından birisinin adıdır. Pulleyblank'e göre *Sheli*'nin 舍利 EOÇ okunuşu *ɕia^h-li^h*, GOÇ okunuşu da *ɕia^h-li^h* şeklindedir (1991: 188, 279). Baxter ise bu adın Orta Çince okunuşunu *syæH-lijH* olarak vermiştir (2000: 80, 121). *Sheli*'ye aynı zamanda, Çince Budist terminolojide kullanılan ve şari- sesini yansıtan bazı Sanskrit kelimelerin ses karşılığı olarak rastlanılmaktadır (*Weishu* 114.3028; Hirakawa 1997: 1000; Kaya 2006: 266; Mayrhofer 1956-III: 307). THY'da verilmiş olan boy adında görülen *Chili*'nin 叱利 ise Pulleyblank tarafından verilmiş olan EOÇ okunuşu *tɕʰit-li^h* ve *tɕʰit-li^h*, GOÇ okunuşu da *tɕʰit-li^h* şeklindedir (1991: 57, 188). Baxter'a göre ise bu adın Orta Çince okunuşu *tsyhit-lijH* biçimindedir (2000: 17, 80). *Tuli*'nin 吐利 de Pulleyblank'e göre EOÇ okunuşu *tʰo^h-li^h* şeklinde iken, GOÇ okunuşu *tʰuo^h-li^h* şeklindedir (1991: 188, 312). Baxter ise bu adın Orta Çince okunuşunu *thuX-lijH* olarak vermiştir (2000: 80, 137). P.T. 1283 numaralı Tibetçe belgede I. 9'da verilen Türk boyları listesinde, *Shar Du-li* adında bir Türk boyunun adına rastlanılmaktadır (Venturi 2008: 21). Atwood, bunun THY'daki *Sheli Tuli* olduğunu tespit etmiş ve bunların *Sheli* ile *Tuli* şeklinde iki farklı Türk boyu olduğunu öne sürmüştür (2012/2013: 57). Şar adına sonraki dönemlerde Uygurlar ve Kitanlar (Qidan 契丹) arasında bir kurumun adı olarak rastlanılmaktadır (Atwood 2012/2013: 58-60). Bu adın "kemik" ya da "beden" anlamlarına gelen Sanskrit bir kelimeden alıntı olabileceği tahmin edilebileceği gibi, *Sari* kelimesinin Eski Türkçe biçimi olan *Sarġ* ve *Sari*'nin bir çeşidi olduğu da düşünülebilir. Nitekim bazı tarihi Türk lehçelerinde *Sari* kelimesi, Şara ve Sarı şeklinde görülmektedir. Hazar-Karadeniz bozkırlarında 5.-6. yüzyıllarda yaşayan Ogur topluluklarından birisinin adı, Bizans kaynaklarında *Saragouroi* Σαράγουροι olarak geçmektedir ki bu adın aslının *Şarağur yani *Şara Ogur olduğu belirtilmiştir. Golden ayrıca, Ortak Türkçe *Sarġ*'in Ogur Türkçesinde Şara, Çuvaş Türkçesinde Şură, Ortak Moğolcada Şira ve Macarcada *Sărga* (Macarcada *s* harfi ş olarak okunmaktadır) biçimlerinde görüldüğünü eklemiştir (Moravcsik 1983-II: 267-268; Golden 1992: 97). El-Mervezî de *Tabâ'î el-Hayavân* adlı eserinde, Türk kavimlerini anlattığı kısımda Şârî adında bir halktan söz etmiştir ki Barthold ve Minorsky, bunun *Sari*'yi karşıladığını tespit etmişlerdir. Bu adın Kıpçaklar ya da Sarı Uygurlar için kullanıldığı tahmin edilmiştir; el-Mervezî de Şârilere *Basmıl* adındaki bir beylerinin adıyla bildiklerini yazmış, yani Şârilere tarihteki Basmıllara bağlamıştır (Minorsky 1942: 19, 30, 73, 100; İbn Fazlân 1995: 102). Şar'ı bir unvan olarak açıklayan Atwood, *Tuli*'nin de aslının *Tuli* şeklinde bir unvan olduğunu düşünmüş, bu ada Kaylarda (Tatabılar, Xi 奚), Kitanlarda ve Çin'deki Cürçen kökenli Jin 金 Hanedanı'nda (1115-1234) ad ve unvan olarak rastlanıldığına değinmiştir (2012/2013: 60). İncelediğimiz mite gelince, Yamada'ya göre bu mit, Türklerin Ashide 阿史德 boyuna ait bir mittir (1985: 244). Atwood ise bu mitin Türklerin ortak bir köken miti olduğunu düşünmüştür (2012/2013: 57-58, 78-79). Ancak bu mitin, Türklerin yalnızca Şar boyuna ait bir mit olduğu da düşünülebilir, zira mitin ana karakteri Şar boyunun adını taşıyan bir denizin ya da gölün tanrısının kızıyla ilişki yaşamaktadır. Konuyla ilgili mevcut kaynakların durumu, kesin bir yorum yapmaya şu anda pek izin vermemektedir. *Shelihai* yer adındaki *hai* 海 kelimesi ise "deniz" olarak çevrilebileceği gibi, "göl" olarak da çevrilebilir, çünkü Çin kaynaklarında "deniz" kelimesinin bazı yer adlarında göller için kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Sinor bu meselenin üzerinde durmuş ve *hai* kelimesini "göl" olarak çevirmiştir (1982: 230, 250). Atwood da aynı doğrultuda bir çeviri yapmıştır (2012/2013: 57). Yamada ise bu kelimeyi "deniz" olarak vermiş, ancak bunun "göl" şeklinde çevri-

göl, Ashide Mağarası'nın (Ashideku 阿史德窟)¹⁶ batısında bulunmaktadır.¹⁷ Shemo'nun tanrısal güçleri (shenyi 神異) vardır.¹⁸ Göl Tanrısı'nın kızı (Haishennü 海神女) her gün batımında ak bir geyiğe (bailu 白鹿) binerek Shemo'yu karşılar, onunla birlikte göle girer ve ertesi gün onu çıkarıp uğurlar; bu durum yıllarca sürer.¹⁹ Daha sonra büyük av zamanı yaklaştığında Göl Tanrısı'nın kızı, bir gece yarısı Shemo'ya ertesi gün av sırasında Shemo'nun atalarının doğduğu mağaradan altın boynuzlu ak bir geyiğin (jinjiao bailu 金角白鹿) çıkacağını, bu geyiği ok ile vurursa ilişkilerinin süreceğini ve tam anlamıyla birlikte olabileceklerini, vuramazsa sonsuza dek ayrılacaklarını söyler. Ertesi gün Shemo, atalarının doğduğu mağarayı kuşattığında gerçekten de mağaranın ağzında ak geyiğin altın boynuzu belirir. Shemo adamlarını sağdan ve soldan göndererek kuşatmayı sıklaştırır, ancak geyik sıçrayıp kuşatmadan çıkacağı sırada, askerlerinden birisi hayvanı vurur. Shemo bu duruma çok öfkelenir ve kendi elleriyle A'er Beyi'ni (A'er Shouling 阿呢首領)²⁰ öldürür,

lebileceğine işaret etmiştir (1985: 244). Kırılan, *Suishu*'daki 隋書 kurttan türeyiş mitini çevirirken, aynı şekilde bir çeviri yapmıştır (2015: 214). Nitekim Ögel, benzer şekilde Eski Türkçede *Teniz* (deniz) denildiğinde akla ilk gelenin büyük ya da küçük göller olduğunu, bu kelimenin bazen "ırmak" anlamında kullanıldığını belirtmiştir (1993-I: 467-468). Türk Mitolojisi'ndeki ulu ırmak, deniz, okyanus, göl ve sazlık motifleri için bkz. Ögel 1995-II: 367-422. Biz de daha önceki bir çalışmamızda buradaki *hai* kelimesini "deniz" olarak çevirmiştik (Erkoç 2017: 39-40, 42-43, 55-57, 59, 66); bu çalışmamızda ise bu kelimeyi "göl" olarak çevirmeyi daha uygun bulduk.

16 *Ashide* 阿史德, Türk boylarından birisinin adıdır (*THY* 72.1307). Zuyev, bu adın aslının **Astak* olduğunu düşünmüştür (2002: 168-169). Gömeç'e göre *Ashide*'nin aslı Türkçe *Arslan*'dir (2011: 112-113). Pulleyblank, bu adın EOÇ okunuşunu *?a-ši'-tek* ve *?a-ši'-tek*, GOÇ okunuşunu da *?a-ši'-tæk* şeklinde vermiştir (1991: 23, 74, 283). Baxter ise *阿* karakterinin Orta Çince okunuşunu vermemişken, *e* 阿 karakterinin Orta Çince okunuşunu *?a* şeklinde vermiş (2000: 31), *shide* 史德 karakterlerinin Orta Çince okunuşunu ise *sriX-tok* olarak yeniden canlandırmıştır (2000: 25, 123). P.T. 1283 numaralı Tibetçe belgede I. 9'da verilen Türk boyları listesinde geçen *A-sha-sde*'nin, Çin kaynaklarındaki *Ashide* boy adı olduğu tespit edilmiştir (Atwood 2012/2013: 74-75; Venturi 2008: 21). Atwood'un *Ashina*'yla 阿史那 aynı kökten geldiğini düşündüğü ve aslının **Ašiteg* olabileceğini ileri sürdüğü boy adı *Ashide* hakkında yaptığı inceleme için bkz. 2012/2013: 73-78.

17 *YYZZ*'nin *Zhonghua Shuju* 中華書局 baskısına göre, Türklerin atası *Shemo Sheli* 射摩舍利 adını taşımaktadır, kendisi Göl Tanrısı'dır (Haishen 海神) ve bu tanrı da *Ashide* Mağarası'nın batısında oturmaktadır. *TPGJ*'de ise bu kısım biraz daha farklı yazılmıştır. Buna göre, Türklerin atasının adı *Shemo*'dur; *Şar Gölü*'nün (Shelihai 舍利海) bir tanrısı (shen) vardır ve bu göl, *Ashide* Balı'nın (Ashide 阿史得蜜) batısında bulunmaktadır. Aslında *TPGJ*'nin *Zhonghua Shuju* baskısının editörlerinin belirttikleri üzere, metnin orijinalinde tıpkı *YYZZ*'da olduğu gibi *Şar*'ın Göl Tanrısı olduğu yazılmıştır. Ancak eserin Ming 明 Hanedanı (1368-1644) nüshasında bu cümle "*Şar Gölü*'nün bir tanrısı vardır" şeklinde düzeltilmiştir. Metnin arasında bu farklılığın olmasının bir sebebi de, Çin kaynaklarının tarihî nüshalarının noktalama işaretlerine sahip olmamaları ve bu işaretlerin 20. yüzyılda hazırlanan baskılarda editörler tarafından metinlere sonradan konulmasıdır. Bu miti incelerken Sinor, çevirisini *YYZZ*'ya göre yapmış ve Türklerin atası olan *Shemosheli*'nin bir göl ruhu olduğunu belirtmiştir (1982: 230). Sinor, metnin bizim çevirdiğimiz şekliyle çevrilebileceğini de yazmış ve Çince metindeki bazı yazım sorunlarına değinmiştir (1982: 231, 250). Yamada ise çevirisini yaparken, Türklerin atasının adının *Shê-mo-shê-li* olduğunu ve *Ashide* Mağarası'nın batısındaki gölde bir tanrıçanın oturduğunu yazmıştır (1985: 244). Ayrıca görüldüğü üzere, *YYZZ*'daki *Ashide* Mağarası ifadesi, *TPGJ*'de *Ashide Balı* olarak yazılmıştır. Bu duruma *ku* 窟 ve *mi* 蜜 karakterlerinin birbirine benzemesi yol açmıştır. Türk *Ashide* boyunun adındaki *de* 德 karakteri de *TPGJ*'de daha farklı bir şekilde *de* 得 karakteriyle yazılmıştır (*TPGJ* 480.3957; *YYZZ* 4.44).

18 Sinor, bu cümleyi "Shemo'ya mucizevi bir şey oldu" şeklinde çevirmiştir (1982: 230).

19 Sinor'ın çevirisine göre göl ruhunun kızı, Shemo'yu alıp göle getirmesi için ak bir geyiği göndermektedir (1982: 230). Yamada'nın çevirisine göre ise tanrıçanın kızı, annesiyle buluşabilmesi için Shemo'ya ak bir geyik yollamaktadır. Yamada, metindeki *Haishennü* ifadesini "Deniz Tanrıçası'nın kızı" şeklinde çevirmiştir (1985: 244).

20 *A'er Shouling* ifadesini Sinor "bey A'er" olarak çevirmiş, yani *A'er*'i bir kişi adı olarak vermiştir (1982: 230). Yamada da bu şekilde bir çeviri yapmış, üstelik *A'er* 阿呢 adını da *A-chi* (Aji) biçiminde okumuştur (1985: 244). Ancak bu ifadedeki *A'er* (*Bölüğü'nün*) *Beyi* anlamı çıkmaktadır. Sinor'a göre bu bölüm, adını beyleri *A'er*'in adından almıştır (1982: 231).

ardından da “Bundan sonra Tenri’ye insan kurban etmek (ren ji Tian 人祭天) zorundayız!” diye yemin eder.²¹ Bu kurbanları çoğunlukla A’er Bölüğü’nden (A’er Buluo 阿呢部落)²² seçer, sonra bu bölüğün çocuklarını ve torunlarını yani soyunu öldürerek Tenri’ye kurban eder. Günümüze dek²³ Türkler bu geleneğe uygun olarak bir tuğa (du 纛)²⁴ insan kurban etmektedirler ve bölük de bu tuğu kullanmaktadır.²⁵ Shemo A’er’ı (A’er Beyi’ni) öldürdükten sonra akşam olduğunda Göl Tanrısı’nın kızının yanına geri döner, ancak Göl Tanrısı’nın kızı Shemo’yu yakalar ve “Sen kendi ellerinle birisini öldürmüşsün, çok pis kan kokuyorsun, artık kaderimiz ortak olamaz” diyerek ilişkilerini bitirir (TPGJ 480.3957; YZZZ 4.44-45).²⁶

3. Yama, Zha-ma ve Shemo’nun Eşleştirilmesi

Clauson’a göre P.T. 1283 numaralı belgede geçen *Zha-ma Kha-gan* unvanlı hükümdar, son Türk hükümdarı Özmiş Kağan’dır; Clauson ayrıca bu unvanı Özmiş Kağan şeklinde vermiştir (Venturi 2008: 27).²⁷ Ōsawa, *Shemo’nun* 射摩 EOÇ okunuşunun Tibetçe belgedeki *Zha-ma’ya*

21 YZZZ’ya göre insan kurban edilmesi zorunluluğu, öldürme (sha 殺) fiili yüzünden ortaya çıkar. Burada geyiğin öldürülmesi kastedilmiştir. TPGJ’de ise “öldürme (sha 殺)” kelimesi yazılmamıştır (TPGJ 480.3957; YZZZ 4.44).

22 Türklerin bu bölüğünün adı, kaynaklarda bir tek bu mit içerisinde geçmektedir. Türk boylarından söz eden diğer Çin kaynaklarında ise bu bölük adına rastlanılmamaktadır. Metinlerde *A’er Bölüğü* olarak geçen topluluğun, Şar Boyu’na bağlı bir oymak olması da mümkündür. Nitekim mite göre A’er Beyi, Shemo’ya bağlıdır ve onun emrine göre hareket etmektedir. *A’er* 阿呢 adının Orta Çince okunuşu ne Pulleyblank ne de Baxter tarafından verilmiştir. Ancak 阿 karakteri Çince de hem *a* hem de *he* olarak okunabilmektedir ve Pulleyblank ile Baxter’a göre, *he* 阿 karakterinin Orta Çince okunuşu *xa* şeklindedir (Baxter 2000: 47; Pulleyblank 1991: 122). Pulleyblank ayrıca, *er* 呢 karakterine yazılış bakımından yakın olan *er* 兒 karakterinin EOÇ okunuşunu *niə* ve *ni*, GOÇ okunuşunu ise *ri* olarak vermiştir (1991: 88). Baxter da *er* 兒 karakterinin Orta Çince okunuşunu *nye* şeklinde yeniden canlandırmıştır (2000: 32). Atwood, Çincesini *He’er* 何爾 olarak okumayı tercih ettiği bu bölük adının Türkçesinin *Harı, Halı, Har* ya da *Hal* şeklinde bir ad olabileceğini düşünmüştür (2012/2013: 57). Pulleyblank, *er* 爾 karakterinin Orta Çince okunuşlarının, *er* 兒 karakterinin Orta Çince okunuşlarıyla çok benzer olduğunu göstermiştir. Ona göre bu karakter EOÇ’de *niə* ve *ni*, GOÇ’de de *ri* şeklinde okunmaktadır (1991: 88). Baxter da aynı şekilde bu karakterin Orta Çince okunuşunun, *er* 兒 karakterinin Orta Çince okunuşuyla benzer olarak *nyeX* şeklinde olduğunu belirtmiştir (2000: 32). P.T. 1283 numaralı Tibetçe belgede I. 9’da verilen Türk boyları listesinde görülen ve Türkçe aslının ne olduğu Venturi tarafından tespit edilememiş olan *Hal’ın* (2008: 21) de incelediğimiz bu Türk bölüğünü karşılıyor olabileceği düşünülebilir.

23 YZZZ 9. yüzyılda derlenmiştir ve eserin derleyicisi Duan Chengshi 段成式, 863 yılında ölmüştür. Eserde geçen “Günümüze dek (zhijin 至今)” ifadesi de 9. yüzyılın ortalarına denk gelmektedir.

24 TPGJ’nin Ming dönemi nüshasındaki metinde “Tenri’yi temsil eden bir tuğ (*Tian zuo du* 天作纛)” yazılmıştır (TPGJ 480.3957).

25 Yamada, Türklerin Tenri’ye tapınmak için tuğlarının altında toplandıkları zaman insan kurbanını gerçekleştirdikleri yönünde bir çeviri yapmıştır (1985: 244).

26 Yamada’nın çevirisine göre Shemo’ya bu sözleri söyleyen, Deniz Tanrıçası’nın kendisi değil, onun kızıdır (1985: 244). Eberhard bu miti şöyle çevirmiştir: “Onların dedeleri bir deniz ilâhesi ile münasebette bulunuyordu. İlk dede avda bir ak geyik öldürdüğünden ilâhe münasebetten vazgeçti. Bunun oymağından avneler bu geyiği öldürmüş olduklarından o günden itibaren hep insan kurbanı için insanlar göndermek mecburiyetinde idiler.” (1996: 86). Aynı mitin Ögel tarafından yapılan çevirisi ise şu şekildedir: “Göktürklerin atalarından biri, sık sık bir mağaraya giderek orada dışı bir Deniz-Tanrı ile sevişirmiş. İki arasında bu aşk ilgileri devam ederken, günün birinde bu Göktürk reisi, bir süre avı düzenleyerek ordusu ile ava çıkmış. Askerler geniş bölgelerdeki vahşi hayvanları sürerek, nihayet küçük bir yere sıkıştırmışlar. Bundan sonra da avlarının etrafını çevirip, birer birer avlamağa başlamışlar. Tam bu sırada askerlerden biri, karşısına çıkan bir Ak-geyiği okuyla vurarak öldürmüştü. Bundan sonra sevgilisini yerinde bulamayan Göktürk reisi, meseleyi anlamış ve bu Ak-geyiği vuran askerle onun kabilesini cezalandırmış. Bu cezaya göre Göktürklerde insan kurbanları, hep bu askerın kabilesinden verilmiştir.” (1993-I: 569-570).

27 Esasında Özmiş Kağan, Türk Kağanlığı’nın son hükümdarı değildir. Onun 744’te Basmıllar, Uyğurlar

denk düştüğünü belirtmiştir. Ongi Yazıtı'nda geçen efsanevi Türk hükümdarı *Yamı Kağan*'ın unvanında görülen *Yamı*'nın *Yama* olarak okunması gerektiğini yazan Ōsawa, bunun da *Shemo* ve *Zha-ma* ile aynı olduğunu öne sürmüştür. Ona göre Türklerin kullandıkları *Yama* adı, Hinduizm'de ve Budizm'de görülen tanrı *Yima* ya da *Yama*'nın adından gelmektedir. Atwood da Ōsawa ile aynı fikirde olmuştur. Ona göre *Shemo*, Türklerin Ashina boyunun diğer bir adından başka bir şey değildir ve Atwood bu görüşünü desteklemek için, burada incelediğimiz mitte Türklerin atasının adının *Shemo* olmasını vurgulamıştır.²⁸ Çince *she* 射 karakterinin *ye* olarak da okunduğunu belirten Ōsawa ve Atwood, Çin kaynaklarında *Yabǵu* gibi *y-* ile başlayan bazı Türkçe kelimelerin okunuşunun alternatif olarak *sh-* ile de olduğunu ve Biçurin ile Chavannes gibi bazı Sinologların böyle durumlarda *sh-*'li okumaları tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Onlara göre bu durum, Türkçede o dönemdeki bazı ağız ve lehçe farklılıklarından kaynaklanmış da olabilir ve *Shemo* adı Çince *Yemo* olarak da okunabilir. Ōsawa'ya (2011: 176-177) ve Atwood'a (2012/2013: 78-81) göre Çince'deki *Shemo* ve *Yemo* ile Tibetçe'deki *Zha-ma* biçimlerinin hepsi de *Yama*'yı ve onun Eski Türkçe'deki alternatif okunuşu *Cama*'yı karşılamaktadır. Günümüzde Çince *射* karakteri, Ōsawa'nın ve Atwood'un da belirttikleri üzere hem *she* hem *ye* hem de *yi* şeklinde okunabilmektedir. Pulleyblank, bu karakterin günümüzdeki *ye* okunuşunun EOÇ okunuşunu *jia*^h, GOÇ okunuşunu *jia*^h olarak vermiştir (1991: 364). Karakterin günümüzdeki *yi* okunuşu da Pulleyblank'e göre EOÇ'de ve GOÇ'de *jiajk* biçiminde okunmaktadır (1991: 370).²⁹ Baxter ise karakterin günümüzdeki *ye* ve *yi* okunuşlarının Orta Çince okunuşlarını vermemiştir.

Ongi Yazıtı'nın 1. satırında geçen ünvana gelecek olursak, Radloff'a göre bu ünvan, *Bumın Kağan* ünvanının farklı bir yazılışı olabilir (1987-I: 253). Marquart, Onogawa, Malov, Sawada ve Berta da aynı görüşü desteklemiştir (Aydın 2008: 31; Berta 2010: 212, 217; Malov 1959: 8-9; Ōsawa 2011: 177). Clauson, burada İştemi Kağan'ın kastedilmiş olabileceğini ileri sürmüştür (1957: 184, 188). Rybatzki, bu ünvanın *Bumın Kağan*, *İştemi Kağan* ya da *Zha-ma Kha-gan* ile eşleştirilmesi görüşlerine pek sıcak bakmamış ve bu ünvanın *Yoluğ Kağan* ünvanıyla karşılaştırılabileceğini önermiştir. Ayrıca ona göre, *Yamı Kağan*'ın Terh (Taryat) Yazıtı'nda Uygurların atası olarak verilen *Yoluğ* ile aynı kişi olması muhtemeldir (2000: 209).³⁰ Aydın bu ünvanın *Bumın Kağan*'ı karşıladığını belirtmiştir (2008: 23, 31-32). Yukarıda da değindiğimiz üzere Ōsawa, *Yama*'nın *Shemo* ve *Zha-ma* ile aynı olduğunu yazdıktan sonra, bu kişinin aynı zamanda *Bumın Kağan* olduğuna ilişkin görüşe katıldığını eklemiştir (2011: 168, 176-177). Erdal, *Yama Kağan*'ın Tibetçe belgedeki *Zha-ma Kha-gan* ile eşleştirilmesine katıldığını belirtmiştir. Ancak Erdal, bu belgede ünvanın aslında *Zha-ma Mo-ngan* olarak yazılmış olmasına dayanarak, Ongi Yazıtı'n-

ve Karluklar tarafından öldürülmesinden sonra oğlu Baimei 白眉 (Akkaş?) kağan olmuş, ancak o da 745'in başlarında Uygurlar tarafından öldürülmüştür. Son Türk hükümdarı Baimei Kağan'dır (Taşağıl 2004: 58-59).

28 Türklerin diğer Çin kaynaklarında kayıtlı köken mitlerinde *Ashina* adı, kağanlıklarını kurmadan önceki beylerinden birisinin soyadı ya da adı olarak geçmektedir (*Beishi* 99.3285-3286; *Cefu Yuanguai* 956.11251b-11252a; *Shuishu* 84.1863-1864; *Tongdian* 197.5401-5402; *Zhoushu* 50.907-908).

29 *Yimo*'nun Pulleyblank'e göre EOÇ okunuşu olan *jiajk-ma* ve GOÇ okunuşu olan *jiajk-mua* (1991: 217, 370), Eski Türk halk adlarından *Yağma*'yı (*Yağma*) hatırlatmaktadır. 22 Kasım 2017'de bildirimizi sunduğumuz zaman, Alimcan İnayet sunum sonrasındaki soru-cevap kısmında *Shemo/Yemo/Yimo*'nun Eski Türkçe *Yağma*'yı karşılıyor olabileceği önerisini sunmuştur. *Yimo*'nun Orta Çince okunuşları da bu görüşü desteklemektedir. Ancak Ongi Yazıtı'nda ve P.T. 1283 numaralı Tibetçe belgede bu ünvan, *Yağma* değil *Yama/Jama* şeklinde geçmektedir. Eğer bu ünvanın aslı *Yağma Kağan* olsaydı, Ongi Yazıtı'nda ve P.T. 1283 numaralı belgede de bu biçimde yazılmış olmalıydı.

30 Taryat Yazıtı'nın Doğu Yüzü'nün 1. satırında geçen *Yolluğ Kağan* ünvanı ve Tekin'in bu ünvan hakkındaki açıklamaları için bkz. Tekin 1982: 804, 811.

daki *Yama Kağan*'ın ve Tibetçe belgedeki *Zha-ma Kha-gan*'ın Türk hükümdarı Bukan Kağan'ı (553-572 yılları arasında hükümdar)³¹ karşıladığını düşünmüştür. Ona göre, bahsi geçen metinlerde askerî seferlerinden ve başarılarından söz edilen bu hükümdar, aynı özellikleri taşıyan ve on dokuz yıl boyunca tahtta kalan Türk hükümdarı Bukan Kağan'dan başkası değildir (2011: 364, 366).³²

4. Türk Mitolojisi'nde Fatih Ata Hükümdar Motifi

Türk Mitolojisi üzerine çığır açan bir kitap yazmış olan Ögel, bu mitolojide karşılaşılan çeşitli motifleri tasnif etmiştir.³³ Bize göre ise, Ögel'in hazırladığı listeye bir motif daha eklenmelidir ki, biz bunu *Fatih Ata Hükümdar Motifi* olarak adlandırmayı uygun görüyoruz. Çeşitli yönere doğru askerî seferler düzenleyen fatih ata hükümdar motifi, Türk halklarının mitolojisinde farklı dönemlerde görülmektedir. Asya Hun (Xiongnu 匈奴) hükümdarı Modu Chanyu'nün 冒頓單于 (MÖ 209-174 yılları arasında hükümdar) gençliği, babası Touman Chanyu'yü 頭曼單于 öldürerek başa geçmesi ve Hunların doğu komşuları Donghuların 東胡 sonu gelmeyen talepleri sonucunda onlara saldırarak yenmesi, *Shiji* 史記 ile *Hanshu*'da 漢書 yarı-efsanevî bir üslupla yer almaktadır (*Hanshu* 94A.3749-3750; *Shiji* 110.2888-2889). Yine aynı kaynaklara göre Modu Chanyu, Donghuları yendikten sonra batıda Yuezhiları 月氏 yenmiş, Loufan 樓煩 ve Boyang 白羊 hükümdarlarının ülkelerini fethetmiştir (*Hanshu* 94A.3750; *Shiji* 110.2890). Kısa bir süre sonra ise Modu Chanyu, yönünü kuzeye dönerek seferler düzenlemiş, Hunyu 渾庾, Qushe 屈射, Dingling 丁零, Gekun 鬲昆 (Kırgız) ve Xinli 薪犁 halklarını kendisine bağlamıştır (*Hanshu* 94A.3753; *Shiji* 110.2893).³⁴ Türk hükümdarı Bukan Kağan'ın fetihleri, 8. yüzyılın ilk yarısında dikilen Türk yazıtlarından Köl Tigin Yazıtı'nın (732 tarihli) Doğu Yüzü'nün 1.-3. satırlarında ve Bilge Kağan Yazıtı'nın (735 tarihli) Doğu Yüzü'nün 2.-3. satırlarında yarı-efsanevî bir şekilde anlatılmıştır. Yazıtlara göre Türklerin ataları Bumin Kağan ve İstemi Kağan tahta oturduktan sonra Türk devletini düzenlemişler, dört yöndeki düşmanlara karşı ordu sevk edip kendilerine bağlamışlardır. Ölümlelerinden sonra devletin başına geçen beceriksiz kağanlar ve devlet adamları yüzünden ise devletleri yıkılmıştır

31 Bu hükümdarın unvanının Çin kaynaklarında *Mugan* 木杆, *Muhan* 木汗 ve *Muhan* 木杆 şeklinde yazılan kısmının (Liu 1958-II: 495) aslen Türkçe *Bukan* olmasına ilişkin bkz. Tekin 1988: 70, Taşağıl 1995: 19, Ercilasun 2008: 79-80 ve Beckwith 2009: 115. Bu konuda başka görüşler de vardır (Erkoç 2016: 45-46).

32 Türklerin kökenlerine ilişkin mitleri aktaran diğer Çin kaynaklarında Shemo'dan ya da Yama Kağan'dan söz edilmemekte, Türk Kağanlığı'nın Bumin tarafından kurulmasından önce Türk halkının başında Şad ve *Yabgu* unvanlarını taşıyan yarı-efsanevî beylerin olduğu anlatılmaktadır (*Beishi* 99.3285; *Cefu Yuangui* 956.11252a; *Suishi* 84.1864; *Tongdian* 197.5402; *Xin Tangshu* 215B.6055; *Zhoushu* 50.908-909).

33 Ögel'in yaptığı tasnif şu motiflerden oluşmaktadır: Türeyiş ve yaratılış, kurt, geyik, kartal, Tepegöz, Keloğlan, Hızır, doğan ve kartal, don değiştirme, gök, göğün direği, kutup yıldızı, güneş, ay, yıldızlar, Samanyolu, serap, ebekuşağı, dünya, dünyanın şekli, dünyanın göbeği, yer ve yeraltı, doğa olayları, yıldırım ve şimşek, rüzgârlar, sular, kutlu pınarlar ile kaynaklar, ulu ırmaklar, deniz ve okyanus, göller ve sazlıklar, dağlar, ağaç, ateş, bazı hayvanlar, kuşlar, devler ve ejderhalar, rüyalar ve diğerleri (1993-I: ix-xi, 1995-II: v-xiii).

34 Ögel, Çin kaynaklarında özellikle Modu Chanyu'nün gençliğinin ve hükümdar olmasının anlatıldığı kısımların efsanevî bir üslupla yazıldığını, Çinlilerin bu bilgileri Hunlar arasında nesiller boyunca aktarılan rivayetlerden aldıklarını belirtmiştir. Nitekim Ögel'in de üzerinde durduğu üzere, bu kaynaklarda Hunların Çin'e akınlarının başladığı yerde üslup değişerek gerçek tarihî vakalar anlatılmaya başlanmıştır (1993-I: 1-2, 6-8, 143-144). Ögel'e göre, sonradan Oğuz Han efsanesi olarak karşımıza çıkacak Türk efsaneleri, Hun döneminden önce de Orta Asya'da var olmuştur ve bu efsanelerin, Çin kaynaklarında Modu Chanyu'nün gençliğine yakıştırılmış olması mümkündür (1993-I: 11, 144).

(Tekin 1988: 8, 36).³⁵ Firdevsî'nin 1010'da tamamladığı Şehname'ye (Şāhnâme) göre İran'ın baş düşmanı olan Tûrân padişahı Efrâsiyâb (Efrasiyab/Efrasyab), yıllarca İran'la savaşımıştır.³⁶ Orta Asya'nın batısında yoğunlaşan Türk halkları arasında bu dönemde İran efsanelerindeki Efrasiyab'ın, *Alp Er Toņa* ya da *Toņa Alp Er* adındaki efsanevi bir Türk hükümdarıyla eşleştirildiği görülmektedir. Nitekim bu eşleştirmeye Kaşgarlı Mahmud (Maḥmūd el-Kāşğarī) tarafından 1074'te tamamlanan *Divanu Lügati't-Türk'te* (*Dîvānu Luġātî't-Turk*) değinilmiştir (Kâşgarlı Mahmud 2015: 19, 409, 496-497; Maḥmūd al-Kāşğarī 1982-I: 92, 1984-II: 225, 337).³⁷ Yusuf Has Hacib (Yûsuf Ḥāşş Ḥācib) de 11. yüzyılda *Kutadgu Bilig'te* (*Ḳutadġu Bilig*) Türk beyleri arasında adı ve ikbali en iyi bilinen beyin Toņa Alp Er olduğunu, Taciklerin ona *Efrâsiyâb* dediklerini belirtmiştir (Yusuf Has Hacib 1999-I: 43, 1999-II: 31). Karahanlı devletini yöneten hanedanın kendi soyunu Efrasiyab'a dayandırdığı, Karahanlıların bazı İslamî kaynaklarda Âl-i Efrâsiyâb *et-Turkî*, *Nebîre-i Efrâsiyâb*, *Mulûk ve Selâḫin-i Efrâsiyâbî*, *Umerâ-yi Efrâsiyâb* ile *Mulûk-i Turkistân ve Efrâsiyâbyân* olarak

35 Yazıtların *Bumin Kağan* olarak andığı Türk hükümdarının adı, Çin kaynaklarında genellikle *Tumen* 土門, nadiren *Tumen* 吐門 (*Tümen* ya da *Tuman*?) olarak geçmekte ve kendisinin 552'de Moğolistan'daki Rouran 柔然 (Ruanruan 蠕蠕) Kağanlığı'nı devirerek Türk Kağanlığı'nı kurmasının ardından İllig Kağan (*Yili Kehan* 伊利可汗) unvanını aldığı bildirilmektedir. İllig Kağan devleti kurduktan sonra fazla yaşamamış ve aynı yıl içerisinde ölmüştür. *Yixiji Kağan* (*Yixiji Kehan* 乙息記可汗) unvanıyla yerine geçen oğlu Kara (Keluo 科羅) da 553'te ölünce, tahta İllig Kağan'ın *Yandu* 燕都 adını ve Irkin (*Sijin* 俟斤) unvanını taşıyan diğer oğlu geçerek *Bukan Kağan* unvanını almıştır. İllig Kağan devleti kurduğu zaman batı kanadının yönetimini kardeşi İstemi/İştemi'ye (Çin kaynaklarında *Shidianmi* 室點蜜, *Shidianmi* 室點密 ve *Sedimi* 瑟帝米) vermiş ve İştemi, *Yabġu Kağan* unvanıyla kağanlığın sınırlarını Bukan Kağan'ın döneminde İran'a kadar genişletmiş, Heftalit/Akhun devletini Sasanî İmparatorluğu'yla ittifak yaparak yıkmış, Türkistan bölgesini fethetmiştir. Bukan Kağan da yine Çin kaynaklarına göre 572'deki ölümüne kadar tahta kaldığı on dokuz yıl boyunca Rouranların kalıntılarını ortadan kaldırmış, Kırgızlar, Heftalitler, Kitanlar, Şirviler (Shiwei 室韋) ve Kaylar gibi çok sayıda halkı yenerek kendisine bağlamış, Togon (Tuyuhun 吐谷渾) Devleti'ni yıpratmıştır. Esasında biraz önce söz ettiğimiz gibi, batıda Heftalitlerin ve Türkistan'ın fethinin Bukan Kağan'ın adına İştemi Yabġu Kağan tarafından gerçekleştirilmiş olduğu görülmektedir (Erkoç 2016: 44-46, 52). Yazıtlardaki *Bumin*'in Çin kaynaklarındaki *Tumen*'la aynı olduğunu ilk belirten kişi ise Thomsen'dir. Ona göre yazıtlardaki *Bumin Kağan* Çin kaynaklarındaki *Tumen*'i karşılarken, yazıtlardaki İstemi Kağan'ın ise Çin kaynaklarındaki *Mugan Kehan* 木杆可汗 karşılıyor olması mümkündür (2002: 205). Tekin de Thomsen'a dayanarak *Bumin* adının *Tumen* adı ile sonraki hükümdar *Mugan Kehan*'ın unvanının birleştirilmesinden oluşturulduğunu tahmin etmiştir. Ona göre 8. yüzyıldaki Türkler, 6. yüzyılda yaşamış bu iki farklı hükümdarı aradan geçen iki yüzyıl sonucunda birbirlerine karıştırmış olabilirler (1988: 70). Görüldüğü üzere, 730'lu yıllarda dikilen Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarında Türk Kağanlığı'nın Bumin/Tumen tarafından kurulması ile ondan sonra 6. yüzyılın ikinci yarısında Bukan Kağan'ın döneminde yapılan fetih hareketleri, aradan geçen uzun sürede birbirine karıştırılarak anlatılmıştır. Bunun nedeni de, makalemizin inceleme konusu olarak Türk Mitolojisi'nde devleti kuran ve büyük fetihler yapan bir ata hükümdar motifinin bulunması olabilir. 8. yüzyılda yaşamış olan Türkler, muhtemelen kağanlıklarının ilk kurucusunun aynı zamanda büyük fetihler yapan bir hükümdar olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Hâlbuki gördüğümüz üzere devletin kurucusu, bağımsızlık ilanından biraz sonra ölmüştür.

36 Efrasiyab/Efrasyab için bkz. Yazıcı 1994: 478-479.

37 Alp Er Toņa'nın dışında, Kaşgarlı Mahmud bize kendi yaşadığı dönemde Türklerin eski dönemlerde yaşadığına inandıkları başka bir efsanevi hükümdarlarından daha söz etmiştir. Bu kişi, Zülkarneyn'in Türk ülkelerini istilasını durdurmaya başaran Türk hakanı Şu'dur. Ancak incelediğimiz diğer efsanevi ata hükümdar örneklerinin tersine Şu Hakan, fatih bir hükümdar olarak değil, ülkesini yabancı bir istilacıya karşı koruyan bir ata hükümdar örneği olarak karşımıza çıkmaktadır (Kâşgarlı Mahmud 2015: 44, 54, 519-520; Maḥmūd al-Kāşğarī 1982-I: 124-125, 139, 1984-II: 362-363). Bildiğimiz kadarıyla, Kaşgarlı Mahmud dışında bu efsaneye değinen başka herhangi bir kaynak yoktur. Ancak Kaşgarlı Mahmud'un aktardığı bu efsanedeki bir anlatının benzerine, 13. yüzyılda yaşamış olan Cuveynî'de rastlanmaktadır. Kaşgarlı Mahmud'daki efsanede Balasagun şehrinin kurucusu Türk hakanı Şu iken (Kâşgarlı Mahmud 2015: 520; Maḥmūd al-Kāşğarī 1984-II: 363), Cuveynî'ye göre bu şehir ileride değineceğimiz Uygur hükümdarı Böġü Han tarafından kurulmuştur (1997: 58).

adlandırıldıkları bilinmektedir (Özaydın 2001: 404-405). Cuveynî ise 1258-1260 dolaylarında yazdığı *Tarih-i Cihangüşa*'da (*Târîh-i Cihanguşâ*) Efrasiyab'ın Uygurların ünlü hükümdarı Böğü Han (Buku Han) olduğunun söylendiğini yazmıştır (1997: 54).³⁸ Türk halkları arasında Efrasiyab anlatıları çok daha geç tarihlerde yine karşımıza çıkmaktadır. Hive hükümdarı Ebulgazi Bahadır Han (Ebû'l-Gâzî Bahadır Han), 17. yüzyılda bile Türkmenler arasında Selçuklu hanedanının soyunun Efrasiyab'a dayandığının anlatıldığını 1660'ta tamamladığı Şecere-i Terâkime'de aktarmıştır. Şecere-i Terâkime'deki Türkmen rivayetlerine göre Selçuklular, padişah olana kadar Türkmenlerin Kınık soyundan geldiklerini söylese de padişah olduktan sonra soylarının Efrasiyab'ın Kınıklara sığınan bir oğluna dayandığını söylemeye başlamışlardır (1996: 206, 264).³⁹ İran efsanelerinin ve Efrasiyab anlatısının Türk halkları üzerindeki etkisinin 17. yüzyılda halâ yaşadığının başka bir örneği de İmâmî tarafından bu dönemde derlenen Özbek efsanesi *Hanname*'de (*Hännâme*) Özbek hanlarının soyunun Efrasiyab'a dayandırılmasıdır (Ögel 1993-I: 389-391).

Yine Cuveynî'nin kaydetmiş olduğu Uygur türeyiş efsanesine göre Böğü Han, komutanlarını fetihler yapmaları için çeşitli komşu ülkelere göndermiş ve kendisi de seferler düzenlemiştir. İki ağacın arasındaki bir tepeye gökten inen bir ışık sayesinde dört erkek kardeşiyle birlikte doğan Böğü Tigin⁴⁰, *Böğü Han* unvanıyla hükümdar olduktan sonra geceleri uykusunda otağının duman

38 Cuveynî'nin *Buku Han* olarak andığı ve efsanevi yaşam öyküsünü anlattığı Uygur hükümdarı Böğü Han, Alp Er Toğa ya da birazdan değineceğimiz Oğuz Kağan'ın tersine, gerçekten yaşamış tarihî bir kişiliktir. *Böğü Kağan* ve *Tenride Kut Bulmuş İli Tutmuş Alp Külüg Bilge Kağan* unvanıyla 759-780 arasında Ötüken Uygur Kağanlığı'nı yöneten bu hükümdar, 763'te Maniheizm'i resmî din olarak benimsemiştir. Eski Türk din ve kültür tarihi açısından önemli bir olay olan Maniheizm'e geçişi nedeniyle Böğü Kağan, Uygurlar arasında unutulmamış ve yaşam öyküsü sonraki yüzyıllarda çeşitli mitolojik öğelerle harmanlanarak anlatılmaya devam etmiştir. Böğü Kağan için bkz. Çandarlıoğlu 2004: 16-21, Gömeç 1997: 36-43 ve İzgi 1986: 19-30.

39 Bu anlatıda, Büyük Selçuklu Sultanlığı döneminde Selçuklu hanedanı ile devletin kurucu unsuru olan Türkmenler arasında yaşanan gerginliklerin unutulmadığı, çok sonraki yüzyıllarda bile Türkmenler arasında bunların anlatılmaya devam edildiği görülmektedir. Selçuklular ve Türkmenler arasındaki gerginlikler için bkz. Erkoç 2015: 138.

40 Türk Mitolojisi'ndeki bazı kahramanların ortak özelliklerinden birisi de doğaüstü bir şekilde doğmuş olmalarıdır. Cuveynî'deki Böğü Han'ın ve dört kardeşinin doğumlarının dışında, diğer Türk mitlerinde de benzer anlatılara rastlanılmaktadır. Örneğin, annesi Türklerin Ashide boyundan bir kam (şaman) olan ve Çin'deki Tang 唐 Hanedanı'nın (618-907) ordusunda general olarak görev yapmaktayken bu hanedanı devirmek için 755'te ayaklanan, 757'de de öldürülen An Lushan'ın 安祿山 doğumu, doğaüstü bir şekilde anlatılmıştır. An Lushan'ın *Xin Tangshu*'daki biyografisine göre An Lushan'ın annesi doğum yaparken, bir ışık çadırın duman deliğinden girerek içerisini aydınlatmış ve bütün yabanî hayvanlar ulumuştur (*Xin Tangshu* 225A.6411). An Lushan'ın *Jiu Tangshu*'daki 舊唐書 biyografisinde ise bu anlatıya yer verilmemiştir (*Jiu Tangshu* 200A.5367). İleride değineceğimiz üzere, *Oğuz Kağan Efsanesi*'nin Uygurca İslam-öncesi versiyonunda Oğuz Kağan'ın doğumundan sonra çok hızlı bir şekilde büyüdüğü anlatılmıştır. Buna göre annesinin göğsünden bir kere süt emen Oğuz Kağan, bir daha emmemiş ve çiğ et, çorba, şarap istemiştir. Hemen ardından dile gelen Oğuz Kağan, kırk gün sonra büyümüş, yürümeye ve oynamaya başlamıştır (Bang-Rahmeti 1936: 10-11). Bu efsanenin Reşidüddin Fazlullah (Reşidu'd-din Fazlu'l-lâh) tarafından 14. yüzyılın başlarında *Cami'ü't-Tevârih*'te (*Câmi' u't-Tevârih*) Farsça olarak kaydedilen İslamî versiyonunda, benzer bir şekilde Türk hükümdarı Kara Han'ın (Kara Han) oğlunun doğumundan sonra üç gün boyunca annesinin göğsünden süt emmediği, annesinin her gece rüyasında bebeğini gördüğü ve bebeğin rüyada annesini Allah'a inanmaya davet ettiği, ancak bu şekilde süt emceğini söylediği anlatılmıştır. Bebeğin annesi üç gecenin sonunda Allah'a inanmayı kabul etmiş ve bebeği böylece süt emmeye başlamıştır. Sonradan, bebek bir yaşındayken kendisine ad konulması için babası Kara Han ile akrabalarının toplandıkları anlatılmıştır. Bu toplantı sırasında bebek dile gelerek adını *Oğuz* (*Oğuz*) koymalarını söylemiştir (Rashiduddin Fazlullah 1998-I: 28). Ebulgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime'de aynı anlatıyı aktarmıştır (1996: 122-124, 235-236). Türk Mitolojisi'ndeki bu motif, Ögel tarafından da incelenmiştir; Ögel, ayrıca Kırgızlara ait *Manas Destanı*'nda bu motife ilişkin bulunan örneklerden söz etmiştir (1993-I: 144, 498-501, 505, 507-509, 537). Yine Kırgızlara ait *Er Töştük Efsanesi*-n-



deliğinden içeri giren bir kız tarafından ziyaret edilmeye başlanmıştır. Kızla *Ak Dağ* (*Ak Tağ*) adındaki bir dağa giden Böğü Han, burada gündoğumuna kadar kızla konuşmuştur ve bu konuşmaları yedi yıl, altı ay, yirmi iki gün boyunca sürmüştür. Görüştikleri son gece kız, Böğü Han'a Doğu'dan Batı'ya tüm dünyayı ele geçireceğini müjdelemiş, Böğü Han da bunun üzerine ordularını toplamıştır.⁴¹ Hem kendisinin hem kardeşlerinin komuta ettikleri orduları Moğolları, Kırgızları, Tangut-

de İlemen Bay adındaki bir beyin oğlu olan Er Töştük'ün, doğduktan sonra kısa bir sürede konuşmaya ve yürümeye başladığı anlatılmaktadır (Ögel 1993-I: 542). Kahramanın doğaüstü doğumu motifi yalnızca Türk Mitolojisi'nde değil, ondan yoğun bir şekilde etkileneşmiş olan Moğol Mitolojisi'nde de bulunmaktadır. *Moğolların Gizli Tarih'i*nde (*Moğol-un Niuça Toça'an/Moğol-un Ni'uça Tobça'an, Yuanchao Bishi* 元朝秘史) §21'de kayıtlı Moğol köken mitine göre Cengiz Han'ın (Çingiz Kan) atalarının annesi olan Alan K'o'a, eşi Dobun Mergen öldükten sonra doğaüstü bir şekilde gebe kalarak üç çocuk doğurmuştur. Alan K'o'a'nın açıklamasına göre kendisini gebe bırakan kişi, bir ışık şeklinde çadırının duman deliğinden giren sarı renkli bir erkektir ve onu gebe bıraktıktan sonra sarı renkli bir köpek şekline girerek çadırdan çıkmıştır (The Secret History of the Mongols 2004-I: 4). Aigle, burada sözü geçen köpeğin aslında bir tür kurt olabileceğini belirtmiştir (2015: 126). *Moğolların Gizli Tarih'i*ndeki bu efsanenin diğer tarihî kaynaklardaki versiyonları için bkz. Aigle 2015: 122-123, 126-128. Türk Mitolojisi'nde doğaüstü doğum anlatıları için bkz. Ögel 1995-II: 1-15. Kahramanlar Türk Mitolojisi'nde doğaüstü bir şekilde doğabildikleri gibi, yaşamları sırasında doğaüstü güçlere de sahip olabilmişlerdir. Güney Sibiry'a'da geçen Türk köken mitine göre, Türklerin atalarından Yizhi Nishidu 伊質泥師都 farklıdır ve olağanüstü güçlerden etkileneşmiştir, yetenek olarak rüzgâr ve yağmur getirebiliyordur (*Beishi* 99.3286; *Cefu Yuanguai* 956.11252a; *Tongdian* 197.5402; *Zhoushu* 50.908). Yukarıda gördüğümüz üzere, YZZ'da ve TPGJ'de kayıtlı olan Türk mitine göre Türklerin atası Shemo'nun tanrısal güçleri vardır (TPGJ 480.3957; YZZ 4.44-45). Böğü Tigin ise, diğer kardeşlerinden fiziksel açıdan ve akıl bakımından daha üstün olmasının yanı sıra, farklı halkların tüm dillerini ve yazılarını biliyordur (Juvaini 1997: 56).

41 Efsane kahramanlarının doğaüstü ya da tanrısal kızlarla görüşmeleri motifi de Türk Mitolojisi'nde yaygın görülen bir anlatıdır. Güney Sibiry'a'da geçen Türk köken mitine göre Türklerin atalarından Yizhi Nishidu, birisi Yaz Tanrısı'nın (Xiashen 夏神) kızı, diğeri ise Kış Tanrısı'nın (Dongshen 冬神) kızı olmak üzere iki kızla evlenmiştir (*Beishi* 99.3286; *Cefu Yuanguai* 956.11252a; *Tongdian* 197.5402; *Zhoushu* 50.908). YZZ'daki ve TPGJ'deki Türk mitinde, Türklerin atası olan Shemo'nun Şar Gölü Tanrısı'nın kızıyla buluştuğu anlatılmıştır (TPGJ 480.3957; YZZ 4.44-45). *Oğuz Kağan Efsanesi*'nin İslam-öncesi versiyonuna göre Oğuz Kağan, birisi gökten inen bir gök ışığının içinden çıkan, diğeri ise bir göl ortasındaki bir ağacın kovuğunda oturan çok güzel iki kızla birlikte olmuştur (Bang-Rahmeti 1936: 12-15). Ögel'e göre gökten inen kız gök tarafından, ağaç kovuğunda oturan kız ise yer-su ruhları tarafından Oğuz Kağan'a gönderilmiştir; böylece hem göğün hem de yerin bütün unsurları bir araya getirilmiştir (1993-I: 139-141, 1995-II: 21-22). Bu efsanenin Reşidüddin ve Ebulgazi Bahadır Han tarafından aktarılan İslamî versiyonlarında ise daha farklı olarak Oğuz Han'ın üç kuzeniyle yani doğaüstü özellikleri olmayan insanlarla evlendiği anlatılmıştır. Oğuz eşlerinden ilk ikisini Allah'a inanmaya davet etmesine rağmen reddettikleri için onlarla birlikte olmamış, üçüncü eşi bu teklifi kabul ettiği için ise onu sevmiştir (Ebulgazi Bahadır Han 1996: 125-127, 236; Rashiduddin Fazlullah 1998-I: 28-29). *Manas Destanı*'nda da Manas, bir han kızı olan Kanıkey Hatun'la evlenmiş, ancak sonra düşmanları tarafından zehirlenip öldürülmüştür. Ne var ki Tanrı, Manas'ı diriltmiş ve onu ikinci bir eş olarak kutsal kız Altın Ay'la evlendirmiştir. Dirildikten sonra Manas, Kanıkey Hatun'la olan evliliğini de sürdürmüştür (Ögel 1993-I: 518-520). Ögel'e göre bu anlatı, Türk Mitolojisi bakımından önemli bir motiftir. Manas'ın iki hatunundan Kanıkey Hatun onun dünyadaki hatunu iken, diğeri eşi Altın Ay onun öbür dünyadaki kutsal hatunu idi. *Manas Destanı*'nın bir parçası olan *Kös Kaman Hikâyesi*'nde de Altın Ay, Manas'ın kuzeyde Küngey Altaylarındaki Kalmukların reisi olan Kün Han'ın kızı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hikâyeye göre Manas, kuzeye gidip Kün Han'ın kızı Altın Ay'ı alarak gelmiş ve onunla evlenmiştir. Nitekim Ögel, bu hikâyede geçen *Kün Han*'ın Türk Mitolojisi'nde tanınmış bir unvan olduğunu vurgulamıştır (1993-I: 527-529). *Manas Destanı*'na göre Manas Han, saydığımız bu iki kadının dışında başka kadınlarla da birlikte olmuştur. Örneğin Manas, Nogay Hanı Yoloy Han'ı yendiği zaman Manas'ın baş eşi Kanıkey Hatun, hanın kızlarından Ulu Bike'yi kendi eşi Manas'a vermiştir (Ögel 1993-I: 526). Manas'ın Şorak'ın kızı Akılay adında bir eşi de vardır (Ögel 1993-I: 532). Altın Ay dışında Manas'ın diğer eşlerinin doğaüstü kadınlar değil, normal insanlar oldukları görülmektedir. Manas'ın oğlu Semetey Han'ın eşi de Ögel'in işaret ettiği gibi mitolojik bir kadındır. *Akın Han* adındaki bir hükümdarın kızı olup *Ay Çörek* adını taşıyan bu kadın, fiziksel olarak çok güçlü olmasının yanı sıra, düşmanı Er Kuyaş'ı tehdit etmek için bir kuğuya dönüşüp gideceğini, babası Akın Han'dan yardım isteyeceğini söylemiştir. Her

ları ve Tibetlileri yenen Uygurlar, böylece tüm Doğu'yu hâkimiyetleri altına almışlardır. Ardından Böğü Han bir gece rüyasında ak giysili ve ak değnekli yaşlı bir adam tarafından ziyaret edilmiş, kendisine çam kozalağına benzer bir yeşim taşı verilmiş ve bu taşı sakladığı sürece zaferler kazanacağı söylenmiştir. Ordusunu toparlayıp Batı'ya sefere çıkan Böğü Han, Balasagun şehrini kurmuş ve ordularını tüm yönlerle göndermiştir. Uygur orduları on iki yıl içinde bütün direnişleri kılarak Batı'yı da fethetmişlerdir (Juvaini 1997: 55-58). Benzer bir şekilde, *Oğuz Kağan Efsanesi*'nde Oğuz Kağan'ın düzenlediği seferler ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.⁴² Bu efsanenin Uygurca yazılmış olan İslam-öncesi versiyonuna göre, doğaüstü iki kızla birlikte olmuş olan Oğuz Kağan (Oğuz Kağan) hükümdar olduktan sonra büyük bir toy düzenlemiş, halkını dünyayı fethetmeye çağırmıştır. Ardından Oğuz Kağan diğer hükümdarlara elçi göndererek kendisine bağlanmalarını buyurmuştur; bunlardan Altun Kağan, bu talebi kabul ederek Oğuz Kağan'a bağlılığını bildirmiştir. Urum Kağan ve Çürçet Kağan bu talebi reddettikleri için Oğuz Kağan tarafından bozguna uğratılmışlardır ve ülkeleri fethedilmiştir; Urum Kağan kaçarken, Çürçet Kağan öldürülmüştür. Oğuz Kağan ayrıca Sındu (Hint), Tanğut (Tangut) ve Şağam (Şam/Suriye) ülkelerini de fethetmiş, son olarak da *Barğan* adındaki bir yerin hükümdarı olan Masar Kağan'ı yenerek kaçmasını sağlamış ve ülkesini ele geçirmiştir (Bang-Rahmeti 1936: 16-29). *Oğuz Kağan Efsanesi*'nin Reşidüddin tarafından aktarılan İslamî versiyonunda ise Oğuz Han (Oğuz Han), Allah'a inanmayı reddeden babası Kara Han'la ve akrabalarıyla yetmiş beş yıla yakın savaşmıştır. Kara Han savaşta öldürülmüş ve takipçileri doğuya kaçarak sonraki Moğolları oluşturmuşlardır; Oğuz Han ise Talas ve Sayram'dan Buhara'ya kadar olan bölgeleri ele geçirmiştir. Oğuz Han'ın bundan sonra sefere çıkarak yenip fethettiği bölgeler, şehirler ile halklar ise Derbend, İt Baraklar, İran, Gur ve Guristan, İsfahan, Turan, Suriye, Mısır, Anadolu, Franklar ve diğerleridir (Rashiduddin Fazlullah 1998-I: 29-31). Bu efsanenin Ebulgazi Bahadır Han tarafından derlenip yazıya Çağatayca aktarılan diğer İslamî versiyonunda da Oğuz Han'ın babası ve akrabalarıyla savaşıp onları yendiği, Kara Han'ın öldürüldüğü, Oğuz Han'ın pek çok bölgeyi fethettiği anlatılmıştır. Oğuz Han yetmiş iki yıl boyunca kendi soyundan olan Moğollar (Moğol) ve Tatarlar ile savaşıp yetmiş üçüncü yılda

ne kadar destanda kadının babasının insan olduğu söylenmişse de Ögel, kuğunun kutsallığını ve Tanrı'nın sembolü olması nedeniyle bu kadının Tanrı'nın bir kızı olabileceğini belirtmiş, kadının adındaki Ay'ın ise Türk Mitolojisi'ndeki ay motifiyle bağlantısına işaret etmiştir (1993-I: 536-538). Türk ve dünya mitolojilerindeki kuğu motifi için bkz. Ögel 1993-I: 492-493. Ay Çörek'in kuğu olup gideceğine ilişkin anlatıda tasvir edilen "don değiştirme" yani şekil değiştirme (metamorföz/başkalaşma) motifi için bk. Ögel 1995-II: 133-143 ve Ergun 1997-I: 167-360. Yine *Er Töştük Efsanesi*'nde, bir bey olan Er Töştük'ün yeryüzündeki gerçek eşi Kençeke Hatun'un yanı sıra, yeraltında yaşayan Urum Han'ın kızı Ak Çenem'le de evlendiği anlatılmıştır. Ancak Er Töştük, yeryüzüne çıktığı zaman eski eşi Kençeke Hatun'a geri dönmüştür (Ögel 1993-I: 540). Efsanede, Er Töştük'ün Agay Han'ın kızı Kençeke Hatun'la evlenmeden önce, bir hırsız kovalarken *Bek Toro* adında çok pis bir kızın çadırına misafir olduğu anlatılmıştır. Er Töştük kızın pisiğinden tiksinsen de orada kalmış ve gece yarısı uyandığında baştan aşağı altın ile gümüşle süslenmiş çadırda çok güzel bir kızın yanında uyuduğunu görmüştür. Kızla birlikte olmak isteyen Er Töştük'ün bu isteği ise, uykusundan uyanan kız tarafından geri çevrilmiştir (Ögel 1993-I: 542-543). Er Töştük, ilk eşi Kençeke Hatun'la evlendikten sonra yeraltına düştüğünde Kırım Han'ın kızıyla ve sonra Urum Han'ın kızı Ak Çenem'le evlenmiştir (Ögel 1993-I: 544-545). Efsanenin sonrasında da Er Töştük'ün yeryüzüne çıkarak Kençeke Hatun'a dönüşü anlatılmıştır (Ögel 1993-I: 546-547).
42 Ögel, bu efsane ile *Manas Destanı*'ni karşılaştırmış, Manas'ın Oğuz Kağan'ın tersine büyük seferler düzenleyen, dünya fatihi olan büyük bir hükümdar değil, yalnızca akınlar ve yağma seferleri düzenleyen ve daha dar bir coğrafyada etkin olan basit bir kabile reisi olduğunu yazmıştır. Ona göre, *Manas Destanı*'nin bazı yerlerinde Oğuz Kağan Efsanesi'nin, bazı yerlerde de Moğol efsanelerinin taklidi yapılmıştır (1993-I: 495-500, 509, 511-512, 536-537). Ögel ayrıca, *Oğuz Kağan Efsanesi*'nin derlenip yazıya geçirilmesinden çok daha önceki anlatılarda belki de Oğuz Kağan'ın göklerde yaşayan bir kahraman olup, sonradan Türk Mitolojisi'nde yeryüzüne indirilmiş olabileceğini belirtmiştir (1993-I: 432).

onları yendikten sonra büyük fetihler yapmıştır. Fethedilen halklar, şehirler ve ülkeler arasında Hıтай (Çin), Cürcet, Tanğut (Tangutlar), Kara Hıтай, İt Baraklar⁴³, Orıslar (Uruslar), Ulaqlar, Macarlar, Başkırdlar (Başkurtlar), Tûrân, Hindûstân (Hindistan), Talaş (Talas), Sayram, Taşkend, Semerkand, Buğârâ, Türkistân, Endicân, Belğ, Ğur, Kâbil, Ğazni (Gazne), Keşmir, Bedeşşân, İrân, Şâm (Suriye), Mısır, Horâsân, 'Irak-ı 'Acem, 'Irak-ı 'Arab, 'Azerbeycân (Azerbaycan) ve Ermen (Ermenistan) vardır (Ebulgazi Bahadır Han 1996: 129-134, 137-140, 144-147, 237-243).⁴⁴ İncelediğimiz bu mitler ile efsanelerde savaşçılığın ve fetihçiliğin sürekli vurgulanıyor olmasının siyasî bir arka planının olduğu, açık bir şekilde görülebilmektedir. Devletlerin kurucu figürler tarafından savaşarak ve fetihler yaparak kurulması, mitlerin ve efsanelerin derlenilip aktarıldığı ortamlarda mevcut olan yönetimlere birer meşruiyet sağlama aracı olarak kullanılmış olabilir. Çinlilerin kendi ata hükümdarları olarak kabul ettikleri Huangdi'yi 黃帝 (Sarı İmparator) Çin'in bütünlüğü ilkesi için kullandıklarını vurgulayan İnayet, mitlerden devletler tarafından siyasete hizmet eden bir araç olarak yararlanıldığını belirtmiştir. İnayet, bu konuda *Mitostrateji* (mit + strateji) kavramını önermiş ve bu kavramı "mit ya da mitsel ata/kahramanları kullanarak farklı kültür ve toplumları birleştirme, yönlendirme ve dönüştürme yöntemi" biçiminde tanımlamıştır. Ona göre,

43 Reşidüddin'deki anlatılara göre Oğuz Han, İt Barak halkına karşı düzenlediği ilk seferde bozguna uğramış ve çekilmek zorunda kalmıştır. Oğuz Han on sekiz yıl sonra ise yeniden sefer düzenleyerek bu sefer İt Barak halkını yenip kendisine bağlamayı başarmıştır. Baraklar ayaklandıkları zaman ise Oğuz Han, ayaklanmalarını önlemek için evlatlığı Kıpçak'ı ailesiyle birlikte o bölgeye göndermiştir. Kıpçak'ın biyolojik babası, daha önce İt Baraklarla yapılan savaşta öldürülmüştür ve Oğuz Han, Kıpçak'ı evlat edinmiştir (Rashiduddin Fazlullah 1998-I: 30). Ebulgazi Bahadır Han'daki anlatı bununla genellikle aynı olup, bir farkı Oğuz Han'ın İt Baraklar karşısındaki ilk yenilgisinin ardından ikinci seferi on sekiz değil, on yedi yıl sonra düzenlemesidir. Bir diğer fark ise, İt Barak Han'ının Hıтай'ın (Çin) öte yüzünde deniz tarafında yüksek dağların içindeki çok sayıda ülkenin padişahı olmasıdır (1996: 133, 137, 238-239). İt Barak ülkesinin coğrafi konumu hakkındaki bu bilgi, Reşidüddin'de yer almamaktadır. Reşidüddin'e göre Oğuz Han'ın evlatlığı Kıpçak, Barak ayaklanmasını bastırmak için ailesiyle birlikte Oğuz Han tarafından Barakların ve Bayakların içlerine yerleştirilmiştir ki o zamandan beri Kıpçakların yaylakları ve kışlakları oradadır (1998-I: 30). Metinde sözü geçen bölge, Hazar-Karadeniz bozkırlarına denk gelmektedir. Ebulgazi Bahadır Han'a göre ise biyolojik babası İt Baraklarla yapılan savaşta öldürülmüş olan Kıpçak'ın Oğuz Han tarafından Tin (Don) ve Etıl (Volga) ırmaklarının yakasına gönderilmesinin sebebi, bu bölgedeki Urusların, Ulaqların, Macarların ve Başkırtların düşman olmalarıdır. Kıpçak üç yüz yıl orada padişahlık yaparak yaşamıştır ve Kıpçaklar da onun soyundan gelmişlerdir (Ebulgazi Bahadır Han 1996: 134, 238). Hafız-ı Ebru (Hâfiz-i Ebrû), Oğuz Han'ın İt Baraklarla yaptığı savaşların farklı bir anlatısına 1417'de hazırladığı *Mecmua-yı Hafız-ı Ebru'da* (*Mecmû' a-i Hâfiz-i Ebrû*) yer vermiştir. Bu anlatıda, kuzeyde karanlıklar ülkesinde oturan Kıl Barak halkının erkeklerinin yüzlerinin köpek yüzünü andırdığından, kadınlarının ise çok güzel olduklarından söz edilmiştir. Oğuz Han Kıl Baraklara elçi gönderip ona bağlanmalarını, kabul etmezlerse savaşacaklarını söylemiştir; Kıl Baraklar ise iki taraftan iki savaşçının düello yapmalarını, dövüşün sonucuna göre bağımsız kalacaklarını ya da bağlılıklarını bildireceklerini söylemişlerdir. Yapılan düelloda Oğuz Han'ın savaşçıları ölünce Kıl Baraklar saldırıp Oğuz Han'ın ordusunu yenilgiye uğratmışlardır. Oğuz Han'ın kaçmayı başaran askerleri ise sonradan yakışıklılıkları sayesinde güzel Kıl Barak kadınlarını etkilemişler ve kadınların işbirliği sayesinde Kıl Barak ordusunu yenmişlerdir (Ögel 1993-I: 188). Bu efsaneye benzeyen bir hikâye, Keşiş C. de Bridia tarafından yazılmış olan *Historia Tartarorum*'da da aktarılmıştır. Bu hikâyeye göre Tatarlar (Moğollar) bir sefer sırasında bir aydan uzun bir süre boyunca ilerledikten sonra Köpekler Ülkesi'ne (Nochoy Kadzar) varmışlardır. Tatarlar burada yanlarında erkekler olmayan kadınlar bulmuşlar, kadınlara erkeklerin yerlerini ve ne çeşit erkekler olduklarını sormuşlardır. Kadınlar ise erkeklerin köpek olduklarını söylemişlerdir (Venturi 2008: 30). Türk ve dünya mitolojilerindeki köpek başlı (*cynocephalus*) halklar için bkz. Erkoç 2017: 64-66, Ögel 1993-I: 185-195 ve Venturi 2008: 30-32.

44 *Oğuz Kağan Efsanesi*'nde Oğuz Kağan'ın yaptığı seferlere ilişkin anlatının benzerleri, *Hanname*'de Ozgan Han'ın (Ozgan Han) seferlerinin anlatısında görülebilmektedir (Ögel 1993-I: 179-185). Ozgan Han'ın Oğuz Kağan olmasına ilişkin bkz. Ögel 1993-I: 179 ve 391. *Hanname*'deki anlatılar için bkz. Ögel 1993-I: 373-417.

Çinlilerdeki Huangdi'ye benzer şekilde, Türklerdeki Oğuz Kağan ve bozkurtla ilgili inanışlar da böyle bir amaç için kullanılmış olabilir (2017: 1-11).⁴⁵

Sonuç

Türk Kağanlığından kalma Ongi Yazıtı'nda, *Yama Kağan* ünvanını taşıyan ve Türklerin atası olduğu belirtilen bir hükümdarın fetihler yaptığı anlatılmaktadır. P.T. 1283 numaralı Tibetçe belgede de benzer bir şekilde *Zha-ma Kha-gan* (*Jama Kağan*) ünvanlı bir Türk hükümdarının çeşitli yönlerde yaptığı seferlerden söz edilmektedir. *YYZZ* ve *TPGJ*'de ise, Türklerin *Shemo* 射摩 adını taşıyan atalarının bir göl tanrısının kızıyla birlikte olduğu anlatılmaktadır. Daha önce yapılan incelemelerde *Yama Kağan*'ın, *Jama Kağan*'ın ve *Shemo*'nun aynı kişi olup, bir Türk hükümdarını temsil ettiği tespit edilmiştir. Bu dört kaynaktan geçen *Yama Kağan*'ın kim olabileceği konusunda bugüne kadar öne sürülen görüşlerde, onun Bumin Kağan ya da Bukan Kağan gibi tarihî kişilikler olabileceği düşünülmüştür. Ancak *Yama Kağan*'la ilgili efsanelere bakıldığı zaman, bunlarla Türk Mitolojisi'nin farklı dönemlerinden kalma çeşitli anlatılar arasında benzerlikler olduğu görülmektedir. Türk halklarına ilişkin gerek tarihî gerek de efsanevî-mitolojik anlatılarda, MÖ 3. yüzyıldan MS 17. yüzyıla kadar çeşitli ata hükümdarlardan söz edilmektedir. Bunların arasında Modu Chanyu, Bumin Kağan ve kardeşi İştemi Kağan, Bukan Kağan, Alp Er Tonga, Böğü Kağan ile Oğuz Kağan bulunmaktadır. Bu anlatıların ortak noktaları, sözü edilen ataların büyük devletler kurmaları ve çeşitli yönlerde seferler düzenleyerek dünya üzerinde hâkimiyet kurmalarıdır. Sözü edilen ata hükümdarların savaşçı ve fetihçi özelliklerinin, Türk Mitolojisi'nde ve Türk devletlerinde siyasî meşruiyet sağlamanın bir aracı olması için vurgulanmış olduğu düşünülebilir. *Fatih ata hükümdar motifi* olarak adlandırdığımız bu motife konu olan hükümdarların bazen doğaüstü şekillerde doğdukları, doğaüstü güçlere sahip oldukları ve yine doğaüstü kadınlarla birlikte oldukları da anlatılmaktadır. Düzenledikleri seferler genellikle başarılı olan bu hükümdarların seferleri, bazı durumlarda başarısız da olabilmektedir. Ongi Yazıtı'nda, P.T. 1283 numaralı belgede ve *YYZZ* ile *TPGJ*'de geçen *Yama Kağan*, bu açılarından Türk Mitolojisi'nde karşımıza çıkan fatih ata hükümdar örnekleriyle benzerlikler göstermektedir. Bu nedenle, bize göre *Yama Kağan* tarihî bir kişilik olmaktan çok, Türk Mitolojisi'nin çeşitli dönemlerinde karşımıza çıkan fatih ata hükümdar motifinin Türk Kağanlığı dönemindeki bir örneği olmalıdır.

45 İneyet ayrıca, Huangdi'nin köken olarak Çinli olmaktan çok Türklerin de aralarında bulundukları kuzey halklarından birisine mensup olabileceğine ilişkin görüşlere yer vermiştir (2017: 1-5). Bu durumda, Çin Mitolojisi'ndeki Huangdi figürünün, çalışmamızda incelediğimiz Eski Türklerdeki fatih ata hükümdar motifine bir bağlantısı olabileceğini düşünebiliriz. Yine benzer şekilde, Çin Mitolojisi'nde yer alan Xi Wangmu'nun 西王母 (Batı'nın Ana Kraliçesi) da Eski Türk inanışlarındaki tanrıça Umay'la bağlantılı olduğu, bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür (İneyet 2017: 8-9).



KISALTMALAR

- EOÇ = Erken Orta Çince
- GOÇ = Geç Orta Çince
- YYZZ = Youyang Zazu 酉陽雜俎
- THY = Tang Huiyao 唐會要
- TPGJ = Taiping Guangji 太平廣記

KAYNAKÇA

- Aigle, Denise (2015). *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden: Brill.
- 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini (1997). *Genghis Khan: The History of the World Conqueror*, çev. J. A. Boyle, Manchester: Unesco Publishing.
- Atwood, Christopher P. (2012/2013). "Some Early Inner Asian Terms Related to the Imperial Family and the Comitatus", *Central Asiatic Journal*, 56, s. 49-86.
- Aydın, Erhan (2008). "Ongi Yazıtı Üzerine İncelemeler", *İlmî Araştırmalar: Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, 25, s. 21-38.
- Ban Zhao 班昭 (1964). *Hanshu* 漢書, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Bang, W. ve Rahmeti, G. R. (1936). *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Semineri Neşriyatından, İstanbul: Burhaneddin Basımevi.
- Berta, Árpád (2010). *Sözlerimi İyi Dinleyin...: Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*, çev. Emine Yılmaz, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Baxter, William H. (2000). *An Etymological Dictionary of Common Chinese Characters [Preliminary Draft of 28 October 2000]*.
- Beckwith, Christopher I. (2009). *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton: Princeton University Press.
- Cen Zhongmian 岑仲勉 (1958). *Tujue Jishi* 突厥集史, 2 Cilt, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Clauson, Gerard (1957). "The Ongin Inscription", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3/4, s. 177-192.
- Çandarlıoğlu, Gülçin (2004). *Uygur Devletleri Tarihi ve Kültürü: Çin Kaynakları ve Uygur Kitabelerine Göre*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Dobrovits, Mihály (2001). "Ongin Yazıtını Tahlile Bir Deneme", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 147-150.
- Du You 杜佑 (1988). *Tongdian* 通典, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.

- Duan Chengshi 段成式 (1981). *Youyang Zazu* 酉陽雜俎, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Eberhard, Wolfram (1996). *Çin'in Şimal Komşuları*, çev. Nimet Uluğtuğ, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ebulgazi Bahadır Han (1996). Şecere-i Terākime (Türkmenlerin Soykütüğü), haz. Zuhâl Kargı Ölmez, Ankara: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2008). "İstemi (Sır Temir) Kağan", *Türk Kültürü*, 1, s. 76-109.
- Erdal, Marcel (2011). "Ongin Yazıtı", çev. Semih Tezcan, "Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl" Konulu III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu – 26-29 Mayıs 2010 – Bildiriler Kitabı, ed. Ülkü Çelik Şavk, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, s. 363-372.
- Ergun, Metin (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*, 2 Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erkoç, Hayrettin İhsan (2015). *General Li Jing'in Askerî Düşüncesi ve Doğu Göktürk Kağanlığı'nın Çöküşü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- _____ (2016). "Batı Göktürk Kağanlığı'nın Kuruluşu", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 33, s. 43-72.
- _____ (2017). "Türk Mitlerindeki Motifler (VI.-VIII. Yüzyıllar)", *Journal of Old Turkic Studies*, 1/1, s. 36-75.
- Golden, Peter B. (1992). *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- _____ (2002). *Türk Halkları Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, çev. Osman Karatay, Ankara: KaraM Yayınları.
- Gömeç, Saadetin (1997). *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- _____ (2011). *Kök Türk Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gumilëv, L. N. (2002). *Eski Türkler*, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Hirakawa, Akira (1997), *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*, Tokyo: The Reiyukai.
- İbn Fazlân (1995). *Seyahatnâme*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- İneyet, Alimcan (2017). "Mitostateji ve Huangdi (Sarı İmparator)", s. 1-13. <http://akademiye.org/tr/wp-content/uploads/2017/06/M%C4%B0TOSTRATEJ%C4%B0-VE-HUANGDI%C4%B0-SARI-%C4%B0MPARATOR.pdf> (Erişim tarihi 22/11/2017)
- İzgi, Özkan (1986). *Kutluk Bilge Kül Kağan, Böğü Kağan ve Uygurlar*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kapusuzoğlu, Gökçen (2017). *Taiping Derlemesinde Türkler*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kaşgarlı Mahmud (2015). *Dîvânü Lugâti't-Türk: Giriş – Metin – Çeviri – Notlar – Dizin*, haz. Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, Korhan (2006). *Sanskrit-Türkçe Sözlük*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Kırilen, Gürhan (2015). *Eski Çin'in Ötekisi Türkler*, Ankara: Kimlik Yayınevi.



- Li Fang 李昉 (1986). *Taiping Guangji* 太平廣記, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Li Yanshou 李延壽 (1974). *Beishi* 北史, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Linhu Defeng 令狐德棻 (1971). *Zhoushu* 周書, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Liu Xu 劉昫 (1975). *Jiu Tangshu* 舊唐書, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Maḥmūd al-Kāshārī (1982-1984-1985). *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luyāt at-Turk)*, çev. Robert Dankoff, 3 Cilt, Duxbury: Harvard University.
- Malov, S. E. (1959). *Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pis'mennosti Mongolii i Kirgizii*, Moskva: İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Mayrhofer, Manfred (1956). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen – A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, 4 Cilt, Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag.
- Minorsky, V. (1942). *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India: Arabic text (circa A.D. 1120) with an English translation and commentary*, London: Royal Asiatic Society.
- Moravcsik, Gyula (1983). *Byzantinoturcica*, 2 Cilt, Leiden: E. J. Brill.
- Ōsawa, Takashi (2011). "Revisiting the Ongi inscription of Mongolia from the Second Turkic Qaγanate on the basis of rubbings by G. J. Ramstedt", *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*, 93, s. 147-203.
- Orkun, Hüseyin Namık (1994). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ouyang Xiu 歐陽修 (1975). *Xin Tangshu* 新唐書, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Ögel, Bahaeddin (1993-1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*, 2 Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ölmez, Mehmet (2012). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları: Metin-Çeviri-Sözlük*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Özaydın, Abdülkerim (2001). "Karahanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24, s. 404-412.
- Pelliot, Paul (1929). "Neuf notes sur des questions d'Asie centrale", *T'oung Pao*, 26/4-5, s. 201-266.
- Pulleyblank, Edwin G. (1991). *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver: UBC Press.
- Racabov, A. A. (2008). "Ongin Anıtı'nda Dair", çev. Kutluay Erk, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, XIV/1, s. 223-234.
- Radloff, W. (1987). *Die Alttürkischen Inschriften Der Mongolei*, 2 Cilt, Osnabrück: Otto Zeller Verlag.
- _____ (1987). "Die Inschrift des Tonjukuk: Vorwort, Text, Transscription, Übersetzung Nebst Anmerkungen, Glossar und Verbesserungen", *Die Alttürkischen Inschriften Der Mongolei*, 2, Osnabrück: Otto Zeller Verlag, s. i-122.
- Rashiduddin Fazlullah (1998-1999). *Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, çev. W. M. Thackston, 3 Cilt, Harvard University.
- Rybatzki, Volker (2000). "Titles of Türk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions", *Central Asiatic Journal*, 44/2, s. 205-292.

- Sertkaya, Osman Fikri (1995). “*Köl Tigin’in ölümünün 1250. yıl dönümü dolayısı ile Moğolistan Halk Cumhuriyeti’ndeki Köktürk harfli metinler üzerinde yapılan arkeolojik ve filolojik çalışmalara toplu bir bakış*”, *Göktürk Tarihinin Meseleleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 313-334.
- Sima Guang 司馬光 (1976). *Zizhi Tongjian* 資治通鑑, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Sima Qian 司馬遷 (1963). *Shiji* 史記, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Sinor, Denis (1982). “The Legendary Origins of the Türks”, *Folklorica: Festschrift for Felix J. Oinas*, ed. Egle Victoria Žygas ve Peter Voorheis, Indiana University Uralic and Altaic Studies, 141, Bloomington Indiana, s. 223-257.
- _____ (1985). “Some Components of the Civilization of the Türks (6th to 8th century A.D.)”, *Altaic Studies Papers at the 25th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference at Uppsala June 7–11 1982*, ed. Gunnar Jarring ve Staffan Rosén, Konferenser 12, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, s. 145-159.
- Taşağıl, Ahmet (1995). *Gök-Türkler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (2004). *Göktürkler III*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tekin, Talât (1968). *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington: Indiana University Publications.
- _____ (1982). “Kuzey Moğolistan’da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi”, *Belleten*, XLVI/184, s. 795-838.
- _____ (1988). *Orhon Yazıtları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- *The Secret History of the Mongols* (2004). çev. Igor de Rachewiltz, 2 Cilt, Leiden: Brill.
- Thomsen, Vilhelm (2002). *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, çev. Vedat Köken, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- User, Hatice Şirin (2009). *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları: Söz Varlığı İncelemesi*, Konya: Kömen Yayınları.
- Venturi, Federica (2008). “An Old Tibetan Document on the Uighurs: A New Translation and Interpretation”, *Journal of Asian History*, 42/1, s. 1-35.
- Wang Pu 王溥 (1955). *Tang Huiyao* 唐會要, Shanghai 上海: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Wang Qinruo 王欽若 (1994). *Cefu Yuangui* 冊府元龜, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Wei Shou 魏收 (1974). *Weishu* 魏書, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Wei Zheng 魏徵 (1982). *Suishu* 隋書, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局.
- Yamada, Nobuo (1985). “The Original Turkish Homeland”, *Journal of Turkish Studies*, 9 (Nüüça Bığig / Pi Wên Shu: An Anniversary Volume in Honor of Francis Woodman Cleaves), s. 243-246.
- Yazıcı, Tahsin (1994). “Efrâsiyâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10, s. 478-479.
- Yusuf Has Hacib (1999). *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, 2 Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Zuyev, Yu. A. (2002). *Ranniye Tyurki: Oçerki İstorii i İdeologii*, Almatı: Dayk-Press.

KONYA İLİNDE “YENGE OLMA” RİTÜELİ¹

Miyase GÜZEL²

Giriş

Tarıma dayalı toplum yapısında egemenlik ilk başlarda kadının elindedir. İşte bu dönem her ne kadar varlığı inkâr edilse de anaerkil bir dönemdir.³ Hatta kadın, zaman zaman Tanrı kadar değerli kılınmış ve Tanrıdan sonra -çocuk doğurduğu gerekçesiyle de- bir yaratıcı olarak görülmüştür. Üreten, ürettiğini işleyen ve sorumlusu olduğu diğer tüm bireyleri doyuran kadına oldukça saygı duyulmuş ve konumu yüksek tutulmuştur. Üretici kadın; hem kendi biyolojik kırılmalarını takip ederek onlarla savaşıp, hem de doğanın tüm unsurlarına karşı sağlam bir duruş sergileyerek kendi özerkliğini koruyabilmiştir. Ancak ilerleyen zamanlarda kadınlık tam anlamıyla kan kaybına uğramış ve kadınların kendi gücünü yitirmelerine sebep olmuştur.

Homeros destanlarında toprak ve bereket tanrıçası olarak anılan Demeter ve onun kızı Persephone adına her yıl ritüeller düzenlenmektedir. Bu ritüellerin amacı; kış boyunca donuk kalan toprağı küstürmemek ve gelecek olan yaz mevsimine hazırlamaktır. Çoğunlukla kadın katılımcılardan oluşan bu ritüeller, etkinlik esnasında bereketin ve çoğalmanın temsilcisi olan nar ve buğday yiyerek hem Demeter ve onun kızını anarlar, hem de Tanrı'ya şükrederler.

Pek çok uygarlıkta rastlanan ve azımsanmayacak kadar çok inanış ve ritüele konu olan ekili tarla ile kadın rahmini, tarım ile doğumu özdeşleştirme oldukça eski ve yaygın bir inanıştır.⁴ Toprağın tohumu kendi içinde büyütmesi ve dünyaya sunması, kadının doğurganlığı ile eş değer

1 Bu çalışmayı; konu seçiminden derlemeye kadar her zaman yardımcı olan anneme, çalışmanın şekillenmesinde desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL'e ve her zaman yol göstericim olan Prof. Dr. Ülkü ELİUZ'a ithaf ediyorum.

2 İletişim: miyase.guzel@hotmail.com

3 ARSOY, Naciye, Türk Masallarında Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet Ayrıcılığı Ve Kadın, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars 2011, s.13.

4 SİNA, Ayşe, “Eleusis’de Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri” *A.Ü. DTCF Dergisi*, C.44, 2014S.1, s.50.

tutulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de kadın, erkek tarafından tohum ekilecek bir tarla olarak görülmüştür. İslam dininin de kadınları bir tarla olarak görmesi, toplumun düşünüş yapısı içinde doğrudan kadının bir mal olarak algılamasına sebep olmuştur. Kadının bu denli bir mal olarak görülmesi ömrü boyunca kendini taşıyabilir bir eşya gibi görmesi bilinçaltına işlenmiştir.

Değişen toplum yapısı ve ihtiyaç duyulan iş gücü sebebiyle erkek egemen toplum yapısına geçilmiştir. Bu andan itibaren, kadının değeri oldukça azalmış ve genellikle ev işleriyle ilgilenen, çocuk büyüten, elinin hamuru ile başka işlere karışmayan, yeri geldiğinde kocasının cinsel dürtülerini doyuran bir nesne haline gelmiştir. Eğ başını, gör işini ve otur evinde ekseninde bir hayata geçiş yapan kadınlar; bulundukları konumdan rahatsız oldukları halde ses çıkaramaz hale gelmiştir. Üretmeyi seven ve bunu onur kaynağı olarak gören kadın, bu geçişi oldukça sancılı yaşamıştır. Elinden tüm imkânları alınmış ve yeni hayatını ister istemez kabullenmiştir.

Erkeğin üstünlüğü tabii bir olay değildir. Bu üstünlüğün, gerçekte, ilkel toplumlar arasında ki sürekli savaşların sonucu olarak ortaya çıktığını gösterecek kanıtlar var elimizde. Bu savaşlar boyunca erkek, savaşçı olarak daha üstün bir rol almış, sonunda bu yeni üstünlüğünü kendisi ve kendi gayeleri için önderliği elinde tutma amacı ile kullanmıştır.⁵

Savaşçılıktan mirasa hakkına; evin içindeki iş bölümünün en fazla erkekte olmasına kadar daha birçok durum, onun egemenliği elinde tutmasına sebep olmuştur. Bireyin yetiştirilme tarzı da her zaman erkek olanın daha önde olmasını sağlamıştır. Erkek çocuk her zaman kutsanmıştır. Soyun devamını sağlayacak olması, birçok nüfusla ilgilenecek olması daha erkek doğar doğmaz onun zihnine enjekte edilmiştir. İleride evliliğinden doğacak çocuklar bile otorite sahibi olan babayı daha çok kutsayacak ve onun söylediği her şey, yaptığı her davranış kutsal sayılacaktır. Tüm bunların sonucunda bayrağı erkeğe devreden kadın yeniden onunla eşit olma mücadelesine girişmiştir.

Her insan belli bir zamanda ya da belli bir yerde toplum hayatına katkıda bulunmak zorundadır.⁶ Yeniden gelişen ve dirilen toplum içinde rüzgâr gibi sağa sola savrulan kadın, zamanla yeniden söz sahibi olmaya başlamıştır. En başta ilerleyen teknolojiyle birlikte insan gücüne duyulan ihtiyaç azaltmış ve iş sahibi olmak kolay hale gelmiştir. İlk başlarda küçük sermayeleri ile kendine ekonomik özgürlük elde eden kadınlar, zamanla daha büyük işletmelerde gerek beyaz gerekse mavi yakada kendini göstermiş ve oldukça başarılı olmuşlardır. İslam dininin de kadına verdiği değer ile kadın yeniden kendi tahtını kurmuştur. Çok gelişmiş toplumlarda dahi görülen geleneksel kalıplar ise kadınların peşinden gitmeye devam etmiştir.

Bazı kimseler çatışmalı rol davranışlarından daha az etkilendikleri hâlde çeşitli savunma mekanizmaları icat ederek içinde bulundukları durumu katlanabilir hale getirmekte daha büyük büyük bir başarı gösterdikleri halde, bazıları çeşitli anormal davranışlar geliştirirler, psikopatik, nevrotik ve psikotik olurlar.⁷

En ilkel toplumlarda bile varlığını sürdüren, toplumsal yaşamın temel kurumlardan biri olan

5 ADLER, Alfred Bireysel Psikolojisi, Sosyal Roller ve Kişilik (Hazırlayan: Turhan Yörükân) Kültür Yayınları, Ankara 2000.

6 ADLER, age, s.118.

7 ADLER, age, s.166.

aile kurumunun çeşitli işlevleri vardır.⁸ Cinsel ilişki ihtiyacını ve üremeyi sağlamak, çocuk yetiştirme, rolleri benimsetme, akrabalık bağlarının oluşması, iki bireyin de hayatı birlikte yürütmek istemesi gibi durumlar aile kurumunun temel esaslardır.

İlk dönemlerden itibaren insanlar; yaşadığı her tecrübeyi önemsemiş ve özellikle tedirginlik yaratan, eşik geçmeyi gerektiren tüm durumlar etrafında çeşitli ritüeller ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkarılan her ritüelin bir amaca hizmet etmesi ve o durumdan kurtarması beklenmiştir. Geçiş dönemlerinden birisi olan ve ehemmiyet gerektiren evlilik de, dünyanın her yerinde farklı şekilde icra edilmekte olup, etrafında türlü ritüeller bulundurmaktadır. Evliliğe atfedilen kutsallık, bireyin soyunun devamı olarak görülmüş ve bozkır hayatına dayalı yaşam tarzında gerekli iş gücünü sağlama amacı olarak görülmüştür. Zorlu ve türlü aşamalarda gerçekleşen evlilik, doğanın da görsel şöleni olarak tasvir edilmiştir. Türk toplumunun konar-göçer bir yapıya sahip olması, doğayla iç içe yaşamasını gerektirmiştir. Örneğin; bireyin erginlenme çağına gelmesi ve evlenmek istemesi, toprağın ekilip işlenmesine benzetilmiş, devamında eş seçimi vb. uygulamaların sonunda da gerçekleşen evlilik doğanın insanoğluna verdiği hediyeleri toplamaya benzetilmiştir. Cengiz Çetin'e göre doğa-evlilik tasarısının tamamı Antik Yunan'dan itibaren yeryüzünün tüm sahalarına yayılmıştır.

Türk topluluklarında da evlilik kutsal sayılmış ve bu süreçte olabilecek tüm olumsuzlukların giderilmesi amaçlanmıştır. Alpamış Destanı'ndan Dede Korkut metinlerine kadar, çeşitli süreçleri içeren evlilik; yeri gelince devletin bile bekâsı için gerekli bir kurum olarak görülmüştür. Evlilik kararının alınmasından nişana kadar; nişandan düğün gecesine kadar; hatta Anadolu'nun bazı bölgelerinde evli çiftin en az yedi bayram görmesine kadar geçen süreçte birçok ritüel, gelin ve damat için hazırlanmış ve özellikle gelin etrafında daha fazla ritüel gerçekleştirilmiştir.

Müslüman topluluklarda erkek çocuklar için sünnet, kız çocukları için de aybaşı görmek, yeni statusa atanmanın başlangıcı olarak kabul edilir; kızlar için kaçgöç, kapanma ve evliliğe hazırlık bu andan itibaren başlar. Bu, ergin kız statüsünün fiziki başlangıcıdır. Yeni Gine'de erginlik statüsünü işgal edebilmek için, genç kızların göğüsleri, omuzları, memeleri, oylukları, böğürleri ve karınları, bir nevi keskin volkanik siyah camlarla yarılr ve oldukça derin olan bu kesikler için de kizlardan her gün, yaraları iyi oluncaya kadar, tuzlu sularda banyo yapmaya katlanmaları istenir.⁹

Adler'e göre bireyin kazandığı roller kazanılmış/kazandırılmış veya biyolojik temelli olabilmektedir. Daha doğduğu andan itibaren yaşadığı sosyal çevresi ve içinde büyüdüğü ailesi, genç kıza belirli rolleri dikte etmiştir. Özellikle kadınlık organları özenle korunmuştur. Aşırı derecede korunması gereken kızlık zarı, kız çocuklarının bisiklet sürmesini dahi –oturağın yapısı itibariyle zarar vereceği endişesiyle- engellemiştir.

Gerdek gecesi olarak bilinen ilk gerçek manada tensel temas gecesi, gelin için oldukça tedirgin edici bir gecedir. Gelinlik çağına geldiği vakit kendi tecrübeleriyle cinsel bilgiler edinmiş ve bekâret olgusunu zihnine kazımıştır. Yıllarca sakladığı bekâretini başka bir erkeğe verecek olmanın üzüntüyle karışık korkunun verdiği duygu yoğunluğu ile ne yapacağını bilememektedir. İlk gecenin sendromsuz olabilmesi için; sözün kesildiği andan itibaren toplumun belirli kalıpları için-

8 ADLER, age, s.134.

9 ADLER, age, s.147.

de yetişen genç çifte yönelik bazı ritüeller uygulanmaktadır. Bu ritüellerin amacı yeni bir hayata başlayacak olan çiftin huzurla ve mutlulukla başlamasını sağlamaktır. Tam da bu noktada iki insanın ilk geceyi sağlıklı bir şekilde atlatabilmeleri için, daha önceden bizzat bu tecrübeyi yaşamış kişilerin desteğine ihtiyaç duyulmaktadır. Zaman zaman gelinlerde görülen bir davranışa göre bekâret kanının olduğu beze bakarak ağlama gerçekleştirildiği de bilinmektedir. Yüz görümlüğü olarak bilinen ve damat tarafından geline hediye edilen ziynet, aslında bekâretini veren kadına bir armağandır. Filiz Güven'in doktora tezinde Kars ilinde derlediği bilgiye göre, başlık parası da aynı zamanda kan parası yani gelinin bekâreti için alınan paradır.

İnisiyasyon¹⁰a tabi tutulan birey, hem toplumsal hem de bireysel bir kimlik kazanır. Kimlik aidiyet duygusuna içkin bir kavramdır ve bireyin diğerleri karşısındaki statüsünü belirler.¹¹ Ertesi gün yeni hayatına başlayacak olan her iki insan da birbirleri karşısında bir mertebe elde etmektedir. Bu yeni hayatın hemen öncesinde yaşanması muhtemel travmatik olayların minimuma indirilmesi her iki birey için de geçerlidir.

“Yenge Olma” Ritüeli

Konya'nın çeşitli köy ve kasabalarında görülen “yenge olma” ritüeli, gerdek gecesinin hemen akşamında doğması muhtemel sorunları gidermek için yapılan bir uygulamadır. Daha önce evlilik tecrübesini yaşamış olan kadınlar, bu gecede gelin ile damadın yanında belirli bir süre kalarak birtakım görevleri yerine getirmektedir. W.J. Good'un deyiimiyle rol gerginliği yaşayan kadın ve erkek için bu ritüel, önemli bir aşamadır.

Kelime anlamı olarak Dîvânü Lugâtî't- Türk'e göre “yenge”; Türkçede; sıhrî akrabalığı ifade eden ve aynı zamanda düğünde gelinin rehberi olan kadın anlamında, en eski ve müşterek sözlerinden biri¹² olarak karşımıza çıkmaktadır.

Jung'un “büyükanne arketipi”ndeki tarifi ile benzer özellikler gösteren bu ritüeldeki kadınlar, bu tarif ile birebir uyuşmaktadır. Jung'a göre dışının sihirli otoritesi vardır; aklın çok ötesinde bir bilgeliğe ve ruhsal yüceliğe sahiptir; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan; bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşümün ve yeniden doğuş yeridir.¹³ Anne, birey için ilk zamanlarda sadece anne olurken zamanla büyür ve oradan büyükanne rolüne geçer.

Jung'a göre büyükanne arketipin koruyucu ve kollayıcı özelliği, sınırsız bir sevgi anlayışı ve bilge bir yönü vardır¹⁴. Dinî metinlerde çok sık geçen Hz. Havva ve Meryem Ana; Türklerin mitolojisinde de Umay Ana ve Bilge Kağan kitabesinde Kağan'ın bahsettiği Anam Katun örnekleri gösterilebilir. Özellikle her türlü durumu tecrübe etmiş, birçok olayı görmüş, bilgileri eskiye dayanan kadınlar; Türk toplum hayatında bilge kadın tipini üstlenmiş kişilerdir. Sıfatlarından önce yaşadığı tecrübe ile ön planda olan bu kadınlar, gerektiği zaman sert bir tavır takınırken gerektiği zamanda da oldukça merhamet sahibi kişiler olabilmektedir.

10 Bilgilendirme süreci.

11 Ö. ÖLÇER, Evrim, ““Kan” Olgusunun Soyun Devamlılığı Bağlamındaki Dönüştürücülüğü” *Millî Folklor Dergisi*, 2005, S.65, s.41.

12 AYDEMİR, Adem, “Türkçede Bazı Sıhrî Akrabalık Terimleri Üzerine”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, C.5, 2012, S.8, s.137.

13 JUNG, C. Gustav, Dört Arketip, (Çev. Zehra, A. Yılmaz), Metis Yayınları, İstanbul 2005.

14 JUNG, C.Gustav, Analitik Psikoloji, (Çev. Ender Gürol), Payel Yayınları, İstanbul, 2006.

Tahmin edileceği üzere muhafazakâr Türk toplumlarında kadın ve erkeğin evlenmeden önceden görüşmesi hem dinen hem de toplumun gelenekleri açısından uygun değildir. Düğün gününe kadar görüşmeyen bu iki insan, süreç içerisinde birbirlerini sadece birkaç vesikalık fotoğraf ile tanımaktadır. Bu ritüelin ilk amacı da burada görülmektedir. Daha önce hiç tanışma şansı olmayan kadın ve erkek arasında -*özellikle ilk gecede*- olası bir tartışmayı, huzursuzluğu ve anlaşmazlığı gidermek amacıyla yapılmaktadır. Seçilmiş üyeler evlilik tecrübesini yaşamış ve ilk gece kavramını öğrenmiş kişilerdir. Anne karnındaki bebeğin dokunarak kendisini duygusal doyuma ulaştırması gibi bu gecede de amaç, oluşabilecek ten uyuşmazlığını ortadan kaldırmaktır. Yapılan derleme sonucu bize; kaynak kişilerin eşlerini daha önce tanımadıklarını ve bu yüzden tedirginlik yaşadıklarını, bunun için de böyle bir ritüelin ortaya çıktığını göstermektedir.

Derlemedeki kaynak kişiler, bu ritüeli bizzat yaşamış ve ritüelin üzerlerinde bıraktığı etkiyi doğrudan aktarmış kişilerdir. Derleme sırasında dikkat çeken ilk durum; yenge olacak kişilerin özellikle damadın ailesinden seçilmiş olmasıdır. Ataerkil toplum yapısı, bu kişilerin damadın ailesini yakından tanınması ve ilk gecenin gelinin ailesi için namahrem olma düşüncesi, bu duruma sebep olarak gösterilmektedir. Diğer yandan yenge olacak kişilerin gelin tarafından olması çevre tarafından ayıplanmaktadır. Ailede varsa eğer dayı/amca/ağabey eşi gelinin yanında belirli bir süre durduktan sonra yanından ayrılmak zorundadır.

Çünkü gelinin o gece yaşayacakları az çok tahmin edilmektedir ve bu durumun da gelinin ailesi tarafından bilinmesi uygun değildir. Kaynak kişi Tuğba Hanım'a göre bu ritüel esnasında kendi ailesinden insanların olması ihtimali onun için daha rahatlatıcı bir durumdur. Utangaç ve heyecanlı olan kadın için o gece, ruhsal anlamda oldukça sancılı bir süreçtir. Haklı olarak da yanında tanıdığı insanların olmasını istemektedir. Ancak kaynak kişilerin genel ifadesinde bu gece, kendileri ve aileleri için utanç verici bir gecedir.

Kaynak kişilerin ifadesine göre yenge olmuş kişiler, tecrübeli ve bilirkişi olmak durumundadır. Daha önce evlilik deneyimini yaşamış ve yaşı daha büyük olan kadınların tercih edilmesi uygun görülmüştür. Ritüelin ilk aşamasında yengeler, gelin ve damat tarafından ellerinin öpülmesini ister. Bu eylemden sonra "elimiz parladı" diyerek sevindikleri ve gururlandıkları görülmüştür. Yengeler, bu esnada gelinin elinden bir şey almak/yemek/içmek sevap ve şifadır, düşüncesiyle gelinin bir şeyler ikram etmesini veya hediye etmesini beklemektedir. Kaynak kişilerin ifadesine göre, kendilerinden kahve yapmaları istenir. Hediye olarak ise çoğunlukla havlu verilmektedir. Gelinin annesi tarafından hazırlanan hediyelik havlular, gelin tarafından yengelere hediye edilmiştir.

Ertesi gün, yengelerin bekâret kanının bulunduğu beze bakmaları ve o bezin de özellikle ayrı bir bez içinde sarılı olması gerekmektedir. Bazen yatak odasının bir köşesine, bazen de pencerenin demirine asıldığı görülmüştür. Bu bez kaynak kişilerce "*hasta bezi*" olarak tarif edilmektedir. Kaynak kişiler; bekâret kanının bulunduğu bezin kendilerine anneleri tarafından, daha önce bu tecrübeyi yaşamış bir akrabası aracılığıyla verildiğini ve bu bezin oldukça süslü bir örtü içinde olduğunu dile getirmiştir. Annenin edilgen konumda olduğu düşünülse de, bu gecenin ne kadar önemli olduğunu bilmekte ve ona göre hareket etmektedir. Kaynak kişilere göre bekâret olgusu kendileri için birer gurur kaynağıdır.

Her iki birey de “yeniden doğuş” yaşamaktadır. Burada özde bir değişme olmamaktadır. Kişilerin bu gecede işlevleri belirlenmiş ve onlara başka anlamlar da yüklenmiştir. Yeniden doğuş sürecine tanık olan her iki bireyin bu doğuşu fiziksel anlamda değil, ruhsal anlamda bir doğuştur. Bu yeniden doğuş resmedilmez ve tartılamaz. Jung’un da ifade ettiği gibi bu dönüşüm arketipler tarafından belirlenir.

Kaynak kişilerin diğer ifadeleri ise şu şekildedir: Yengeler; İslam dinin de bir gereği olarak dinsel bir eylem gerçekleştirmeleri gerektiğini söyler. Damadın namaz kılması, gelinin de damat namaz kılarken onun ensesine bakması istenir. Buradaki temel düşünce ise “*başına bakarsa ömür boyu başının üstünde, ayağına bakarsa da ömür boyu ayağının altında taşıyacağı*” düşüncesidir. El ele tutuşturulurken avuç içlerinin birbirine denk gelmesi istenmiştir. Özellikle erkeğin avuç içinin aşağı yöne bakması gerekmektedir. Beden dilinde ellerin bu şekilde tutulması ise erkeğin evlilikte daha baskın olacağı düşüncesidir.

Yenge olmuş kişiler; gelinden, damadın ayağını öpmesini de istemiştir. İslam dininde de öpme ile ilgili çok farklı ritüeller vardır. El, ayak, alın, göz, kutsal kitap, Kâbe öpmek gibi çok sayıda öpme ritüeli İslami gelenek içerisinde yer almaktadır.¹⁵ Sevgi, saygı, minnet, özlem, mutluluk vb. duygusal durumlarda görülen “öpme” toplumsal bir dayanışma olarak eşler arasında da görülmektedir. Kocasının ayağının öpen kadın yeri geldiğinde elini, ensesini ve kolunu da öpmektedir.

Başka bir ifade de ise yengeler, kaynak kişilerden bir su dolu sürahinin içine tükürmesini ister. Sonrasında bu sudan damadın içmesi beklenir. Buradaki amaç ise kadının her zaman sözünün dinlenmesi gerektiğidir. Su kültürünün bu gecede söz verici bir özellikte kullanılması durumu burada yaşatılmıştır. Devamında damadın çetneviri tepsisinde bulunan sigaradan yengelere ikram etmesi ve onların da sembolik olarak bu sigarayı yakmaları da gözlenen bir başka durumdur.

Görüldüğü gibi yengelerin sadece iki genci tanıştırma ve ortamı yumuşatma amacı yoktur. Devamında ömürlerinin nasıl geçeceği konusunda da tayin ettikleri birkaç uygulama daha vardır. Kaynak kişilerin ifadeleri sonucunda yenge olmaya aday kişiler önceden değil, hemen o esnada belirlenmektedir. Nişan yüzüğünü takan kimsenin veya geline kına yakacak kişinin medenî durumu ve sosyal yaşantısı dikkate alınsa da burada dikkate alınmadığı gözlemlenmiştir. Kaynak kişilerin ifadesine göre, yenge olan bir kadının çocuğunun olmaması ve hatta kumasının bile olması bize; evlilikte ilk gece tecrübesini yaşamış olması yeterli, düşüncesini vermiştir.

Sonuç

Evlilik kararından düğün sonuna kadar tüm uygulamaların temel amacı, yeni evli çiftte güzel bir gelecek tayin etmektir. Evlilik gibi yürütülmesi zor ve bir o kadar da kutsal olan bu kurumun kurulabilmesi için yaşanmış ve yaşanması muhtemel sorunları aşarak ilerlemek; hem gelin ve damat için hem de ilerde doğacak çocukları için gerekli kılınmıştır. Kan ise iki insanı kardeş yapabilecek kadar güçlü; aynı zamanda iki insanı düşman edecek şekilde önemli bir olgudur. Gerdek

15 SOYLU, Rasim, “Sanatta ve Kültürde Öpme Ritüelinin Göstergibilim Açısından İncelenmesi”, *Elektro-nik Sosyal Bilimler Dergisi*, C.16, 2017, S.60, s.271.

gecesinde de kan üzerinden bir dönüşüm yaşanmaktadır ve bu dönüşümün sağlıklı olabilmesi için, bu gece etrafında belirli ritüeller şekillenmiştir.

Kadının doğurganlığını simgeleyen adet kanı ve namusunu temsil eden bekâret kanı da bu denli önemlidir. Bekâret kanı namusu ve ahlaklı yaşamı temsil ederken, aynı zamanda kadını koruyan aile için de kutsal bir olgudur. Kadın için daima yerinin el kapısı olarak düşünülmesi ve bu kapıya giderken namusuyla gitmesi; aile içinde kadını koruyan tüm erkek bireyler veya onları olmadığı durumlarda da anne için en önemli unsurlardan yalnızca bir tanesidir.

KAYNAKÇA

- ADLER, Alfred Bireysel Psikolojisi, Sosyal Roller ve Kişilik (Hazırlayan: Turhan Yörükân) Kültür Yayınları, Ankara 2000.
- ARSOY, Naciye, Türk Masallarında Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı Ve Kadın, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars 2011, 104 s.
- AYDEMİR, Adem, “Türkçede Bazı Sihri Akralılık Terimleri Üzerine”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, C.5, 2012, S.8, s.126-142.
- GÜVEN, Filiz, Kars Yöresindeki Kadın Cinselliğinin Halk Bilimsel Çözümlemesi (Yayımlanmış Doktora Tezi), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 2015, 162 s.
- JUNG, C. Gustav, Analitik Psikoloji, (Çev. Ender Gürol), Payel Yayınları, İstanbul 2006.
- JUNG, C. Gustav, Dört Arketip, (Çev. Zehra, A. Yılmaz), Metis Yayınları, İstanbul 2005.
- Ö. ÖLÇER, Evrim, ““Kan” Olgusunun Soyun Devamlılığı Bağlamındaki Dönüştürücülüğü” *Millî Folklor Dergisi*, 2005, S.65. s.40-45.
- SİNA, Ayşe, “Eleusis’de Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri” *A.Ü. DTCF Dergisi*, C.44, 2014S.1, s. 37-52
- SOYLU, Rasim, “Sanatta ve Kültürde Öpme Ritüelinin Göstergebilim Açısından İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C.16, 2017, S.60, s.269-287.

KAYNAK KİŞİLER

- Ayşe KOCABAŞ, İlkokul Mezunu, 56 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Sakyatan Köyü.
- Ayşe YILLAR, İlkokul Mezunu, 46 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Merkez.
- Elif KOCABAŞ, İlkokul Mezunu, 56 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Çengilti Köyü.
- Feyza Nur SAĞLAM, Üniversite Mezunu, 25 Yaşında, İç Mimar, Ankara, Balgat.
- Fikriye KOCABAŞ, İlkokul Mezunu, 60 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Sakyatan Köyü.
- Havize TURŞU, İlkokul Mezunu, 37 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Divanlar Köyü.
- Hülya TURŞU, İlkokul Mezunu, 45 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Merkez.
- İkbal TURŞU, İlkokul Mezunu, 38 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Mekez.
- Merve GÜZEL, Üniversite Mezunu, 28 Yaşında, Ev Hanımı, Konya, Obruk- Katrancı Köyü.
- Rukiye AY, İlkokul Mezunu, 45 Yaşında, Ev Hanımı, Konya.
- Sevgi ÖZ, İlkokul Mezunu, 37 Yaşında, Ev Hanımı, Konya.
- Tuba ÜNÜVAR, İlkokul Mezunu, 32 Yaşında, Ev Hanımı, Konya.



Resim 1: Kaynak Kişiler (Bir Kısım).

KÜLTÜR-ÇEVRE İLİŞKİLERİ AÇISINDAN ANKARA İLİ NALLIHAN İLÇESİ YENİCE KÖYÜNDEKİ KÖY BAYRAMLARI

Solmaz KARABAŞA¹

Bu çalışmada Ankara'nın Nallıhan ilçesine bağlı Yenice Köyü'ndeki bayramların kültür çevre ilişkileri açısından etnografik bir değerlendirmesi yapılacaktır. Ekip-biçmeye dayalı köy yaşamının ve bunun üstüne kurulu yaşam biçiminin bir bileşeni ve ürünü olan bayramlar, bu açıdan "köylülüğün" de yapı taşlarından birini oluşturmaktadır. Köy yaşamında ve köylülükte meydana gelen değişiklikler, bayramları da etkilemekte, bütün bunların hepsi birlikte doğal çevre üzerinde etkide bulunmaktadır.

Bayramlar yılın belli bir döneminde, topluluğun bütünü için topluca gerçekleştirilen bir dizi gösterinin bileşimidir. Doğum, evlenme, ölüm törenlerinden farkı, düzenlenmesine bir kişinin vesile olmamasıdır. (Boratav, 1984: 204)

Yenice köyünde de yılın belirli bir döneminde, topluca gerçekleştirilen törenler bulunmakta ve bunlar; Kadınların Çeşmebaşı Bayramı, *Çır Çır* da denen Pınarbaşı Bayramı, Hasan Dede Bayramı, Ramazan Bayramı'nda gerçekleştirilen Oda Bayramı ve Kurban Bayramı'nda gerçekleştirilen Kol Bayramı adları altında kutlanmaktadır. Bu çalışmanın konusunu dinsel nitelik taşıyan Ramazan ve Kurban bayramları dışındaki köy bayramları oluşturmaktadır.

Çalışmanın verileri, köyden kente göçün yaşandığı ve köylerin hızla boşaldığı bir ortamda nüfusu azalsa bile en azından tamamen boşalmayan bir köy olan Yenice'de köylülüğü anlayabilmek amacıyla yürüttüğüm tez çalışması kapsamında elde edilmiştir. Alan çalışması; 2013 yılında Pınarbaşı Bayramı, 2014 yılında Kadınların Çeşmebaşı Bayramı, 2016 yılında ise Hasan Dede Bayramı'na katılarak ve buralarda katılımlı-katılımsız gözlem, görüşme ve görüntü ile belgeleme teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

Yenice Köyü, Ankara'nın Eskişehir İli sınırındaki köylerinden biridir. Susuzluk nedeniyle eski yerinden bugünkü yerine gelmiş ve Yenice adını almıştır. Denizden yüksekliği 250 metre civarında olan köy, Sakarya Nehri'nin kıyısında kurulmuştur. Yenice Köyü ılıman iklimi nedeniyle

1 Kültür ve Turizm, Bakanlığı Kültür ve Turizm Uzmanı; Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.



pamuk, çeltik gibi endüstriyel ürünleri yetiştirebilme olanağı elde ettiğinden para ekonomisiyle erken tanışmıştır. Günümüzde ise tarımsal faaliyetin ağırlık merkezini seracılık oluşturmaktadır.

Türkiye’de bayramlar Hıdrellez bayramı, köy bayramı, bahar bayramı, yağmur duası töreni, yatır ziyareti gibi çeşitlere ayrılmaktadır. Bu bayramların ortak özelliklerini; gelecekle ilgili beklenti ve dileklerle, belli bir mevsimde, köyün içinde, suyun başında, bazen bir yatır ya da mezarlık ziyareti ile birlikte ve genellikle kurban keserek, köyün tamamının katılımıyla ortaklaşa yapılması ve sonunda aş adı verilen pilavın pişirilip yenmesi oluşturmaktadır. Sıralanan bu ortaklıklar göz önünde bulundurulduğunda Yenice’deki bayramların bütün bu bayramlardan unsurlar içerdiği ve bu nedenle Boratav’ın (1984: 224) ifadesiyle “törenler katışımı” özelliği taşıdığı söylenebilir. Buradan hareketle Yenice’deki bayramların hepsini birden “köy bayramları” diye adlandırmak olanaklı görünmektedir.²

Kadınların Çeşmebaşı Bayramı

Kadınların Çeşmebaşı Bayramı nisan ayında köyün ortasındaki *yukarı pınarda* yapılmaktadır. Çeşmebaşı Bayramı’nın kökeni köydeki su sıkıntısına dayanmaktadır.

“Önceden bu sular yokmuş. Sakarı³’lardan, kuyulardan su getirirlermiş. Bu su kendiliğinden çıkmış, Çalıkaya tarafından gelmiş. Bunu görünce biz bu suyun başında her yıl bayram yapalım demişler.”

Yenice Köyü’nde 1931 yılında doğmuş Hatice Doğan bu bayram için “buna Hacet Bayramı derler, burada okurduk, Allah’a yalvarırdık” demektedir. Yani bu bayramda susuzluğu önlemek ve suyun sürekli akması için dilekte bulunulmakta ve yakarılmaktadır. Bu yönüyle Kadınların Çeşmebaşı Bayramı bölgede bilinen Hacet Bayramları’yla benzerlik göstermektedir. Nallıhan ve Bolu’ya bağlı komşu ilçeler olan Mudurnu ve Göynük’ün köylerinde, bahar döneminde “Hacet Bayramları” adı altında bayramlar yapılmaktadır (bk. Tütüncü Aydın, 2014: 81). Türkçe Sözlük’de (1998: 921) “Tanrı’dan veya kutsal sayılan kişiden beklenen dilek” biçiminde tanımlanan “Hacet” adıyla anılan bu bayramlarda da yatır/mezarlık ziyareti ve yağmur duası yapılmaktadır. Kadınların Çeşmebaşı Bayramı’nda da “su yağmurdan çoğaldığı için” açıklaması ile yağmur duası merkezi bir yer almaktadır. Bu nedenle mezarlığa dua etmeye gidilir. Eskiden dua etmek için Hasan Dede Türbesi’ne de girilmiş. Sonra köyün güneyindeki *Meşercik Tepesi*’ne⁴ çıkılır, oradaki yatırlarda yağmur duası yapılır, en son da çeşmenin başında dua edilmiştir. Burada yüksek yerlerde duanın daha kolay kabul olacağına inanıldığından dua etmek için yüksek bir tepeye çıkıldığı görülmektedir. Eskiden *Meşercik Tepesi*’nde, oradaki ağaçlara çaput da bağlanırmış. 2014 yılında yapılan bayramda sadece mezarlıkta dua edildiği gözlenmiştir (Görsel: 1). Okunan dualar arasında yağmur için yakarış niteliğinde Türkçe yağmur isteğini gösteren dua sözleri yer almıştır. Bu esnada *âmin* diyenler arasında ağlayanlar olmuştur.

2 Örneğin Yenice’de Hıdrellez halk takviminde belirli bir tarih olarak bilinmekle birlikte bayramlar doğrudan “Hıdrellez Bayramı” olarak adlandırılmamakta, özel olarak Hıdrellezle ilgili yöneltilen sorulara cevaben Pınarbaşı ve Çeşmebaşı Bayramlarından bahsedilmektedir. Bu nedenle Yenice’deki bayramların “törenler katışımı” niteliği sergilediği rahatlıkla söylenebilir.

3 Yenice’de Sakarya Nehri’nden *Sakarı* diye bahsedilmektedir.

4 Günümüzde Meşercik tepesinde yatır kalmamış, orman ağaçlandırması esnasında dozer yatır yok etmiştir.

Bayram aynı zamanda bir çeşit hayır olarak görülmekte ve bayramdan bahsederken “yarın hayır var deriz” ifadesi kullanılmaktadır. Hayırda bulgur pilavı pişirilir. Boratav’ın (1984: 139) “hayır aş” dediği bu yemeğe Yenice’liler de aş demektedirler. “Hayır aş”ndaki amaç; fakir fukara herkesin bu aştan yemesini sağlayarak tanrının gönlünü hoş etmek ve buradan gelecek cezalandırılmanın önüne geçmektir. Bu uygulama peşinen yerine getirilen adaklar arasında yer almaktadır (adak hakkında detaylı bilgi için bk. Tanyu, 1967: 9). “Hayır aş” için “köyün kadınlarından adakları olanlar”, birer tavuk getirirler. Bunun dışında köyün bütün kadınları bayrama çeşitli hayırlarla katılırlar. “Herkes evinden bir hayır çıkarır” denmektedir.



Görsel 1 ve 2: Mezarlıkta dua edilmesi ve aşın hazırlanması

Çeşmebaşı bayramında pişirilen aş; tavuklu, nohutlu bulgur pilavıdır. Birlikte pişirilir (Görsel: 2), birlikte yenir (Görsel: 3), kalan da *kapışılır* (Görsel: 4). *Aşın kapışılması* bir “acıdırma gösterisi”dir. Bu “dramatik” nitelikli pratik ile yiyeceğin kıtlığı mesajı verilmektedir. Örnek (1966: 103) yağmur duası törenlerinde görülen buna benzer şekildeki ağlayıp, sızlamanın “dramatik” nitelik taşıdığını ve tanrıyı merhamete getirmeyi amaçlayan “acıdırma gösterisi” olduğunu söylemektedir. Eve götürülecek pilav için kazanların başında *kapışma* olur. “Kapışınca yağmur yağar” denmektedir. Bunu bir başka kaynak kişi şöyle ifade etmiştir: “pilavı yerken kapışırız, görmemişlikten değil, yağmur yağsın diye”.



Görsel 3 ve 4: Aşın yenmesi ve kapışılması



Günümüzde kadınlar Çeşmebaşı Bayramı'nı yapmaya devam etmekte ancak mezarlık ziyareti dışında etraftaki yatır ziyaretlerinin terk edildiği, pilavda satın alınan malzeme kullanımının arttığı, pilavın kapışılmasına tepkilerin gösterilmeye ve aşın birlikte değil eve götürülüp yenmeye başlandığı görülmektedir.

Pınarbaşı Bayramı

Yenice'deki köy bayramlarından ikincisi erkekler tarafından yapılan Pınarbaşı Bayramı'dır. Pınarbaşı Bayramı 2015 yılına kadar Yenice'nin bir kilometre kuzeyinde ve köyün girişinde bulunan *Çır Çır Çeşmesi* adı verilen çeşmenin yanında yapılmıştır. Bundan önceki ve esas bayrama adını veren yer ise köyün 2-2,5 km kuzeydeki Pınarbaşı adı verilen su kaynağıdır.

Pınarbaşı Bayramı'nın ortaya çıkışı bu kaynağın kurummasına dayandırılmaktadır. Eğer kurban kesilmezse suyun kesileceğine inanılmaktadır. Bununla ilgili anlatılar da bu görüşü destekler niteliktedir:

Pınarbaşı'nın suyu kesilmiş. Bir hocaya sormuşlar, suyun kaynağına kül dökün demiş. Dökmüşler ve orada bir deve izi görünmüş. Deve yok sığır keselim demişler ve su tekrar çıkmaya başlamış. Ondan sonra her yıl bir sığır kurban etmeye başlamışlar.”

Kurban; “İnsanlık tarihi kadar eski olan ve insan düşüncesinin⁵ bir ürünü olarak karşımıza çıkan doğaüstü tasarımlar için çeşitli amaçlarla kan akıtma ritüelleri”dir (Erginer, 1997: 11). Uygulanışlarına göre değişen çeşitli türleri vardır. Pınarbaşı Bayramı'ndaki uygulamasında “istek kurbanı” karşımıza çıkmaktadır. Bu kurbanla suyun sürekli akması istendiği için ona etki eden doğaüstü tasarımının gönlünü hoş etmek amacıyla kurban kesilmektedir. Eskiden kurban Pınarbaşı denen su kaynağının başında kesilir, “kanı da suya karışır”mış. İçinde “yaşatıcı gücü” taşıdığına inanılan kanın akıtılması, kanlı kurban törenlerinin ana ögesini oluşturmaktadır. Pınarbaşı Bayramı'nda kanın suya akıtılması, kurbanın yöneldiği amaç açısından bir ipucu niteliğindedir. Bu uygulamada yağmur dualarının Anadolu'daki yaygın örneklerinde karşımıza çıktığı üzere su kültürünün izleri görülmektedir. Su kültürü, doğada her şeyin bir ruhu olduğuna inanılan Şamanistik doğa tasarımından kaynaklanmaktadır. İnsanların doğanın bir parçası olduğu, onunla karşılıklı bağımlılığa dayanan bir ilişki içinde yaşadığı düşüncesi ve doğaüstü dünyanın da etki edilecek kadar yakın olarak görülmesi Şaman'ın doğaya ilişkin bakış açılarının temelini oluşturmaktadır (Hoppal, 2014: 21).

Pınarbaşı'nın ilk bayramları da suyun kaynağında yapılır, Pınarbaşı kayasına çıkılır *âmin* denirmiş. 1982 yılında Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü buraya köylünün *kanalet* adını verdiği beton sulama kanallarını yapınca, bayram yapacak yer daralmış ve köyün girişindeki çeşmenin

5 İnsan düşüncesinin nasıl bir değişimle kurban fikrine ulaştığına ilişkin bir açıklamayı Alaeddin Şenel yapmaktadır. Şenel (1995: 208), insan düşüncesinin geçim ve yaşam biçimlerindeki değişikliğe bağlı olarak değiştiğini; tarımsal üretime geçişle birlikte insan düşüncesinin odağına bitkilerin girmeye başladığını belirtmektedir. Buna göre kurban olgusu da bitkisel üretimle birlikte ortaya çıkmıştır. Bir buğday tanesinin toprağa atılmasından sonra yüz, iki yüz taneli bir başağa dönüşmesi, kurban edilen bir hayvanın da yüz, iki yüz yavrunun doğmasına neden olacağı düşüncesini doğurmuş olmalı. Kurban geleneğinin altında yatan, ölüp yeniden dirilme düşüncesidir. Ölüp yeniden dirilme düşüncesi ise tarımsal üretimin insan düşüncesindeki yansımasıdır. (Şenel, 1995: 209)

başına taşınmıştır. Bundan sonra 2016 yılına kadar bayram yine “Pınarbaşı Bayramı” adı altında, bu suyun niyetine kesilen kurbanla köyün girişindeki Çır Çır Çeşmesi başında yapılmıştır. 2016 ve 2017 yıllarında ise köyün içindeki caminin avlusunda yapılmıştır. Pınarbaşı Bayramı sadece erkeklerin katılımı ile gerçekleştirilmektedir.

Bayram için önce bütün köylünün katılımıyla kurbanlık sığırın parası toplanır, sığır satın alınır. Herkes katılmazsa suyun kesileceğine inanılır. Anlatılanlara göre bir defasında köyden “Rahmi Ağa Pınarbaşı bayramında kesilmek üzere köy namına bir dana alıvermiş, dana kesilmiş ama o hayır adama gitmiş” ve köylü katkı vermediği için su kesilmiş. Bayramın yapılacağı günün sabahı erkenden kurban kesilir, bütün etle birlikte pilav pişirilir. Civardaki köylerin bayramlarında piriç pilavı yapılırken bu köyde bulgur pilavı pişirilmiştir. Hazırlık tamamlanınca, öğle namazından sonra anons yapılır ve köyün bütün erkekleri bayram yerine çağırılır. Yemekten önce köyün imamı eşliğinde yağmur duası yapılır (Görsel: 5). Yağmur duası için çeşmenin arkasındaki tepeye doğru yürünür. Burada imamin okuduğu duaya halk da *âminleri* ile eşlik eder. 2013 yılında katıldığım bayramda dua esnasında ellerin parmaklarının yağmurun yağışını taklit edersesine aşağıya doğru çevrili olduğunu gördüm. Bu hareket benzer benzeri çağırır ilkesiyle çalışan taklit büyüsünü işaret etmektedir. Duanın bayramın ilk yapıldığı yerde de, burada da mutlaka yüksek bir yerde yapılması, yüksek yerlerde daha kolay kabul olacağı inancından kaynaklanmaktadır. Burada da dağ kültürüne ilişkin izler görülmektedir.



Görsel 5 ve 6: Yağmur duası ve aşın birlikte yenmesi

Günümüzde duaların eskisi gibi yapılmadığı “dedeler zamanında millet içinden gelerek dua ediyordu” ifadesi ile dile getirilmektedir. Eskiden muhtarlık yapmış olan İbrahim Şafak’ın anlatımıyla; 1990’ların başında dua etmeye gitmişler, Selahattin dede varmış, dede *âmin* derken ağlıyormuş, zirveye çıkmışlar ve dua sonunda yağmur yağmış; “hoca dua ediyor, gökte zerre bulut yok, yarım saat içinde bulutlar geldi ve yağmur yağdı.” “Şimdi insanlar değişti” diyen İbrahim Şafak, günümüzde insanları zorla duaya götürdüklerini belirtmektedir. Yağmur duası yağmur için yakarış anlamına geldiğinden duanın içtenlikle yapılması önem kazanmaktadır. Bu nedenle törenlere duası kabul olacak kişilerin gelmesi istenirmiş. Başka yörelerde duası kabul olmayacak kişilerin bayramı terk etmesinin istendiği bile olmuştur (Bk. Örnek; 1966: 99-100). Öksüz ve ye-



timler, çocuklar ve yaşlılar tıpkı buradaki Selahattin Dede gibi duası kabul olacak masum kişiler olarak görülmektedir. Nitekim yukarıdaki anlatıda Selahattin Dede için yağmurun yağdığına inanılmaktadır.

Duanın ardından sofralar kurulur, etli pilav yenilir (Görsel: 6). Herkes evinden kaşığını ve yiyeceği yufkasını getirir. Ayrıca evdeki kadınlara pilav götürmek üzere kaplar da getirilir, sofraya oturduklarında bu kapları arkalarına koyarlar. Köydeki dul kadınlar da pilav için kaplarını gönderirler. Böylece aştan herkesin yemesi sağlanarak *hayıran* kabul edilme olasılığı güçlendirilir. Pilavlar yenirken, bir yandan da görevliler oturanların arkalarında duran kaplara etli pilav doldurur.

Pınarbaşı Bayramı 2016 ve 2017 yıllarında köyde, caminin avlusunda yapılmıştır. Yemektan önce bir mevlit okunmuş, dua edilmiş ardından pişirilen bulgur pilavını önce erkekler, sonra aynı yerde kadınlar yemiştir. Böylece bayramın sadece dua ve pilav unsurları kalmıştır. Duanın yağmur duası olup olmadığına yönelik soruya karşılık kaynak kişi -neye sayarsan say der gibi- “artık o ne duası ise” şeklinde bir cevap vermiştir. Tabi duanın caminin yanında yapılması nedeniyle yağmur duasındaki gibi yüksek bir yere çıkılmamıştır. Bu değişiklikte köyün yirmi yıldır Yenice’de görev yapan Nallıhanlı imamının değişmesinin ve yöreye yabancı bir imamın (mezhebinin de farklı olduğu düşünülüyor) atanmasının etkisi var mıydı sorusuna “öteki hoca bizim muhitin hocasıydı” şeklinde bir cevap verilmiştir. Nallıhanlı hocanın gelenekleri de bildiği söylenmiştir. Burada eski hocanın Nallıhanlı ve bu gelenekten yetişmiş olması yanında, yeni hocanın genç ve muhtemelen Türkiye genelinde yaşamakta olan İslami modernleşme eğiliminin temsilcisi olması da önem kazanmaktadır. Nitekim dua için dağ başına çıkmaktan vazgeçilerek bayramın cami önünde yapılmaya başlanması, halk İslamına ilişkin pratiklerin terk edilerek yerine kitabi İslam’a uygun pratiklerin geçirilmeye başlandığını göstermektedir. Benzer bir örneği Isparta’nın Şarkikaraağaç ilçesi Kayıkdede Köyünden veren Tayfun Atay (2009: 113) bu durumu; “modernleşme sürecinin hızlanmasıyla ve etkilerinin daha hissedilir hale gelmesiyle birlikte İslâm dünyasında kitabiliği, püritenliği ve bireyselliği ön plana çıkaran İslâmi modernizm akımının, geleneğe ve senkretizme dayalı yerel-yöresel inanç ve pratiklerle karşı karşıya gelme”si olarak değerlendirmektedir.

Hasan Dede Bayramı

Hasan Dede Bayramı, diğer iki bayramdan farklılık gösterir. Genellikle Hasan Dede adıyla anılan bayram, köyün batı istikametinde, *Sakarı* Nehri’nin karşı tarafında bulunan ve aslında bir “ziyaret yeri” olan yerde yapılır. Her yıl güz döneminde, bir başka ifadeyle “üzümler olunca” yapılan bayram 2016 yılında Kurban Bayramı’nın üçüncü günü yapılmıştır. Tabelasında Hasan Seydi Türbesi yazan Hasan Dede Türbesi, ayrıca Hıdrellez zamanında yağmur duası ve sağlık, şifa dilekleri için de ziyaret edilmektedir.

Hasan Dede’nin ulu bir kişi olduğuna ve Kurtuluş Savaşı zamanında kerametler⁶ gösterdiğine inanılmaktadır. Hasan Dede Türbesinde on bir mezar bulunmaktadır. Burada yatanların bir manga asker olduğu, Hasan Dede’nin de onların kumandanı olduğu söylenmiştir. Hasan Dede Türbesinde Sakarya Savaşı’nın şehitlerinin yattığına ve o mekânda çok kan aktığına inanılmakta-

6 Olağanüstü güçleri olduğuna inanılan ermiş, evliya gibi ulu kişilerin halk arasında yaygın bir şekilde anlatılan kerametleri vardır. Detaylı bilgi için bk. (Boratav, 1984: 43).

dır. Türbenin etrafındaki toprağın şehitlerin kanıyla sulandığı için kırmızı rengi aldığı söylenmektedir. Anlatılanlara göre Kurtuluş Savaşı sırasında Yunan askerleri *Sakarı*'nın öteki tarafına kadar gelmiş, o zaman türbenin üstünden bulut gibi bir kelebek sürüsü kalkmış ve düşman askerleri kelebekleri asker zannederek "Türk askeri geliyo" diye kaçmış. Böylece düşman geri püskürtülmüş.⁷

Hasan Dede Türbesinin taşı, toprağı, ağacı kutsal kabul edilir. Buradan taş, toprak alınmaz, ağaç kesilmez. Alanların başına bir kötülük geleceğine inanılır. Köyde bununla ilgili anlatılar bulunmaktadır. Bu inanış nedeniyle türbenin etrafındaki *sakızlık* ağaçları kutsallaştırılarak korunmaya alınmıştır.⁸ Türbeye şifa umuduyla da ziyaretler yapılmaktadır. Türbenin etrafındaki *sakızlık* ağaçlarına "çaput/dilek bağlanır." Hastalığı olanlar şifa dilemeye gider. Aksi çocukları uslansın diye yatırların üstüne yatırırlar. Çocuğu olmayan kadınlar sembolik salıncak yapar, türbeye asar ve dilek tutar. Aynı şekilde iş için de dilek tutarlar.

Hasan Dede'ye atfedilen bu nitelikler nedeniyle burada bayram yapıldığı söylenmiştir; "bu türbe boş değil, onun için biz burayı boş bırakmayız." Hasan Dede Bayramı'na adak kurbanları verilir. Adak sayısı en az 10-15, hatta 25 bile olurmuş. Bulgur evlerden getirilir. Köyde geçmişte pirinç de yetiştirildiği halde, bu bayramlarda *bulgur aşı* geleneği ısrarla sürdürülmüştür. Sabahtan kurbanlar kesilir (Görsel: 7), etler doğranır, bir kısmı haşlama, bir kısmı kavurma yapılır ve hepsi birlikte *bulgur aşı*na katılır. Hasan Dede Bayramı'nı çok eskiden beri erkekler yaparmış. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bayram esnasında pişirilen aşı erkekler orada yer, yanlarında getirdiği kapları da doldurur (Görsel: 10) eve götürürler.



Görsel 7 ve 8: Türbe önünde kurbanların kesilmesi ve bayram yerinde namaz kılınması

7 Bu anlatılan keramete çok benzer bir anlatıyı köylüler 2016 yılındaki 15 Temmuz Kalkışması ile ilgili olarak aktardılar: "15 Temmuz Kalkışması esnasında yukarıdan silahlar sıkılmış, insanlar da pısmış, yerlere yatmışlar. Onların ortasından beyaz cüppeli biri gelip geçmiş, sanki insanları korur gibi. Sonra onu aramışlar ama bulamamışlar." Köylüler bu olayın videolarının internette yayımlandığını ve bu kerameti televizyonların da verdiğini belirtmişlerdir. Köyde bu anlatı, Hasan Dede'nin Kurtuluş Savaşı'nda gösterdiği kerametlerdeki gibi bir inançla aktarılmıştır. Güncel olaylarla ilgili anlatılan bu keramet, ulu kişilere ve kerametlerine olan inancın "günün toplumsal, ekonomik, siyasi olaylarından etkiler taşıyarak" günümüzde de devam ettiğinin bir göstergesidir. Tayfun Atay (2005: 159) bu ifadeyi efsaneler için kullanmıştır.

8 Literatürde "kutsal ekoloji" diye adlandırılan bir yaklaşıma göre bu tür inanışa konu doğa unsurları bu yolla korunabilir. (bkz. Berkes, 1999)

Hasan Dede Bayramı'nda eskiden yağmur için de dua edilirmiş. Bayramla ilgili olarak; günümüzde “pılav yemeye gidiliyor” deniyor ve “boğaza döndü artık” diye de şikâyet ediliyor. “Önceleri millet toplanır, yemek pişirecek olanlar kalır, geri kalan da *âmin* derdi” diye duaya daha çok ağırlık verildiği belirtilmektedir. O zamanlar türbenin etrafında yedi defa dolanırlar, hem yürünür, hem *âmin* denirmiş. Türbenin yanında ikinci namazı kılınır, ondan sonra yemek yenir ve dönüşmüş. 2016 yılında gerçekleştirilen Hasan Dede Bayramı'nda, bütün köylü gelince yakınlardaki bir açıklikta yere serilen yaygılar üstünde oturularak Kur'an okunmuş, namaz kılınmış (Görsel: 8) ve ardından aş yenmiştir.



Görsel 9 ve 10: Aşın yenmesi esnasında üzümlerin dağıtılması ve getirilen kapların doldurulması

Hasan Dede Bayramı kavun-üzüm zamanı olduğu için eskiden hayvan yükü ile kavun-üzüm getirilip dağıtılmış, günümüzde traktör kasası ile dağıtılmaya devam edilmektedir (Görsel: 9). Köyde geçmişte kavun yetiştiriciliğinin ve bağcılığın yoğunluğu; üzümün önemi göz önünde bulundurulursa, üzümler de bir çeşit hayır, saçı, adak olarak değerlendirilebilir. Dahası bayramın da bu nedenle güz döneminde yapıldığı söylenebilir. Diğer bayramlardaki kurban, hayır aşısı ve yağmur duasından farklı olarak burada türbenin yanında yapılan ve yenen pılavdan kurdun kuşun da nasiplenmesinin dile getirilmesi dikkat çekicidir. Nasıl ki hayır aşısında herkesin yemesi sağlanıyor ve bununla etki edilmesi istenen gücün gönlü hoş edilmek isteniyorsa, aynı şekilde kurdun kuşun yedikleriyle de aynı etki yapılmak istenmektedir.

Kerametlerin günün sosyal, siyasal olaylarına adapte edilerek anlatılmaya devam etmesinden de anlaşılacağı üzere Hasan Dede de Yenice'de önemli bir inançsal figür olmaya devam etmektedir. Bunda Hasan Dede ile ilgili inanışın İslami inanışla ters düşmemesinin etkisi vardır. Böylece bayram da sürdürülmüş ancak türbenin etrafını dönerek yapılan yağmur duasının yerini Kur'an ve mevlit okumaları ile “pılav yenmesi” almıştır. Hasan Dede Türbesi'nin kutsallaştırılan unsurları nedeniyle oradaki doğa parçasının korunduğunu ve Hasan Dede inanışı nedeniyle belki de korunmaya devam edeceğini de söyleyebiliriz.

Değerlendirme ve Sonuç

Yenice'deki bayramlardan özellikle Pınarbaşı ve Kadınların Çeşmebaşı Bayramı olmak üzere ikisi, kültür-çevre ilişkisi açısından özel dikkat gerektirmektedir. Çünkü her iki bayramın da temelinde bolluk ve bereket beklentisiyle su isteği vardır. Yenice gibi geçmişten beri suyla sıkıntıları olmuş bir köy için su talebi, öneminden dolayı beklentiler sıralamasında birinci sıraya yerleşmiştir. Hasan Dede Bayramı da bir yatır ziyareti niteliği taşısa da geçmişte yağmur yağdırma isteği daha ön plandadır. Böylece Yenice'deki köy bayramlarının insanın doğal çevresiyle etkileşiminin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bu sonuç, Yenice'deki yaşam biçiminin doğayla iç içeliğini göstermektedir.

Yenice'deki köy bayramları kapsamında su isteği amacıyla yağmur duası törenleri gerçekleştirilmektedir. “Yağmur duası, daha çok yapay sulama teknolojisinin ulaşmadığı yöre ve toplumlarda görülen, kuraklık dönemlerinde kuraklığı gidermek için doğaüstü güçlere doğrudan ya da doğaüstü güçlere yakın olduğu tasarımlanan güçler aracılığıyla dolaylı bir biçimde ilişki kurma ve onlardan yağmur yağdırmaları isteğine yönelik olarak uygulanan dinsel/büyüsel ritüellerin bir türüdür” (Erginer, 1997: 212). Yaşamlarını tarımla sürdüren topluluklarda yağmur, yaşamsal öneme sahiptir. Özellikle teknolojisi basit, geçimlik tarım yapan köylerde doğa tam olarak “denetim altına” alınamadığından tarım da topluluklar da doğaya bağımlıdır. Bu nedenle doğaüstü gücü etkilemek amacıyla yağmur duası törenleri ve köy bayramları gerçekleştirilmektedir. Geçmişten günümüze veya dünyanın başka yerlerinde uygulanan yağmur duası törenlerinde; inanç sistemindeki doğaüstü güç tasarımı farklılaşmış olsa da yağmur yağdırmaya dönük pratiklerin hepsinin aynı şekilde o gücü etkilemeye çalıştığı görülür. Yenice'deki bayramlarda da, yağmur yağdırmaya dönük pratikler -kimileri terk edilmiş olsa da- geçmişten günümüze taşınmış ve diğer törenlere “katılmış” olarak uygulanmaktadır. Bu uygulamalarda tasarımlanan doğaüstü gücü etkilemek üzere din de büyü de işlerliğe sokulmuş ancak günümüzde su isteği büyüsel işlemler görünmez kılınarak dinsel pratiklerle sürdürülür hale gelmiştir. Orhan Acıpayamlı (1964: 30) yağmur duası törenlerinin esasını büyüsel prensiplere dayalı olarak yapılan hareketlerin meydana getirdiği, dinsel unsurların ise bunlara sonradan nüfuz ettiği tespitlerini yaptıktan sonra “neticede din -bugün için- sihri mekanizmayı bozamamış olup, orada, adeta sihirsel bir unsur gibi vazife görmektedir” demiştir. Yenice'deki törenlerde de büyüsel niteliklerin oldukça azaldığı, bunların yerine dua, kurban, yatır ziyareti, hayır gibi pratikler üzerinden dinseliliğin öne çıktığı görülmektedir. Kılıf değiştirmekle birlikte uygulanan bu pratikler göstermektedir ki, geçmişten günümüze toplulukça ilahi kudrete gönderilen değişse bile gönderilme biçimi ve gönderi yani su isteği hep aynı kalmıştır.

Yenice'deki köy bayramlarının ana motiflerini; yağmur isteğini içeren kurban, yüksek yerlerde dua, acındırma gösterisi, mezarlık-yatır ziyareti, “hayır aşısı” ve toplu yemek yeme ana oluşturmaktadır. Bütün bu pratiklerin su, dağ, atalar kültlerini senkretik bir şekilde günümüze taşıdıkları görülmektedir.

Yenice'deki Pınarbaşı ve Kadınların Çeşmebaşı Bayramları yağmurla birlikte bolluk bereket isteği nedeniyle bölgede bilinen adıyla bahar mevsiminde yapılan Hacet Bayramları arasına girmektedir. Tek fark, Yenice'de kadınlar ve erkeler için bu bayramın ayrı ayrı yapılıyor olmasıdır. Bölgedeki Hacet Bayramları kadın-erkek, genç-yaşlı toplumun bütün kesimlerinin katılımı ile



gerçekleştirilirken Yenice'deki bayramlardan Pınarbaşı erkekler, Çeşmebaşı kadınlar tarafından kutlanmaktadır. Anadolu'nun başka yerlerinde de Hidrellezin daha çok kadınlar tarafından kutlandığı bilinmektedir. Boratav'a (1984: 205-206) göre; "Hidrellez törenleri, göze batacak kadar kadınların malı olan, onların daha çok katıldıkları" bir bayramdır. Oysa Yenice'de özellikle de Hidrellez olduğu söylenen Pınarbaşı Bayramı sadece erkekler tarafından kutlanmaktadır. Buna karşın Türkiye'de sadece erkeklerin katıldığı yağmur duası törenleri bulunmaktadır (Bk. Barlas, 1996). Dolayısıyla Pınarbaşı Bayramı, yağmur duası niteliği öne çıkan bir bayram olmasından dolayı erkekler tarafından yapılıyor olabilir. Buradaki ayırmada dikkat çeken bir başka husus da; erkeklerin bayramını yaptığı Pınarbaşı suyu buğday ve tarla sulamada kullanılıyorken, kadınların bayramını yaptığı çeşme, evdeki kullanım içindir. Bir başka ifadeyle birini kadınlar diğerini erkekler kullanmaktadır. Ayırımın bununla da ilgisi olabilir.

Hasan Dede Bayramı ise Hacet Bayramlarındaki bütün unsurları içerse de zamanlaması ve belli bir "ulu kişi" adına yapılıyor olması nedeniyle bir yatır ziyareti niteliği öne çıkmaktadır. Hasan Dede ziyaretinin dinle çatışmayan niteliği nedeniyle, diğer bayramlar "doğa"sından kopararak köye taşındıkları halde, o türbenin yanında yapılmaya devam etmektedir.

Köy bayramları içinde çeşitli adaklar bulunmaktadır. Adak, Antropoloji Sözlüğü'nde (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 11) "İlahi bir kudrete bir dileğin yerine getirilmesi karşılığında bulunulan vaad" olarak tanımlanmaktadır. Peşin ödenen adaklar da vardır (bk. Tanyu, 1967). Adak denince ilk akla geleni kurbandır ancak dikkat edilirse "hayır aş"ının da bir çeşit peşin ödenen adak olduğu görülür. Ortaklaşa hazırlanılarak fakir fukaraya dağıtıldıktan sonra hep birlikte yenen bu aş, Boratav'ın (1984: 139) değerlendirmesi ile "Tanrıyı hoşnut etmek amacıyla" yapılır. Boratav'ın "hayır aş" adını verdiği bu ziyafet, Yenice'deki bayramlarda -kaplara doldurup, gelemeyenlere de götürülerek herkese yedirilmesi yolu ile- tam da Boratav'ın iddiasını doğrular nitelikte uygulanmaktadır. Buğdayın kutsallığı, bereketle ilişkisinin de burada göz önünde bulundurulması gerekir çünkü aşın ısrarla bulgurdan pişirildiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte bayramlarda gittikçe aş odaklanıldığını köylü de "boğaza döndü artık" şeklinde ifade etmektedir. Burada bayramların esas amacının unutulmasından duyulan rahatsızlık zımni olarak dile getirilmekte ve sadece kendi karnını doyurmaya odaklanmanın; hayırın kurdun, kuşun, fakirin doyurulması yoluyla doğaüstü gücün memnun edilmesi yönündeki amacını ihmal ettiği düşüncesiyle eleştirilmektedir. Toplumsal, dayanışmacı, ritualistik ve tamamlayıcı niteliği ile karakterize edilen köy eğlencelerinden (Özarlan, 2016: 62-63) biri olan köy bayramlarının sadece yemeğe dönmesi ve ayrıca Kadınların Çeşmebaşı Bayramında pilavın alınıp eve götürülmek ve kendi ailesiyle yenmek istenmesi gibi kişinin sadece kendi ailesiyle birlikte pilavını yediği bir etkinliğe dönüştürülmesi, kapitalist ekonomi ve onun hayat biçimi olan modernitenin bireyselleştirici etkisiyle olmuş olmalıdır. Yaşanan bu değişime ilave olarak köy bayramları üzerinde dinin etkisinden de bahsetmekte fayda vardır. Köy bayramlarında çeşitli faktörlerin etkisiyle kurban, hayır, dua gibi dinin kitabı uygulamalarının ağırlık kazandığı; buna karşın yüksek yerlerde dua, acındırma gösterisi, mezarlık-yatır ziyareti, ağaç dallarına bez bağlama, dua ederken elleri aşağıya doğru çevirme ile "hayır aş" ve toplu yemek yeme pratikleri gibi halk İslâmına ilişkin pratiklerin terk edilmekte olduğu görülmektedir. Adağın Anadolu'daki yaygın uygulamaları olan mum yakma, bez bağlama, horoz kesme şeklindeki örnekleri ve bunların yatırlar üzerinden sunulması İslamiyet'e uygun görülmediğinden (Tanyu, 1967:301; Emiroğlu ve Aydın, 2003: 12) bugün Hacet Bayramı ya da yağmur duası tö-

renlerinin daha çok dinsel içerikli pratikleri ayakta kalmıştır. Yenice'deki bayramlarda da büyüsel pratikler terk edilmekte, kurban, dua gibi pratikler İslamileştirilmekte, bir çeşit adak olan "aş" da hayıra dönüştürülmektedir. Örneğin Çanakkale'de köy hayırları ile ilgili olarak yapılan bir çalışma (Tekin, 2007), hayırı İslami bir pratik olan "zekât, sadaka ve infak kültürü" ile ilişkilendirilerek, köy hayırlarının dinsel bir tören olarak değerlendirilmektedir.

Köy bayramlarında kurbanın önemli bir yeri vardır. Kurban ile bolluk, bereket için doğaya etki edebilecek güçlerden yardım istenir. Belli bir istek ile kutsal⁹ kabul edilen yerin ziyareti sırasında sunulan kurbanlardan söz eden Erginer (1997:205) "bu tür kurbanlamalar, günümüz Anadolu'sunda daha çok bahar bayramı kutlamalarına dönüşmüştür" demektedir. Toplumsal açıdan bakıldığında kurban bir çeşit yeniden bölüşüm mekanizmasıdır. Köy bayramları da herkesin katılımının sağlandığı böylece paylaşım, aidiyet, birlik duygularının pekiştirildiği yerlerdir. Balaman (1973: 6801) yağmur duası törenlerini toplumsal işlevleri açısından değerlendirerek "Yaklaşan açlık ya da kıtlık tehlikesi karşısında, varını yoğunu paylaşan köylüler, zor bir döneme göğüs germede birbirinden güç almakta" dedikten sonra "kıt ve pahalı bir besin olan etin dua günü toplu halde yenmesi, toplumsal dayanışmanın, ödülü önceden verilen bir simgesidir" yorumunu yapmaktadır.

Sonuç olarak; köy bayramları doğa ile yakın ilişkilerin sonucu ve ekip-biçmeye dayalı bir yaşam biçiminin önemli bileşenidir. Bayramların temelinde yatan dünya görüşü doğa ile iyi ilişkiler kurmak, iyi geçinmektir. Ben sana vereyim, sen bana ver şeklinde almak ve vermek arasında bir denge kurmaktır. Bayramlar aşın paylaşımıdır, köy adı verilen birimde kurban ve buğday yoluyla ürünün yeniden bölüşümüdür. Bu nitelikleri nedeniyle bayramlar bize kapitalist mantığının ve ilişkilerinin köyde henüz o kadar da derinleşmediğini söyleme fırsatı vermekte ancak doğa ile yakın ilişkilere -ve doğaya etki edebileceğine olan inanışa- dayalı pek çok pratiğin çoktan terk edilmiş olması, "işin boğaza dönmesi, aşın götürülüp evde yenmesi" gibi belirtileri piyasa ilişkileri çerçevesinde değişimin başladığını göstermektedir. Dua yüksek tepelerden camiye taşınmakta, animistik düşünüş ve pratikleri İslami kisveye bürünmektedir. Doğayla bütünleşik bir dünya görüşünün terk edilmeye başlamasında, seracılıkla para ekonomisine geçiş, bununla gelen yoğun kimyasal ve gelişmiş teknoloji kullanımı ile doğanın denetim altına alınması da etkili olmuş olmalıdır. Bunun sonuçları da toprak, hava ve su kirliliğine yol açması gibi istenmeyen yan etkiler olarak görülmeye başlamıştır.

9 Kutsallık, birey ya da toplum tarafından kendisine majik-mistik birtakım değerler atfedilmiş, aşırı derecede yüceltilmiş, bu nedenle de aşırı saygı hak etmiş, atfedilen değerlerin, yüceliğin ve saygınlığın korunabilmesi, sürekliliğinin sağlanabilmesi için bir takım normlar ve bunlara bağlı yaptırımlarla çevrelenmiş şeye/şeylere yüklenen niteliktir. (Emiroğlu ve Aydın, 2003:509)



KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, O. (1964) "Türkiye'de Yağmur Duası", *AÜ, DTCF Dergisi*, C: XXII, S:3-4'den ayırışım.
- Atay, T. (2009) *Din Hayattan Çıkar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, T. (2005) *Göl ve İnsan*, Beyşehir Gölü Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi Üzerine Antropolojik bir İnceleme, Ankara: Kalan Yayınları.
- Balaman, A. R. (1973) "Teve'de Yağmur Duası", *TFA 15*, 292: 6799-6801.
- Barlas, U. (1996) "Karabük ve Safranbolu Yöresinde Yağmur Duası Yapılan Türbe ve Yatırlar", *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1994*: 1-21.
- Berkes, F. (1999) *Sacred Ecology*, USA: Taylor & Francis.
- Boratav, P. N. (1984) *100 Soruda Türk Folkloru, (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, İstanbul: Gerçek Yayınevi .
- Emiroğlu, K. ve S. Aydın (2003) *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erginer, G. (1997) *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*, İstanbul: YKY.
- Hoppal, M. (2014) *Avrasya'da Şamanlar*, İstanbul: YKY.
- Örnek, S. V. (1966) *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi.
- Özarslan, O. (2016) *Hovarda Âlemi*, Taşrada Eğlence ve Erkeklik, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tanyu, H. (1967) *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tekin, M. (2007) "Çanakkale Köy Hayırları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24: 5-20 .
- <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/neuifd/article/view/5000125417>
- *Türkçe Sözlük* (1998) Cilt 1-2, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tütüncü Aydın Z. (2014) *Geçmişten Günümüze Bolu Halk Kültürü*, Bolu: Bolu İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını.

KREŞİNLERDE (HRİSTİYAN TATARLARDA) ÖLÜM İLE İLGİLİ ÖRF, ÂDET, GELENEK VE RİTÜELLER

Rasiya KARİMOVA¹

1. Kreşinler (Hristiyan Tatarlar)

Kreşin sözü Rusça *krescheniy* (крещеный) sözünden Tatarcaya geçmiş bir sözcük olup *Hristiyanlık dinini kabul etmiş olan kişi* anlamına gelir. Bu sözcük ile ilgili farklı değerlendirmeler vardır. Tatar Têlênêrj Mäktäplär Öçên Añlatmalı Süzlëğë (Xäkimcanov, 2013:178), Tolkoviy Slovar' Russkogo Yazıka (Ojegov ve Şvedova, 2005:306) gibi eserlerde, *Hristiyanlık dinini kabul eden kişi*, şeklinde açıklanır. Sovremenniy Anglo-Russkiy/Russko-Angliyskiy Slovar' (Sirotna, 2005:938) adlı eserdeki крещеный (*kreşçeniy*) maddesinin karşısında ise sadece, *1.christened, baptized; 2.Epiphany* ifadeleri yer alır, ancak Tatarlarla ilgisinden söz edilmez. Tatar Têlênêrj Añlatmalı Süzlëğë (Abdullin vd. 1979: 86) ise *Hristiyanlık dinini kabul etmiş olan Tatar* açıklamasını verir bu sözcükle ilgili olarak.

Tatarlarda, İslam'ın yanında, Hristiyanlık da yayılma imkânı bulmuştur. Rus Ortodoks Kilisesine bağlı olan Tatarların bu kesimi, Rusça *vaftiz edilmiş* veya *vaftizli* anlamına gelen *Kreşin* adıyla bilinegelmiştir (Arık, 2006: 68). Kreşinler kendilerini *Kêrâşên* olarak adlandırır, günlük konuşma dili ile bilimsel dilde ise *Kêrâşên Tatarları* olarak adlandırılırlar (Al'meyeva, 2007: 5).

Etnik kimlikleri tartışmalı olsa da Kreşinler, İdil-Ural Bölgesinde yaşayan, Ortodoks Hristiyan dinine mensup olan Tatarlardır. Tataristan ve Başkurdistan'ın muhtelif şehir ve köylerinde yaşamaktadırlar. Tarihte müstakil bir devlete sahip olamayan Kreşinlerin nüfusu ile ilgili yüz bin ila iki milyon arasında farklı rakamlardan bahsedilir. Toplam nüfusları ile ilgili olarak elimizde kesin istatistikî veriler yoktur (Yusipova, 2003: 86).

¹ Kocaeli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı TDE Programı doktora öğrencisi.



Kreşinler, XVI-XVII. asırlar ile XVIII. asrın ilk yarısında iki ayrı grup hâlinde vaftiz edilerek Hristiyanlaştırılmış olan Tatarlardır. Etnografik bakımdan ve dil özellikleri bakımından Molkeev, Çistopol, Batı-Kam, Elabuga, Mengel, Bakalin ve Nogaybek olmak üzere yedi gruba ayrılırlar (Özkan, 2002:210).

Eski Kreşinler Müslümanlardan farklı köylerde, bazen Ruslar ile aynı köylerde yaşamışlar, kendilerini her iki tarafın, Müslüman Tatarların ve Rusların, etkisinden korumaya çalışmışlardır. Ortodoks kilisesi ise Müslüman Tatarlara karşı Kreşinleri korumuştur. Şehirlerden uzak bir hayatı tercih eden Kreşinlerin bu sebeple sosyal ve ekonomik gelişimi daha yavaş olmuştur.

Yeni Kreşinler (XVIII. asrın ilk yarısında zorla Hristiyanlaştırılan 3500 kişi), Müslüman Tatarların çoğunlukta olduğu köylerde yaşadıkları için onlardan çok farklılaşmamış, Müslüman Tatarlarla irtibatlı olduklarını bilerek varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Kreşin birliği XIX. asrın ikinci yarısında oluşmaya başlamıştır. Nikolay İliminskiy ve diğerlerinin çalışmaları neticesinde ortaya çıkan Kreşin intelijensiyası XIX. asrın ikinci yarısından başlayarak, *Kreşinler Tatar değildir, ayrı bir millettir*, şeklindeki fikri tedavüle sokmuşlardır. Bu görüş Rus idarecileri tarafından da desteklenmiştir (İsxakov, 2010:136-138).

Günlük hayatta kendi bölgelerine has bir Tatar diyalekti ile konuşan Kreşinler yazı dili olarak Tatar edebî dilini kullanırlar. Rus dili devlet dili olarak eğitim sistemine girdiği için gençler arasında yaygın şekilde kullanılmaktadır. Dinî hayatta ise, XIX. asrın ortalarında Provoslav misyonerleri ve dilcileri tarafından işlenilip oluşturulan Kreşinlerin yazma kilise dili Kreşin Tatarcası kullanılmaktadır (Makarov, 2014: 28-29).

2. Kreşinlerde Ölüm ile İlgili Örf, Âdet, Gelenek ve Ritüeller

2.1. Ölüm Öncesi

Geçiş dönemlerinin en önemlilerinden biri ölümdür. Bu durum Kreşinler için de geçerlidir. Onlar, Hz. İsa'nın öğretileri ve Ortodoks Hristiyan inancı doğrultusunda iyi bir insan olarak yaşayıp iyi bir insan olarak ölmek ve bu sayede öbür dünyada sonsuz cennete kavuşmak emelindedirler. Büyük kitleyi oluşturan Müslüman Tatarlar gibi Kreşinler de ruhun ölümsüz olduğuna inanırlar.

2.1.1. Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler

Hastanın zayıflayıp sararması (K.11), yiyip içme ve konuşmasının değişmesi olumsuz belirtiler olarak sayılır (K.6, K.11). Tavuğun horoz gibi ötmesi, saman yığınının yıkılması gibi hadiseler bunların ev sahiplerinden birinin öleceği şeklinde yorumlanır (Matveyev', 1899:33).

Rüyada, ölen birinin yaşayan biri ile kol kola gezmesi hayattakinin öleceği şeklinde yorumlanır (K.6). Rüyada ahşap ev görmek, bir ölünün birini beklediğini görmek, ağaç kesmek ve kesilmiş ağacı bir eve taşımak, bulanık su görmek, bir insanın çok üzülmüş, sakın, konuşmaz halde, bembeyaz kıyafetler içinde görülmesi, kırmızı çamur, beyaz benekli gri at veya atın üstünde birinin gittiğini görmek, bal ve et yemek, çan sesi duymak, papaz görmek ölüme işaret sayılır (Matveyev', 1899:33).

2.1.2. Kaçınmalar

Ölüm hakkında konuşarak onu çağdırmamaya özen gösterilir. Kreşinlerde cenaze çıkan evde kırk gün müddetince bayram, düğün yapılmaz. Ölü çıkan evde ölümün izi kalmasın diye yerler silinir (K.7, K.8, K.14). Ölümü ve ölümün negatif etkisini uzaklaştırmak için cenazenin arkasından çamur veya taş atılır (K.7, K.8).

2.2. Ölüm Sırası

2.2.1. Ölüm Anındaki Âdetler – Ölüyle İlgili İnanışlar

Öleceği anlaşılan kişi yalnız bırakılmaz; son anlarında yanında annesi, babası, çocukları ve yakın komşuları bekler. Ölecek olan kişiye, hali varsa, su içirilir, hali yoksa dudakları pamukla ıslatılır. Bu kişinin yanına çocuklar yaklaştırılmaz. Dindar ailelerde, ölmek üzere olan kişinin yanında bekleme sırasında İncil'den ayetler okunur (K.6, K.12).

2.2.2. Ölümün Duyurulması

Ölüm hadisesi komşular veya akrabalar tarafından yakın çevreye duyurulur. Ölen kişinin uzaktaki yakınları ise telefonla haberdar edilir.

Kreşinlerde birinin vefatı, *kitêp bardı! (gitti artık!)*, *küzên yomdı! (gözünü kapattı!)* gibi ifadelerle anlatılır. Uzun süre yatanlar için, *Kotıldı indê! (Kurtuldu artık!)* gibi ifadeler de kullanılır.

2.2.3. Ölümün Akabindeki Âdetler

Ölünün cenaze işlemleri için beklenecek kimsesi yoksa ve kişi akşamdan ölmüş ise ertesi gün defnedilebilir. Kabir kazmaya ölünün akrabaları ve köylüler katılır. Yaz mevsiminde ölünün yattığı yatağın altına buz veya soğuk su dolu kaplar yerleştirilir (K.4, K.6, K.13, K.16). Oda güzel koksun diye odaya çam dalları da konulur. Odada ve evde sükûnet korunur, çoluk çocuk oradan uzaklaştırılır (K.6, K.12, K.16). Aynaların yüzü bir örtü ile örtülür, ayrıca güneş vuran pencerelerin de perdeleri çekilir (K.7, K.11). Ölen kişi evden alınıp mezarlığa götürülmeden önce evde bulunan herkese “ülê cêbê” (ölü ipliği) dağıtılır (K.5, K.7, K.9, K.10, K.13). Bu iplik bazı Kreşin köylerinde “têgâr cêp” (dikiş ipi) olarak da adlandırılır ve ölüyü saklayan insanların sol koluna bağlanır. Ölünün ardından dağıtılan bu iplik beyaz renkli ve yaklaşık 30-50cm uzunluğunda olur (K.7, K.9, K.10, K.13). Bu iplik, son yolculuğuna uğurlanan birinin son eşyası sayılır ve bununla dikiş dikmek ölü için işlenecek bir sevap olarak kabul edilir (K.3, K.7, K.14).

Kreşinlerde “ülê tøyênçêgê” (ölü bohçası) de hazırlanmaktadır. Bu bohçada bir miktar para, ekmek ve iplik bulunur. Bazı Kreşin köylerinde bu bohça yedi türlü malzemeden oluşacak şekilde hazırlanır ve bohçanın içine tabak, kaşık, un, ekmek, para, iğne ve iplik konulur. Hazırlanan malzemeler bir başörtüsünün içine yerleştirilir. Bu bohça genellikle yaşlılara veya fakirlere verilir.

Köylerde cenaze evinden ölü alınıp mezarlığa götürüldükten sonra yerler kapıdan başlanarak ikona asılı olan köşeye doğru yıkanır.

2.2.4. Defin Hazırlığı – Defin İşlemi

Bir ölüm olduğu zaman kabir kazmaya ölünün akrabaları ile yakında bulunan ve imkânı olan erkekler katılır. Mezarın alt orta kısmı tabutun sığacağı şekilde bir miktar daha kazılır, açılan bu bölüm *lahit* olarak adlandırılır, tabut buraya konularak üzerine yere paralel şekilde tahtalar



dizilip mezar toprakla kapatılır. Defin işlemi genellikle öğle saatlerinde veya öğle sonrası yapılır.

2.2.4.1. Yıkama

Kreşinlerde ölen kişi defnedilmeden önce yıkanır. Bazı Kreşin köylerinde çeşmeden veya nehirden su almadan önce yeni bir çiviye ölen insanın boyunun uzunluğu ölçüsünde beyaz iplik tutturulur ve nehre atılır. Nehre atılan iplik bir müddet su tarafından götürüldükten sonra kovalarla nehirden su alınır (K.1 K.2).

Kreşin toplumunda ölüyü yıkamanın kendine has kuralları vardır. Buna göre, ölünün yıkanacağı su ılık olmalı, halk inanışına göre suyun sıcaklığının kan ısısı kadar, yani vücut ısısına denk, olması gereklidir. Ölü yıkamaya genellikle üç kişi katılır. Kreşinlerde ölü erkek ise erkekler tarafından, kadın ise kadınlar tarafından yıkanır. Kreşinlerde insan ölür ölmez, bünyesi soğumadan, yıkanır ve giyindirilir.

Kreşinlerin geleneklerine göre ölünün yıkandığı su, üzerinde hiç kimsenin yürümediği bir yere dökülür. Ölü yıkamada kullanılan sabun köylerde hamama götürülür ve orada bitinceye kadar kullanılır. Bu sabunun hayatta kalanlara ömür, sağlık, bereket getirdiğine inanılır (K.1, K.2).

Ölü yıkandıktan sonra elleri göğsüne doğru kaldırılıp sağ kolu üstte olacak şekilde bağlanır.

2.2.4.2. Ölüyü Giyindirme (Kefenleme)

Kreşinlerde kefenleme geleneği yoktur. Ölen kişi, yıkama ve benzeri gibi defin öncesi hazırlıklar yapıldıktan sonra, üzerine kıyafetler giyindirilerek defnedilir. Kıyafet giyindirme işine tertemiz iç çamaşırları ile başlanır. Ölü eğer kadın ise ona ilk olarak bir külotlu çorap, üstüne tertemiz çorapları ve ayakkabıları giydirilir. Ölünün ayakları şişmiş ise ona sadece bir çift yün çorap giydirilir. Ölünün üst kısmına ise, göğsünü kapatmak için, göğüslük altlı önlüğe benzer bir iç çamaşırı, üzerine ise geceliği ve elbisesi giydirilir. Saçları arkaya doğru taranır, alınına ikonalar çizilmiş özel bir kurdele, üstüne ise temiz bir başörtüsü bağlanır.

Ölünün sağ eline küçük bir haç, sol eline ise yazılı iman (dua) tutturulur. Ölünün elleri ve ayakları yana düşmesinler diye bağlanır.

Ölen insanın vasiyetinde kendisi ile götürmek istediği özel eşyaları varsa, onlar ölünün yanına, tabutun sağ tarafına konulur. Vasiyetinde belirtmişse, saati de koluna takılır (K.6). Bazı bölgelerde ölünün tabutuna yedek elbise de konulur, bunlar da tabutun sağ yanında olur (K.5, K.6). Bazı Kreşin köylerinde ölen erkeklerin cebine sigara paketi de konulur. İnanışa göre, eğer bu yapılmazsa, ölen kişi hayatta kalan yakınlarının rüyalarına girip onlardan sigara talep edebilir.

Kreşinler arasında, ölünün Allah katına tertemiz bir şekilde çıkması gerektiğine inanılır. Bu sebeple insanlar daha hayatta iken ülémtéklerini hazırlarlar. Müslüman Tatarlarda ve Kreşinlerde rastlanan “ülémték” kelimesi, insanın öbür dünyaya giderken ihtiyaç duyacağı malzemeler ile cenaze esnasında dağıtılacak hediyelerden oluşan bir bohçayı ifade eder.

2.2.4.3. Tabut

Tabut, kapaklı olarak yapılır. İçi temiz bir bezle veya saten kumaşla, dışı ise kırmızı ku-

maşla kaplanır. Tabutun alt kısmına, ölünün yattığı yer yumuşak olsun diye, temiz bir bez veya çarşaf serilir ya da kurumuş ot veya tabut yapılırken kalan talaşlardan serilip onun üstü temiz kumaşla kapatılır ve ölü bu yumuşak zemine yatırılır. Ölünün başının altına küçük bir yastık konulur. Ölü yıkanıp giyindirildikten sonra yüzü kutsal resme bakacak şekilde tabuta yatırılır. Ruhu için evde mum yakılır ve devamlı olarak iman (dua) okunur. Tabutun kapağı kapatılmaz, fakat ölünün üstü temiz bir battaniye veya çarşaf ile örtülür.

Bazı bölgelerde, ölen kişi ile helalleşmeye gelenlerin ölen kişinin ayağına dokunmaları şeklinde bir uygulama vardır. Helalleşme ve vedalaşma esnasında ölünün alnına önce avuç içi, sonra elin dış yüzü ve yine avuç içi ile dokunularak bu işlem yapılır. Yaşlı Kreşinler arasında bu gelenek hâlâ devam ettirilmektedir.

Evden alınan tabut, ağaç dallarından yapılmış altı taşıyıcı parçanın üzerine konulup başucu, orta ve ayakucu kısımlarından tutan altı erkek tarafından omuzda taşınarak mezarlığa götürülür (K.5, K.11, K.16). Tabut evden çıkartılırken ölünün ayakları önde, başı ise arkada olur.

Kreşinlerde, cenaze evinden alınan tabut defnedilmek üzere mezarlığa doğru götürülürken cenaze kafilesinin en önünde ölünün mezarına dikilecek olan bir haç taşınır. Bu haç cenaze merasimine katılanlar tarafından değişmeli olarak taşınır. Değişmeli olarak taşınmasının sebebi, Hristiyanlar için kutsal olan haçı taşıma işine ve dolayısıyla da bu işin sevabına ortak olma düşüncesidir. Haç taşıyan kişilerin ardından çelenk taşıyanlar gelir. Onların arkasından ise tabutu taşıyanlar ve en son sırada da tabut kapağını taşıyan kişiler mezarlığa doğru hareket ederler.

2.2.4.4. Mezar

Kabir kazmak için üç arşın yer alınır; yani mezar yaklaşık olarak eni 100-120cm, boyu 200cm, derinliği 170-180cm olan bir alanı kapsar.

Kreşinlerde kabir kazılmadan önce mezar olarak belirlenen yere bir küreğin ucu ile sembolik bir haç çizilir. Bu sembolik haçın ölçüleri genellikle mezarın ölçülerinde olur (K.5, K.7). Köylerde mezar açma işini “*gür açuvcı*” (mezar kazıcı) adı verilen kişiler yapar (K.5). Bir mezar kazılırken bu mezardan birkaç avuç toprak alınır ve kilisedeki ruhaniye götürülür. Bu toprak papaz tarafından iman (dua) okunarak kutsanır. Defin esnasında ölü mezara indirildikten sonra mezara ilk olarak bu kutsanmış toprak atılır.

Kabir, ölünün ayakları doğu yönüne, başı ise batı yönüne doğru gelecek şekilde kazılır. Mevta bu yönlerle göre mezara yatırılır. Mevtanın ayakucuna bir haç dikilir. Kreşin inancına göre ölünün doğuya, güneşe, ışığa doğru bakacak olması son derece anlamlı ve önemlidir.

Kreşinlerde mezar kazılırken, eğer ölen insanın mezar yeri ile ilgili vasiyeti varsa, mezarın vasiyete göre ilgili yerde kazılmasına büyük özen gösterilir. Ölünün mezarı, çoğunlukla, daha önce vefat etmiş olan aile bireyleri ile diğer yakınlarının mezarlarının yanına kazılır.

Mezarlıkta ölüler sağdan sola doğru defnedilir. Kabir kazılırken toprağı kabrin sol tarafına yığılır. Defin esnasında ise ölünün yakınları tarafından mezara bozuk para atma geleneği vardır. Buna “*gür sadakası*” (mezar sadakası) adı verilir.



2.2.4.5. Ölünün Gömülmesi

Kreşinlerde, dindaşları olan Ruslardaki gibi, ölü genellikle vefatının üzerinden üç gün geçtikten sonra defnedilir. Mezarlıkta, mevta daha kabre indirilmeden onunla helalleşme merasimi yapılır.

Defin öncesinde papaz veya dinî bilgisi olan biri tarafından, İncil'den ayetler ve ölünün ruhu için iman (dua) okunur.

Tabut mezara indirildikten sonra, daha önce mezardan alınıp kiliseye götürülür ve papaz tarafından okunarak kutsanmış olan mezar toprağı papaz veya bu ritüeli yapan başka bir kişi tarafından haç formunu alacak şekilde ve özenle tabutun üstüne atılır. Sonra mezarlıktaki herkes tarafından, *Ispadi/Gospodi blagoslavi! (Allah'ım affet!)* denilerek mezara birer avuç daha toprak atılır. Bundan sonra ise defin işlemine katılanlar tarafından küreklerle mezara toprak atılır ve ölü defnedilmiş olur.

Mezarın üstüne, ayakucu kısmına, tahtadan yapılmış ve üzerine kalemle yazılmış veya kazılmış olacak şekilde ölünün adının ve soyadının yazılı olduğu bir haç dikilir. Bunun amacı, mezarda yatan kişinin kim olduğunu belirtmek, mezarlığın büyük olduğu durumlarda da mezara gelen yakınları tarafından ölünün kolayca bulunabilmesini sağlamaktır.

Ölünün defnedildiği gün, eğer hazırsa, mezarın etrafına “çardugan/râşâtka» (*demir telleri birbirine yapıştırarak hazırlanmış mezar çiti*) yerleştirilir.

2.3. Ölüm Sonrası

2.3.1. Cenaze Evi (Ölü Evi)

Kreşin toplumunda cenaze sonrasında kadınlar tarafından açık renkli kıyafetler giyilmez, cemiyet içinde eğlenceler tertip edilmez. Cenaze sonrasında kaçınılan bu uygulamalar bir nevi yas tutma olarak kabul edilir. Ancak yas döneminde Kreşinler bunu ifade etmek için siyah renkli kıyafetler giymezler. Cenaze çıkan bir evde ölünün yakınları tarafından kırk gün boyunca mum yakılır. Kreşin toplumundaki hemen hemen herkes bu konuda çok hassastır. Son derece özenli bir şekilde yapılan bu uygulama da bir çeşit yas göstergesidir.

2.3.2. Belli Günler – Ölü Yemeğı

Günümüz Kreşinlerinde, ölenin ruhu için öçesë/öçë (üçü), *tugızı (dokuzu)*, *pominka/kırığı (kırkı)* ve *yılı (yılı, yıllığı)* diye adlandırılan günlerde törenler yapılır (K.5, K.9, K.12).

Üçüncü, dokuzuncu ve kırkıncı günlerde ölünün ruhu için dua etmek dinî içeriklidir. Hz. İsa nasıl öldükten sonra üçüncü günde yeniden dirildi ise ölen bu insanı da Xoday (Hüda) diriltilip ona ebedî hayat versin diye yapılır ölünün üçü ile ilgili tören ve ritüeller.

Öçesë/öçë (üçü) olarak adlandırılan günde yapılan merasimin vakti genellikle ölünün gömüldüğü güne denk gelir. Bu özel günde yapılan merasime ölünün yakınları, akrabaları, kabir kazan kişiler, ölüyü yıkayanlar, cenaze evi için yemek hazırlayan kişiler ve ölünün komşuları katılırlar. Bu özel güne has olmak üzere “*koymak*” adı verilen bir hamur işi tavada kızartılarak hazırlanır. Buğday, pirinç veya darı lapası ile “*kisâl*” adı verilen bir tür soğuk ve sıvı içecek de hazırlanır (K.1, K.6).

Dokuzuncu gün dua etmenin amacı, ölünün ruhunun Xoday (Hüda) tarafından mukaddes sayılan dokuzlar ile bir arada olmasını dilemek maksatlıdır. Ortodoks Hristiyan olan Gagauz Türklerinde de dokuzu uygulaması vardır. Gagauzlarda ölünün mezara konulduğunun dokuzuncu gününde ölünün ailesi ve yakınları tarafından bir sofraya hazırlanır. Bu sofrada papazın bulunup bulunmaması önemli değildir (Güngör ve Argunşah, 1991: 35).

İnsanın ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra sorgulanmaya götürülür ve kırk gün boyunca sorgulanır (Tëgë Don'yadyagë Tormoş Turında, 2009:4). Kırkıncı günde dua etmek, İsa peygamberin ölümünden sonraki kırkıncı günde Tanrı tarafından göğe kaldırılması inancı ile ilgilidir (Tëgë Don'yadyagë Tormoş Turında, 2009: 42). Kırkı merasimi, ölen kişinin bayramı olarak kabul edilir. Çünkü Kreşinler kırk gün boyunca mezarda bir sorgu olduğuna inanırlar. Sorgu faslının bitmesi ölü için bayram sayılır.

Kırkı ile ilgili merasim evde yapılır ve bu merasime katılacak insanlar, ölünün yakınları ve akrabaları tarafından birkaç gün önceden çağrılır. Bu merasim için özel bir masa hazırlanır, masada çeşitli meyveler, salatalar, yiyecek, içecek ve tatlılar bulunur. Kırkı merasimine katılacak olan kişiler de orta boy bir tabakta çeşitli yiyecekler getirirler. Ayrıca bu merasime katılanların evleri ile merasim evinde tava kokusu çıksın diye *koymak* pişirilir (K.9, K.11, K.12).

Bazı illerde kırkı merasiminde ölünün yakınlarından birkaç kişi minderlerle mezarlığa gider. *Äydä, bëznëj bëlä, utır mëndärgä, öygä kaytabız! (haydi bizimle, otur mindere, eve dönelim!)* denilerek kırkı merasimi için ölünün ruhunu davet eder ve onu eve götürürler (K.2, K.3).

Ölünün yılı veya yıllığı diye adlandırılan dinî merasim de kırkı merasimi gibi yapılır, fakat bu merasim yapıldığı zaman ölünün ruhu mezarlıktan alınıp eve götürülmez (K.9, K.12). Ölünün yıllığı olarak adlandırılan törene sadece mevtanın akrabaları ve yakınları çağrılır (K.2, K.5, K.6).

2.3.3. Ölünün Eşyaları

Kreşinlerin geleneklerine göre ölünün eşyaları genellikle onun akrabaları, yakınları ve arkadaşları arasında, bir çeşit hatıra olarak saklanmak üzere, paylaşılır. Ölen kişi vefatından önce bazı kıyafetlerini, eşyalarını belli kişilere verilsin diye vasiyet etmiş ise bunlar onun istediği şekilde o kişilere verilir. Ölüm anında ölünün üstünden çıkan eşyalar ile ölünün eski eşyaları ise yakınları tarafından yakılır.

2.3.4. Ruh ile İlgili İnanmalar

Kreşinlerde, ölen kişinin ruhunun ölüm olayından sonra da evde dolaştığı, onun ruhunun ölümünden sonraki kırk gün boyunca kendi evine gelip gittiği şeklinde bir inanç vardır.

Eski Türk yazıtlarında can, uçma özelliği olan bir varlık şeklinde algılanmıştır. *Canı oçtı (canı uçtu)* ifadesi eski Türkçe yazılı metinlerde kullanıldığı gibi günümüz Kazan-Tatar Türkçesinde de aynı şekilde yaşamaktadır. Bu ibare, farklı bir şekilde ölümü ifade eder. Canı kuşa benzetmek pek çok halkın dilinde görülen ortak özelliklerden biridir (Däwlätşin, 2009: 27). Kreşinlerde de ölüm sonrasında canın/ruhun başka bir dünyaya uçtuğuna inanılır. Kreşinlerde, öbür dünyada da hayatın devam ettiği şeklindeki inanç/ahiret inancı vardır (K.6, K.11, K.12). Kreşin inancına göre insanın canının öbür dünyaya nasıl gittiğini, oradaki yerinin neresi olacağını ve orada nasıl yaşayacağını biz günahkâr insanlar bilemeyiz.



2.3.5. Ağıt Söyleme – Yas Tutma

Halk arasında, ölen kişinin evin mutluluğunu, huzurunu da alıp gittiği şeklinde bir düşünce ve inanç vardır. Çünkü ölen kişinin tekrar geri dönme ihtimali yoktur ve bu da doğal olarak onun geride kalan yakınlarının acı çekmesine sebep olmaktadır. Kreşinlerde bir evden cenaze çıktıktan sonra bir hafta on gün boyunca son derece sessiz ve sakin bir atmosfer söz konusu olur o evde. Cenaze çıkan bir evde ölen kişinin ruhu için kırk gün boyunca mum yakma âdeti vardır. Ayrıca, cenaze sonrası süreçte ölünün geride kalan yakınları matemde olduklarını ifade etmek için koyu renkli kıyafetler giyerler (K.5).

2.3.6. Mezarlıklar – Mezar Ziyaretleri

Mezarlıklar köylerin çıkışında, girişinde veya köylerden uzakta, yol kenarında olabilir. Tatar Türkçesinde ve onun bir ağız olan Kreşin Tatarcasında mezarlık “*zirat*” olarak adlandırılır.

Mezarlıklar genellikle yılda bir defa ziyaret edilir. Kabir ziyaretleri yazın Troitsa² adı verilen günden önce yapılır (K.2, K.3, K.6, K.15, K.16). Kreşinler ölen yakınlarını özledikleri zaman veya ölünün uzak diyarlardaki yakınları, akrabaları geldiği zamanlarda toplanıp hep birlikte veya ailece mevtanın kabrini ziyaret ederler, mezarın üstünü kurumuş otlardan arındırır ve mezara çiçek dikerler (K.6, K.16).

2.3.7. Mezar Taşları

Kreşinlerde mezarın başına mezardaki kişiyi tanıtıcı bir mezar taşı yerleştirilir. Bu taşın alt kısmında ölünün soyadı, adı, baba adı, doğum ve ölüm tarihleri bulunur. Mezar taşında ölünün hayatta iken çekilmiş güzel ve büyük bir fotoğrafı ile taşın sol üst kısmında bir haç sembolü yer alır. Kreşinlerde mezar taşları son yıllarda mermerden yapılmaya başlanmıştır (Karimova, 2017:182).

Sonuç

Ölümle ilgili olarak Kreşin toplumunda oldukça renkli örf, âdet, gelenek ve ritüeller vardır. Bu çalışmada ele alınıp değinilen hususlar o kültürün sadece ulaşılabilen, tespit edilebilen bir kısmını yansıtmaktadır.

Kreşin toplumunda ölüm ile ilgili örf, âdet, gelenek ve ritüeller Ortodoks Hristiyan inancı ile bağlı olmakla birlikte Müslüman Tatar kültürüne ve eski paganist kültüre ait izler de taşımaktadır.

Kreşin toplumu, Rusya ile Tataristan, Ruslar ile Tatarlar ve Rusya ile Türk Dünyası arasında önemli bir yere sahiptir. Ortodoks Hristiyan olan Kreşinler Türk Dünyasının doğal bir üyesidir. Büyük kitleden, Müslüman Tatarlardan, sadece dinî yönden farklıdırlar. Kreşin toplumu etnik yönden Tatar kimliğinin, dinî yönden Ortodoks Hristiyanlığın, dolayısıyla Rus kültürünün, etkilerini üzerinde taşımaktadır. Bu karma kültür onları farklı ve ilginç kılmaktadır. İnanç farklılıkları dolayısıyla Türk Dünyasının dışında bırakılmaları hem Kreşinler hem de Türk Dünyası için olumsuz sonuçlar doğurabilecek mahiyettedir.

Bugün dünya genelindeki Türklerin çok büyük kısmı Müslüman olmakla birlikte günümüzde

2 Troitsa: teslis; dinî bayramların önemlilerinden biri, Paskalya sonrası ellinci ve elli birinci günde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yapılan bayram (Ojegov ve Şvedova, 2005:812).

Şamanist, Musevî, Hristiyan vb. gibi farklı inançlara, dinlere mensup Türkler de varlıklarını devam ettirmektedir. İdil-Ural Bölgesinde yaşayan Kreşinler de, Moldova'daki Gagavuzlar gibi, Türk Dünyasının Ortodoks Hristiyan dinine mensup üyelerindendir. Bu topluluk Kazan-Tatar Türkçesi ile konuşmaya ve bu dilin taşıdığı kültürü yaşamaya ve yaşatmaya devam etmekte olup Türklük bilimi çevrelerince dikkate alınması gereken zengin ve önemli dil, kültür ve folklor özelliklerine sahiptir.

**KAYNAKÇA****KAYNAK ESERLER**

- Abdullin, İ.A., S.B.Vaxitova, F.M.Gazizova vd. (1979). Tatar Têlênêñ Añlatmalı Sùzlêğê II. Kazan: Tatarstan Kitap Nâşriyatı. [Абдуллин, И.А., Г.Х. Ахунжанов, С.Б. Вахитова һ.б. (1979). Татар Теленең Аңлатмалы Сүзлеге II. Казан: Татарстан Китап Нәшрияты.]
- Al'meyeva, N.Y. (2007). Pesni Tatar-Kryaşen 1. Sankt-Peterburg – Kazan': İdel-Press. [Альмеева, Н.Ю. (2007). Песни Татар-Кряшен 1. Санкт-Петербург – Казань: Идел-Пресс.]
- Arık, Durmuş (2006). "Türk Kùltürünün Farklı Bir Boyutu Olarak Kreşin-Hıristiyan Tatarların Dinî İnanişlari." AÜİFD, S.1, s.67-86.
- Dâwlâtşin, Gamircan (2009). Borın-Borın Zamanda...: Mif. Din. Sângat'. Kazan: Tatarstan Kitap Nâşriyatı. [Дәүләтшин, Гамиржан (2009). Борын-Борын Заманда...: Миф. Дин. Сәнгать. Казан: Татарстан Китап Нәшрияты.]
- Güngör, Harun, Mustafa Argunşah (1991). Gagauz Türkleri (Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.
- İsxakov, D.M. (2010). Tatarlar: Xalıq İsábên Aluw Hâm Sâyäsät. Kazan: Tatarstan Kitap Nâşriyatı. [Исхаков, Д.М. (2010). Татарлар: Халык Исәбен Алу һәм Сәясәт. Казан: Татарстан Китап Нәшрияты.]
- Makarov, Gennadiy (2014). Kêrâşên Mădăniyătê. Provaslav Băyrămnăr, Slavutlar, Dini Cırular. Kazan: İzdatel'stvo "Oteçestvo". [Макаров, Геннадий (2014). Керәшен Мәдәнияте. Православ Бәйрәмнәр, Славутлар, Дини Җырулар. Казан: Издательство "Отечество".]
- Matveyev', S.M. (1899). Pogrebal'nie i Pominal'nie Obryady Kreşçenix' Tatar' Ufimskoy Gubernii. Kazan': Tipo-Litografiya İmperatorskogo Universiteta. [Матвеев, С.М. (1899). Погребальные и Поминальные Обряды Крещеных Татар Уфимской Губернии. Казань: Типо-Литография Императорского Университета.]
- Ojegov, S.İ., N.Yu.Şvedova (2005). Tolkoviy Slovar' Russkogo Yazıka. Moskva: Rossiyskaya Akademiya Nauk İstitut Russkogo Yazıka im. V.V.Vinogradova. [Ожегов, С.И., Н.Ю.Шведова (2005). Толковый Словарь Русского Языка. Москва: Российская Академия Наук Институт Русского Языка им. В.В. Виноградова.]
- Özkan, Nevzat (2002). Türk Dilinin Yurtları. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sirotina, T.A. (2005). Sovremenniy Anglo-Russkiy/Russko-Angliyskiy Slovar'. Moskva: BAO-Press Ripol Klassik. [Сиротина, Т.А. (2005). Современный Англо-Русский/Русско-Английский Словарь. Москва: БАО-Пресс Рипол Классик.]
- Têğê Don'yadyagê Tormoş Turında (2009). Kazan: "Logos" İzdatel'skiy Dom. [Тере Донъядаге Тормош Турында (2009). Казан: "Логос" Издательский Дом.]
- Xăkimcanov, F.S. (2013). Tatar Têlênêñ Măktăplăr Öçên Añlatmalı Sùzlêğê. Kazan: Tatarstan Kitap Nâşriyatı. [Хәкимжанов, Ф.С. (2013). Татар Теленең Мәктәпләр Өчен Аңлатмалы Сүзлеге. Казан: Татарстан Китап Нәшрияты.]
- Yusipova, Milauşa (2003). İdil-Ural Bölgesinde Hıristiyanlığın Yayılması Üzerine Bir Araştırma. Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Karimova, Rasilya (2017). Müslüman Tatarlarda ve Kreşinlerde (Hristiyan Tatarlarda) Geçiş Dönemleri (Doğum, Evlenme, Ölüm). Yüksek lisans tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

KAYNAK KİŞİLER

KAZAN ŞEHİRİ

Kodu	Adı-Soyadı	D.T.	Doğum Yeri	Medenî Hâli	Eğitim Durumu	Mesleği
K.1	Nina Krasnova	1950	Kaybıç	Evli	MYO	Güvenlik personeli
K.2	Raisa Krasnova	1964	Kaybıç	Evli	MYO	Satış elmanı
K.3	Nadejda Tokranova	1991	Balık Bistâsi	Evli	Lisans	Muhabir

YAŇA USI KÖYÜ (MÖSLİM RAYONU, KREŞİN KÖYÜ)

Kodu	Adı-Soyadı	D.T.	Doğum Yeri	Medenî Hâli	Eğitim Durumu	Mesleği
K.4	Viktor Kondratyev	1960	YaŇa Usı köyü	Evli	MYO	Emekli
K.5	Valerina Petrova	1949	YaŇa Usı k.	Bekâr	Lisans	Emekli
K.6	Agnisiya Tazova	1930	YaŇa Usı k.	Dul	Ortaokul	Emekli
K.7	Valentina Petrova	1947	YaŇa Usı k.	Evli	Lisans	Emekli
K.8	Elizaveta Mityuşkina	1978	YaŇa Usı k.	Evli	Lisans	Öğretmen

DÜSMÄT KÖYÜ (MAMADIŞ RAYONU, KREŞİN KÖYÜ)

Kodu	Adı-Soyadı	D.T.	Doğum Yeri	Medenî Hâli	Eğitim Durumu	Mesleği
K.9	Rimma Gubina	1967	Düsmät köyü	Evli	MYO	Hemşire
K.10	Yuliya Gubina	1991	Düsmät köyü	Bekâr	Lisans	Muhabir
K.11	Mariya Saltiykova	1938	Düsmät köyü	Dul	Ortaokul	Emekli
K.12	Anastasiya Petrova	1930	Düsmät köyü	Dul	İlkokul	Emekli
K.13	Ekaterina Zaytseva	1960	Düsmät köyü	Evli	Ortaokul	Emekli
K.14	Zinaida Akçurina	1964	Düsmät köyü	Evli	Lisans	Veteriner
K.15	Stepan Spiridonov	1962	Düsmät köyü	Evli	Lisans	Kültür Merkezi Başkanı
K.16	Viktor Spiridonov	1955	Düsmät köyü	Evli	MYO	Emekli

TÜRKLERİN YARATILIŞ DESTANI İLE İSLAMÎ KAYNAKLARDAKİ MÜŞTEREKLERE SENTEZİ BİR YAKLAŞIM

Dr. Doğan KAYA

Tarihi derin geçmişlere sahip milletlerin, sağlam temelleri ve kültürel zenginlikleri vardır. Bunların başında da mitler, efsaneler ve destanlar gelir. Türkler, Çinliler, Hindular, Farslar, Mısır ve Grekler bu değerleri taşıyan milletlerin başında gelir.

Sözlü olarak vücut bulan bu en eski anlatmaların yazıya geçirilmesi son devirlerde gerçekleştirilmiştir. Mitolojik ürünler içinde değerlendirebileceğimiz “Türk Yaratılış Destanları” da bunlardan birisidir. Mitler; tarihi bilinmeyen devirlerde insanların yaşadığı dünyayı, akıl erdiremedikleri hadiseleri ve nesneleri, kolektif bir bilincin tezahürüyle ortaya koydukları ve gerçek kabul ettikleri ürünlerdir. Mitlerde öncelikle bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığı yer alır. Mitlerin kahramanı tabiatüstü varlıklardır. Elaide göre mitler, “yaratılışın gerçek öyküleri”dir, “gerçek ve kutsal”dır. ”(Eliade 1993: 13) Mitler tabiatüstü varlıkların hikâyeleridir ve büyük oranda yaratılışla ilgilidir.

Türk Yaratılış miti XIX. yüzyılda Vasiliy İvanoviç Verbitskiy (1827- 12 Ekim 1890) ve Alman asıllı Rus Doğubilimcisi Wilhelm Radloff (17 Ocak 1837 - 12 Mayıs 1918) tarafından Altay-Yakut Türklerinden derlenmiştir. Verbitskiy Altay Türklerini Hristiyanlaştırmak vazifesi ile o coğrafyaya gitmiş ve orada otuz yedi yıl kalmıştır. Derlenen metinler arasında kısmen farklılıklar vardır. Hacim ve motif zenginliği bakımından Radloff’un derlemesi daha zengindir. O yüzden bu konuda çalışma yapan Köprülü (Köprülü, 2011: 71-72), Nihat Sami Banarlı (Banarlı 2004: 12), M. Necati Sepetçioğlu; (Spetçioğlu, 1998: 13-21) gibi araştırmacılar Radloff’un metnini kullanmışlardır.

Yaratılış miti Hristiyanlık, Musevîlik ve İslâmiyetle ilgili pek çok müşterek özellikler taşır. Tarih boyu bu dinlerle teması olmamasına rağmen acaba Altay Türklerinin bu anlatmasındaki dinî motifler ve hadiselerin yer alması nasıl izah edilebilir? Pek çok araştırmacının dikkatini çekmiş olan bu husus nasıl izah edilebilir? Bildirimizde bu problemin halline çalışacağız.



Sümer-Akat, Mısır, Fenike, Fars, Grek ve Cermen gibi tarih boyu iz bırakmış milletin yaratılış destanları / ustureleri vardır. Bu anlatmaların pek çoğunda âlimin aslının su olması hususu öne çıkmıştır.

Verbitskiy'in derlediği Altay Yaratılış miti şöyle başlamaktadır: “*Gök yoktu, yer yoktu. Yalnızca, sonu olmayan bir deniz vardı.*” W. Radloff'un derlediği anlatma ise; “*Her şeyden önce su vardı. Yer, ay, gök, güneş yoktu.*” şeklinde başlar.

Âlemin aslının su olması inancı, Musevîlikte de karşımıza çıkar. Kitab-ı Mukaddes'in baştaki Eski Ahid bölümünde şu ifadeler yer alır: Tanrı ilk önce gökleri ve yeri yarattı. Yer tenha ve boş idi. Boşluğu karanlıklar kaplamaktaydı. Sular üzerinde Tanrı'nın ruhu hareket ederdi.”¹

Kur'an-ı Kerimde de bununla paralellik gösteren ifadeler yer alır. “*O kâfir olanlar, görmediler mi ki, göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları ayırdık. Hayatı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?*” (Enbiya, 30) “*Allah, her dabbeyi [her hayvanı, her canlıyı] sudan yarattı.*” (Nur 45) “*Sudan bir insan yaratıp onu nesep ve sıhriyete dönüştüren O'dur.*” (Furkan 54)

Türk Yaratılış destanında da aynı kabul görülür. Ancak diğerlerinden farklı olarak “Kayra Han” adı ile tek Tanrı inancı da karşımıza çıkar. Radloff derlemesinde tanrının adı *Kayra Han*, Verbitskiy'nin derlemesinde ise *Ülgen*'dir. Bu hususa Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde işaret edilmiştir. Sözgelisi; İhlas Suresi'nin ilk ayetlerinde (1-4); “*De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir. O, doğurmamış ve doğrulmamıştır. Hiçbir şey O'na eş ya da denk değildir.*” ve Hadîd Suresinin 3. ayetinde ki; “*O, ilktir ve sondur, görünen ve görünmeyen O'dur.*” ifadeleri bunlardan bazılarıdır. Diğer milletlerin destanlarında olmayan Türk yaratılış mitinde yer alan bir başka unsur da Erlik (Kişioğlu)'in de var olmasıdır. Bu hususu irdeleyen Numan Durak Aksoy şu tespitlerde bulunmuştur:

“Altay destanında; “Henüz daha hiçbir şey yok iken iyiliğin sembolü Tanrı Ülgen ile kötülüğün sembolü olan Şeytan Erlik büyük deniz üzerinde uçup duruyorlardı” ifadelerinden de anlaşılacağı üzere iki prensip mevcuttur. İran Mitolojisi ile Türklerin yaratılış destanları arasında bir benzerlik vardır. İran'daki Ehrimen ve Hürmüz, Türk mitolojisinde Tanrı Ülgen ve Şeytan Erlik olarak geçer. Burada Tanrı Ülgen daha güçlü durumda gösterilirken İran mitolojisinde her iki tanrı arasında bir kuvvet dengesi vardır.”²

Verbitskiy'nin derlediği metinde insanın yaratılışı ile ilgili şu ifadeler vardır: “*Bay-Ülgen, bir gün denize bakarken, suyun üstünde bir toprak parçasının yüzdüğünü gördü. Toprağın üzeri, insan gövdesine benzeyen bir kil tabakası ile kaplıydı. Ülgen, “Bu cansız toprak, kişi olsun!” diye buyurdu. Toprak, kişi oldu. Ülgen, ona Erlik adını verdi; olduğu yere bıraktı. Erlik, giderek Ülgen'i buldu. Ülgen de onu yanına aldı; kendisine küçük kardeş yaptı. Bir zaman sonra Erlik, Ülgen'i kıskandı. Ondan daha güçlü olmak istedi. Ülgen'e imrendi, “Ben de onun gibi olmalıyım.” diye düşündü. Düşüne düşüne Ülgen'e düşman oldu.*”

Bu İslam inancında insanoğlunun yaratılmasıyla benzerlik gösteriyor. Kuran-ı Kerim'de

1 *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, I, Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil), İstanbul, 1985, , s. 1-2.

2 Numan Durak Aksoy, *Türk Yaratılış ve Türeyiş Destanları ve Dinî Motifler*, Kayseri, 1993, s. 60 (E.Ü.Sosyal. Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

insanın topraktan yaratıldığı birçok ayette zikrediliyor. “Biz insanı, kuru çamurdan, şekillenmiş balçıktan yarattık.” (Hicr, 26) “O sizi çamurdan yarattı” (Enam, 2) “Biz insanı süzme çamurdan yarattık.” (Müminun, 12).

Radloff’un derlediği metin ise şöyle başlar: “Sadece Tanrı Kayra Han (Kuday) vardı, ancak yalnızdı ve canı sıkılıyordu, sudan gelen bir ses ona “yarat” dedi. O da kendi gibi birini yarattı ve ona kişi dedi. İkisi de birer kara kaz gibi su üzerinde uçuyorlardı.”

Anlatmada, Tanrı Kayra Han, şeytanı sembolize eden Erlik / Kişi ile birlikte uçar. Erlik rüzgâr icat edip suyu dalgalandırır ve Kayra Han’ın yüzüne su sıçratır. Bunu görünce kendisini Kayra Han’dan üstün görüp daha yüksekte uçmak ister. Bununla ilgili olarak Me’âriç Suresi’nin 19. ayetinde “Gerçekten insan, pek hırslı ve sabırsız yaratılmıştır.” ifadesi vardır. Uçmayı başaramayan Erlik suya batar, boğulacak hale gelir. “Tanrım bana yardım et! “ diye yalvarır. Kur’an’da bu hususa da temas edilmiştir. “İnsana zarar geldiği zaman, onu giderebilmesi için bize dua eder (yalvarır).” (Yunus, 12) İslâm inancında, işlenen günahlar cezasız kalmaz. Bunun yanında Allah tövbe edenin günahını bağışlar, affeder. Kur’an-ı Kerim’de bu “De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” (Zümer, 53) şeklinde ifadesini bulur. Erlik’in / Kişi’nin boğulurken Kayra Han’dan yardım istemesi ve Kayra Han’ın onu affetmesi bunun güzel bir örneğidir. Tanrı Kayra Han, Erlik’e; “Ağzındaki toprağı ne için sakladın?” diye sorması üzerine Erlik; “Kendim için yer yaratmak istemiştım.” der. Kayra Han “Öyleyse at ağzından da kurtul!” diye emreder.

Erlik’in boğulmasına mani olan Kayra Han, onun suyun yüzeyine çıkmasını sağlar. Tanrı, Erlik’e “Suya dal, suyun dibinden toprak çıkar.” diye emir verir. Erlik söyleneni yapar. Tanrı getirilen toprağı suyun yüzeyine serper ve serperken de; “Yer olsun!” diye buyurur. Yasin Suresi’nin 82. Ayetinde bununla ilgili olarak; “O’nun işi, bir şeyi yaratmak istediği vakit sadece ‘Ol!’ demektir ve o şey derhal var olur.” ifadesi vardır. İslâmi inançta da Allah kâinatı “Kün” yani “Ol” emri ile yaratmıştır. Bakara Suresinin 117. Ayetinde bu husus açıkça belirtilmiştir. “O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece ‘Ol!’ der, o da hemen olur.”

Verbitskiy anlatımında “Dünyanın yaratılışı altı günde olmuştu. Yedinci gün Bay Ülgen uyumuştı.” sözleri geçmektedir. Kur’an’da ve Tevrat’ta da dünyanın altı günde yaratıldığı bilgileri vardır. “Ve gökler ve yer ve onların bütün orduları itmam olundu ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi. Ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti.”³

Bu, A’râf Suresi’nin 54. ayetinde geçen; “Şüphesiz ki, Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı.” Burada, gökler ve yerler yaratılmadan önceki gün kavramı olmadığı için kimi müfessirler ayette geçen “altı gün” kadar bir zaman olarak tefsir ederler. Şurası var ki, Allah’a göre gün, bizim bildiğimiz 24 saat anlamında değil “an” anlamına gelir. Hac Suresi’nin 47. ayetinde: “Muhakkak ki, Tanrı’nın katında ‘bir gün’, sizin saymakta olduklarınızdan ‘bin yıl’ gibidir!”

3 Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur’an* (Çev. Mehmet Ali Sönmez), İstanbul, 1987, s. 219.



denilmektedir. Buna göre Allah katındaki “bir” gün bizim bin yılımıza bedeldir. Kur’an’da bunu doğrulayan başka ayetler de vardır. Me’aric Suresi’nin 4. ayetinde: *“Melekler ve ruh (Cebrail), oraya, miktarı -dünya yılı ile- ‘elli bin yıl’ olan ‘bir gün’ de yükselip çıkar.”* Demek oluyor ki; Tanrı katındaki “bir gün” bizim sayımızca “elli bin” yıl kadardır. Bu bilgilerden sonra Allah’ın kâinatı altı günde, yani altı devirde yarattığı hükmü ortaya çıkmaktadır.

Yaratılış destanında, yaratılan kişi, her ne kadar insan şeklinde olsa da üslendiği rol bakımından şeytandır. Ülgen’i kıskanıp onun gibi olmaya çalışması, büyüklenmesi, tanrıyı aldatmaya yeltenmesi bunun işaretleridir.

Türk yaratılış usturesinde Erlik, suya dalıp Tanrı’ya toprak çıkarırken içi hırs dolu olduğundan kendisi için de ağzına bir miktar toprak alır. Niyeti, kendine göre bir yer yaratmaktır. İnsanlardaki hırs ve tamahla ilgili olarak “Mala çok düşkünsünüz.” anlamında Fecir Suresi’nin 20. ayetinde; *“Malı, bütün gücünüzle seviyorsunuz.”* denilmektedir. Alâk Suresinin 6. 7. ve 8. ayetlerinde de *“Gerçek şu ki, insan malda zengin olduğunu görmesiyle azar. Kuskusuz dönüş Rabb’inedir!”* ifadeleri yer alır.

Erlik ağzından toprağı fırlatınca Küçük dağlar, tepeler meydana gelir. Ra’d Suresi’nin 3. ayetinde; *“Yeri döşeyen ve onda oturaklı dağlar yaratan O’dur.”*; Hicr Suresi’nin 19. ayetinde de *“Yeri uzatıp orada dağlar yerleştirdik.”* Nebe Suresi’nin 12. ayetinde *“Üstünüze yedi sağlam gök bina ettik.”* ifadeleri bu hususla örtüşmektedir.

Yeryüzü oluşuktan sonra üzerinde dalsız budaksız bir ağaç biter. Kayra Han bu ağacın dallarının ve yapraklarının olmasını murat eder. Ağaç bir anda 9 dallı oluverir. Kayra Han; *“Dalların her birinin kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan 9 millet olsun.”* der. Kuran-ı Kerim’in Hucurât Sûresi’nin 13. ayetinde geçen; *“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık.”* ifadesi bu hadiseyi doğrulamaktadır.

Erlik, Tanrı’nın yarattığı insanları kendisine vermesini ister. Kayra Han kabul etmez. Erlik yaratılanları merak eder ve onların yanına gider. Orada insanlardan başka, hayvanlar, kuşlar ve daha bilmediği birçok güzel yaratıkları görür. Canlılar bir ağacın meyvesinden beslenmektedir. Ancak bir tarafındaki meyvelere dokunmamaktadırlar. Çünkü tanrı onlara o taraftaki meyveleri yemelerini yasaklamış ve başına da bekçi olarak yılan ile köpeği koymuştur. Yasak meyve ile ilgili olarak Bakara Suresi’nin 35. ayetinde şöyle bir ifade vardır: *“Ey Adem! Sen ve eşin (Havva) cennette oturun. İkiniz de ondan dilediğiniz yerde bol bol yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa haddi aşan zalimlerden olursunuz.”*

Yaratılış mitinde Erlik “Körmös” olarak vasıflandırılır. Körmös, “kör, görmeyen” anlamına gelir. İslâm inancında da Şeytan “Kör Şeytan” olarak bilinir. İnanca göre, şeytanın gözü Hz. İsmail’in attığı taş ile kör olmuştur.

Erlik Körmös, Törüngey adındaki birisini bulur ve “Kayra Han size yalan söylemiş, siz bu dört dalın meyvelerinden yiyiniz.” der ve sonra uyumakta olan yılanın ağzına girer. Yılan ağaca çıkıp o yasak meyveden yer. Ardından Törüngey’in eşi Ece de o meyveden yer ve meyve çok hoşuna gider. Meyveyi de Törüngey’in ağzına sürer. O anda her ikisinin de tüyleri dökülür. Utanıp bir ağacın ardına saklandılar. İslâm inancında Törüngey, Âdem’i ve Ece de Havva’yı karşılamaktadır. Bu hadiseye bağlı olarak Kuran-ı Kerim’in A’raf Sûresi’nin 22. ayetinde bazı ifadeler vardır: *“Böylece onları hile ile aldattı. Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine görüldü. Ve cennet yapıklarından üzerlerini örtmeye başladılar.”*

Bu konu ile ilgili olarak Kur’an-ı Kerim’de şu bilgileri buluruz: *“Ben sizi bu ağaçtan menetmemiş miydim? Ve şeytanın sizin gerçekten apaçık bir düşmanınız olduğunu söylememiş miydim?”* Dediler ki: *‘Rabbimiz, biz nefislerimize zulmettik, eğer bizi bağışlamazsan ve esirgezmezsen, gerçekten hüsrana uğrayanlardan olacağız.’* (Allah) Dedi ki: *‘Kiminiz kiminize düşman olarak inin. Yeryüzünde belli bir vakte kadar sizin için bir yerleşim ve meta (geçim) vardır.’* Dedi ki: *‘Orda yaşayacak, orda ölecek ve ordan çıkarılacaksınız.’* (Araf, 19-25)

Bunun üzerine Kayra Han, onların her birine ayrı ayrı cezalar verir. İlk cezayı “Şimdi sen de Erlik’ten bir parça oldun.” diye yılanı verir. “İnsanlar sana düşman olsun, seni görünce vurup, ezip öldürsünler.” der. Ece’ye “Sen de Erlik’in sözüne uydun, yasak meyveyi yedin, gebe olup çocuk doğuracaksın; doğum sancıları çekeceksin, sonra öleceksin... İnsanlar senden çoğalacak.” der. Allah, insanın ölümüyle ilgili Ankebût Sûresi’nin 57. ayetinde şunları söyler: *“Her canlı ölümü tadacaktır. Sonunda bize döndürüleceksiniz.”*

Kayra Han, Erlik’e kızar; “Öyleyse üç kat yerin altında ayı da güneşi de olmayan karanlık bir dünya vardır. Seni oraya atıyorum.” diyerek Erlik’in de cezasını verir. Bu hususa, Kur’an-ı Kerim’in A’raf Suresi’nin 13. ayetinde temas edilmiştir. Allah şeytana *“Hemen in oradan (Cennetten Allah katından). Orada büyüklük taslamak senin haddine mi? Haydi çık. Çünkü sen alçaklardan-sın.”*

Kayra Han Erlik’e; *“Artık sen günahlı oldun dedi, Bana karşı geldin. Kötülük düşündün. Bundan sonra sana uyanlar, kötülük düşünenler senin gibi kötü kişi olacak; bana uyanlar ise iyi ve pak kişiler olacak, güneş ve aydınlık yüzü görecek.”* der. İyi-kötü, aydınlık-karanlık kavramları ile günahlılar ve sevaplılara, cennet ve cehennemle işaret edilmiştir. Kötülük karanlıkla, iyilik aydınlıkla eşleştirilmiştir. Günah işleyenlerin karanlıkta yani cehennemde kalacakları, iyi kişilerin aydınlıkta yani cennette olacağına hükmedilmiştir. *“İman edip salih amel işleyenler, Allah’tan korktukları, imanlarında sebat ettikleri, salih amel işlemeye devam ettikleri, sonra Allah’tan sakındıkları, imanlarından ayrılmadıkları, yine Allah’tan korktukları ve iyilikte bulundukları müddetçe, daha önce yediklerinden dolayı kendilerine bir günah yoktur. Allah iyilikte bulunanları sever.”* (-Maide, 93)

Allah’ın: *“Kınanıp alçaltılmış ve kovulmuş olarak oradan çık. And olsun, onlardan kim seni izlerse, cehennemi sizlerle dolduracağım.”* (Araf, 18) sözleri de bu hususla müştereklik göstermektedir.



Körmös, işlediği günahattan dolayı boş yere tanrıdan kendisini gizlemeye çalışır. Hâlbuki Allah, her an her yerdedir ve olacakları ve olan-biten her şeyi bilir. Ali İmran Suresi'nin 5. ayetinde bu özellikle belirtilmiştir. *“Şüphesiz, yerde ve gökte Allah'a hiçbir şey gizli kalmaz.”*

Daha sonra Tanrı, insanlara ceza verir. “Bundan sonra size yemek vermeyeceğim Kendinizi kendi gücünüzle kazanarak besleyiniz. Sizinle konuşmayacağım, size Maytere (Gök Oğul)'yi göndereceğim.” der. Bu hususta Kur'an'da muhtelif ayetler vardır:

“Dedi ki: ‘Rabbim, beni kışkırttığın şeye karşılık, and olsun, ben de yeryüzünde onlara, (sana başkaldırmayı ve dünya tutkularını) süsleyip-çekici göstereceğim ve onların tümünü mutlaka kışkırtıp-saptıracağım.’” (Hicr, 39)

“Onlar Allah'ı bırakıp tanrıçalara taparlar ve: ‘Elbette senin kullarından belli birtakımı alıp onları saptıracağım, onlara kuruntu kurduracağım, develerin kulaklarını yarmalarını emredeceğim, Allah'ın yarattığını değiştirmelerini emredeceğim’ diyen, Allah'ın lanet ettiği azgın şeytana taparlar. Allah'ı bırakıp şeytani dost edinen şüphesiz açıktan açığa kayba uğramıştır.” (Nisa, 117-119)

“Beni azdırdığın için, and olsun ki, Senin doğru yolun üzerinde onlara karşı duracağım; sonra önlerinden, artlarından, sağ ve sollarından onlara sokulacağım; çoğunu sana şükreder bulamayacaksın, dedi.” (Araf, 16-17)

Kayra Han Erlik'e; *“Bana düşman olmazsan, insanlara fenalık etmezsen yanıma gel.”* diye haber gönderir. Erlik Kayra Han'dan kendisini kutsamasını ister ve ardından; *“Müsaade et ben de kendim için gökler yapayım.”* diye istekte bulunur. Kayra Han, buna izin verir. Erlik gökler yapar. Kendi avnesini başına toplayıp göklere yerleşir ve orada çoğalırlar.

Tanrı Kayra Han'ın en sevgili kullarından olan Mangdaşire (Ulu Kişi) Kayra han'ın huzuruna çıkıp yarattığı kişilerin yeryüzünde sefil, Erlik'in avnesinin ise göklerde huzurla yaşadığını söyler. Kayra Han Mangdaşire'ye üzülmemesini söyleyip *“Bir gün gelecek senin gücün Erlik'in gücünden daha üstün olacaktır.”* der.

Gün gelir Ulu kişi o gün güçlenir. Kayra Han, Ulu kişiyi yanına çağırıp Erlik'in göklerini başına yıkmasının zamanın geldiğini söyler. Mangdaşire emri yerine getirir ve Erlik'in dünyasını kırıp geçirir.

Kayra Han insanlara; *“Ben size mal verdim, aş verdim, yeryüzünde iyi güzel temiz ve arı sular verdim, size yardım ettim. Siz de iyilik yapınız. Ben göklere döneceğim, çabuk gelmeyeceğim.”* *“Şimdi ben aranızdan ayrılıyorum, ama yine geleceğim. Beni unutmayın, geri gelmez sanmayın. Geri döndüğümde iyiliklerinizin, kötülüklerinizin hesabını göreceğim.”* sözleri ile ahiret inancını ve cennet-cehennemi kastetmiştir.

Kuran-ı Kerim Yasin Suresi'nin 33. , 34. ve 35. ayetlerinde bu hususla ilgili olarak şu ifadeler vardır: “Kendisine hayat verdiğimiz ölü toprak gerçekte bir ibret ayetidir. Çünkü biz onu yağmurla dirilttik de ondan pek çok tarım ürünleri çıkardık. İşte onlar bunlardan yerler. Ve orada hurmalıklardan, üzüm bağlarından bahçeler yaptık. İçlerinden kaynaklar akıttık. Bunu mahsulünden ve kendi ellerinin mamulatından (yetiştirdiklerinden) yesinler diye yaptık. Hâlâ şükretmeyecekler mi?”

Artık bir daha insanların yanında olmayacağını uzaklara gideceğini bildiren Kayra Han yardımcı ruhlarına hitap ederek yokluğunda yapacakları vazifeleri hatırlatır ve insanların idaresini Yap kara, Mangdaşire, Maytere ve Şal Yime'ye verir.

Kur'an'da da insanların melekler tarafından yönetildiğiyle ilgili Zariyat Suresi'nin 4-5 ayetinde hükümler vardır.

Mangdaşire / Ulu kişi Kayra Han'ın buyruklarını yerine getirir. i. Olta yapar, balık avlar, tüfeği ve barutu icat eder, avcılık yapar. Ardından Kayra Han onu da yanına alır. İnsanlar kendi halleri ile baş başa kalır.

SONUÇ

Hristiyanlık, Musevilik ve İslâmiyet'le henüz tanışmamış olan Şamanist Altay-Yakut Türklerinin yaratılış inancında yer alan dünyanın yaratılışı, Allah'ın vasıfları, şeytanın vasıfları, insanın yaratılışı ve vasıfları, iyilik-kötülük, cennet cehennem, hesap günü gibi bunca dinî motifin varlığı hangi sebebe bağlanabilir? Aklımıza bazı sorular gelmektedir. Acaba derlemeyi yapan Verbitskiy ve Radloff kendi inançlarındaki bilgileri aktarmış olabilirler mi? Buna ihtimal vermiyoruz. Çünkü anlatılanlar Uno Harva'nın tespitlerinde de olduğu gibi (Harva; 2015, 363-442) Şamanizm inancıyla birebir örtüşmektedir.

İlk insan olan Âdem, aynı zamanda ilk peygamberdir. Hz. Âdem ve sonra gönderilen 124.000 peygamberin hepsi Allah'tan aldıkları vahiy yoluyla Allah'ın varlığını, niçin yaratıldıklarını ve nasıl yaşamaları gerektiğini anlatmışlar, Hak yolunda olmalarını tembihlemişlerdir. Allah'ın vücut-ı mutlak ve hüsn-i mutlak oluşu, ahiret inancı her dinin değişmez prensipleridir. Tarihi akış içerisinde insanlar Hak dininden uzaklaşmış, batıl inanç ve yaşayışlara yönelmişlerdir. O vakit Allah o topluma Peygamber göndermiştir. Peygamber Allah'ın elçisi ve kuludur. Peygamberler vahiyle şereflendirilmiş ve diğer insanlarda bulunmayan niteliklere sahip, seçkin kişilerdir. Hiçbirinin Allah'ın müsaadesi dışında fayda sağlama ve zarar giderme güçleri yoktur. İslam onları ilah mertebesine çıkarmamıştır. Peygamberler dini tebliğle yetinmemişler, dinin esaslarını açıklamışlar, ümmetlerine öğretmişler, onları eğitip kötülüklerden arındırmışlardır (Akgül 2008:5,107).

Kur'an'da her kavme peygamber gönderildiği işaret edilmiştir.

“Her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı peygamber buluna gelmiştir.” (Fatır, 24),



“Allah’a and olsun ki biz senden önceki ümmetlere de peygamber göndermişizdir...” (Nahl 16/63)

“Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik. Allah dilediğini saptırır ve dilediğini de doğru yola eriştirir; güçlü olan, Hâkim olan O’dur.” (İbrahim, 4)

Bu ayetlerden hareket edecek olursak bilinmeyen bir devirde Allah, Türklere de bir peygamber göndermiştir. Gönderilen peygamber diğer peygamberler gibi aynı tavır içinde olmuş, insanlara aynı bilgileri aktarmıştır.

İslâm inancında olduğu gibi Altay Türklerinin Yaratılış mitindeki tek tanrı inancı, evrenin yaratılışı, insanın yaratılışı, şeytan, melek, cennet ve cehennem unsurlarının yer alması bununla izah edilebilir. Çağlar içinde ve farklı coğrafyalarda bu bilgiler kısmen değişmiş, varyantlaşmış ve ilk bilgilerin bakiyesi olarak XIX. yüzyıla kadar ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet, *Türk Halk Edebiyatının El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınevi, 2014.
- Akgül Hüseyin, İman ve İbadetler, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2008.
- Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Elaide, Mircea, (Çev. Sema Rıfat), *Mitlerin Özellikleri*, İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.
- Ercilasun, A. Bican, *Büyük Türk Klasikleri*, C. I, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004.
- Hamdi Yazır, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (Sadeleştirenler, Yakup Çiçek-Necat Kahraman), Temel Neşriyat, İstanbul, 2000,
- Harva, Uno, *Altay Panteonu-Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, Ofis Yayın Matbaacılık, İstanbul, 2015.
- İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm- Materyaller Araştırmalar*, TTK Yay. Ankara, 1986.
- Karakurt, Deniz, *Türk Söylence Sözlüğü*, e-kitap, 2011
- Kur’an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Meali,
- www.kuranmeali.org
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, C. I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2010.
- Radloff, Wilhelm, *Sibirya’dan Seçmeler*, (Çev. Ahmet temir), İstanbul, 1976.
- Sepetçioğlu, M. Necati, *Karşılaştırmalı Türk Destanları*, Toker Yay., İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998.
- Tanyu, Hikmet, *Türklerde Tek Tanrı İnancı*, s. 43-44.

BAŞKURT MİTOLOJİSİNDE TAŞ

Prof. Dr. Firdevs KHİSAMİTDİNOVA

Türk mitolojisinde taş, yerin, suyun, ateşin ve havanın (hawa) yanı sıra dünyanın en önemli unsurlarından biridir. Bu yüzden Başkurtlar taşı canlı olarak görmüşler, onun doğduğuna, uyuyabildiğine, dinlenebildiğine inanmışlardır. Başkurtlar der ki: “Taşlar büyür; küçük taşlar da hep büyümektedirler. Eğer insanlar arasında ve dünyada her şey yolunda olursa, dağlar da büyür. Geceleyin taşlar dinlenir ve uyurlar. Geceleri onlara dokunulmaz. Bu bir günahdır. Bir de taşlar, kadınlar gibi doğuruyor. Uzun süre olgunlaşırlar ve nihayet bölünerek doğururlar” [Khisa-mitdinova, 2008].

Başkurtların inançlarına göre, taşlar her zaman sert değilmiş. Örneğin, “Tulparbaskan-taş”, “Fırıntaş”, “Peygambertaş” gibi efsanelere göre, bazı taşların üzerinde insanların, atların, köpeklerin ve diğer canlıların izi bırakılmış [Başkurt Halk İcadı, 1987, 4, 49, Başkurt Halk İcadı, 1997, 77]. Bu tür taşlar Güney Ural taraflarında çok yaygındır ve Başkurtlar arasında kutsal yerler olarak kabul edilirler. Folklorik, etnografik ve dilsel malzemelerden gördüğümüz gibi, başka Türkî dilli halkların yanı sıra, Başkurtlarda da taşların kültü çok gelişmiştir. Bu, Başkurt ritüellerinin birçok gelenek ve töreni ile kanıtlanmaktadır. Örneğin, Başkurt ağızlarında *uba* / *oba* / *karaskı* olarak adlandırılan koni şeklindeki veya dikdörtgen taşlardan taş yığını toplama geleneği halâ sürmektedir [BDAS, 2013, 267]. Geleneğe göre, yanından geçerken herkes taş yığınına kendi taşını, sikke, şal püskülü, üvez çilek salkımı veya diğer çileklerin salkımlarını eklemelidir. Bu da taş yapıların mitolojileştirilmesini gösteren bir kanıttır. Bu ubalar / obalar / karaskılar özellikle Başkurdistan’ın güneydoğu bölgesinde yaygındır. Şunu da belirtmeliyiz ki, bunun gibi taş yapılar Güney Sibiryâ halkları arasında da kaydedilmiştir [Sodnompilova, et al. 2008 191].



Antik *menhirler* de, yani pürüzlü bir vahşi taş biçimindeki en basit megalitler; yalnız taşlar - kayalar, torataş idolleri, karataş diye bilinen keskin kayalar zinciri, tapınılan bir yer olduğunu ve Başkurlarda taş kültü olduğunu göstermektedir.

Başkurlarda taş mitolojisi varolduğunu sihirli yağmur taşları da söylemektedir. Başkurların farklı etnik grupları onları *Yeytaş* 'yaz taşı', *Yeygortaş* / *Yeygortaş* 'bir gökkuşağı taşı', *Yeygorontaş* 'bir gökkuşağı taşı', *Yamgırtaş* 'yağmur taşı', *Yawın taşı* 'yağışlı bir taş', *Yazataş* 'cadı taşı' diye adlandırmıştır [BDAS, 2012, 265, 272; Hisamitdinova, 2011, 204-205, 331].

Başkurların sihirli yağmur taşları üç gruba ayrılır. İlk grubu büyük taşlar, taş yığınları teşkil eder, yerli halk ağzıyla, *Kolontaş* 'tay taş', *Atataş* 'baba taş', *Anataş* 'anne taş', *İnetaş* 'anne taş', *Balataş* 'bebek taş' gibiler. Bu tür taşlar, Başkurdistan'ın Beloretsk, Gafuri ve Arkhangel bölgelerinde sabitlenir. Yerli halkın rivayetlerine göre, yağmursuz kuraklık yıllarda yağmuru çağırabilmek için bir Molla veya bir bilgin taşa vurmalymış veya bu taştan bir küçük parça koparmalymış. Sonra bu parçacık ırmağın belli bir yerine bırakılıyormuş. Yağmur uzun sürmeye başlarsa Molla bu parçayı nehirden çıkarıp kurutuyormuş, üzerine yakındaki köylerden toplanan yağı sürüyormuş ve çıkardığı yere tekrar yerleştiriyormuş. Bundan sonra yağmur diniyormuş.

Yağmur taşlarının ikinci grubu, küçük nehir çakıl taşlarıdır. Nehirdeki ak taşları kutsallaştırma olayını Sakmar Nehri kenarlarında yer alan Haybulla, Zilayir, Baymak köylerinde görmekteyiz. Abzelil ve başka bir dizin köylerde (Baymak, Uçalı, Beloretsk bölgelerinde) yağmur çağırma töreninde "*Ўәүһөрмәш йәки йәүһөрһәмәш*" diye adlandırılan nehirin renkli taşları kullanılmaktadır. Şunu da vurgulamak istiyoruz ki, yağmur çağırma ve durdurma geleneğinin teknolojisi de nehirde taşları atma veya çıkartma ile ilgilidir.

Üçüncü grup, kuşların kusağından çıkarılan küçük taşlanmış çakıllardan oluşur. Bu yağmur taşları, Ziançura, Kugarçin, Abzelil ve Uçalı bölgelerinde tespit edilmiştir. Bu grup Başkurların yağmur çağırma ve durdurma gelenekleri pek farklı değildir. Aynı şekilde taşlar suya konur veya durdurmak isterken sudan çıkarılır, kurutulur, yağ sürülür.

Başkurt dilinde, yağmuru çağırma veya durdurma için gerçekleştirilen çakılları düşürme ve çıkarma törelerine "*Таш йыуыу*", yani "taş yıkama" denir. Diğer ismi de "*Таш майлау*", yani taşı yağlama. Yukarıdaki bilgiler, yağmur taşının mitolojikleştirilmesinin Başkurlar arasında yaygın olduğunu göstermektedir.

Büyülü yağmur taşlarının yalnızca Başkurlar arasında değil, başka Türklerin çoğunluğunda tespit edildiği unutulmamalıdır [Inan, 1998, 167-171, Kondybai, 2008, 172-177, Molnar, 1994, 1-121]. Ayrıca, Türklerin büyülu yağmur taşlarıyla ilgili bilgilerin Çin, Arap ve Türk yazılı kaynaklara yansması da eklenmelidir [Bichurin, 1851, 259; Inan, 2005, 167-171]. Örneğin, M. Kaşgarlı şunları yazıyor: "Bu, bir çeşit kehanettir. Bu gelenekler belli bir taşlarla yapılır, onları kullanarak yağmur çağırırlar veya kar yağdırırlar, rüzgâr çıkarırlar. Dile alınan gelenek başka Türkler arasında da yaygındır..."[Kaşgarlı, 2005, 673].

Taşın mitolojikleşmesi, Başkurların başka gelenek ve göreneklerinde de yer almıştır.

Örneğin, doğumla ilgili geleneklerde çocuğun göbekbağına taş üzerinde kesme geleneği

vardır. Bu gelenek, bebeğin sağlıklı ve uzun ömürlü olmasını sağlamak niyetinde yapılmış. Bu amaçlar bebeğe *taş* kelimesini içeren isim koyarken de hedefe alınmaktadır (*Taştimer, Taşbulat*, vb.).

Geline suyunu gösterme geleneğinde ve yüz görümü töreninde de taşı kutsallaştırma âdeti vardır. Örneğin, Başkurlarda, oğlan evinin yakınları ve komşuları geline bakmaya geldiğinde, gelinin ayağı altına küçük taşlar atar ve böyle bir büyü sözleri söylenir:

Dikkatlice indi dölçek gelinimiz,
Şanslı ayak, sağ ayaktır,
Sağ ayaktan in, gelincik,
Taş gibi, kum gibi burada kal, gelincik.
[BHİ, 2010, 468].

Büyü sözleri şunu ifade ediyor ki, taş ve kum nasıl nehirde kalırsa, gelin de, ailede, soyda öyle kalsın, bir yere gitmesin.

Benzer motifler suyunu gösterme geleneğinde de görünmektedir. İlk önce gelin, geleneklere göre kaynağa ya da nehire bir bozuk para ve küçük bir taş atar. Sonra, geline eşlik eden herkes, bu aile ve bu yerde gelinin nehirdeki kum ve taş gibi olmasını sağlamak amacıyla, iyi dileklerde bulunur, böyle bir büyü sözleri söyler:

Ayağın hafif olsun,
Bak, burası senin yerin, gelincik,
Geçen hayatını bırakabilirsin,
Taş gibi ol [burada kal], gelincik!

Taşın sihirli gücüne olan inanç, Başkurların cenaze törenlerine de yansımaktadır. Örneğin, mezarda ölünün başının altına beyaz bir taş konulur. Beyaz küçük çakıllar ölünün üzerine de serpilir [BHİ 2012, 316]. Taş, mezarlığı örtmek ve mezar taşları olarak Başkurlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Görünüşe bakılırsa, Başkurların cenaze törenlerinde taş kullanması, taşların «durdurma, koruma güçleri» inancına bağlıdır. «Baskurlar, bu gelenekleri ölenleri gulyabaniden korumak için yapmaktadırlar», «ölüleri mezara bağlamak» ve kendilerini ölüme savunmak istemektedirler.

Baskurt mitolojisinde, taş kültü dağların kültüründen ayrı değildir. Birçok dağın tepelerinde batır mezarları, kutsal mezarları taşlarla çevrilmiştir [Hisamitdinova, 2015, 386-387]. Bu geleneğin varlığının canlı bir örneği, Baskurt folklorunun kahramanları Zayatulek ve Hıhılıu'nın Balkan Dağı'nın tepesindeki mezarıdır. "Zayatulek ve Hıhılıu" destanında denir ki: "Zayatulek Hıhılıu'nun ölümünden sonra çok acı çekiyor. Balkan Dağı'nın tepesinde bir mezar kazıyor. Zayatulek sev-



gilisini mezara koyar ve kendine mızrağını sançar, sevgilisinin yanında cansız kalır. Zayatulek'i aramaya başlayan insanlar, sadece birkaç gün sonra onu, Hıuhılıu'nın yanında ki mezarda bulmuşlar. Onları saygıyla gömmüşler, mezarlarını büyük taşlarla çevirmişler. O zamandan beri, adil batır ve Hıuhılıu'nın mezarı bulunan dağ Başkurtlar için kutsal bir yer haline gelmiş [Destanlar ..., 2010, 179-180]. Yukarıdaki bilgiler, taşların tüm aile ayinlerinde önemli rol oynadığını göstermektedir.

Ayrıca taşlar büyü ile tedavi unsuru olarak algılanmaktadır. Örneğin, Karataş olarak bilinen siyah bir taşın yardımıyla Başkurtlar nazarı, fıtığı ve diğer hastalıkları gidermeye çalışmaktadırlar [Terapötik ... 2009, 380].

Taş, Başkurtların fal bakma geleneğinde kullanılır. Benzer gelenekler başka Türk halklarında da kaydedilmiştir [Inan, 1998, 157-166].

Başkurt halk kültüründe bireysel taşların, kayaların kökeni hakkında etyolojik efsaneler kaydedilmiştir. Örneğin, bazı halk hikâyelerinde yaşlı kadın, gelinler, batır, ayılar, taş olarak donakalmıştır [BHİ, 1987, 41].

Sonuç. Başkurt mitolojisinde taşlar, diğer Türklerde olduğu gibi, ayrı bir önem taşımaktadır. Taşlarla ilgili mitoloji inanç, gelenek ve ritüellere yansımıştır. Başkurtların inançlarına göre, taşlar hayatın kaynağı, sağlık, refah ve sonsuzluk kaynağı olarak belirlenmiştir.

ESKİŞEHİR'DE BİR ZİYARET FENOMENİ OLARAK EVSİM BABA ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE

Doç. Dr. Adem KOÇ¹

KUTSAL MEKÂN, SÖZ VE RİTÜEL BAĞLAMINDA EVSİM BABA

Kutsal mekânların neden/nasıl seçildiği, ilk olarak hangi dinin kutsal alanı olduğu ya da mekânla kurulan ilişkiler hatırı sayılır araştırmaya konu olmuştur. Mircea Eliade, kutsal mekânların dünyanın merkezinde yer aldıklarının kabul edildiğinden ve aynı zamanda da her kutsal mekânın, kutsal olanın din dışı mekâna yerleşmesi olduğundan söz eder (Eliade 1992: 34). Eliade, Merkez'in mimari simgeselliğini şu şekilde formüle eder:

1. Kutsal dağ - burada yer ve gök birleşir - dünyanın merkezindedir.

2. Her tapınak ve saray -ve bunun sonucunda her kutsal kent ve kraliyet merkezi- bir Kutsal Dağ'dır, dolayısıyla "Merkez"dir.

3. Kutsal kent ya da tapınmak axis mundi olduğundan gök, yer ve yeraltının karşılaşma noktası olarak görülür. (Eliade 1994: 26)

Merkez, o halde, her şeyin öncesinde kutsal olanın, mutlak gerçekliğin bölgesidir. Benzer biçimde, öteki tüm mutlak gerçeklik sembelleri de (yaşam ve ölümsüzlük ağaçları, Gençlik Çeşmesi, vb.) merkezde bulunmaktadır (Eliade 1994: 31). Öyleyse Eliade'nin tezine göre türbeler, tapınaklar, dağ tepeleri, mağaraların "Merkez"i oluşturduğu söylenebilir (Koç, 2016: 38).

Resmî din veya kurum; anlatılana ya da halk dinine karşı da olsa inananlar ya da inanmak isteyenler, pragmatist olarak dünyalık işlerinin hallolmasının peşinde olanlar, kutsal mekânın dönüştürücü gücüne inanırlar. Gerçeğin donmuş çözümsüz noktasında inançla ve bazen tam iman

¹ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi, ademkoc@ogu.edu.tr



etmeden de çözümler arar, bu dönüştürücü gücü deneyimlemek isterler. Bu nedenle zaman zaman resmî dine senkretik uygulamalarla çözüm yolları bulurlar.

Resmî dinin karşı çıktığı bazı uygulamalar, Evsim Baba ziyaretinde de görülmektedir: Dilek, adak, kurban, yatırım tavaf edilmesi, taşın öpülmesi, deliğe para bırakma, yiyecek dağıtma, hamile kalmak için kabirden toprak alma ve yutma gibi. Ancak köy halkı ve ziyaretçiler bu uygulamaları Allah'a yapılan ibadetin parçası olarak meşrulaştırmakta ve şirk sebebi olarak görmemektedirler. Zira onlara göre tüm ibadetler Allah içindir ve beklentileri yine Allah'tandır.

Eskişehir'de yapmakta olduğumuz ve bu çalışmanın da içinde bulunduğu araştırmalara göre günümüzde halen ziyaret edilenler ve canlılığı yitirenler olmak üzere toplam 330 kutsal ziyaret mekânı tespit edilmiştir. Bu ziyaret yerleriyle ilgili olarak efsane, memorat, menkıbe veya hatıra rastlanmıştır. Ancak bazıları etrafında da hiçbir uygulama tespit edilememiştir. Kutsal mekân oluşumu genellikle bir velî kültüne bağlı gerçekleşmektedir. Bir velînin kült konusu olup olmadığını anlamak için Ahmet Yaşar Ocak (1992: 9) şu üç kriteri koymaktadır:

1. Velî adına yapılmış bir mezar veya türbenin yahut kendisinden kalan, kaldığına inanılan bir kısım eşyaların bulunması,

2. Söz konusu mezar, türbe veya eşyanın, meselâ bazı dileklerin gerçekleşmesi, hastalıkların tedavisi gibi herhangi bir maksatla ziyaretlere ve bunlar esnasında adak ve kurbanlara sahne olması,

3. Dua mâhiyetinde olarak velî ile ilgili ve onun adı geçen birtakım sözlerin mevcudiyeti.

Ocak, bu sayılan üç unsurun aynı zamanda ve bir arada bulunmasının şart olmadığı, bazen birinin bile tek başına yeterli olabileceğini belirtirken bunlar arasında özellikle birincisinin diğerlerine oranla daha kuvvetli bir işaret olduğunu vurgular. Gürol Pehlivan (2012: 29) dördüncü olarak *"velî ile ilgili çeşitli halk anlatmalarının topluluk içinde yaşaması, anlatılmaya devam etmesi"* şartını ekler. Ona göre bir velînin mezarı kaybolduysa, dolayısıyla herhangi bir ritüelin öznesi olmasa bile anlatmalar aracılığıyla saygınlığını ve etkinliğini koruyacağını iddia eder. Ünver Günay ve arkadaşlarının (2015: 186) Kayseri yöresinin ziyaret fenomeni bağlamında *"bir yerin ziyarete dönüşmesi için etrafında bir efsane veya menkıbenin oluşması gerekmektedir ve bu süreç genellikle uzun vadede tamamlanmakta"* olduğu tezleri anlatı ve mekân ilişkisinin önemli işlevini ortaya koyar. Nilgün Çıblak Coşkun, velinin keramet ve üstün vasıflarına dayalı olarak anlatılan efsanelerin inan-dırıcılık özelliğini artırdığı ve bu anlatı geleneğinin etkisiyle de velinin mezar ya da türbesinin kut-sallaştırıldığı görüşündedir (Çıblak Coşkun 2013: 1206). Kültün oluşumuyla ilgili Margry-Caspers²

2 Peter Jan Margry ve Charles Caspers, Hollanda'daki bazı kutsal alanlara yapılan hac (pilgrimage) ziyaretlerinin gerçekleşmesini o yerlerin ziyaret mekânı olmasına bağlamaktadırlar. Bir yerin ziyaret mekânı sayılması için şu altı maddelik kriterleri belirlerler:

- 1.Özgül bir kült nesnesi bulunmalı,
- 2.Bu kült nesnesi az ya da çok kalıcı kutsal bir kült mekânı veya alanına bağlıdır,
- 3.Bu mekân bir kereliğine veya kısa süreliğine ziyaret edilmemiştir; bir başka deyişle zaman ve mekân kökleşmeli,
- 4.Ziyaret veya hac, uluslararası bir fenomen olmalı: ziyaretçiler günlük yaşadıkları yer ile hac mekânı arasında biraz yolculuk yapmalılar,
- 5.Kült nesne veya alanın diğer alanlar ve nesnelerden daha faydalı olduğu kabul edilmeli,

ve Ocak'ın koyduğu mekân ve mekân etrafında oluşan uygulamalara dair kriterler örtüşmektedir ve tutarlı gözükmemektedir. Ancak mekânın yaşaması ve kültün sürekliliği için menkıbe, efsane, memorat ya da kişisel hatıraların anlatılmaya devam etmesi gerekir. Bize göre kültün sürekliliğini salt anlatmalara bağlamak da yeterli değildir. Zira Eskişehir'de tespit edilen kutsal ziyaret mekânlarının birçoğunda (Çulfana, Ahmet Turan gibi) anlatılar veya hatıralar bulunsun da kültün sürekliliği sağlanamamış ve mekân dönüştürücü gücünü kaybetmiştir. Hasluck'ın *"hepsi yaygın itibarlarını 'siyaset, ticaret gibi dışsal organizasyonlar' ve 'tedavi, kehanet, gizem' gibi içsel organizasyonlara borçludur"* (Hasluck 2012: 100) tezi kutsal mekânların anlatılması, yani yaşamasındaki işlevsel yönlerini açıklamaktadır. Hac yolunun değişmesi, nüfusun kırsaldan kente kayması, dönüştürücü gücüne inananların azalması vb. sebeplerle kutsal mekânın işlevi zayıflamış ya da bu mekânlar yok olmuştur (Koç, 2016: 92-93). Zira anlatılmayan mekân hem doğamaz hem de mevcut mekân ölür. Mekânın anlatılması sadece efsane, menkıbe ve memoratla olmaz. Söz, miti doğurur; ancak sözsüz bir alan daha vardır: Ritüel. Mekânlar ziyaret edilmeli ve etrafında birtakım ritüeller oluşmalıdır. Böylece mekân hem söz hem de ritüel ile anlatılır.

Bir mekâna ait anlatılar dilden dile dolaşabilir, ancak ziyaret edilmeyen ve etrafında ritüeller gerçekleştirilmeyen mekânlar ölür. Örneğin Seyyid Battal Gazi ile yaptığı güreş sonucunda Müslümanlığı kabul edip onun komutanlarından biri olan Ahmet Turan haklı bir üne sahiptir. Ne var ki, Ahmet Turan'a ait olduğuna inanılan yatır, geçmiş dönemdeki canlılığını yitirdiğinden günümüzde ziyaret edilmemektedir. Karacalık, Arslanbeyli ve civardaki köylerin nüfus sayısının azalması, Şücaeddin Veli Türbesi'nin düz bir yerde yer alması ve cazibesinin giderek artması da Ahmet Turan ziyaretinin canlılığını yitirmesinde etkili olduğu söylenebilir. Zira anlatılması ve etrafında ritüellerin oluşması, bir ziyaret mekânının yakınındaki nüfus hareketliliğiyle doğrudan ilişkidir (Koç, 2016: 71-72). Hasluck'un yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz dışsal ve içsel organizasyon teorisi tutarlı gözükmemektedir.

Bu bağlamda Evsim Baba'nın, bir yerin ziyaret fenomeni sayılabilmesi ve kült oluşumu için o yerin taşınması gereken özelliklere de sahip olduğu söylenebilir. Evsim ve Ersin Baba hakkında anlatılan efsaneler, menkıbeler ve kişisel tecrübelerden oluşan memoratlar da ziyaret fenomeninin güncelliğini korumasına, koruyucu ve şifa verici işlevinin sürdürülmesine hizmet ettiği saptanmıştır. Yöre halkı tarafından Evsim Baba, Ahmet Turan (Taryan), Şücaeddin Veli, Üryan Baba coğrafi olarak aynı konumda kabul edilmekte ve bu durumun da mucize olduğuna inanılmaktadır. Aynı zamanda anlatılarda da bu merkezler Türkmen Dağı etrafındaki diğer yatırırlarla ilişkilendirilmektedir.

Türkmen Dağı, Kırk Kız Dağı ve Resul Baba Dağı üçgeninde Eskişehir, Kütahya, Afyon illerine bağlı önemli sayıda Alevi-Bektaşî köyü mevcuttur. Bu köylerde yaşayanlar, Alevi-Bektaşî inanç temelli çeşitli ocaklara ikrarlıdırlar. Bazıları Bektaşî ocağına, bazıları da Erdebil süreğine bağlıdır. Bahsedilen bölgede fenomenolojik bağlamda pek çok tekke, türbe yatır gibi kutsal ziyaret yeri bulunmaktadır. Demografik olarak Eskişehir, Alevi-Bektaşîlik açısından önemli bir merkezdir. Seyyid Battal Gazi ve Şücaeddin Veli'ye ait külliye de bu bağlamda bu insanlar için

6.Dinden ilham alan bazı eylem ve beklenti örnekleri bulunmalı (Margry-Caspers 1997: 15-16; Margry 2008: 36).

Bu kriterlere bakıldığında popüler dinin yaşandığı Eskişehir'de bazı mekânların artık ziyaret mekânı olmanın çıktığı kabul edilebilir (Koç, 2016: 30-31).

önemli çekim gücüne sahip fenomenler olarak görülmektedir. Şücaeddin Veli, Garip Musa, Pir Ahmet, Seyyit Cemal Sultan (Kemal Sultan), Seyyid Battal Gazi talip yoğunluğu fazla ve etki alanı geniş ocaklardır. Türk kültüründe önemli yere sahip olan dağ ve atalar kültürünün Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde yüzyıllarca kaybolmadan devam etmesi anlatılarda ve uygulamalarda gözlemlenebilmektedir. Ziyaret mekânlarının oluşumu da bu nedenle önemlidir ve mekânının koruyucu, iyileştirici ve dönüştürücü gücünün farkında olan Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki insanlar uygulamalara da sıkı sıkıya bağlıdırlar.

Eskişehir ili Odunpazarı ilçe sınırları içinde yer alan Yörökkırka, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yaşandığı bir köydür. Köyde Pir Ahmet, Şücaeddin Veli ve Seyyit Cemal Sultan talipleri yaşamaktadır. Yörökkırka Köyü'nde Kayıp Erenler Türbesi, Arap Tekke, Ali İhsan Tekke türbe ve yatırları bulunmakta ve köylüler tarafından ziyaret edilmektedir. Eskişehir'de bulunan Alevi-Bektaşî inanç sistemine bağlı merkez ve köylerden sadece Yörökkırka halkı, bu çalışmada bahsedilen Evsim Baba ziyaretini yapmaktadır. Bu ziyaret, her yıl haziran ayının son haftasında gerçekleştirilmektedir. Türkmen Dağı'nın güneyinde 1680 m yüksekliğindeki tepelerden birinde bulunan Evsim ve Ersin Baba yatırlarının eteğinde bulunan düzlükte bir hafta kalınıp çeşitli uygulamalar gerçekleştirilerek yatırlar ziyaret edilmektedir. Evsim Baba ziyareti; yatırlara yürüyüş ve ziyaret, yağmur duası, kurban dualama-tığlama ve paylama, semah ve sofraya gibi ritüellerden oluşmaktadır. Yörökkırka halkıyla birlikte yurt içinde ve yurt dışında yaşayan akrabaları da bu ziyarete katılmaktadır.

Evsim Baba; yatır, su ve ağaç gibi üçlemeyle Eliade'nin axis mundi olarak tanımladığı merkez simgeçiliğinin görüldüğü fenomendir. "Evsim", "avlanırken avcıların hayvanlardan gizlendikleri yer, öneze" olarak anlandırılmaktadır. Ancak yöre halkı bu sözcüğün tam anlamını bilmemektedir. Ayrıca bu yerin adını hem "Evsim" hem de "Efsun" olarak kullanmaktadırlar. Yaşanılan bazı memoratlar ve burada yatan kişinin/kişilerin sahip olduğuna inanılan kerametler nedeniyle "Efsun" adı da kullanılmaktadır.

Bu merkez, Türk kültüründe özellikle dağların zirvelerinde bulunan obalar (ovvo) gibi ataruhunun gezindiği kutsal mekânlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bu ziyareti ibadet olarak kabul eden köy halkı; piknik, köy günü ya da eğlence denilmesine karşıdır. Ziyarete denk gelen cuma günü yapılan törende dönülen semahlar da yine ibadet amacı taşımaktadır.



Fotoğraf 1 Dağ ziyareti, İrkutsk Bölgesi (Baykal Gölü, Angara nehri)



Fotoğraf 2 Evsim Baba Ziyareti, Türkmen Dağı-Eskişehir

Yörökkırka halkı bir hafta dağda konaklar. Bunun için önceden yiyecek-içecek, kurban/adak hazırlıkları yapılır; traktör, kamyon, kamyonet gibi araçlarla gelinir. Aileler burada çadır kurarlar ya da büyük araçların kasalarını (kamyon, kamyonet, traktör vb.) konaklama için kullanırlar. Cuma günü hep beraber yürüyerek ya da traktörlerle Evsim Baba ve Ersin Baba'yı ziyarette çıkarlar. Dede veya imam, yağmur duası yapar. Onların bulunmadığı zaman rehber bu görevi üstlenir. Özellikle hastası veya adağı olanlar (askerlik, çocuk, iş gibi) ziyarete özen gösterir ve yatırların bulunduğu dağın eteğinde kurulan konaklama yerlerinde bir hafta kalırlar. Yatırlardan aşağı yani bu konaklama yerlerine inildiğinde adağı/kurbanı (koyun, horoz vs.) olanlar getirir, kurbanlar dualanır ve kesilir. Kurban etleri dağda ziyarette bulunan aile sayısına göre taksim edilir ve dağıtılır, helallik alınır. Yemekler pişirilir. Gelen tüm misafirler birbirini ziyaret eder, sohbetler yapılır, yemekler yenir. Zâkirlerin eşliğinde de semahlar dönülür. Ziyaretlerin sonunda aileler dağdan iner.



Fotoğraf 3 Evsim Baba ziyaretinde tavaf ve öpme dilek parası



Fotoğraf 4 Evsim Baba'nın başucundaki deliğe taş bırakma

Ziyaretlerle ilgili çok güçlü bir inanış ve buna bağlı olarak yaşanan memorat ve hatıralar vardır. Bu nedenle halk, büyük bir saygıyla ziyaretini yapar ve adağını yerine getirir. Bir aile çocuk sahibi olmak için Evsim Baba'ya kurban adar. Çocuk olduktan sonra kurban kesilmemiştir. Annenin rüyasına girer. Bir Evsim Baba ziyareti sırasında o çocuk kaybolur ve üç gün bulunamaz. Aile hemen Çamlıca Köyü'nden bir kurban getirir ve keser. Kurban kesildikten sonra müjdecî gelir ve çocuğun bulunduğu haberini verir (KK. 4, Koç 2014: 143).

Evsim Baba'nın Seyyid Battal Gazi'ye ve bu civardaki diğer evliyalara yardımcı olduğuna inanılır. Seyitgazi'de Akçakaya Köyü'ndeki çilehanenin aşağısında Çamlıca Köyü'nün altında bulunan kayalar da Evsim Baba'yla ilişkilendirilir. Rivayete göre; Seyitgazi'deki taşın üzerindeki izin Evsim Baba'ya ait olduğuna inanılır. Akçakaya Köyü'ndeki çilehanede yatan zat ile Evsim Baba erlik yarışına girerler. Çilehanenin altında bulunan kayayı burada yatan zat, Türkmen Dağı'ndaki Evsim Baba'ya atar. Evsim Baba da kayayı yakalayıp ona atarmış. Karşılıklı böyle birkaç atıştan sonra Evsim Baba'nın fırlattığı kaya çilehanenin altına düşer. Köy halkı tarafından bu kayanın Evsim Baba'nın attığı kaya olduğuna inanılır. Evsim Baba'nın erlik göstermek için Seyyid Battal Gazi'deki kayaya bastığı oradan zıplayarak Çamlıca'nın altındaki kayaya bastığı oradan da zıplayarak şu an bulunduğu Türkmen Dağı'na sıçradığına inanılır (KK.2, KK.3; Koç, 2016: 206-208).



Evsim (Efsun) Baba ve Ersin Baba yatırırları bir çember şeklinde çevrelenmiş taş yığınları-
nın arasındaki iki kabirdir. Rivayet odur ki, Seyyid Battal Gazi'nin uç beyleri olduğuna inanılan bu
iki zattan keramet göstermeleri istenir. Onlar da çok hızlı adımlarla dağları aşır buraya konarlar.
Seyyid Battal Gazi de onlara "Ersin, ersin!" der. Burayı ziyaret etmeye Eskişehir'den sadece Yö-
rük kırka Köyü gelmektedir.

Memorat

Yörük kırka Köyü'nün Pir Ahmet Ocağı rehberlerinden Mehmet Konuk'un oğlu ve gelini
yeni doğan çocukları için Evsim Baba'ya kurban adarlar. Ancak çeşitli yerlere adadıkları kurban-
ları keserken bu çocuk için kurban kesmeyi ihmal ederler. Bir Evsim Baba ziyaretleri sırasında
Mehmet Konuk'un oğlu, dağa çıktığı aracı motor soğusun bahanesiyle çalışır şekilde park eder.
Çocuk Mehmet Konuk'un kucağındadır ve henüz tam yürüyememektedir. Elinden ve kucağından
kurtulan çocuk, aracın önünden emekleyerek geçerken araç hareket eder. Teker bir çukura rast
gelir ve aracın yönü değişir. Herkes şaşkınlıktan donar kalır ve çocuk iki tekerin arasından geçer.
Annesi arka teker gelmeden çocuğu kurtarır. Çocuk, yara almadan kurtulur. Bunun üzerine Meh-
met Konuk ve çocukları "Evsim Baba kurban istiyor." diyerek hemen köyden bir koyun getirerek
kurban ederler. Bu durum onlar için mucizedir ve çok güçlü şekilde buranın kerameti olduğuna
inanmaktadırlar (KK.3)



Fotoğraf 5 -Fotoğraf 6 Adak için koyun ve horoz kurbanı

Evsim Baba ve Ersin Baba Yatırlarının Yapısal ve İşlevsel Özellikleri

Bölgede yaşayan Alevî Türkmenler Evsim Baba, Ahmed Turan (Ahmed Taryan) ve Üryan Baba'nın aynı hizada olduğunu vurgularlar ve bu nedenle Hıdırellez ve yağmur dualarında buraları gezmektedirler (KK.2; Koç, 2016: 270).

Evsim Baba ziyareti sırasında dileği olanlar, mezarın başucunda bulunan deliğe para bırakırlar veya burada şeker, tatlı, yemiş gibi yiyecekler dağıtırlar. *"Almayan kalmasin, herkes hakkına razı olsun."* denilerek yiyecekler dağıtılır. Buraya ziyarete gelen herkesin dağıtılan yiyeceklerde hakkı olduğuna ve yemese bile hakkına razı gelmesi gerektiğine inanılır. Bu uygulamaya "helalleşmek" denir. Zira Almanya'dan bile tatilini Evsim Baba ziyaretinin tarihine göre ayarlayarak gelenler vardır. Bu nedenle yöre halkına göre üzerlerinde hakları bulunmaktadır. Yağmur duası öncesi yatırda hazır bulunanlarla da helalleşilir. Yine helallik alınmadan yapılan duanın kabul olmayacağına inanılır. Dede, imam veya rehber *"Kurbanı Halil, fermanı Celil... 12 İmamlar aşkına... Allah Allah..."* diyerek duaya başlar. Kesilen kurbanlar ziyaret için dağda bulunan hane sayısı kadar paylanır. Yine herkes helalleşir.



Fotoğraf 7-Fotoğraf 8 Okuma ve kesimden sonra paylama

Muhtar veya rehber yatırların başında toplanan paraları alarak Evsim Baba ziyareti sırasında yapılan masrafları karşılarlar ve mezarın bakımı için harcarlar. Mezarın eski halini gören birtakım defineler, mezarın başucundaki delikli taşı hazine ararken kırmışlar ve buraya zarar vermişlerdir. Bu nedenle Evsim Baba ve Ersin Baba mezarları köylüler tarafından mermer taş ve çimentoyla yenilenmiştir (KK.2, KK.5). Bu türden türbe, yatır veya tekkelere defineler hazine aramak maksadıyla büyük zararlar vermektedirler.

Evsim Baba ziyareti halk tarafından piknik olarak algılanmaz. Zira onlara göre piknik yapacak çok yer vardır, ancak burası inanç gereği ziyaret edilir. Hastası veya felçli yakını olan, dileği bulunan ya da dileği kabul olmuş ve kurbanını getirenler, ayrıca sadece ziyaret amaçlı gelenler belirlenen tarihte burada toplanırlar. Gün içinde vakit geçirmek için çocuklar ve erkekler Birdir Bir, Hamam, Dört Takla oynarlar; kadınlar da halay çekerler (KK.2).



Morfolojik ve Tipolojik Sınıflandırma Bağlamında Evsim Baba

Evsim Baba'nın kutsal ziyaret mekânlarının morfolojik ve tipolojik tasnifi içerisindeki yerini tespit etmek için Ahmet Yaşar Ocak'ın veli/evliya kültü tipolojisi tasnifi örnek alınabilir. Ocak'ın (1992: 18-26) Anadolu'daki velî tiplerini yaptığı tasnife göre Evsim Baba, Eskişehir'deki kutsal ziyaret mekânları düşünüldüğünde şu başlıklar altına dâhil edilebilir:

1.Kültlerinin mâhiyetine göre:

- a. Mahallî velîler (Evsim Baba, Pamuk Dede, Kurtşeyh Tekke)
- b. Genel velîler (Yunus Emre, Seyyid Battal Gazi, Şücaeddin Veli)

2.Şahsiyetlerinin niteliğine göre:

- A. Gerçek velîler (Şücaeddin Veli, Yunus Emre, Seyyid Battal Gazi)
- B. Hayalî velîler (Evsim Baba, Seyyid Veysel Efendi, Pir Baba, Türkmen Baba, Çam Baba)

Ünver Günay ve arkadaşları (2015: 159-169) da kutsal ziyaret mekânlarının tipolojisini çıkarmayı denemişlerdir. Bu deneme, A. Yaşar Ocak'ın tipoloji denemesinden daha detaylıdır. Bu tipoloji denemesi üzerinden Eskişehir'de kutsal ziyaret mekânları düşünüldüğünde Evsim Baba şu başlıklar altına dâhil edilebilir:

A. Tarihi perspektiften ziyaret yerlerinin tipolojisi:

Aktüel Tipler (Evsim Baba, Hasan Baba, Türkmen Baba, Şücaeddin Veli, Seyyid Battal Gazi vb.)

B. Amaçlar ve dilekler bakımından ziyaret fenomeni tipolojisi

- Tek bir amaçta uzmanlaşan tipler (Evsim Baba, Türkmen Baba, Şah Pabucu, Hasan Baba)

C.Kutsalın varlıklarda tezahür biçimi itibariyle ziyaret yerleri tipolojisi

- Tabiat varlıklarında tezahür eden tipler (Evsim Baba, Türkmen Baba, Kayapınar Baba, Pir Baba, Çal Tekke vb.)

D. Ziyaret usulü, adabı ve ritüeli itibariyle ziyaret yerleri tipolojisi

- Periyodik veya sistemli ziyaret usul ve adabına erişmiş tipler (Evsim Baba, Hasan Baba ve Gelini, Karakuz Baba, Pir Ahmet Efendi, Türkmen Baba, Şücaeddin Veli, Seyyid Battal Gazi, Seyyid Muharrem vb.)

E. Cazibesinin artıp eksilmesine göre ziyaret yerleri tipolojisi

- Cazibesi giderek artan tipler (Evsim Baba, Şeyh Şücaeddin Veli, Seyyid Battal Gazi,

Yunus Emre, Hasan Baba ve Gelini, Pir Ahmet Efendi vb.) (Koç, 2016: 72-76)

Günay ve arkadaşları (2015: 127-138) ziyaret fenomenini morfolojik olarak tasniflerler. Bu tasnife Eskişehir'deki kutsal ziyaret mekânları düşünüldüğünde Evsim Baba şu başlık altına dâhil edilebilir:

- Mevkiler (Evsim Baba, Türkmen Baba, Koyunlu Baba, Kırkızlar, Çal Tekke vb.)

Eskişehir'deki kutsal mekânlara bağlı oluşan menkıbe, efsane, memorat ve kişisel hatıraların kaynağındaki ana temalar ve motifler açısından Evsim Baba'ya bağlı tespitler şu şekilde sıralanabilir:

- Türbeye ya da yatıra saygısızlık yapanları cezalandırması
- Odun vermez
- Kısa sürede uzak mesafelere gitmek, atlamak
- Birbirlerini ziyaret etmek
- Güçlü olma (Koç, 2016: 76-77)

Kutsal Zor Mekân Olarak Evsim Baba

Altaylarda yaşayan Andrey Pavloviç'in *"İşte böyle yaşıyorum. Gerçeklik her taraftan benim 'ail'imden (çadır/ev) geçiyor."* sözü aslında hem onun kendi küçük hayatını/dünyasını hem de orada büyük olan geçidi ve karmaşıklığı dile getirmektedir (Lvova vd. 2013: 10). Toplumsal bilincin çekirdeğini oluşturan geleneksel dünya görüşü, *"düşünceyi nesnelerle ifade etme, sistemli hale getirme ve azami genelleştirme"* olarak okunabilir (Lvova vd. 2013a: 13). Hakas dilinde *"ada çir-suu"* deyimini birebir *"ataların yer-suyu"* anlamına gelmektedir. Modern Hakaslarda ise bu deyim, doğum yeri ve vatan anlamına gelmektedir. En küçük *"yer-su"* sadece benimsenmiş bir mekân olarak algılanmamakta, aynı zamanda o dünyanın küçük kopyası olarak da görülmektedir. Her boy için kendi toprakları, dünyanın merkezidir ve düzenle harmoninin yoğunlaştığı yerdir (Lvova vd 2013: 38-39). Pavloviç'in sözü Sibiry'a'dan Anadolu'ya Türklerin bir geleneksel dünya görüşü olarak coğrafyayı evinin içi (ail/çadır) gibi kabul ediş biçimidir. Zira evin en önemli köşesinin atanın oturduğu yer olması gibi coğrafyanın da en önemli köşesi ata mezarlarının bulunduğu yer ya da kutsal ziyaret mekânlarıdır. Bu nedenle de ata mezarları ve kutsal ziyaret mekânları -her ne kadar istisnaları olsa da- ayakaltında bulunmaz. Sınırları çizilerek ve etrafı çevrilerek ata mezarları gündelik yaşamdan ayrılmıştır. Yaşanılan coğrafyanın en yüksek yerlerinin seçilmesinde bu mekânların Tanrı'ya en yakın yerler olarak kabul edilmesinin de etkisi vardır. Bir başka neden ise yüksek yerlerde bulunan ağaçların mezarlarla olan ilişkisidir. Merkez simgeciliğinin örneği bu zirveler *"zor mekân"* olarak tanımlanabilir. Zor mekânlar, kutsallığını pekiştirecek derecede ulaşılması zor, talibe olgunlaşma fırsatı veren ve yolculuk gerektiren, aynı zamanda abartılı biçimde tasarlanan kutsal mekânlardır.



Norbert C. Brockman (2011: XIII-XIV), kutsal mekânları menşee bakımından genel olarak dokuz kategoriye ayırır:

1. Peygamber, evliya veya tanrı hayatındaki olaylarla kutsanmış yerler
2. Mucize ve şifa yerleri
3. Doğaüstü güçlerin veya hayaletlerin görüldüğü yerler
4. Özel dini ritüellere ithaf edilen bölgeler
5. Evliya mezarları
6. Mucizevi heykel, ikon (dini resim) veya kalıntı türbesi
7. Tanrıların atalardan kalma veya efsanevi ikametgâhları
8. Doğanın mistik gücünün ve enerjisinin tezahür ettiği yerler
9. Bir dini topluluk için dönüm noktası olan kötülük işareti taşıyan yerler

Diğer kutsal mekânlar ritüel kullanımlarına göre tanımlanır: *tören alanları, sınırtaşları, araştırma yerleri, erginlenme/kabul/inisinyasyon yerleri, mezar yerleri vb.* (Davidson-Gitlitz 2002: 543). Brockman'ın tanımladığı kutsal mekânların dönüştürücü zor mekânlar olduğu ilişkisi kurulabilir. Eliade'nin şu tezi zor mekân olgusunu açıklamaya yeterli gözükmektedir:

“Merkeze giden yol ‘zorlu bir yoldur’ (durohana) ve bu gerçeklik düzeyinde doğrulanmaktadır: tapınağın zorlukla çıkılan katları (sözelimi Borobudur); kutsal mekânlara (Mekke, Hardvvar, Yerusâlim) hac seferi; Altın Post, Altın Elmalar, Hayat Otu’nu bulmak için girişilmiş kahramanca ve tehlike dolu yolculuklar; labirentlerdeki gezintiler, kendi benliğine, varlığının ‘merkezi’ne giden yolu arayan kişinin karşılaştığı zorluklar ve diğer birçokları. Yol zahmetlidir, tehlikelerle doludur, çünkü dindışı olandan kutsal olana, geçici ve yanıltıcı olandan gerçeklik ve ebediyete, ölümden yaşama, insandan tanrıya geçiş ayınıdır. Merkeze ulaşmak kutsallaşmaya, erginleşmeye (inisinyasyon) hak kazanmaya eşittir; dünün dindışı ve yanıltıcı varoluşunun yerini yeni bir varoluş, gerçek, kalıcı ve etkin olan yeni bir yaşam almaktadır.” (Eliade 1994: 31)

Velinin mezar veya türbesi, genellikle bulunduğu yerin normal mezarlığında yer almaz; dikkat çekecek bir mevkide yahut yol kavşaklarında, kasaba, köy veya şehirlerin en işlek yerlerine yakın mahallerde yapılır. Çünkü buralar kültün icra edildiği, yani ziyaretlerin kendine mahsus merasim ve kurban işlemlerinin yapıldığı yerler olması dolayısıyla halka açık vasıfta bulunması gerekir (Ocak 1992: 7). Velinin türbesinin veya mezarının günümüzden çok önceleri ve mezarının özenle yapılmış olması, genellikle velinin çok itibarlı olduğuna, bütün bir toplumun katıldığı bir kült olduğuna işaret eder. Ancak ücra yerlerde kalan mütevazî bir mezar sahibi veliye ait kült ise

mahallî olarak yaşamakta (Ocak 1992: 9) ya da çabucak yok olmaktadır.

Velîlerin mezar, yatır ya da sandukalarının normalden iri yapılması ise onlara azamet katmakla birlikte ziyaret edenlerde korkuyla karışık bir hayranlık uyandırmaktadır. Danyal ve Yûşâ peygamberlerin kabirlerinin çok uzun olması gibi Şeyh Edebalî'nin Bilecik'teki sandukası da dikkat çekici şekilde iridir. Seyyid Battal Gazi'nin sandukası da yaklaşık 17 metredir. Bazen türbe içinde bulunan ilginç bir eşya da onun velînin uzmanlık alanını ve hakkındaki anlatıları pekiştirmektedir: Pir Ahmet Efendi'de kalbur, Gayberenler'deki (Yörökkırka) iğneli topuz, Cafer Sadık'taki ardıç kökü gibi (Koç, 2016: 96- 99). Evsim Baba ve Ersin Baba'nın yatırları normal bir insan mezarı boyutundadır.

Türbe, yatır, kutsal ağaçların ve kayaların yaşanılan bölgeye göre zirvelerde ve uzakta bulunması yolculuk süresini ve çileyi artırmaktadır. Kimi zaman yürüyerek (bazen yalın ayak) gidilen bu yolculuk talibin kendine çekidüzen vermesi ve olgunlaşması için gerekli zamanı sağlamaktadır. Öyle ki talibin inancına göre bu yolculuk ne kadar eziyetli olursa karşılığında alınacak ödül o kadar büyük olacaktır.



Fotoğraf 9-Fotoğraf 10 Zor mekân. Evsim Baba'ya traktörle ve yaya olarak tırmanış

Eskişehir ile Kütahya arasındaki Türkmen Dağı'na ait zirvelerin birinde yer alan Evsim Baba zor mekân olarak kabul edilebilir. Bu dairesel mekânda Evsim Baba ve Ersin Baba'nın yatırları yan yanadır. Bir hafta dağda konaklayan Yörökkırka halkı, belirlenen günde dede eşliğinde Evsim Baba ziyareti için zirveye çıkmaktadır. Yaşlılar ve çocuklar traktörlerle zirveye taşınırken dayanabilecek durumda olanlar ve gençler özellikle zirveye yürüyerek çıkmayı tercih ederler. Evsim Baba'yı yürüyerek gidip ziyaret etmenin sevabının daha çok olduğuna ve dileklerin kabul



olacağına inanılır (KK.1, Koç, 2016: 99).

Doğayla iç içe yaşamayı başaran bir köy olarak Yörùkkırka hayvancılığın ve tarımın yapıldığı önemli bir köydür. Köyde bulunan diğ er yatırıların ziyaretinin yanında Evsim Baba ziyareti en dikkat çekici olan ve yöre halkı tarafından vazgeçilmezdir. Evsim Baba ziyaretinin yöre halkı açısından işlevleri şu şekilde sıralanabilir:

1.UNESCO SOKÜM bağlamında geleneğin yaşanması ve gelecek kuşaklara aktarılması açısından önemli bir mekândır.

2.İnancın yaşanmasına katkı sağlar.

3.Hastalık, dilek vb. haller için şıfa ve huzur verir.

4.Yatırırlar odun vermez olarak tanımlandığı için doğanın korunmasına katkı sağlar.

5.Köy halkı ve aile bireylerinin bir hafta birlikte zaman geçirmeleri nedeniyle toplumsal bağları kuvvetlendirir.

Sonuç

Evsim Baba ve Ersin Baba, Alevi-Bektaşı inanç sistemine bağlı olarak yaşayan Yörùkkırka halkı tarafından ziyaret edilen önemli bir kutsal mekândır. Köy halkıyla birlikte şehir dışından veya yurt dışından gelen tanıdıkları da ziyareti gerçekteştirmektedirler. Bu ziyaret sadece Yörùkkırka halkına mahsustur. Kutsal zor mekân olarak tanımlanabilecek olan Evsim Baba, bir yerin kùlt olabilmesi için gerekli şartlara sahiptir. Bir ziyafet fenomeni olarak aynı zamanda Merkez simge-ciliğini de örnekleemektedir. Türk dünyasında rastlanan ovvo-oba kùltü, dağ kùltü ve atalar kùltü bağlamında Evsim Baba aracılığıyla kùltürel sürekliliğin devam ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Brockman, Norbert C. *Encyclopedia of Sacred Places*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, LLC, 2011.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Yatır ve Ziyaretlerin Halk Kültüründeki Rolü Bağlamında Mersin’deki Muğdat Dede Türbesinin İncelenmesi”, *Turkish Studies* 8/1 Kış (2013): 1205-1219.
- Davidson, Linda Kay; Gitlitz, David M. *Pilgrimage : From the Ganges to Graceland : An encyclopedia*, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2002.
- Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler*, Ankara: Gece Yayınları, 1992.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu* (Çev. Ümit Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Günay, Ünver; Güngör, Harun; Taştan, Abdulvahap. *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni*, Antalya: Otorite Yayınları, 2015.
- Hasluck, F. W. *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam-I* (Çev. Timuçin Binder), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Koç, Adem (Ed.). *Eskişehir’in Somut Olmayan Kültürel Mirası*, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Koç, Adem. *Kemik ve Dal: Eskişehir’de Kutsal Ziyaret Mekanları*, Ankara: KalemKitap Yayıncılık, 2016.
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M., Usmanova, M.S. *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-I* (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları, 2013.
- Margry, Peter Jan, Caspers, Charles (eds). *Bedeavaartplaatsen in Nederland*, 4 vol. Hilversum: Verloren, 1997-2004.
- Margry, Peter Jan. “Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?”, *Shrines and Pilgrimage in the Modern World New Itineraries into the Sacred* (Ed. Peter Jan Margry), Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008, 13-46.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara: TTK, 1992.
- Pehlivan, Gürol. *Manisa Şehrinde Evliya Kültü*, İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.
- Richardson, James T. “An Oppositional and General Conceptualization of Cult”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 2 (1978): 29–52.
- Richardson, James T. “Cult and New Religions”, *Encyclopedia of New Religious Movements*, Peter B. Clarke (Ed.), London and New York: Routledge, 2006, pp.144-147.

KAYNAK KİŞİLER:

- Havva Karakan, 43, Ev Hanımı, İlkokul, Yörük kırka köyü, 17.08.2013 tarihli görüşme. (KK.1)
- İsmail Çam, 64, İlkokul, Çiftçi, Odunpazarı, Yörük kırka, 17.8.2013 tarihli görüşme. (KK.2)
- Mehmet Konuk, 63, İlkokul, Çiftçi, Odunpazarı, Yörük kırka, 17.8.2013 tarihli görüşme. (KK.3)
- Mehmet Tombul, 67, İlkokul, Çiftçi, Odunpazarı, Yörük kırka, 17.8.2013 tarihli görüşme. (KK.4)
- Yakup Akın, 60, İlkokul, Çiftçi-Muhtar, Odunpazarı, Yörük kırka, 17.8.2013 tarihli görüşme. (KK.5)

KOSOVA TÜRKLERİNİN HALK İNANÇLARINDA DOĞUM, EVLENME VE ÖLÜM

Nuran MALTA MUHAXHERİ¹

Giriş:

Kosova beş yüzyıldan fazla bir süre Osmanlı Devleti idaresi altında bulunmuştur. Bu süre içinde Türklerin beraberinde getirdikleri din, dil, edebiyat ve özellikle Türk halk kültürü zenginlikleri yerli ulus ve azınlıkları oldukça etkilemiştir. Balkanlardaki halk edebiyatı da tıpkı Divan Edebiyatı gibi oldukça zengin bir birikimle karşımıza çıkar. Türklerin bu bölgeye yerleştiği andan başlayarak, bölgenin coğrafi ve sosyal şartlarının da etkisiyle, halk edebiyatı ürünleri bir çeşitlenme göstermiş, Türk sözlü geleneğinin dinamik yapısıyla yeni eserler ortaya çıkmıştır.

Gelişen uygarlık düzeyi ve modern yaşam biçimlerine rağmen bu inançlarla ilgili düzenlenen törenler, yapılan dualar, inançlar bir gelenek halini almış, günümüze dek intikal etmiştir.

Kosova genelinde yaşayan Türklerin gelenek ve göreneklerini incelediğimizde, 1912 yılından 1951 yılına kadar geçen dönemde Türklerin yaşadığı göçler, acılar ve tüm sıkıntılara rağmen Türkler gelenekleri sayesinde geleceğe olan inançlarını hiçbir zaman yitirmemişlerdir. Asırlar boyunca yurt edindikleri Rumeli topraklarında zaman zaman yalnız kalsalar bile zengin ve uygar geçmişlerine saygı göstererek geleneklerinden taviz vermemişlerdir.

Bugün hala çoğu yerlerde gerçekleşmekte olan bu törenlerde Kosova Türk Toplumu atalarından kalan örf, adet ve geleneklerine sadık kalarak, bütün bu törenlerde Kosova Türk halkının ikram ve misafirperverliği yanında onun çok uluslu bir toplumda, küçük bir topluluk olmalarına rağmen oynadığı rolüyle ve yaşattığı örf, adet, gelenek ve görenekleriyle örnek bir toplum olduğunu ispatlayıp mevcudiyetini korumaktadır. Kosova Türk Toplumu, Kosova’da mevcut olan farklı kültürlerin harmanlanıp, mozaikleşmesiyle meydana gelen bir toplum değil, o altı asırdan fazla

1 Yrd. Doç. Dr., Priştine Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Priştine-Kosova, nuranmalta@live.com, nuran.malta@uni-pr.edu



bu topraklarda yaşatmış olduğu örf, adet, gelenek ve görenekleri yanında büyük bir medeniyetin devamı ve hamisi olarak kendi mevcudiyetini koruyan örnek bir topluluktur.

İnsan hayatının başlıca üç önemli geçiş dönemi vardır. Bunlar; doğum, evlenme ve ölümdür. Her biri kendi bünyesi içerisinde birtakım alt bölümlere ve basamaklara ayrılır. Bu üç önemli aşamanın çevresinde birçok inanç, âdet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenerek söz konusu geçişleri bağlı bulundukları kültürlerin beklentilerine ve kalıplarına uygun bir biçimde yönetmektedir. Bunların hepsinin amacı da kişinin bu geçiş dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır (Örnek, 2000: 131). Geçiş dönemlerinde kümelenen âdetler, gelenekler, törenler ve törenlerle bunların içerisinde yer alan işlemler ve uygulamalar bir ülkenin ya da belirli bir yörenin geleneksel kültürünün ana bölümlerinden birini oluşturur. Kosova Türklerinin halk kültüründe geçiş dönemleriyle ilgili inanç, âdet ve pratiklerin eski Türk kültürüyle bağları vardır.

1. Kosova Türk Kültüründe Doğum, Evlenme ve Ölüm Adetleri

1.1. Kosova'da Doğum Adetleri:

Kosova Türklerinde doğumla ilgili inanış ve adetler oldukça zengindir. Doğum ile ilgili adetlerin yaygın olmasının sebebi, çocuğa verilen önemden kaynaklanmaktadır. Doğum, her zaman aileye büyük mutluluk getiren bir olaydır. Doğum, toplum içinde hem kadının hem de erkeğin saygınlığını artırır. Prizren'de hamile kadınlar “iki canlı”, “hamile”, “özürlü”, “ağır” sıfatlarıyla tanımlanır.

Kosova'da çocuğu olmayan aileler küçümsenir, hamile kalmayan kadının itibarı azalır. Çünkü genel olarak Prizrende geçmişte çocuk sahibi olamayan ailede kusur çoğunlukla kadında aranmakta, uygulama ve pratiklerin büyük çoğunluğu kadın üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Bu durumdan kurtulmak ve çocuk sahibi olmak için insanlar çeşitli pratiklere başvururlar. Doğum “bir geçiş” olduğuna göre, inançlar ve gelenekler hamile kadının daha doğum öncesinden, hatta çocuk sahibi olma isteğinden başlayarak birtakım adetlere uymaya, bu adetlerin gerektirdiği işlemleri yerine getirmeye zorlamaktadır (Örnek, 2000:132). Doğumla ilgili halk inanışları daha çok doğum öncesine ait olup, kısırlığı gidermek veya yaşamayan çocukların yaşatılmasına yöneliktir. Kosovalıların evlendikten sonra ilk istedikleri şey, gelinin hamile kalmasıdır. Gelinin, gittiği yerde saygınlık kazanması ve erkeğin yakınlarının gözüne girmesi için doğurması gerekir. Bu nedenle hamile kalmayan kadın, bazı adetlere başvurmaktadır (B. Bütüç). Mesela; sıcak yerlerde yattıktan veya sıcak şeyler içtikten sonra kadın eğer hamile kalmazsa o zaman doktora başvurup bunun çaresini ararlar. Kısırlığı gidermek için başvuru arasında muska yazdırmak, kutsal yer, su vb yerlere sığınmak, dua etmek yer almaktadır. Kadın bunlara rağmen hamile kalmazsa, eşinin kuma getirmesi olağandır (B. Bütüç). Çok az erkek çocuksuz kalmayı göze almaktadır. Kuma kabul etmeyen bayanlar ise babalarının evlerine geri dönerler. Günümüzde çocuk sahibi olamayan kadınlara bakış değişmiştir. Öncelikle, genç çiftlere çocuk sahibi olabilmeleri için daha fazla zaman tanınmaktadır. Eğer problem varsa artık gidilen kişi köy ebesi değil, uzman bir doktordur. Tıbbî müdahalelere rağmen sonuç alınamıyorsa halk hekimliği veya dinî/sihri uygulamalar devreye girmektedir. Bölgede geleneksel ve tıbbî yöntemlere rağmen çocuk sahibi olamayanlar,

çareyi evlatlık almakta bulmuşlardır. Çocuk sahibi olabilmek için yapılan çoğu uygulama kadınlar içindir. Hamile kalan kadının yemesi gereken yiyeceklerle doğacak olan çocuğun bazı muhtemel nitelikleri arasında paralellik kurulmaktadır. Böylece kadının iyi beslenmesi sağlandığı gibi, psikolojik durumunu bozacak şeyler de engellenmektedir. Geleneksel olarak erkek çocuk kız çocuktan daha fazla istenmektedir. Pratiklerde de bu isteğin izleri açıkça görülmektedir. Ataerkil aile yapısı içinde erkek çocuğun baba ocağını devam ettirmesi, ailenin soyadını sürdürmesi, daha fazla istenmesine sebep olmuştur. Anne adayının bazı davranışlardan kaçınması veya bazı şeyleri mutlaka yapması gerektiği düşünülür. Bu davranışlardan bazıları şunlardır; Gebe kadın, gebelik süresince kötü bilinen şeylere bakmaz, gizli olarak hiçbir şey yemez. Aksi takdirde doğacak olan çocuğun yüzünde leke gibi bir iz belireceğine inanılır. Cenazeye giden, ölüyü, cesedi seyreden gebe kadının ölü çocuk doğuracağına veya çocuğun yüzünün toprak renginde olacağına inanılır. Cenazeye gitmesi zorunlu olan gebe kadın, kendini korumak için kırmızı iplikle parmağını sardıktan sonra cenazeye gider. Kosova Türklerinde de Türk dünyasının birçok bölgesinde olduğu gibi, gelinin damadın evine geldiği ilk gün kucağına bir çocuk, özellikle erkek çocuk verilir. Gerdek öncesi gelinin yatağına bir erkek çocuk yatırılır. Bu uygulama ile doğacak çocuğun erkek olması dileğinde bulunulur. Doğacak çocuğun cinsiyetini anlamak amacıyla, kadının fiziksel görünümüne, yediklerine, davranışlarına, vb göre tahminlerde bulunmaktadır. Doğumların günümüzde hastanelerde yapılması, lohusalık dönemine ait geleneksel uygulamaların bir kısmının unutulmasına sebep olmuştur. Lohusanın sütü ve yiyecekleri için günümüzde doktorların tavsiyeleri göz önünde tutularak bir beslenme yapılır. Doğum yapan kadına Kosova'da da birçok Türk topluluğunda olduğu gibi "lohusa" denir. Lohusanın yatağı önceden hazırlanır. Yatak, lohusanın gelin olarak getirdiği çeyizleriyle süslenir. Sütü kaçasın diye lohusa kırk gün evden dışarı çıkmaz. Bundan sonra sokağa çıkınca başını başlıkla örter. Bütün Türk toplulukları gibi Kosova Türkleri de nazara inanırlar. Nazarın en fazla lohusa ve küçük çocuklara değdiğine inanılır. Yasamayan çocuk, ilk gezme, kırk uçurması, yürüyemeyen ve konuşamayan çocuk, ilk diş, ilk tırnak, ilk saç ile ilgili olarak toplanan bilgiler, geleneğe dayalı birçok uygulamanın yoğun olarak yapıldığını göstermiştir.

1.2. Evlenme Adetleri ve Düğün Töreni:

Geçiş dönemlerinin önemli bir aşaması olan evlenme geleneğinde evlilik çağı, yası, eş seçimi, görücülik, dünürçülük, kız isteme, nişan, nişanlılık dönemi hazırlıkları, düğüne davet, düğün hazırlıkları, kına gecesi, düğün, saç, kısmet açma, nikâh ve gerdekle ilgili uygulamalar yoğun bir biçimde geleneğe dayalı olarak sürdürülmektedir. Aile kurumuna çok önem verilmektedir. Toplumun aynası olan sağlıklı bir aile kurmanın yolu, evlilikten geçmektedir. Çeşitli evlilik türleri görülse de en makbul evlilik, dünür gidilerek yapılan normal evliliğdir. Ailesine sıkı bağlı olarak yaşayan bir Kosovalının ömrü boyunca en büyük muradı, çocuğunu evlendirmektir. Kosovadaki aileler, evlendirme meselesinde kız ve erkek çocuğuna eşit muamele yaparlar. Aile ortamında en büyük coşku ve sevinç, çocukların düğünlerinin yapıldığı zaman yaşanan coşku ve sevinçtir. İster evlenme, ister sünnet düğünü olsun, düğünler genellikle 3 - 4 gün sürer. Önceleri düğünler çarşamba, perşembe ve cuma günleri yapılmış (B. Bütüç). Kosova'daki ahalinin çoğu önceleri çiftçilikle uğraştığı için hafta içi düğün yapmaları sorun değildi. Ancak şimdi memur olanlar ve ticaretle uğraşan kişiler fazlalaşınca düğün törenleri çoğunlukla cuma, cumartesi ve pazar günü yapılmaktadır (B. Bütüç). Düğüne bir gün öncesinden misafirler davet edilir. Eğer düğün



cuma günü başlıyorsa perşembe günü evin en saygın kişileri, misafirleri davet etmeye çıkarlar. Aynı gün evde boğa veya inek kesilir. Yaptığımız alan araştırması sırasında köydekiler, eskiden düğünlerinin daha kalabalık ve daha coşkulu geçtiğini söylemişlerdir. Eskiden atı olan herkes düğüne davet edilmiştir. Gelin alındıktan sonra köyün merkezinde (Ulica'da) büyük at yarışları yapılmış. Ancak köyde bu adetten günümüzde söz etmek mümkün değildir. Kaynak kişimiz (H. Mazrek), o zamanlarda en büyük modanın atların düğünlere davet edilmesi olduğunu ifade etmiştir. Düğünün ilk günü (çarşamba veya cuma) öğleden sonra misafirler düğün evine gelmeye başlarlar. O gün akşama dek yavaş yavaş tüm misafirler toplanır. Akşam yemeği ilk önce kadın misafirlere verilir. Kadınlar akşamdan önce yemek yerler. Erkekler ise akşam ezanı okunduktan sonra yemeklerini yerler. Kosova'daki düğün merasimlerini erkek ve kadınlar ayrı ayrı evlerde gerçekleştirmektedirler. Kadınlar düğünü yapanın evinde, erkekler ise konak olarak komşunun evinde misafir edilirler. Sofralar evin avlusunda kurulur. Her bir sofraya ayrı ayrı kişiler hizmet eder. Düğünlerde en çok yapılan yemekler çorba, kuru fasulye ve böreklerdir. Tatlı olarak postişte veya yaya yapılır. Genellikle yemekleri parayla tutulan aşçı kadınlar yaparlar. (B. Bütüç). Yemek yendikten sonra düğünün daha şöhretli ve dillere destan olması için kadın kısmına def, erkek kısmına ise davul zurna çalınır. Kosova'daki düğünlerde erkeğin ayrı, kadının ayrı yeri vardır (B. Bütüç). Kadınlar o gece büyük meclis yapar, kocaya yeni varan gelinler oyun oynarlar. Yeni gelinlerin def eşliğinde oynayışlarını görmek için bütün köy kızları ve kadınları gelir kenardan izlerler. Diğer taraftan erkekler de davul-zurna eşliğinde gece yarısına kadar oynarlar (N. Bütüç). Kadınlar gece yarısından sonra tavuk avına çıkarlar. Düğünü yapanın yakınları ev ev dolaşarak evlerden tavuk toplarlar. Toplanan tavuklar o gece pişirilip yenir.

Düğünün ikinci günü gelin alınır. Gelin, saat 11'de almaya çıkan düğüncüler eskiden at veya öküz arabasıyla almaya giderlermiş. Fakat şimdi herkeste araba olduğu için gelin arabaları alınmaktadır. Eskiden at veya öküz arabalarına kadınlar binermiş, erkekler ise önden yürürlermiş. En önde ise bir kişi bayrakla yürürmüş. Kadınları dışarıda erkekler görmesin diye "koçi" yapılmış. Koçiler kırmızı kilimlerle örtülmüş. Tabii arabalar çıkınca bütün bu adetler unutulmuştur. Şimdi ise bu sıralama şöyle olmaktadır; bayrak yine önde, sonraki sırada düğüncüler ve arabayla kadınlar gelmektedirler. Gelinin evine varıldığında kadınlara şerbet, erkeklere pideler ikram edilir. Gelinin evinde yarım saat kadar kalınır. Ondan sonra eve geri dönülür (B. Bütüç). Damat giriş kapısının önünde gelini buğday veya arpa dolusu bir sepetle karşılar ve gelinle düğüncülerin üzerine buğdayları atar. Bunun sebebi, gelinin o eve bereket getirmesidir (B. Bütüç). Gelin arabadan kaynatası çıkarır. Evin kapısına girmeden önce eliyle bir fincan dolusu şerbet veya bala dokunur ve evin kapısına sürer. Bunun anlamı da ev halkıyla iyi geçinsin, tatlı dilli olsun içindir. Damat, ancak iki saat sonra gelini görmeye gelir. Damat, evine kardeşi veya amcasının oğluyla gelir. Gelin evin giriş kapısı önünde oturur, damatsa birkaç metre ilerisinde çalılımlı bir şekilde gezerek arada sırada çekingen bir tavırla süslü püslü karısına bakmaya çalışır. Damadın geline bakmaması için düğüncüler elmaları üzerine savurarak onu engellemeye çalışırlar (B. Bütüç). Akşam yemeği yenildikten sonra damadın gerdeğe girme zamanı gelir. Kadınlar, damadı gerdeğe girişi sırasında alkışlar, erkekler ise yumruklarla uğurlarlar. Ertesi gün öğlen yemeği yenildikten sonra herkes evine dağılır (B. Bütüç).

1.3. Sünnet Düşünü:

Kosova'da sünnet düşünüleri çok zevkli geçer. Bir ailenin çocuğu ortalama 10-12 yaşlarına gelince o aile reisi, çocuğunu sünnet ettirme girişiminde bulunur. Çocuğun sünneti için yıllardır biriktirdiği parayla büyük bir ziyafet verir, tüm akraba, dost ve konu komşusunu çağırır. Parası olmayanlara ya biri yardım eder ya da borca girip çocuğunun sünnetini en iyi şekilde yapmaya çalışır. Eskiden zengin olanlar, kendi çocuklarıyla birlikte bazı fakir ailelerin çocuklarını da sünnet ettirirlermiş; düşüne onların da dost ve akrabalarını davet ederlermiş. Sünnet düşünü Kosova'da 3 gün sürermiş (B. Bütüç). Genellikle evde evlenme töreni olduğu zaman, ailenin küçük çocukları da sünnet olmaktadır. Kosova'da sünnet düşünü için hazırlıklar iki hafta önceden başlar. Düşüne çağırılacak olanların listesi yapılır. Listede tüm akrabalar ve özel arkadaşlar yer alır. Düşün için saz ekibi ve davul zurna takımı bir hafta önceden ayarlanır. Düşün harcamaları önceden hesap edilir ve listeye göre harcama yapılır. Örneğin; düşünde büyük baş hayvan kesimi yapılacaksa hayvan bir hafta önceden alınır (B. Bütüç). Sünnet olacak çocuğun dayısı hediye olarak, kurban (özellikle koç) veya eşya alır. Hediye eşyalar ve bahşişler üç gün önceden alınır ve sünnet olan çocuğa verilir. Hediye kurban götürülmeden önce evde kırmızı renge boyanır ve kurdele takılır. Sünnet olacak olan çocuğun dayıları, teyzeleri, halaları ve yeğenleri dört gün önceden gelirler. Teyzeleri ve kuzenleri sünnet olacak çocuğun yatağını bir gün önceden hazırlarlar (B. Bütüç). Perşembe günü başlayan sünnet düşünü gece yarısına kadar devam eder. Sünnetler genellikle perşembe ve cuma akşamları olur. Sünnet olacak çocuğa önceden moral verilir. Moral olarak çeşitli hediyeler ve bahşişler verilir. Perşembe sabahı saat 9'da misafirler toplanır. Çocuk, yıkanmaya hazırlanır. Çocuğu, anneannesi ve babaannesi avlunun ortasında beraber yıkarlar. Çocuğun başında şapkası vardır. Bu arada dayı hediye kurbanı verir. Eğer hediye koç verilmişse koç bir ay bakılır. Çocuk türkülerle yıkanır. Çocuk yıkandıktan sonra temiz elbiseler giydirilir ve geziye çıkarılır (B. Bütüç). Gezdirme olayı çalgılar eşliğinde, araba konvoyları ve akrabaların halaylarıyla devam eder. Gezdirmeden önce bayrak süslemeleri yapılır. Bayrağa bir mintan ve iki adet balon ve teller takılır. Gezi esnasında, en önde bayrak gider. Bayrağı yeğen taşır. Ardından köyün imamı ve çocuğun dayısı gelir. Daha geride ise yakın akrabalar yaya olarak gelirler (B. Bütüç).

1.4. Ölüm Adetleri:

Bütün Müslüman toplumlarda ölüm normal karşılanmakta, cenazenin defnedilmesi İslami ölçülere göre yapılmaktadır. Cenaze ile ilgili bütün işlemlerde komşular arasında oldukça yüksek düzeyde yardımlaşma dikkat çekmektedir. Baş sağlığına çok önem verilmekte, üç gün içinde yapılması daha makbul kabul edilmekle birlikte, ölünün kırkına kadar da baş sağlığı verilebileceği anlaşılmaktadır. Ölüm çevresinde görülen âdet ve uygulamalar, bütün Türk toplulukları arasında yaşayan inanç ve düşünce sistemlerinin çoğunlukla aynı kaynaktan beslendiğini gösterir niteliktedir. Eski Türk inançlarından kaynaklanan uygulamaların çokluğu dikkat çekmektedir. Ölümle ilgili âdet ve uygulamalar, en eski inanç sisteminden başlayarak girilen her din ve medeniyetin etkisiyle günümüze kadar zenginleşerek gelmiştir. Bütün Müslüman toplumlarda olduğu gibi Mamuşa'da da ölenler için aynı İslami kurallar uygulanır. Ancak bazı topluluklarda ve büyük şehirlerde yapılmayan bazı âdetler şunlardır. Köyde kesinlikle mezarlığa bayanlar gitmemektedir. Ne gömme günü, ne de başka bir zaman kesinlikle bayanların mezarlığa gitmesi doğru değildir (B. Bütüç). Bu yüzden bayanlar hiçbir zaman mezarlığa gitmezler, ancak evlerinde ölenin ruhuna Yasin okurlar. Köyde bir de ölenin "yedis", "kırk" ve "senesi" yapılır. Ölünün beşinci veya yedinci



günü, evde yakınları toplanıp onun için mevlit, Yasin ve çeşitli dualar okuturlar. Bu, hem kırkında, hem de senesinde tekrarlanır. Ölü için camide cenaze namazı kılınır ve yakınları tarafından ölü mezarlığa defnedilir. Eğer işi akşam ölmüşse yakın akrabalar toplanıp ölüyü sabaha kadar beklerler (N. Bütüç). Ölen bayansa bayanlar ölüyü bekler, ölü erkekse, o zaman da erkekler sabaha kadar ölüyü bekler. Ölü için akşam ağlanmaz, sadece dualar okunur ve ölenin iyiliklerinden bahsedilir. Ölü gömüldükten sonra herkes evine dağılır. Sadece yakınlar ölenin evine gelir, yemeklerini yerler. Ertesi gün erkekler üç gün misafir bekler. Baş sağlığı dilemek için bütün tanıdıklar ziyarete gelirler. Bayanlar ise ölünün yedisine kadar misafir bekler (konak açıktır). Gelen misafirlere sigaranın dışında hiçbir şey ikram edilmez. Ayrıca helvadan başka tatlı yapmak adet değildir. Eğer yapılırsa yas tutulmuyor demektir. Önceleri bir yıl yas tutuluyordu, şimdi ise zaman değiştiği için pek fazla yas tutmuyorlar. Yasin zamanı kişinin ruh haline bağlıdır. Yas döneminde bayanlar makyaj yapmaz, güzel elbiseler giymezler (B. Bütüç). Ayrıca düğün ve derneklere katılmazlar. Süreç içinde bazı uygulamaların ortadan kalktığı bir kısmının ise devam ettiği söylenebilir. Ortadan kalkmasının sebebi, hayat tarzında uygulama ortamı kalmaması veya aynı fonksiyona sahip yeni uygulamaların yaygınlık kazanmasıdır. Böyle bir değişikliğe ihtiyaç duyulmayan, yeni değer yargılarının, inanışların açıkça reddetmediği uygulamalar ise yaşamaya devam etmiştir. Ayrıca dinî açıdan baskı ve karşı çıkmalar olmasına rağmen devam eden uygulamalar da bulunmaktadır. Ölüm âdetleri içinde değişimin en fazla “ölüm nedeniyle ilgili inanışlar”da olduğunu söylemek mümkündür. Birtakım tabiat olaylarının, rüyaların, hayvanların hareketlerinin ölüm alâmeti olarak yorumlanması, bölge halkı arasında devam etmekle birlikte ölüm nedenine akılcı açıklamalar da getirilmeye çalışılmaktadır. Ölüm anıyla ilgili inanç ve uygulamalara işlevselci bakış açısı ile bakıldığında kişinin, ölümlle başlayan ahiret yolculuğuna imanlı gitmesini sağlamak ve geride kalanların, kişinin gittiği yerdeki durumu ile ilgili merak duygularını gidermek amacının esas alındığı söylenebilir. Bölgede, ölümün gerçekleşmesinden sonra yapılan ilk iş, rahat döşeği hazırlamak ve kişiyi öldüğü yataktan alarak buraya yerleştirmektir. Ölen kişiye rahat döşeği hazırlanmasının ölü yakınları tarafından çok önemsendiği tespit edilmiştir.

Sonuç:

Kosova’da bir insan yaşamının en önemli evrelerinde ve aile çerçevesinde gerçekleştirdiği gelenek, görenek ve inançlarına göz attığımızda da, genel olarak İslam etkisiyle gelişen ve şekillenen, buralara da Osmanlı ile birlikte yerleşen değerler olduğunu söyleyebiliriz. Bu inançlar arasında eski Türk-Şaman inançlarının izleri de mevcuttur. Bu değerler hem Türk ailelerinin Rumeli topraklarına yerleşmesiyle, hem de Osmanlı idaresi, kültür ve medeniyetinin gelişmesiyle yerli halkların Arnavutların, Boşnakların, Romanların, Goralıların ve hatta Sırların da kimi gelenek ve göreneklerine işlediği görülmektedir. Alan araştırması sırasında elde edilen verilerden de anlaşılacağı gibi, Kosovalıların doğum ve evlenmeye bağlı bazı adet ve gelenekleri değişirken ölümlle ilgili adetleri neredeyse hiç değişmemiştir. Doğum ve evlenmeye bağlı adetlerin birçoğu değişmiş, şartlara ve zamana ayak uyduramayanlar unutulup kaybolmuş veya yerlerini yeni adetler almıştır. Yaşanan değişim ve dönüşüm, Mamuşalıların hayatın geçiş dönemlerine ait inanış ve uygulamalarını hiçbir şekilde zayıflatmamıştır. Sonuç olarak, Türkiye ile Kosova’da yaşayan Türklerin kültürlerinde ortak özellikler ve büyük benzerlikler vardır. Aynı şekilde eski Yugoslavya halkları, Balkanlar ve Rumeli’de yaşayan insanların kültürleri ile Türk kültürü arasında kimi etkileşimler olmuştur. Bu etkileşim süreci, halen devam etmektedir. Ülkeler arasındaki çok yönlü ilişkiler, ülkeleri yönetenlerin siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel yakınlaşmaları sonucu daha

da artmıştır. Bu nedenle karşılıklı etkileşmenin bundan sonra da devam edeceğine kuşku yoktur

Kosova ve Balkanlardaki Türk inanç, gelenek ve görenek izlerinin Osmanlı öncesi ve Osmanlıyla birlikte intikal eden değerlerle bu coğrafyadaki yaşam biçimlerine işlediği, etkilediği ve karşılıklı etkileştiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- HAFİZ, Nimetullah (1985). Kosova Türk Halk Edebiyatı Metinleri, Priştine: P. Ü. Yayınları.
- HAFİZ, Nimetullah (1966). "Prizren Folkloru Üstüne", Sesler, II (6), s. 92-96.
- HAFİZ, Tacide (1976). "Prizren'de Türk Halk Türküleri ve Kaynakları", Çevren, IV (12) s. 4758.
- HANADAN, Reşit (1983). "Mamuşa Folkloru Üstüne", Çevren, X (40), s. 127-145.
- HANADAN, Reşit (1982). "Mamuşa'da Söylenen Düğün Türküleri", Çevren IX (35), s. 145-149.
- MAZREK, Bayram (2002). "Geçmişte Mamuşa Düğün Adetleri", Derya, II, s.46-47.
- MAZREK, Cafer (1985). "Mamuşa Folklorundan Birkaç Masal", Çevren, XII, s. 115-119.
- MAZREK, Nuhi (1981). "Mamuşa'da Söylenen Türküler", Çevren, VIII (30), s. 127-145
- MAZREK, Nuhi (1982). "Mamuşa'da Söylenen Kına Gecesi Türküleri", Çevren, IX(34), s. 121136
- MAZREK, Şükrü (1991). "Mamuşa Fıkraları", Çevren, s.118-120.
- MORİNA, İrfan (1978). Mamuşa Folklorundan Derlemeler, Çevren IV (17), s. 201-207.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (2000). Türk Halk Bilimi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1979). Anadolu Folklorunda Ölüm, Ankara: AÜDTCF Yayınları.

KAYNAK KİŞİLER

- BÜTÜÇ, Bahtişa. 1939 yılında Mamuşa'da doğmuş, hiç okumamış.
- BÜTÜÇ, Nahit. 01. 08. 1954. Mamuşa doğumlu, Mamuşa "Hacı Ömer Lütfü" İlkokulunda öğretmen. Yaptığım bütün alan araştırması süresince bana yol gösteren, köy ahalisindeki bilgili kişilerle görüştüren ve bilgi veren kişidir.
- KRÜEZİ, Rüştü. 30. 04. 1945 Mamuşa doğumlu. Öğretmen. MAZREK, Suphi. 22. 04. 1965 Mamuşa doğumlu. 19. 09. 2004 tarihinde âdetler ile ilgili görüştüğümüz şairdir.
- MAZREK, Yetullah. 1969 doğumlu. Köyün nüfus memuru. Köyün nüfus dağılımı ile ilgili bize bilgi veren kişidir.
- MORİNA, İrfan. Priştine Üniversitesi "Türk Dili ve Edebiyatı" bölümünde öğretim görevlisi ve bölüm başkanı. Mamuşa'da doğmuştur ve halen orada yaşamaktadır.
- TAÇ, Abdül. 02.01.1946 doğumlu. Mamuşa "Hacı Ömer Lütfü" ilkokulunun eski müdürü. Eğitimle ilgili konuştuğumuz Mamuşa aydınlarından biridir.
- TAÇ, Faruk. 19.01.1974 doğumlu. Lise mezunu.

SELÂM İLE DÜĞÜN ÇAĞIRMA GELENEĞİNDEN DAVETİYE KÜLTÜRÜNE KÜLTÜREL EKONOMİK BİR İNCELEME

Dr. Mehmet ÖZDEMİR¹

Giriş

İnsan yaşamı, doğum, evlenme ve ölümden oluşan üç önemli geçiş dönemine ayrılmıştır. Bunlardan başka sünnet, okula başlama, mezuniyet, askerlik, işe başlama, terfi, emeklilik vb. çeşitli ve ara geçiş dönemleri de bulunmaktadır. Esas itibarıyla yapılan bu üçlü tasnifte evlenme, soy sürme olgusundan da hareketle insanın bireyselliğini toplumsallığa dönüştüren ve çiftlerin özgür iradeleriyle anlaşarak karar verdikleri, aile olgusunu kuran bir sözleşmedir.

Evlenme ve tören bağlamında düğün, resmi açıdan her ne kadar bir evlilik sözleşmesi olarak görülse de geleneksel açıdan oldukça zengin ritüellere sahiptir. Bu ritüeller eş seçiminde, kız isteme törenlerinde, söz-nişan uygulamasında, düğünün duyurulmasında, çeyiz götürme esnasında, kına gecesinde, düğün gününde, düğün sonrasında vb. çeşitli şekillerde gruplandırılmaktadır. Bu kapsamda düğün kültür yaratıcı işleviyle çeşitli aşamalarla gerçekleşen özgün içerikler veya ritüeller bütünü olarak tanımlanabilir.

Evliliğin veya düğünün duyurulması çeşitli şekillerde gerçekleşir. Görücünün gelmesi, kızın sözlenmesi ve nişanın yapılması düğünün habercisidir. Anadolu'nun pek çok yerinde düğünün ilk günü, damadın evine bayrak çekme² önemli bir gelenektir. Bayrak asılırken davullar

¹ Türk Halkbilimi Araştırmacısı, İletişim: mehmetozdemir@hacettepe.edu.tr

² Bayrak çekme, bir çeşit düğüne davet yöntemidir. Önemli bir sembol ve gösterge olan bayrak, çeşitli



çalınır, silahlar atılır ve düğün dört bir yana duyurulur. Bir hanede bayrağın dikili olması, orada toy olduğu ve yeme-içme, barınma ve eğlenmenin serbest olduğunu gösterir. İmam hatip veya nikâh memuru ve çeşitli şahitler huzurunda dinî veya resmî usullere göre evlilik sözleşmesinin düzenlenmesi de bir çeşit duyuru olarak görülmelidir.

Davet, toplantı kültüründe önemli bir yere sahiptir. Düzenlenen herhangi bir toplantıya davet edilmek ve davete iştirak etmek, davet edilmemek veya davet edildiği halde iştirak etmemek kültürel açıdan önemli sembol ve göstergeler arasında yer almaktadır. Dede Korkut Kitabı'nda gerek Bayındır Han gerek Salur Kazan tarafından düzenlenen şöenlere bütün Oğuz davet edilmiştir. Katılmak zorunludur; davete katılmak bağlılığı simgeler; davete katılmamak ise isyan sebebidir. "Dış Oğuz'un İç Oğuz'a Asi Olup Beyrek'in Öldüğü Boyda" olduğu gibi şöen veya yağmaya davet edilmemek de bir çeşit dışlanma ve isyan sebebi olarak sunulmuştur³. Türk eğlence kültüründe davet edilen misafirin makamı, statüsü, davet ve ağırlanma şeklini belirlemektedir. Bu bağlamda misafirlerin karşılanması, ağırlanması ve uğurlanması davet olgusunun kapsamına girmektedir. Kimin nereye oturacağı, ne yiyeceği önceden bellidir.

Davet edilmediği halde düzenlenen bir organizasyona gidilmesi uygun görülmez. Bu bağlamda Türkçede "davetsiz misafir" deymi kullanılmaktadır. Bir davet varsa icabet etmek gereklidir, davet edilenin nasıl ağırlanacağı önceden belirlenmiştir. Davet, davetiyeyle, telefonla, e-maille, mektupla, anonsla ya da davulla tellal çıkarmak suretiyle yapılır ya da tüm sosyal medya ortamlarında yapılabilir. Davet edilmemek toplumda dışlanma nedeni olarak bilinir. Bir düğüne çağrılmayan kişi düğün sahiplerine "*kız everdin veya oğlan everdin ama bizi de davet etmedin*" gibi sitemkâr ifadeleri kullanmaktadır. Davet toplumsal yapıda gruba aitlik ve dışlanma sınırında duran bir eylemdir. Düzenlenen etkinliğe davet edilmeyen kişinin statüsü sarsılır ve kendisini dışlanmış hisseder. Dolayısıyla gerek kişisel gerek toplumsal açıdan ve gelenek-göreneklerin yaşatılmasında davet önemli görevler üstlenmektedir.

Bir geçiş töreni olarak düğünün önemli uygulamalarından birisi de davet olgusudur. Davet, düğüne katılacak olan kişilerin çeşitli şekillerde çağırılmasıdır. Geçmişten günümüze düğünlerde davet olgusunda çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu bağlamda bildiride düğün çağrısı "*sözlü, yazılı ve elektronik davet*" şekilleri olarak üç kategoride ele alınmıştır.

Sözlü kültür büyük oranda insanların yüz yüze etkileşimde oldukları dönemlerde "anlatma-dinleme-diyalog" çevresinde kısaca 'konuşma' temelinde teşekkül etmiştir. Bundan dolayı sözlü düğün çağrısı sözlü konuşma (burada genellikle bir selâmlaşma, selâm gönderme ve selâm aracılığıyla doğrudan davet olgusu gözlenmiştir) ve çeşitli uygulamaları kapsamaktadır. Buna ilave olarak sözlü kültürde hafıza ve ezber teknikleri çeşitli uygulamalara dönüşmüştür. Bugün ritüel olarak adlandırılan bütün uygulamalar sözlü gelenek kültürünün yaşatılması ve aktarılması ama-

araçların da yardımıyla asıldığı evde düğün olduğuna işaret etmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bakınız: (Öğüt-Eker, 1998: 164-171). Sivas Gürün Sarıca'da namazdan gelen ahalile birlikte hoca, bayrağın üzerine Kur'an-ı Kerim okur, bayrakçı, Mekke'den getirilmiş olan bayrak direğini evin her yerden görülebilecek bir yerine götürerek dikmeye çalışır. Bu arada, "Bayrak geçmiyor!" diyerek bağırır. Düğün sahibinin eşi hatun kişi ona çorap, havlu gibi bir hediye verir. Bayrak çekildikten sonra gençler dikkatli bir şekilde havaya ateş ederek düğünün başladığını duyurur. Gelin evine kınaya ve gelin almaya giderken de yedek bayrak götürülür. Bayrak, her zaman gelin alayının en önündedir (KK5).

3 Ayrıntılı bilgi için ayrıca bakınız (Ergin, 2004).

cıyla ortaya çıkan doğal süreçlerdir. Sözlü olanla hareketin (uygulama-eylem-ritüeller) birlikteliği sözlü olanın kaydedilmesini, anımsanmasını, yorumlanmasını, canlandırılmasını ve aktarılmasını kolaylaştıran bir formüldür. Bu bağlamda ritüel her zaman bir anlamın canlandırılması olarak görülmelidir (Assmann, 2001: 91-92).

Yazı öncesi toplumlarda elbette hatırlamayı ve aktarmayı kolaylaştırıcı yöntemler bulunmuştur (Goody, 2013: 218). Birinci sözlü kültür çevrelerinde icralar, ikinci sözlü kültürün (Ong, 2010) ihtiyaç duymadığı “ezberleme”, “bellekte saklama”, “dönüştürme”, “kalıplaştırma” ve “hatırlama” gibi süreçlerden faydalanarak gerçekleştirilmiştir (Görkem, 2007: 419). Sözlü kültür icracıları mitleri, masalları ve destanları bu yöntemlerden faydalanarak anlatmışlardır. Ama bir teknoloji olan yazı, (ikinci sözlü kültürlerde) bilgiyi görselleştirerek öğrenmeyi, hatırlamayı ve aktarmayı kolaylaştırmıştır (Goody, 2013: 224).

Sözlü kültürle mukayese edildiğinde yazı, sözlü aktarım sistemini değiştirmekte, zihnin yapısını etkilemekte, irtical yeteneğine ve kalıplaştırmaya bağlı ezber ilişkisine ket vurmaktadır. Bu bağlamda dil bilimci Saussure yazının sözlü geleneklerin kaydedilmesi özelliğiyle faydalı, zihnin doğasını etkilemesi ile zararlı olduğu görüşündedir. Ayrıca Saussure yazıyı konuşmayı destekleyici bir araç olarak görür (Ong, 2010: 18).

Söz ve yazı ilişkisinde üçüncü bir olgu ise görüntüdür. Alfabe olgusunun da çeşitli sembollerden oluşan bir görüntü sistemi olduğu unutulmamalıdır. Ancak burada asıl vurgulanan görüntüler, resim, fotoğraf, vd. araçları kapsamaktadır. Bu bağlamda görüntüler iletişimde söz ve yazı kadar önemli unsurlardır. Görüntü zihnin ifade yeteneğini ve bakış açısını daha fazla sınırlandırmasına rağmen, söz ve yazının gücünü pekiştirmektedir. “*Bir görüntü, bin kelimeye değer*” (Ong, 2010: 19) deyışı bu bağlamda hatırlanmalıdır.

Sözlü geleneklerden okuryazarlığa geçiş ve geleneklerin metinleştirilmesi önemli bir değişimdir. Yüzyıllar boyunca alfabeye bağlı okuryazarlığı sürdüren insanlar ister istemez metinle bağlantı kurmuşlardır. Yaşantılarını bu yöntemle kaydetmişlerdir. Ancak günümüzde teknolojik araçlar metnin sahip olduğu bu ayrıcalığa son vermiş ve ‘ekran’ (televizyon, bilgisayar, cep telefonu vb.) metnin en büyük rakibi olmuştur. Bu durumda bilgisayar, insanların içselleştirdiği metni büyük oranda dijitalleştirerek ekran modelini geliştirmiştir (Sanders, 2013: 134). Metin yerine çeşitli ışınların yansımasıyla ortaya çıkan bu ekran görüntüsü her geçen gün hâkimiyet alanını genişletmektedir.

Düğüne Davette Sözlü, Yazılı ve Elektronik Teknikler

Düğünün zamanı, yeri ve kimlerin evlendiği, aile bilgileri, genellikle düğünden bir veya iki hafta önce davet usulüyle duyurulur. Buradaki zamanlama genellikle düğünün unutulmaması açısından düğüne yakın bir tarihin belirlenmesi şeklinde gerçekleşir. Düğüne davet uygulamaları okuyucu, elçi (Örnek, 2000: 175-197) ve çağırıcı olarak adlandırılan kişiler tarafından icra edilir. Düğüne akrabalar, komşular, arkadaşlarla köy-mahalleden kişiler davet edilir. Geleneksel düğünlere çok mühim bir durum söz konusu olmadıkça gelebilecek durumda olan herkes çağırılır. Bu kapsamda düğün daveti, küslerin barışması için önemli bir fırsattır. Evlenecek olan genç çiftlerin mutlu günlerinde yalnız bırakılmaması ve onlara takı olarak adlandırılan çeşitli hediyeler verilmesi



önemli bir gelenektir. Düğünün kalabalık olması, düğün sahibinin otoritesinin tescili açısından son derece önemlidir. Az sayıda katılımcıyla icra edilen düğünler küçümsenir, yadırganır; düğün sahipleri sırf bu duruma düşmemek adına çağrıldıkları düğünlere giderler. Bu bağlamda düğün katılımcılar boyutuyla insanların birbirlerinin mutlu günlerini icra ettikleri karşılıklı ve birbirine bağlı ilişkileri başlatır.

Düğün davetinde çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Düğüne davet olgusu kapsamında davetçi, davetiye, çağrı, çağırma, çağırıcı, okuntu, okuyucu gibi kavramlar kullanılmaktadır. Okuntu kelimesi Göktürk Kitabelerine kadar uzanmaktadır; bu kelime Göktürk Kitabelerinde “okıglı”, Divanü Lûgat-it Türk’te ise okumak, olarak geçmektedir (Öğüt-Eker, 1998: 171). Türkçe Sözlükte davet sözcüğü çağrı ve çağırma anlamında kullanılmaktadır. Çağrıda bulunan kişilere yani çağrıcılara davetçi de denilmektedir. Davetiye ise bir toplantıya, bir yere çağrılmak üzere düzenlenen davet yazısı, çağrılık anlamına gelmektedir. Türkçe sözlükte “*küçük armağanlarla yapılan düğün çağırma*” işlemine okuntu, bu işi yapanlara da okuyucu denilmektedir (2011: 599-1794).

Birinci sözlü kültür devresinde yazının olmaması kalıplaşmaların olmadığı anlamına gelmez. İlk sözlü kültür icracıları, önceden bir kalıp (yapı) çevresinde ezberledikleri anlatıyı her sunumda doğaçlama olarak değiştirmişlerdir. Ancak anlatının iskeleti büyük oranda korunmuştur. Burada anlatının korunan özellikler bütünü kalıplaşmalardır. Tıpkı birinci sözlü kültürde olduğu gibi ikinci sözlü kültürde de kalıplaşmalar vardır. Davetiye örnekleminde, düğün sahipleri –genellikle evlenecek olan çiftler– düğünün önemli bir aşaması için “çağrı unsurunu” dikkatli bir tercihle seçerler. Buradaki seçim, çoğunlukla matbaanın davetiye kataloğu ile sınırlıdır. Özel tasarımlar ise konunun organizasyon boyutuyla ilgili olup, hem ciddi bir süreci hem de maddi anlamda düğün sahiplerinin önemli bir tutarı hazırlamalarını gerektirmektedir. Buradaki kalıplaşma bir yönüyle sanayi devriminin getirdiği bir süreçtir. Daha uygun koşullar altında daha fazla kişiye pazarlanan, maliyeti nispeten düşük içerikler oluşturulmuştur.

Düğün içerisinde davet olgusu, her şeyden önce bir bilgilendirme sürecini işaret eder. Dolayısıyla düğün bir bilgidir; burada düğün daveti kapsamında bilgiye ulaşmanın veya bilgiyi paylaşmanın aradan geçen zamanla birlikte değişen çeşitli yolları olduğu üzerinde durulmuştur. Sözlü tekniklerle düğün daveti yüz yüze konuşma, tellal çıkarma (anons) ve hediyeleşme kapsamında değerlendirilen çeşitli uygulamaları kapsamaktadır. Sözlü yolla davette düğün sahibinin belirlediği kişi/ler, belli bir köyü, mahalleyi belirlenen söz-hediyelerle ziyaret ederler. Burada “selâm” götürmeye dikkat edilir. Selâm insanların karşılaştıklarında birbirlerine verdikleri bir iletidir. Selâmın “Selâmün Aleyküm-Aleyküm Selam / Esselâmün Aleyküm-Ve Aleyküm Selâm veya Merhaba” şeklinde çeşitli kullanımları mevcuttur.

Selâm anlaşmanın, barışın, rahatlığın ve selâmetin ifadesidir⁴. Selâm başta Müslümanlar olmak üzere bütün insanlığın birleşip kaynaşmasında, sevgi ve saygının korunmasında önemli görevler üstlenmektedir. Ayrıca selâm Allah’ın isimlerinden birisidir; (Cihan, 1986: 4). Bu maksatla dargınlık durumunda bile selam vermek için ‘Allah’ın selâmını esirgememek’ deyişi kulla-

4 Selâm sözcüğü Kur’anı Kerim’de doğrudan veya dolaylı olarak birçok yerde geçmektedir. Bunlardan birisi de Nisâ suresidir: (4/86) “*Size bir selâm verildiği zaman ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin. Şüphesiz Allah her şeyin hesabını gereği gibi yapandır*” bu ayette selâmın hükmü verilmiştir. (kuran. diyanet.gov.tr), [Erişim Tarihi: 05.11.2017]. Çalışmanın kapsamı dikkate alınarak bu konu kısa tutulmuştur. Selâm hakkında detaylı bilgi için ayrıca bakınız: (Cihan, 1986).

nılmaktadır. Kapı kapı gezen çağrıcılar, gittikleri evlere öncelikle düğün sahibinin selâmını iletir. Düğün sahibinin selâmını götüren çağrıcılar, davetliye düğün hakkındaki gerekli bilgileri aktarır. Bu bağlamda düğüne davette selâm, konuşmayı başlatıcı bir kalıp olarak görülmelidir. Selâm vermek ile almak insanların iletişimde saygı ve sevgi açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla selâm hem dinî hem de millî kültürün önemli bir olgusudur.

Sözlü tekniklerle düğün çağrısı çeşitli uygulamaları kapsar. Henüz davetiye'nin olmadığı dönemde Kayseri'de düğün çağrısı davetçiler tarafından sözlü olarak yapılmıştır. Davetçiler ekonomik durumu iyi olmayan kadınlar arasından seçilmektedir. Düğün sahibi davetçiye bir heybenin içerisinde bir miktar kavurga (buğdaydan yapılan bir kuruyemiş) vererek istediği kişileri düğüne davet etmesini ister. Davetçi olarak adlandırılan kadın, kavurga heybesi sırtında köyden kim düğüne çağrılacaksa kapı kapı gezerek *"filanca kişinin filanca tarihte düğünü var ve sizi düğüne davet ediyor"* şeklindeki mesajı iletmektedir. Davetçi çağırıldığı kişilere sırtındaki heybeden bir bardak kavurga⁵ ikram etmektedir. Davet edilen evlerden de davetçiye "buğday, un, ekmek" vb. ne varsa çeşitli hediyeler verilmiştir. Bu yöntem ile davetçi olarak adlandırılan kadının az da olsa birtakım ihtiyaçlarının karşılanması önemsenmiştir (KK1).

Çorum'da düğün çağrısı "okuma" olarak bilinmektedir. Erdentuğ okuyucu göndermeyle ilgili bir seremoni kaydetmiştir. Kız evinden en yaşlı kadınların ve bir kadın hocaların da katıldığı bu seremoni bir halı üzerine çıra, mum, şeker, ayna, bir tas su, balta veya satır, bulgur, yarma ve un konulmaktadır. Bu malzemelerin ritüelin uygulanmasında önemli işlevleri vardır. Çıra veya mum ateş kültüne, balta veya satır demir kültüne gönderme yaparak kötü ruhların kovulmasında, şeker tatlı yiyelim tatlı konuşalım inancı gereği evlenecek çiftlerin ağızlarının tatlı olması için, aynanın aydınlık getirdiğine, suyun tazelik ve canlanmayı sağladığı dolayısıyla su kültü çevresinde düşünülebilir. Bulgur, yarma ve un gibi gıda maddeleri ise bolluk ve bereket simgesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca düğünlerde okuyucular tarafından 'okuluk ekmek' gönderilmesi önemli bir uygulamadır. Özellikle buğdayın temel besin maddesi olması hediye olarak seçilmesinde belirleyici olduğu söylenebilir (1969/1970: 238-243). Ayrıca gelinin başından saçılan çeşitli maddelerin Türklerin şamanlık döneminden kalan saç geleneğinin bir uzantısı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla burada gerçekleşen uygulamalar, tarihi bir zeminde Türklerin geleneksel kültürünün farklı sahalarda çeşitli şekillerde uygulanmasının bir örneği olarak görülmelidir. Ritüele eklenen hoca motifi ise İslamlaşmayla ilgilidir; elbette ritüelde hoca, şamanın görevini üstlenmiştir.

Sivas ili Gürün ilçesinde düğün davetiyesine "okuntu" denir. Okuntu, düğün evine yakınlığına ya da toplum içindeki konumuna göre elma, bardak, şeker, kutu (bisküvi, çikolata, lokum vb.), oğlak, kuzu, koyun, koç, kart vb. dağıtılarak yapılmaktadır. Okuntucu genellikle ilgili köy ya da bölgeyi iyi tanıyan ve hali vakti çok yerinde olmayan kişi/lerdir. Bunlar, okuntuyla birlikte düğün sahibinin selâmını da iletterek düğünün sürecini de anlatır. Zira düğün, bayrak çekmeyle başlayıp dua yemeğine dek genellikle üç ya da dört gün sürer. Okuntuyu veren kişiye de bahşiş verilmesi adettendir. Düğünün başlamasından sonra da düğün sahipleri, mümkünse kişi ayırt etmeksizin çevrenin tamamını düğün boyunca her süreç için ayrı ayrı davet eder. Öte yandan kız tarafının düğün sürecinden haberdar edilmesi ve bilhassa kına heyetinin geleceğinin bildirilmesi işlevini

5 Bu uygulamayı günümüzde düğünlerde dağıtılan çerezlerle eşleştirmek mümkündür. Düğünlerde çerez dağıtmak bu uygulamanın sürdürülmesi şeklinde yorumlanabilir.



salıkçı⁶ yapar. Salık, TDK sözlüğünde bir olayla ilgili tavsiye, haber ve bilgi vermek anlamına gelmektedir (2011: 2018). Bu gelenekler büyük oranda yaşatılmaya devam ettirilmektedir (KK5).

Gelibolu Yarımadasında da düğün daveti bereketi simgeleyen ekmek ve poğaça ile yapılmaktadır. Bu yöntem daha çok kadınlarından düğüne davetlerinde kullanılırken erkeklerin düğüne davetleri davul ve çeşitli çalgılar eşliğinde şeker-lokum vb. gıdalar dağıtılarak gerçekleştirilmektedir (Ercan, 2002: 133-134).

Karakeçili Türklerinde düğünün duyurusuna "okuntu" denilmektedir. Okuntu kadın ve erkekler tarafından genellikle düğünün ilk günü gerçekleştirilir. Okuyucular düğüne davet ettikleri evlere şeker ve mum gibi hediyeler götürürler (Öğüt-Eker, 1998: 171-173).

Ahıska Türklerinde düğünün çağırılmasından "teklifa" denilen davetçiler sorumludur. Düğünden bir veya iki hafta önce teklifalar köy halkını düğüne davet eder. Her köyde davet işini yapan daimi teklifacılar bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli köylerde erkek tarafının düğüne mumla, yine erkek tarafının eşinin-dostunun kibritle çağırıldığı belirtilmiştir. Aynı köylerde cami minarelerinden hoparlörlerle ve köy meydanlarında davul zurna yöntemiyle düğün duyurulmaktadır (Altun, 2004: 263-264).

Yorgancıoğlu, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde çeşitli renklerde hazırlanan mumların davet uygulamasında önemli bir yer tuttuğunu bildirmektedir. Düğüne davette statü farkları göz önünde bulundurulmakla birlikte genellikle sarı renkli ince mumlar kullanılır; alt kısmı yeşile boyanarak hazırlanan mumlar özel davetlilere verilmektedir. Ayrıca gülümdanlıklardan sunulan çeşitli çiçek suları düğüne davette önemlidir. Saraçoğlu ise davet uygulamalarında özellikle zengin ailelerin nohutlu çörek yaptırdıklarını belirtmiştir (aktaran Balci, 2013: 102-103).

Benzer uygulamalar Gaziantep İslahiye İlçesi Kırıkçalı Köyü'nde görülmektedir; çörek yerine davet için pişirilen özel ekmekler dağıtılmaktadır. Ekmek, büyük nimet ve baş tacı olarak görüldüğü için düğün davetleri de özel olarak pişirilen ekmeklerle yapılmaktadır. Önceden süslenen ekmek dilimleri düğüne davet edilecek evlere gönderilmektedir (Ekici, 1996: 69-70).

Giresun'da düğün çağırma iki isimle anılır; bunlar "buyrultu" ve "çağırma"dır. Buyrultu düğünden yaklaşık on gün önce yapılmaktadır. Buyrultu, çağırılanların statülerine ve dostluğun derecesine bağlı olarak "mektupla, tava böreğiyle, horozla ve koçla" olmak üzere dört kategoride gerçekleştirilmektedir. Düğüne ara sıra görüşen uzak tanııklar mektupla, evsiz barksız kimseler bir tava börekle, orta gelir düzeyine sahip olanlarla yeni arkadaşlar horozla, ünlü kişiler ve samimi arkadaşlar koçla buyrulmaktadır (Çilesizoğlu, 1934: 13).

Giresun'da düğüne davet "çağırıcı" olarak adlandırılan, kişi/ler tarafından yapılmaktadır. Bunlar genellikle yetişkin erkek çocuklardır; çağırıcılar, damat veya gelinin abisi, erkek kardeşleri,

6 "Salıkçı" olmak sanıldığı kadar kolay değildir; bu çok riskli ve önemli bir görevdir. Gelin evine kınaya gelineceğini bildiren kişi, bu haberi direk gelin evine bildirmek için gizlice gitmelidir. Salıkçı, eğer köy gençlerine yakalanırsa onları tatmin edecek hediyeler vermelidir. Bunlar rakı, çerez, tatlı vs. olabilir; aksi halde salıkçı her türlü cezaya çarptırılır. Kıyafetiyle ırmağa atılmak, iş yaptırılmak (tezek kavlatmak, gübre taşımak, üzüm bellemek vs.) gibi cezalar bunlardan bazılarıdır. İşin kötü tarafı kırsalda nüfusun çok, eğlence ortamının az olduğu zamanlarda salıkçıyı yakalayan ahalî, ona işkencede birbiriyle yarışır ve zaman zaman önemli yaralanmalar da meydana gelirdi (KK5).

amca, dayı ve komşu çocukları gibi kişilerdir. Düğün sahipleri çağırıcılara harçlık niyetine bir miktar para veya çeşitli hediyeler verebilir. Bu, genellikle düğünün "tutma usulü"⁷ göre çağırılmasıyla ilgilidir. Kız ve erkek tarafının aynı köy ve mahallede ikamet etmesi durumunda çağırıcılar her iki aileden de oluşabilir. Aynı köy veya mahalleden çiftlerin düğünlerine davet uygulamaları ise çoğu kez kız ve erkek taraflarınca birbirinden bağımsız olarak yapılır. Düğüne davette kişi önce kendini tanıtır. Daha sonra, çağıracağı kişiye düğün sahiplerinin selâmını iletir ve *"kız kardeşimin, ablamın, amcamın-teyzemin-dayımın kızının, ... tarihte ... kişinin oğluyla yapılacağı düğüne sizi davet ediyoruz, bekliyoruz vb."* sözler söyler. Burada bilinirlik açısından sülale adları da (lakaplar) kullanılmaktadır.

Birinci dereceden hısım-akrabalar, muhtar, imam vb. köyün ve mahallenin ileri gelenleri, halk tabiriyle uslular, bizzat düğün sahipleri veya düğün usulü/yöneticisi tarafından davet edilir. Bu davet uygulamasında sözlü unsurlara ek olarak çeşitli hediyelerden istifade edilir. Köyün veya mahallenin ileri gelenleri statüsüne uygun biçimde, düğün sahiplerinin ekonomik durumlarına göre horoz, tavuk veya tavada pişirilen bir yufka böreği ile düğüne davet edilir. Ekonomik durumu iyi olan aileler genellikle horoz ve tavuk ile çağrı gerçekleştirirken, ekonomik durumu iyi olmayan aileler yufka böreğini hediye götürürler (KK2, KK3).

Düğün davetlerinde, davetliler şeker, lokum vb. tatlıların verilmesi ağız tatlılığını, mum, çıra vb. ışık saçan cisimlerin verilmesi eski Türk inançlarından ateş kültünü simgelemektedir. Bilindiği üzere ateş, yabani hayvanlardan ve kötü ruhlardan korunma amacıyla kullanılmaktadır. Işık aynı zamanda ruh ve baht aydınlığının ve ferahlığının kaynağıdır. Sabun ise temizliği ve kötülüklerden arınmayı, simgelemektedir. Şeker, baklava, yöresel bir tatlı, buğday, ekmek, sabun, mum vb. bütün bu hediyeler verilirken esas olarak çiftlerin yeni kuracakları yuvada mutlu mesut yaşamaları amaçlanmaktadır (Öğüt-Eker, 1998: 172).

Yazılı tekniklerde düğün çağırma konuşma ve davetiye araçları ile gerçekleşmektedir. Burada çeşitli davetiye türleri kullanılmaktadır. Genellikle düğünden birkaç gün önce zarfa konulan veya kurdele takılan davetiyelerin arkasına sülale adları ya da evin reisinin ad ve soyadı yazılır. Davetiyeleri dağıtmaya çıkan çağırıcılar, kapı kapı gezerler. Buradaki ilk konuşma çoğunlukla selâmlaşma şeklindedir. Düğün sahibinin selâmı iletildikten sonra, düğüne davet edilecek kişinin isminin yazılı olduğu davetiye takdim edilir. Davetiye verilirken düğün hakkındaki bilgiler de aktarılır⁸.

Elektronik (teknolojik) tekniklerde düğün çağırısı ise daha çeşitli bir yapı arz eder. Özellikle ilgili etkinlikten bir veya iki gün önce gazete, radyo ve televizyon aracılığıyla duyurular yapılmaktadır. Hazırlanan içeriklerde etkinlik hakkında yer ve tarih bilgileri paylaşılmaktadır. Söz konusu içerikler, ilgili kimselerin etkinliğe davet edildiğini gösteren önemli bir davet yöntemidir. Ayrıca elektronik aygıtların yardımıyla davet uygulamasında cami minarelerinden yapılan duyurular da önemli bir yer tutmaktadır. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde camiden anons tekniğinin kullanıldığı belirtilmiştir. Ayrıca belediye hoparlörlerinden de davet uygulamasına rastlanmıştır.

⁷ Düğünün belli bir miktar para ödenerek çağırılmasına tutma usulü denir. Burada ödenen para genellikle bir günlük yevmiyedir.

⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi yapısal çözümleme başlığı altında verilmiştir.



İnternet ortamında elektronik metin, taranmış veya fotoğrafı çekilmiş davetiye araçları, (SMS, multimedya, WhatsApp, Messenger vb. mobil uygulamalardan gönderilen mesajlar, e-mailler, sosyal medya paylaşımları, etkinlik oluşturma vb.) ile gerçekleştirilmektedir. Düğün duyurusundan önce söz, nişan gibi aşamalar da sosyal medya vasıtasıyla duyurulur. Elektronik usullerle yapılan düğün davetinde, evlenecek çiftler genellikle sosyal medya hesaplarından düğünle ilgili ortak bir açıklama yaparlar. Bu açıklama bazen düğün davetiyesinin fotoğrafının paylaşılması bazen de etkinlik oluşturulması şeklinde gerçekleşir. Ayrıca fotoğrafı taranan davetiye çeşitli mesaj uygulamaları ile davetli listesine gönderilmektedir.

Sosyal medyada herkese açık olarak paylaşılan içerikler yanında kişilerin arkadaşları arasından seçeceği 500 kişilik bir gruba yönelik etkinlik oluşturmaları mümkündür. Etkinlik tarihi, etkinliğe davet edilen kişiye bildirim olarak iletilmektedir. Kendisine etkinlik daveti gelen kişi, etkinlik üzerinde yer alan ‘Düşünüyorum’, ‘Gidiyorum’, ‘Belki’, ‘Gidemiyorum’ ve ‘Paylaşım’ seçenekleri ile davet hakkında geri bildirim verebilmektedir. Söz konusu yöntemler kullanılarak paylaşılan içerikler mesafe olmaksızın çok geniş bir alana yayılmakta ve çok sayıda kişiye ulaşabilmektedir.

Düğün Davetiyelerinin Yapısı ve İşlevleri

Davetiye, önemli olayların duyurulması için hazırlanan yazılı metinlere verilen genel isimdir. Davetiye maddi ve manevi olguları bir araya getiren bir çeşit duyuru aracıdır. Yazının ortaya çıkışı ve yazılı kültürün gelişmesi sözlü geleneklerin yazıya aktarılması sürecini beraberinde getirmiştir. Sözlü ve çeşitli uygulamalara bağlı düğün çağrısı da yazılı bir belge olarak davetiye dönüşüm sürecini başlatmıştır. Özellikle matbaacılığın gelişmeye başlamasıyla birlikte çeşitli baskı kalıplarının yardımıyla hazırlanan davetiyeler önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Bilgisayar ve yazıcı teknolojilerinin gelişmesi davetiye piyasasını da zenginleştirmiştir.

Günümüzde sünnet, nişan, kına gecesi, düğün, asker uğurlaması, şenlik, festival vb. çok çeşitli “kutlama” etkinliklerinin duyurulmasında davetiye önemli bir araçtır. Davetiyenin temel işlevi de düzenlenen etkinliğin duyurulması ve davet edilen kişilerin bilgilendirilmesidir. Davetiye artan talep, özellikle 2000’lerden sonra teknoloji alanında sağlanan gelişmelerle birlikte, davetiyeciliği matbaacılık sektörü içerisinde önemli bir alan olarak öne çıkarmıştır. Bunda belirleyici etkenlerden birisi de hiç şüphesiz organizasyon olgusudur. Özellikle “düğün” törenlerinin, insan yaşamının en önemli geçiş aşaması olarak görülmesi; genç çiftlerin “*insan ömründe bir kere evleniyor*” şeklindeki yaygın kanaati, davetiyelerde çeşitliliği ve zenginliği meydana getirmiştir.

Davetiye hazırlayıcısı Refik Akın, ilk davetiyelerde matbaacılığa bağlı olarak az sayıda seçenek bulunduğunu ve davetiyelerin önceden hazırlanan kalıpların yardımıyla basıldığını belirtmiştir. Buna bağlı olarak davetiye seçmeye gelen çiftlerin seçenek azlığından dolayı herhangi bir modelde hızlı bir şekilde karar vererek işlerini kolaylaştırdığını söylemiştir. Akın, “şimdiki çiftlere davetiye beğendiremiyoruz” diyerek işlerinin zorluğunu dile getirmiştir. Ayrıca evlenecek olan çiftlerin saatlerce davetiye kataloğunu karıştırdıkları ve binlerce model arasından birini seçmek konusunda zorlandıkları belirtmiştir (KK4).

Hiç şüphesiz bunda insanların beklentileri de etkili olmaktadır. Özellikle bilgisayar ve ofset matbaacılığın gelişmesine bağlı olarak seçeneklerin artmasından dolayı, davetiye seçmek

isteyen çiftlerin de binlerce model arasından seçim yapmakta kararsız kalmaları, hayatın pek çok aşamasında bir ürün alırken karşılaşılan bir durumdur. Bu bağlamda seçeneklerin çokluğuna bağlı olarak çalışmanın temel sorgulama alanlarından birisi de davetiyelerin yapısal özellikleridir. Çalışmada davetiyelerin hem görsel hem de metinsel açıdan okunması amaçlanmıştır. Davetiyelerin kendi içerisinde çeşitli alt kategorilerde incelenmesi mümkündür. Buna göre yapısal açıdan davetiyeler beş başlıkta incelenebilir:

1. *Boyutlarına Göre: Küçük, orta ve büyük davetiyeler.*
2. *Şekline Göre: Kare, dikdörtgen, yuvarlak ve diğer davetiyeler.*
3. *Baskılarına Göre: Tek sayfa, arkalı-önlü, iki sayfa veya katlamalı davetiyeler.*
4. *Renklerine Göre: Siyah, beyaz, mavi, kırmızı, pembe vb. davetiyeler*
5. *Kullanılan Aksesuarlara Göre: Zarf, kurdele, püskül, nazar boncuğu, çeşitli taşlar vb. özel süslemeleri içeren davetiyeler.*

Davetiyenin yapısının incelendiği bu bölümde yapısal özellikleri meydana getiren tasarım ve işin ekonomik boyutu dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla düğüne davet olgusu kültürel ekonomik bakış açısıyla sorgulanması gereken konular arasında yer almaktadır. Çünkü bir geçiş dönemi olan düğün için ekonomik imkânlar seferber edilmektedir. Kız isteme, söz, nişan, gerekli hazırlıklar ve düğün başlı başına ekonomik süreçleri içermektedir. Bu bağlamda düğün daveti de her yönüyle ekonominin konusudur.

Düğün için ayrılan bütçede önemli bir kalem de davet hazırlıklarına ayrılır. Çiftlerin davetiye kataloğundan seçtikleri modellere göre baskı maliyetleri değişmektedir. Davetiye hazırlayıcılar, davetiye ücretlerini tasarım, animasyon, aksesuar, basım ve eğer varsa kargo ücretiyle birlikte belirlemektedir. Davetiyeler genellikle önceden matbaacılar ya da davetiye işiyle ilgilenenler tarafından çeşitli paketlerle pazarlanmaktadır. Söz konusu paket davetiye içeriklerinde kullanılan kâğıdın ve baskısının kalitesi, boyutu, süslemesinde kullanılan zarf, kurdele, çeşitli taşlar, nazar boncuğu figürü vb. gibi dış aksesuarların toplamı ve baskı sayısı bu pakette sunulmaktadır. Dolayısıyla davetiye tasarımcılığının yaratıcılığın sergilendiği kültürel ekonomik bir alan olduğu söylenebilir.

Davetiye tasarımı, grafikler, photoshop, animasyon, süslemeler görsel ve dijital kültürün dolayısıyla kültür ekonomisinin alanına girmektedir. Bu kapsamda kültürel ekonomik bir ürün olan davetiye düz bir kâğıt formunun çeşitli yazılı ve görsel imgelerle yaratıcı bir bakış açısıyla tasarlanarak pazarlanabilir bir içeriğe dönüştürülmesi şeklinde tanımlanabilir. Davetiyeler grafik, tasarım, animasyon, aksesuar vb. özelliklerine göre düzenlenecek düğünün nitelikleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Dolayısıyla davetiyenin konuklara düğünün ihtişamı, eğlencenin boyutu hakkında bilgi veren bir program olduğu söylenebilir (Sharif ve Yarmohammadi, 2013: 3).

Hemen her yerleşim biriminde düğün davetiyelerin basıldığı matbaalar bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli internet sitelerinde, sosyal medya hesaplarında hazır davetiye modelleri pazarlanmaktadır. Gelin ve damat adayları daha önceden tasarlanan bu modellerden kendileri için uygun olanı seçerek düğün için sipariş verirler. Pazarlayıcılar gelin ve damat adaylarının isimlerini ekledikleri

davetiye kargo şirketi aracılığıyla düğün sahiplerine göndermektedir. Ayrıca davetiye modelleri üzerinde yapılan çeşitli değişiklikler her zaman ekstra maliyet getirmektedir.

Davet ve kültür ekonomisi kapsamında hazırlanan çeşitli içerikler de mevcuttur. Bunlar genellikle “duvar saati, tablo, puzzle, anahtarlık, dolap süsü (magnet), kapı süsü, ayna, çeşitli kokulu sabunlar, nikâh ve düğün şekerleri” vb. gibi genellikle yakın akrabalara dağıtılan ve düğün hatırası olarak saklanması istenilen çeşitli hediyelik eşyalardır. Bunların dağıtım süreci genellikle düğünden sonradır.

Davetiye sâzıcılar sözlü-yazılı kültür ürünlerini yaratıcılık temelinde kültürel ekonomik amaçlar için kurgulayarak işlevsel olarak kullanıma sunmaktadır. Davetiyeler kültürel ekonomik açıdan geleneksel ve modern olanı yaratıcılık temelinde buluşturmaktadır. Kültürel belleğin sağladığı sözlü ve yazılı veriler, başta yazılı-görsel ve sanal araçlar temelinde kurgulanmaktadır. Ayrıca davetiyecilik internet ortamında, forumlar, sosyal medya, mobil uygulamalar ve doğrudan açılan internet sayfalarında basım-yayın ve matbaacılık hizmetlerini kolaylaştıran, yaygınlaştıran ve maliyetleri ucuzlatan bir sektöre dönüşmüştür. Davetiye sektörü, e-ticaret sipariş boyutuyla uzaktan matbaacılık hizmetleri sunmaktadır. Bu sektör ayrıca paketleme, dağıtım (kargo) hizmetlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla internet ortamında davetiye temelinde kültürel ekonomik amaçlar çevresinde sanal/dijital kültür belleğinin oluştuğu söylenebilir.

Davetiye tasarımcılığı, yaratıcılığın sergilendiği alanlardan birisidir. Kültürel ekonomik bir ürün olarak davetiye, tasarım özelliklerine göre çeşitli şekillerde incelenebilir. Davetiyelerin sahip olduğu en belirgin özellikler şunlardır:

- a) *Sadece metinlerin yer aldığı davetiyeler:* Davetiyelerin görsel içeriği, tasarım ve işçilik gibi maliyetler fiyatlandırmayı etkilemektedir. Kâğıt kalitesi, baskı çeşidi, kullanılan aksesuarlar davetiyenin birim fiyatını etkileyen unsurlardır. Bu bağlamda sadece yazı türleri ve farklı dillerden oluşan metinler bu grupta yer alır. Bu davetiyelerde süslemeyi çağrıştıran görsel içerikler yok denecek kadar azdır.
- b) *Fotoğraf veya karikatür içeren davetiyeler:* Davetiyelerin tasarımında resimler, fotoğraflar ve karikatürlerden istifade edilmektedir. Davetiyede damat ve gelinin gerçek fotoğrafı bulunabilir; ayrıca gelin damat modelleri yanında gelin ve damadın karikatürlerini simgeleyen davetiyeler bu kategoride yer alır.
- c) *Çeşitli simge, ikon, imgenin kullanıldığı davetiyeler:* Davetiyenin tasarımında çeşitli görsel araçlardan ve sembollerden yararlanılmaktadır. Bunlar davetiyenin pazarlanması/beğendirilmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda gelin-damat, gelinlik-damatlık, buluşan eller, dudak ve bıyık, salıncak, sonsuzluk sembolü, çift kumru, güvercin, dantel, tuğra, inci ve diğer taşlar, kurdele, püskül, taş plak, kalp, tren, Kız Kulesi vb. gibi İstanbul başta çeşitli şehirlerin simgeleri, kapı, araba, ev vb. içeren davetiyeler bu kategoride yer alır.
- d) *Sportif tasarımlı davetiyeler:* İnsanlar başta futbol olmak üzere çeşitli spor dallarını kendilerine yakın hissederler. Bu bağlamda sporla ilgili içerikler tasarımcıların dikkatinden kaçmamıştır. Burada en çok maç bileti tasarımı tercih edilmektedir; Ayrıca tasarımlarda

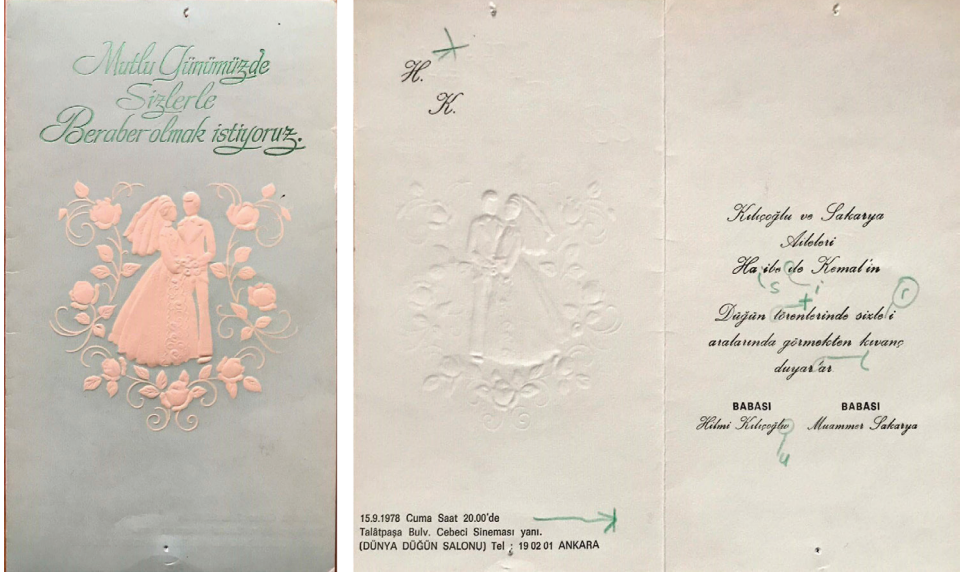
amblem, futbol topu çizimi vd. taraftarlık simgesi içeren özelliklere de yer verilmektedir.

- e) *Otobüs veya uçak bileti şeklindeki davetiyeler:* Seyahat insanların yaşamında önemli bir yer işgal etmektedir. Evlilik de insanların birlikte çıktıkları bir yoldur. Bu yolda alınan bilet tek yönlüdür. Genellikle tren, uçak veya otobüs bileti şeklindeki tasarımlar bu grupta yer almaktadır.
- f) *Film şeridi şeklindeki davetiyeler:* Filmler insan yaşamını konu edinir; evlenen çiftler mutlu sonla biten filmlerde olduğu gibi bir ömür boyu mutlu yaşamak isterler. Dolayısıyla bu tür davetiyelerde evlilik, yaşamı konu edinen bir film olarak sunulmaktadır. Rüya gibi bir düşün için film şeridini, çeşitli film imge ve sembollerini, çizgi film karakterlerini vb. gibi özellikleri içeren davetiyeler hazırlanmaktadır.
- g) *Gazete, dergi tasarımı şeklindeki davetiyeler:* Düşününün bir bilgi olduğu daha önce belirtilmişti. Davetiye bu bilginin duyurulması sürecinde kullanılan temel araçtır. Bunun bilincinde olan tasarımcılar, gazete tasarımı içeren davetiyeleri oluşturmuşlardır. Bu davetiyelerde manşet, sürmanşet gibi özellikleri yansıtan bir tasarım oluşturulur.
- h) *Çeşitli çiçeklerin yer aldığı davetiyeler:* Çiçek süslemenin ve görseelliğin temel araçlarından birisidir. Çiçekler hemen her alanda insanların tasarımlarında yer verdikleri bitkilerdendir. Davetiyenin kenarını çevreleyen çeşitli çiçek demetleri, gül, menekşe, orkide, lale, papatya gibi çiçekler süsleme amacıyla kullanılır.
- i) *Denizle ilgili unsurları yer aldığı davetiyeler:* Su hayattır, insanların yaşam kaynağıdır. Davetiye tasarımlarında denizle ilgili unsura da sıklıkla yer verilmektedir. Denizyıldızı, balık veya deniz manzarası, gemi, sandal vb. öğeleri içeren davetiyeler bu grupta yer alır.
- j) *Tarihi belge niteliğindeki davetiyeler:* Bu grupta yer alan içerikler, genellikle tarihsel bir belgenin yaratıcı bir tasarımla davetiyeye dönüştürülmesiyle oluşturulmaktadır. Padişah Fermanı ve ev-arsa tapusu şeklindeki davetiyeler en çok kullanılanlardır.
- k) *Diğer yaratıcı davetiyeler:* Bunlar çeşitli araçların özelliklerini ya da benzerliklerini yansıtan modellerdir. Puzzel, yelpaze, sinema klaketi, kamera ya da teyp kaseti, bulmaca (aşk bulmacası), ilaç kutusu (aşk ilacı-tek derman, aspirin=aşkıpirin, antibiyotik=aşkıbiyotik, Aferin=Aşkferin, RahatBatıyor Terramycin=Tedavimsin), parmak arası terlik şeklindeki davetiyeler. Ayrıca katlamalı davetiyeler açılınca içinden ev, araba, gemi, uçak vb. kâğıttan maket şeklini alan içerikler ortaya çıkmaktadır.

Davetiye bir bilgilendirme aracıdır. Davetiye bazen yöresel bazen ulusal basın-yayının kısa ölçekli bir türüdür. İlk yazılı davetiyelerden bu yana davetiye çeşitli dönüşümler geçirmiştir. İlk davetiyeler genellikle kartvizit boyutunda veya biraz daha büyük boyutludur. Davetiyelerin sahip olduğu şekil ve biçim esasında yazının ve yazılı/görsel kültür araçlarının ortaya çıkardığı unsurlardır. Yazılı kültürün ortaya çıkardığı ilk davetiyelerde sadece metinlerin yer aldığı ön görülebilir. Aradan geçen zamanla ve gelişen teknolojik imkânlarla birlikte metin ve karikatür, kabartmalar, metin ve resim, metin ve fotoğraf daha sonra ise metinden dijital içeriğe dönüşüm gerçekleşmiştir.



Davetiye yapısı itibariyle bir metin olarak okunabilir. Bu metin tek sayfa, arkalı önlü iki sayfa ya da katlamalı üç-dört sayfadan oluşabilmektedir. Tek sayfalık davetiyelerin ön yüzünde genellikle gelin damat figürü olan bir karikatür veya çizime eşlik eden düğün duyurusu yer almaktadır. İç sayfada ise düğün hakkında gerekli bilgiler verilmektedir. Buradaki bilgiler evlenen çiftlerin isimleri, aile ad ve soyadları, düğünün yeri ve tarihi, düğünün ve kavuşmanın mutluluğunu anlatan birkaç cümle şeklindedir.



Davetiye 1: 15. 09. 1978⁹ Tarihli Düğün Davetiyesi, (Hilal Sakarya Arşivi, 2017).

Bazı davetiyeler evlilik cüzdanı şeklinde tasarlanmıştır. Çeşitli ebatlarda kartonların ortadan ikiye katlanmasıyla oluşan tek sayfalık bu tasarımın dış yüzünde kırmızı, kahverengi gibi tonlar tercih edilmektedir. Söz konusu davetiye evlilik cüzdanı tasarımı olduğundan dış yüzeyde ay ve yıldız altında büyük puntolarla evlilik cüzdanı ibaresi yer almaktadır. Bu ifadenin altında “Seviyoruz, Evleniyoruz” onun altında ise gelin ve damadın isimleriyle düğün tarihi yer almaktadır. Ortadan katlanan davetiyenin arka dış yüzeyinde ise gelin ve damadın isimlerinin altında düğünlerinin çağırılmasıyla ilgili kısa bir metin yer almaktadır.

Bu metinler birçok davetiyede ortak özellikler göstermektedir: “İyi günde ve kötü günde, varlıkta ve yoklukta, hastalıkta ve sağlıkta, birbirimize ihtiyacımız olduğu her anda, birbirimizden ayrılmayacağımıza söz veriyoruz. Sizleri de düğünümüze bekliyoruz” vb. şeklindedir. Buradaki ifadeler incelendiğinde, kompozisyonun birlik, beraberlik, aitlik ve dayanışma üzerine kurulduğu görülmektedir. Ayrıca evliliğin bir sözleşme olduğu ve bu kararın davetiyede de ayrıca katılımcılar huzurunda gerek yemin gerek söz bağlamında tasdik edildiği söylenebilir. Söz konusu davetiyenin iç sayfasındaki tasarımda sol taraf gelin, sağ taraf damat adayına ayrılmıştır. Burada

9 Davetiyede bazı sözcüklerin sonradan kalemle eklendiği görülmektedir. Bu durum baskı teknolojisinin yeterince gelişmediğine işaret etmektedir.

kullanıcıların tercihlerine göre değişmekle birlikte en üste fotoğraf veya karikatür gibi araçlardan istifade edilmektedir. Gelinin ve damadın adları soyadları, anne-baba ad ve soyadları, erkek ve kız tarafının düğün tarihi, saati, yeri (açık adres) gibi hususlar yer almaktadır. Çiftlerden birisinin annesinin veya babasının önceden vefat etmesi durumunda, davetiyede aile adının yazıldığı bölüme hayatta olan yakınının adı ve soyadı yazılır. Bu durumda sadece anne veya baba adı yazılmakta ya da ölen kişi parantez içi açıklamasıyla merhum olarak belirtilmektedir. Yine bazı davetiyelerde görüldüğü üzere gelin veya damadın dayı veya teyzesinin ya da başka bir yakınının ismi de yazılabilmektedir.

Davetiyelerde yer alan metinlerin benzerliği veya farklılığı çeşitli sınıflandırmaları beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda davetiyelerde yer alan metinler zorunlu ve seçimli olmak üzere iki kategoride incelenmiştir. Gelin ve damadın isimleri, (isimlerin baş harfleri vurgulanır), davet metni (kısa veya uzun olabilir), ebeveynlerin isimleri (anne-baba-büyükanne, dede, dayı-teyze vb.), düğüne ilişkin bilgiler (yer, zaman, süre vb.) genellikle zorunlu olarak yer almaktadır Davetiyede, çağrının tek veya çift taraflı olduğunun belirtilmesi, düğün mekânına ulaşım şekli, düğünün yemekli olup olmadığı gibi konulara her zaman yer verilmez. Dolayısıyla davetiyede yer alan bazı bilgiler genellikle seçimlidir (Özgüder, 2011: 40).

Davetiyelerde yer alan metinler çeşitli kategorilerde incelenebilir. Bu bildiride davetiyelerdeki metinlerin “*Ana ve Yardımcı Metinler*” olarak iki kategoride ele alınması tercih edilmiştir. Ana metinler, düğün hakkında iletilen temel bilgileri içerir. Gelin ve damadın isimleri, anne-baba ad ve soyadları, kına gecesi veya düğünün yeri, zamanı ve süresi, düğüne/salona ulaşım gibi konular ana metin olarak değerlendirilebilir. Yardımcı metin ise evliliğin kıymetini ortaya koyan davet metni, özlü sözler vb. gibi, davetiyenin biçimsel tasarımı (karikatür, resim, fotoğraf, simge, sembol vb.), davetin tek veya çift taraflı oluşu, düğünün yemekli olup olmadığı, düğünün müzikli veya ilahili (mevlidli) olup olmadığı gibi unsurları kapsamaktadır.

Ana Metinler	Gelin ve damadın ad ve soyadları
	Anne-baba ad ve soyadları
	Kına ve düğünün mekânı, zamanı ve süresi
	Düğüne ulaşım şekli
Yardımcı Metinler	Davet metni ve çeşitli özlü sözler
	Davetiyenin biçimsel özellikleri
	Davetin çift taraflı olup olmadığı
	Düğünün yemekli- içkili olup olmadığı
	Düğünün müzikli veya ilahili olup olmadığı

Tablo: Davetiyelerde yer alan metinlerin sınıflandırılması

Davet metnini içine alan davetiye başlıkları, yaratıcılığın sergilendiği kültürel ekonomik alanlar arasında yer almaktadır. Bunlar, “*Evleniyoruz, Sizi de Bekliyoruz, Mutluluğa Yolculuk, Film: Bir Aşk Hikâyesi, Birbiri İçin Çarpan İki Kalpte Sıcacık Bir Sevgi, Mavi Dünyamıza Davet, Son Dakika: Arzu ve Ahmet Evleniyorlar, Nikâh Memurunu Derhal Göreve Davet Ediyoruz, Allah'ın İzni ile Sonsuza Kadar, Bir Ömür Birlikte Yaşlanmaya Söz Verdik, Aşk Postası: Çiftleri Yalnız Bırakmayın, Dönüşü Olmayan Hava Yolları, Mutlu Günümüzde Sizlerle Beraber*



Olmak İstiyoruz, Mutlu Güne Çağrı” en çok kullanılanlar arasında yer almaktadır.

Davetiyelerde genellikle “*evleniyoruz, bu mutlu günümüze sizi de bekliyoruz*”, şeklinde kısa bir davet metnine yer verilirken bazı davetiyelerde daha geniş bilgiler mevcuttur. Bazı davetiyelerin davet metni çeşitli şiir ve görsellerden oluşmaktadır. Aruz, hece ve serbest ölçüde şiirler, dedikodu, fıkra, kısa hikâyeler deyimler, özlü sözler vb. türler yanında benzetmeler, mübalağalar, cinaslar vb. söz sanatlarına da yer verilmektedir. Ayrıca çizgi film karakterleri, animasyonlar, Yeşilçam tiplerleri yanında önemli şair-yazar-ressam-mutasavvıf vb. kişilerin eserleri de kullanılmaktadır.

Kader ve Çağlar çiftinin düğün davetiyesinde bir mâni dördlûğüne yer verilmiştir:

“Duyduk duymadık demeyin

Gelmemezlik etmeyin

Düğünümüz var bizim

Kimseye söz vermeyin”

İşte gün geldi evleniyoruz, tüm sevdiklerimizi bekliyoruz (Anonim, 2017).

Kübra ve Murat çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni” şöyledir:

“Denizler durulmaz dalgalanmadan

Umutlar yeşermez sevgi olmadan

Yalnızlık yok olmaz yuva kurmadan

Mutlu anlar yaşanmaz dostlar olmadan” (Davetiyeci, 2016).

Rabia ve Savaş çiftinin düğün davetiyesinde Savaş “*Ey benim aşkı, tapınağım ve sırrım. Gönlümdeki en nazlı nağme. Ben iki cihanda senin gibi sevicecek tanımıyorum*” derken Rabia cevap olarak “*Aşka dalarım gözlerinde, sonra sana ait olduğuma bilmem kaçınıcı kez şükrederim*” demektedir. Ayrıca çiftin “davet metni” şöyledir:

“Mavimsin huzur veren

Gecelerimsin mutluluğa bahşeden

Miladısın hayatımın

Ruhuma papatya mevsimi getiren

Ve papatya mevsimidir

Hayatımızı birleştiren” (Davetiyeci, 2016).

Esmanur ve Mehmet Yunus çiftinin düğün davetiyesinde Fuzulî’nin şiirinden alıntılara yer verilmiştir:

“Şem’ başından çıkarmış dūd-ı şevk-ı kâkülün

Böyle kûteh ömr ile başındaki sevdâya bah

Sînemi çâk eyle gör dil ıztırâbın aşktan

[Revzen aç her dem hevâdan mevc uran deryaya bah¹⁰]

[1. **Beyit:** Günümüz Türkçesi: Mum sevgilinin saçlarını özlemiş, o özleyişin dumanı başından çıkarmış (yani: o özleyişle tûtmeye koyulmuş). Böyle kısa bir ömürle başındaki sevdaya bak]. [2. **Beyit:** Günümüz Türkçesi: Göğsümü yar, gönlümün nasıl çırpındığını gör. Pencere aç da havadan her zaman dalgalanan denize bak] (Anonim, 2013).

Vezin: Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün

Kader ve Ahmet çiftinin film şeridi tasarımı düğün davetiyesindeki davet metni şöyledir: “Yalnızlığın yalnızlığım ile kafiyeiydi. Alt alta yazsak şiir, yan yana yazsak öykü olurdu; hiç yazmadık AŞK oldu” (Davetiyeci, 2016).

Nilay ve Şevket çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni” şu şekildedir: “Nazım Hikmet Abidin Dino'ya, bana mutluluğun resmini yapabilir misin?’ dediğinde Abidin Dino bu resmi¹¹ yapmıştı. Bizim için mutluluğun resmi buydu. Ama önce düğün gerekiyordu” (Davetiyeci, 2015).

Davetiyelerde iç konuşma, dedikodu vb. tasarımlar önemli bir yer tutmaktadır. Düğün insanların en önemli dedikodu ortamları arasında yer alır. Gerek düğünün organizasyonu, gerek gelin-damat hakkında çeşitli konuşmalar yapılır.

Hümeyra ve Özgür çiftinin düğün davetiyelerinde mizahi bir iç konuşmaya yer verilmiştir: Hümeyra: “Alışveriş mağazalarından, moda dergilerinden, en güncel dedikodulardan daha fazla kocamı seveceğime söz veriyorum” derken, Özgür cevap olarak “TV kumandasından, futbol topundan, Pazar gazetesinden çok daha fazla karımı seveceğime söz veriyorum” (Davetiyeci, 2015).

Özge ve Kemal çiftinin düğün davetiyesinde yer alan bir iç konuşma şöyledir: **Kemal:** “Benim sadece iki elim var, Bu yüzden hayata dört elle sarılabilmem için sana ihtiyacım var”. Özge: “On parmağında on marifet olmasına gerek yok. Birinde yüzüğümüz olsun yeter” (Davetiyeci, 2015).

Bahar ve Eyüp Can çiftinin düğün davetiyesinde yer alan aile üyeleri arasında geçen iç konuşma şöyledir:

10 Bu dize beyti tamamlamak üzere tarafımızca eklenmiştir.

11 Davetiyenin ön yüzünde Abidin Dino'nun “Mutluluğun Resmi” adlı tablosunun bir görüntüsüne yer verilmiştir.

1. **Pankart:** Ailecek sevindik hemen onay verdik.
2. **Pankart:** Sevenlere Özgürlük.
3. **Pankart:** Hiç Kiskanma Ne Olur Sev Senin de Olur.
4. **Pankart:** Cümbür Cemaat Oradayız.
5. **Pankart:** Darısı Başımıza.
6. **Pankart:** Aşkın Önünde Durulmaz Çarpar.
7. **Pankart:** Ben Böyle Aşk Görmedim.
8. **Pankart:** Bekarlığa Hayır.
9. **Pankart:** Sevenlere Selam Mutluluğa Devam.
10. **Pankart:** Ömür Boyu Yanındayız!
11. **Pankart:** Bir Gün Bende Gelin Olacağım.
12. **Pankart:** Nikâh Memurunu Derhal Göreve Davet Ediyoruz! “Aile Meclisi”

Çiftin düğün davetiyesinde yer alan “davet metni” şöyledir: “Leyla ile Mecnun’u görmemiş, Kerem Aslı’yı duymamış, Ferhat ile Şirin’i bilmiyor olabilirsiniz. Titanîği de seyretmediyseniz bu fırsatı sakın kaçırmayın. Hayat limanından başlayan yolculuğumuzda mutluluğa uçuyoruz. Sizi de en özel anlarımıza bekliyoruz” (Davetiyeci, 2016).



Davetiye 2: 06 Şubat 2016 tarihli düğün davetiyesi, (Davetiyeci, 2016).

Kübra ve Fatih çiftinin dedikodu tasarımlı düğün davetiyeleri şu şekildedir:

“Kızla oğlan nasıl tanışmışlar? Oğlan nereliymiş, kimlerdenmiş? ☺ Gelin biraz suratsız mı ne? ☺ Aileler birbirine uygun mu? Ne! Kız oğlandan yaşça büyük müymüş? Bu gelin başı hiç yakışmış mı? Damadın boyu biraz kısa mı ne? Oğlanın hali vakti yerinde miymiş? Ne zaman çocuk düşünüyorlar? Nerde oturacaklarmış? Yazı niye beklememişler? Bunlar ve bunlar gibi daha nice dedikodu bu düğünde sakın kaçırmayın!” (Davetiyeci, 2016).

Büşra ve Âdem çiftinin düğün davetiyesindeki davet metni şöyledir: “Mutluluğu kim istemez sevgilim? Mutsuzluğa da var mısın? diyordu şair [Cemal Süreya]. Güneşli havalarını olduğu kadar yağmurlu havalarını da sevdik birbirimizin... Her durumda ve her şeye karşı birlikte yürüyeceğimiz bu yola sizin de şahitliğinizde başlamak ister, düğünümüze bekleriz” (Davetiyeci, 2016).

Gizem ile Uğur çiftinin Beşiktaş maç bileti tasarımlı düğün davetiyesindeki “davet metni” şöyledir: “Yeni sezonda ömür boyu sürecektir siyah beyaz mutlu beraberliğimizin başlangıcında sizleri de aramızda görmekten onur duyarız” (Davetiyeci, 2016).

Cihan ve Hüseyin çiftinin düğün davetiyelerinde yer alan “davet metninde” Mevlâna’ya ait bir söz yer verilmiştir: “Benim hayatımın gecesinde, şu güneş gibi yirmi tane güneş doğsa da karanlık gecemi aydınlatmaya çalışsa da sen gelmedikçe seher olmaz sevgili” [Hz. Mevlâna]. (Davetiyeci, 2016).

Emine ve Ali Ekber isimli bir çiftin düğün davetiyelerinde yer alan Mevlana'ya ait bir anekdot şu şekildedir:

“Bir gün Mevlana eve girer ve hanımı ona sorar. Bu kadar âşıksın Mevla'ya, şükürler olsun bu aşkı yaşayıp yaşatana, peki bana ne kadar âşıksın, der. Mevlana hanımına şöyle der: Sen benim, Yaradan'dan ötürü yaratılanı sevişim, bir adım gelene on adım gidişimsin... ve herkesi olduğu gibi kabul edişimsin. Sen benim, yalandan ve sahteden kaçışım, riyadan bakışım, gerçeği arayışımsın... ve nihayet doğrunun tadına varışımsın. Sen benim, haksızlığa ve zulme baş kaldırışım, mazluma kucak açışım, zalime düşmanca bakışımsın... ve mağdurdan yana tavır alışımsın. Sen benim, bugünüme şükür ve yarınıma dua edişim, azla yetinişim, çoğa göz dikmeyişiimsin... ve kapanmayan avuç içimsin” (Davetiyeçi, 2016).

Bazı davetiyelerde gelin ve erkek simgeleri ve metinler dinî motifleri yansıtmaktadır. Her iki simgede beyaz elbiseleriyle sunulmuştur. Erkeğin başında takke, kadının başında eşarp vardır. Yine davet metninde de bir Hadis-i Şerife yer verilmiştir. *Melike ve Ramazan* çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni şu şekildedir: “Aziz ve Celil olan Allah nezdinde evlilikten daha sevimli ve değerli bir bina inşa edilmemiştir. <Hadis-i Şerif> Özel Günler Birlikte güzel. Davetlisiniz” (Davetiyeçi, 2016).

Rukiye ve Emre çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni ise şu şekildedir: “Diyorlar ki tevhid ipi elimizde / Nur Muhammed gönlümüzde / Yüce Kur'an dilimizde / Yarın düğün vardır bizde / Düğünümüz ne şanlı... Açılış Kur'anlı / Davetlisi imanlı / Buyurun dostlar düğünümüze” (Davetiyeçi, 2016).

Hülya ve İskender çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni şu şekildedir: “Ey yar dua gibisin gönlümde bilirim, ‘Besmelesiz’ seversem eğer seni kabul olmazsın. O zaman şahit ol dediğime; seni iki cihanda da sevmeye BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM” (Davetiyeçi, 2016).

Davet metinlerinde genellikle özlem ve kavuşmanın vereceği mutluluk anlatılır. Bunlar dinî motiflerle desteklenir. Ümmühan ve Recep çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni” şu şekildedir: “Kuruyan topraklar yağmuru bekler. Karanlık geceler sabahı bekler. Seven söz verince bir ömrü bekler. Bu iki genç sizleri düğüne bekler. Allah'ın emrine uyuyoruz bir ömür bitmemesini diliyoruz. Bu mutlu günümüzde sizleri de bekliyoruz” (Davetiyeçi, 2015).

Bazı davetiyelerde davet metni bir filmin sunumuna benzetilmektedir. Özge ve Kemal çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni şu şekildedir: “Hazırlıkları uzun süren en güzel aşk filmi sonunda gösterime giriyor: Bir düğün gecesı. Birlikte izlemeye ne dersiniz” (Davetiyeçi, 2015).

İlkay ve Güven'in düğün davetiyesinde “davet metni şu şekildedir:

“İkimiz de maviyiz biz, birimiz gökyüzü birimiz deniz. Gökyüzü sonsuz, özgür ve bazen de sessiz. Uçsuz bucaksız, gizemli ve derin bir deniz. Ne rüzgârlar kavuşabilirdi derine. Ne de dalgalar uçabilirdi özgürlüğe. Ama masal bu ya, karıştırdı dalgaları rüzgâra. Çıkardı sonsuzluğa doğru uzun bir yola. Gün geldi ve kavuştu gökyüzüyle deniz. Masalımızın ilk gününe sizler de davetlisiniz” (Davetiyeçi, 2016)

Nurcan ile Hikmet çiftinin düğün davetiyesindeki “davet metni” şu şekildedir: “Biz kenardan gidelim, yol sizin olsun. Biz pınardan içelim, su sizin olsun. Belki gelemezsiniz, sağlık olsun. Biz evleniyoruz, haberiniz olsun” (Davetiyeçi, 2015).

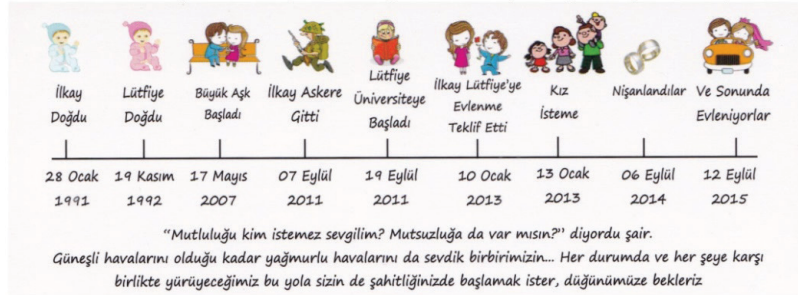
Gazete tasarımlı bir davetiye Esin ve Ümit çiftinin davetiyesi şöyledir: 05 Nisan 2016 tarihli Sevgi Gazetesinin manşeti Esin Gürkan ve Ümit Ceylan’a ayrılmıştır. Çiftin düğünü EVLENİYORLAR. Başlığıyla duyurulmuştur. Haberin devamı şöyledir:

“Bir mutluluk haberi daha... Genç çiftle görüşmeyi başaran muhabirimizin edindiği bilgiye göre gelin hanımın annesi Mürüvet, babası Nuri Gürkan ve Damat Beyin annesi Ayşe, babası Cemal Ceylan’ın onayı üzerine, düğün hazırlıkları bu günlerde devam etmektedir. Heyecanlı olduğu gözlenen Esin ve Ümit çifti ailelerine teşekkür ederek, ‘Mutluluğumuzu herkesle paylaşmak ve bu mutlu günümüzde herkesi yanımızda görmek istiyoruz’ diye eklediler” (Davetiyeçi, 2016).

Bazı davetiyelerde çiftlerin doğumdan düğüne kadar olan süreçleri, çeşitli simge, görsel ve metinlerden hareketle bir tarih şeridi şeklinde verilmiştir. Bu tasarımda davet metni söz konusu içeriklerle desteklenmektedir. Bu semboller genellikle şu ifadeleri yansıtmaktadır: DOĞUM, TANİŞMA, AŞKIN BAŞLAMASI, SEVGİLİ OLMA, GÖRÜŞMELER, ASKERLİK, EĞİTİM YAŞAMI, EVLENME TEKLİFİ, KIZ İSTEME, SÖZ, NİŞAN, EVLİLİK.



Davetiye 3: Tarih şeridi örneği olan davetiyeler. (Davetiyeçi, 2015).



Davetiye 4: Tarih şeridi örneği olan davetiyeler. (Davetiyeçi, 2015).

Özellikle düğün törenlerinin duyurulmasında önemli görevler üstlenen davetiyeler, sözlü ve yazılı kültüre ait değerlerin aktarılmasını sağlar. Bunlar arasında edebi metinler sıklıkla yer almaktadır. Bu bağlamda bilgilendirme aracı olarak davetiye haber verme işlevi yanında

gelenekleri sürdürme, davet olgusundan hareketle toplumsal birliktelik ve aitlik gibi birçok işleve sahiptir. Evlenen, askere giden, sünnet olan vb. kişi veya gruplara ekonomik yardımların yapılmasında araç işlevi görür. Edebi metinleri, geleneksel ifadeleri ve kültüre ait çeşitli olguları taşıması ve yaşatması yönüyle gelenekleri taşıma ve yaşatma işlevini üstlenen davetiye, yazılı bir belge olarak saklandığında, sonraki kuşaklara kültürü taşıma, aktarma ve hatırlatma işlevi üstlenir. Davetiyenin günümüz popüler kültür çağında kültürel mirasların aktarılmasında ve geleneklerin yaşatılmasında önemli görevler üstlenen bir araca dönüştüğü söylenebilir.

Sonuç

Kültür içinde gelenekler statik değil dinamik bir yapıya sahiptir. Bir gelenek eğer kendinden kaynaklanan başka gelenekler yaratabiliyorsa, yeni şartlara göre dönüşebiliyorsa varlığını sürdürebilir. Geleneğin belli bir formda standarda dönüşmesi demek esasında donuk bir nesneleştirme sürecini işaret eder. Bu bağlamda düğün çağrısından önemli bir ritüel olan davet kültürü de küreselleşmeden etkilenmiştir; günümüzde pek çok kültürel unsurda olduğu gibi düğün davetlerinde köy-kent ayrımı ortadan kalmak suretiyle büyük oranda basılı davetiye olgusuna geçilmiştir. Yazılı kültüre ait bir unsur olarak davetiyenin ortaya çıkışı ve günümüzde düğün başta olmak üzere sünnet, asker eğlencesi, konferans, açılış törenleri, resmi bayram kutlamalarında düzenlenen davet ve resepsiyonlar yaygın biçimde kullanıldığı alanlardır.

Bildiri kapsamında düğüne davetin sözlü-yazılı ve elektronik olmak üzere üç boyutlu bir yapısı olduğu görülmüştür. Sözlü davet, selam ve sözlü çeşitli mesajları birtakım uygulamalarla bütünleştirirken; yazılı davet selamın iletilmesi ve davetiye aracının dağıtılması şeklindedir. Elektronik davet ise hem sözlü hem de yazılı belleğin gerek sosyal medyada etkinlik oluşturmak şeklinde gerek dijital ortamda davetiye ürününe dönüşmesi gerek hediyelik eşya boyutuyla oldukça kapsamlı bir sektördür.

Bildiride davetiyenin özellikle son dönemdeki teknolojik gelişmelerle birlikte e-ticaret, basım yayın ve kargo hizmetlerini bütünleyen yapısıyla kültürel ekonomik bir araca dönüştüğü görülmüştür. Yerel düzeyde davetiye hazırlayan matbaacılar bile dijital ortamda hazırlanan katalog ve ürünlerin pazarlanmasında bir aracıya dönüşmüştür. Düğün bilgisi, dijital ortamda veya kataloglardan yararlanarak seçilen ürüne aktarılmaktadır; gerekli bilgiler daha önceden boş olarak temin edilen davetiye kartonlarına basılarak pazarlanmaktadır. Bildiride davetiye temelinde sanal-dijital kültür belleğinin oluşturulup pazarlamaya başlandığı ortaya konulmuştur.



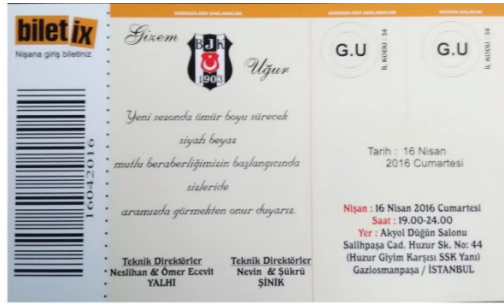
KAYNAKLAR

- Altun, Işıl, (2004), **Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm**, Kocaeli: Yayıncı Yayınları
- Assmann, Jan, (2001), **Kültürel Bellek**, (Çev. A. Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Balci, Fatih, (2013), **Kuzey Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri ve Bunlara Bağlı İnanışlar**, Kıbrıs: Girne Amerikan Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış YLT.
- Cihan, Sadık, (1986), “Hz. Peygamberin Sünnetinde Selâm ve İnsan Münasebetlerinde Oynadığı Rol”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 6, Sayfa:1-14.
- Çilesizoğlu, (1934), “Eski Düğünler”, **Aksu**, Sayı: 9, Sayfa: 13-17.
- Ekici, Savaş, (1996), “İslâhiye İlçesi Düğün Adetleri Çerçevesinde Halk Müziği”, I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ercan, Aktan Müge, (2002), **Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme (Doğum-Düğün-Ölüm)**, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE Yayınlanmamış DT.
- Erdentuğ, Nermin, (1969/1970), “Türkiye’nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri Bölüm: II”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi**, Sayı: 5, Sayfa: 231-266.
- Ergin, Muharrem, (2004), **Dede Korkut Kitabı**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Goody, Jack, (2013), **Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim**, (Çev. O. Bulut), İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- Görkem, İsmail, (2007), “Halk Hikâyeleri”, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Cilt:2, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Sayfa: 419-435.
- Ong, Walter J. (2010), **Sözlü ve Yazılı Kültür**, (Çev. S. Postacioğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları
- Öğüt-Eker, Gülin, (1998), **Karakeçili Türk Düğünü**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış DT.
- Örnek, Sedat Veyis, (2000), **Türk Halkbilimi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Özgüder, Birsen, (2011), **Türkçe ve Almancada Düğün Davetiyeleri Üzerine Metindilbilimsel ve Kültürlerarası Bir Çalışma**, İstanbul Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış YLT.
- Sanders, Barry, (2013), **Öküzün A’sı**, (Çev. Ş. Tahir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Sharif, Maryam and Yarmohammadi, Lotfollah, (2013), “On the Persian Wedding Invitation Genre”, **SAGE Open**, July-September, Pages: 1-9.
- Türk Dil Kurumu, (2011), **Türkçe Sözlük**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

KAYNAK KİŞİLER:

- KK1: Ali Balci, 1954 doğumlu yüksekokul mezunu olup Kayseri ili İncesu ilçesi Garipçe köyünde ikamet etmektedir. 2017 yılı içerisinde birkaç kez telefonla görüşme sağlanmıştır
- KK2: Süriye Özdemir, 1965 doğumlu ilkökul mezunu olup Giresun ili Espiye ilçesi Tikence köyünde ikamet etmektedir. Derleme 2017 yılı içerisinde kaynak kişinin evinde yapılmıştır.

- ## EKLER:



YAĞMUR RİTÜELİNDE SİMGELER VE BÜYÜ

Mevlüt ÖZHAN¹

Yağmur Ritüeli; mevsimin kurak geçtiği dönemde yağmurun yağmasını sağlamak amacıyla, inanç ve büyü öğelerinin bir arada uygulandığı törenlerdir. Kökeni ilkel topluluklardaki törenlere uzanır. İlk atalarımız yaşamlarını sürdürebilmek için besin kaynaklarını bulmak, kendilerinden güçlü canlılarla ve nedenini anlayamadıkları doğa olaylarıyla mücadele etmek zorundaydılar. Yiyecek bulmak için çevrelerindeki bitkilerden ve meyvelerden yararlanmayı deneyerek öğrendiler. Hayvanları yakalayıp etinden ve derisinden yararlanabilmek için avcılığı öğrendiler. Bu işleri daha kolay yapabilmek, toprağı işleyebilmek, avlarını daha iyi yakalayabilmek amacıyla aletler yapmaya başladılar. Ama bir de nedenini anlayamadıkları için üstesinden gelemedikleri doğal olaylar (yağmur, kar, tipi, soğuk, sel, kuraklık, karanlık vb.) vardı. Akıllarının kavrayamadığı bu olayların bilinmeyen güçler tarafından yönetildiğini düşünmeye başladılar. Bu güçlere ulaşabilmek, yardımlarını alabilmek için bireysel ve küçük gruplar halinde ses ve hareket taklidine dayanan eylemler yapmaya başladılar. Kutsal güçler, kutsal objeler ve bunlara uygun mitolojiler, mitler oluşturdular. Tam bu aşamada simgeler ve büyü de oluştu, “ Her inanç kendi mitolojisini üretir, mucizesiz inanç yoktur, ana mit ise sadece büyüün ilk mucizesini anlatır” (Malinowski, 73). Avcı toplumdan, tarım toplumuna geçildikten sonra törenler bütün topluluğun katıldığı, mevsim geçişlerinde yapılan üreme ve bolluk amaçlı toplu törenlere dönüştü. Taklit, dans, müzik, dramatik gösterilerin yer aldığı bu törenler uzun yıllar sürdürüldü. İnsan beynindeki gelişmeler sonucu bu mistik düşünce yerini yavaş yavaş bilimsel düşünceye bıraktı. Buna karşın üreme, bolluk, yeni yılı karşılama törenlerindeki uygulamalardan bazıları, pek çok değişikliklere uğrasa da günümüze kadar ulaştı. Yağmur ritüeli de bunlardan birisi.

1 Araştırmacı-Yazar



Toplumlardaki ekonomik, teknik ve sosyal gelişmeler sonucu kültürlerde de değişimler olmaktadır. Yağmur ritüeli bu değişikliklerden birçok unsuru bünyesine almakla birlikte, öteden beri süregelen kültürel özelliklerin birçoğunu da korumuştur. Kullanılan simgeler ve büyüler ilkel toplumlardan bu yana süregelen uygulamalardır.

Bu bildiride yağmur ritüelinin, kültür ve inanç kaynaklarını, uygulama biçimlerini, tarihi perspektif içerisinde ortaya koymaya çalışacağım. Uygulama safhasında kullanılan objeleri, inanç öğelerini, simge olarak anlamlarını, sonradan oluşan ve eklenen inanç ve kültür değişikliklerini açıklayacağım. Aynı zamanda büyüsel uygulamaların neler olduğunu ve nasıl uygulandığını örneklerle anlatmaya çalışacağım.

Çalışmamın temelini ülkemizdeki yağmur ritüelleri oluşturacak, başka toplumlardaki benzer uygulamalardan da örnekler verilecektir. İncelemede, konuyla ilgili yazılı kaynaklardan yararlanılacaktır.

Bereket, bolluk ritüellerinin amaç ve uygulama yönüyle tipik benzerleri olan yağmur yağdırma ritüeli, bugün ülkemizde olduğu gibi dünyanın pek çok ülkesinde gerçekleştirilmektedir. Ritüeli her toplum, geleneksel ve inanç kültürüne göre uygulamaktadır.

Ülkemizde yapılan yağmur ritüeli değişik kültürlerin bileşiminden oluşmuştur. Anadoluda yaşamış olan kültürlerden kalıntılar, komşu kültürlerden, Orta Asya soy kültüründen öğeler ve en son İslam dininin kabul edilmesinden sonra katılan öğeler bu günkü Anadolu'da yapılan yağmur ritüelinin temelini oluşturmaktadır. Bundan dolayı simge ve simgesel eylem zenginlinin yanı sıra uygulamada çeşitlilik dikkat çekmektedir. Ülkemizdeki yağmur ritüelinde genel olarak taş, ağaç, yapma bebek (kukla), toprak ve bazı hayvanlar simge olarak kullanılmaktadır. "Genel anlamda simge, toplumsal anlaşmaya dayanan, anlamı önceden kararlaştırılmış, belirli bir işaret"(Özdemir, Edebiyat Sözlüğü) olarak tarif edilmektedir.

Simge, simgesi olduğu varlığı, nesneyi temsil etmekte, yani onun mevcudiyetine sorumluluk kazandırmaktadır. Simgesel eylem ise, simgelerin ortaya çıkışına yol açan zihinsel sürecin başlangıcıdır. Gerçekleşmesi arzulana sonuç, olayın önceden biçimlendirilmesine, o sonuç ya da olayın gerçekleşmiş gibi kabul edilmesine yol açmaktadır (Levy-Bruhl, 237). İnsan, taş, sopa, tahta gibi objeleri suyla birleşmelerinin sağlanması, yağmur törenlerinde, gezdirilen çocukların veya kuklaların üzerine su dökülmesi, yağmurun yağmış olarak kabul edilmesi ya da gerçekleşmesi arzulanan olayın gerçekleşmiş gibi davranılmasından ibarettir.

Ülkemizde yağmur ritüeli, yetişkinlerin yaptıkları ve "yağmur duası" adı verdikleri törenle, çocukların bodi, bodi bodi, bodi bostan, çömçe gelin, dodo, dodu, gode, gode gode, kepçe, kepçe gelin, kepçecik, kode, yağmur gelini, yağmurcuk, yağ yağ yağmur... vb adlarla yaptıkları tören olarak iki şekilde gerçekleştirilmektedir. Yazımda, yetişkinlerin törenlerini genelde kullanılan "yağmur duası", çocukların yaptıkları törenleri de "yağmur töreni" olarak ifade edeceğim.

Yağmur yağmadığı, ekinlerin gelişmediği, otların yeşermediği, suların azaldığı, kıtlık tehlikesi baş gösterdiği durumlarda halk yağmur duasına çıkar. Yağmur duası için; duyuru ve hazırlık, dua yapılacak yere gidiş, dua edilmesi ve toplu yemek yeme aşamalarından geçilir. Bu aş-

malarda dinsel eylemlerle (camiye gitme, dua etme, oruç tutma, kurban kesme, mevlit okuma, taşları okuma, at, koyun, köpek, eşek vb. hayvanların kafa iskeletine dua yazma), dinsel olmayan eylemler (elbiselerin ters giyilmesi, taş, tahta, tabut, sopa, toprak, hayvan başı iskeleti, ölü insan başı iskeleti veya kemiğinin suya batırılması veya atılması, ellerle yağmur taklidi yapılması, kukla bebeklerin gezdirilmesi vb.) bir arada yapılmaktadır.

Ülkemizde yağmur duaları genelde köyün dışında bulunan ve kutsal sayılan tepe, mezarlık, türbe veya ermiş mezarı, yatır, kutsal sayılan taş ve kayaların olduğu yerlerde yapılır. Halk arasında buralarının kutsal yerler olduğu inancı vardır. Bu mekânlar ve orada yatanlar, duanın Tanrıya iletilmesinde ve kabul edilmesinde simgesel bir katkı sağlamaktalar. Duaların, akarsu yollarında yapılması ise suya duyulan özlemin ve kavuşma isteğinin simgesel olarak yansıtılması olabilir. Duanın, değirmenin yakınında yapılması, yağmuru simgeleyen su ile bereketi simgeleyen buğdayın bir arada olduğu yer olmasından dolayı seçilmiş olacağı mantığa yatkın gelmektedir.

Yazımın bu bölümünde ülkemizdeki yağmur dualarında kullanılan objeleri tek tek ele alıp, geçmiş kültürlerdeki önemini, günümüze yansımalarını, simgesel eylem olarak gerçekleştirilmesi sırasındaki inanç ve uygulamaları açıklamaya çalışacağım.

Taş, yetişkinlerin yaptıkları yağmur dualarında mutlaka yer almaktadır. Taşın ilk insanın yaşamında önemli yeri vardır. Avcılık döneminde taş, avı yakalayabilmek için silah, parçalara ayırabilmek için keski olarak kullanılmaya başlanmış, sonraki dönemlerde değişik alanlarda yararlanılan bir obje olmuştur. Bazı taşların gizli güçlerinin olduğuna inanılmış, bu güçlerinden doğaüstü olayların düzenlenmesinde, hastalıkların iyileştirilmesinde yararlanılmıştır. “ Mısır’da taşlar, muska, tılsım olarak kullanılmış, uğur getireceğine (Tanyu,8), Hititler de Havaşi adı verilen taş kutsal kabul edilmiş, fetiş olarak saygı görmüştür (Tanyu,11).

Orta Asya kültüründe de taşın sihri bir gücü olduğuna inanılmıştır. “Yada” adı verilen taşın sihirli gücünden yararlanılarak yağmur, kar, dolu yağdırıldığı, fırtına çıkartıldığı çeşitli kaynaklarda açıklanmaktadır. Bahattin Ögel, Yada taşını, yağmur, kar, don getiren, geyiklerin başlarında, su kuşlarının kursorunda, yılanlarda, öküzlerin karınlarında bulunarak elde edilen, koyu renkte, yumruk büyüklüğünde, üzerinde damar damar çizgileri olan, ele alınınca soğukluk hissedilen, sallayınca içinden sesler gelen, üç yıl sonunda zayıflamaya ve gücü geçmeye başlayan özelliklere sahip bir taş olarak bilindiğinden söz eder. “ Yada taşını Türkler, bir nevi canlı bir varlık gibi kabul ediyorlardı “. Onlara göre Yada taşının kendine göre bir ısı ve sesi vardı. Kendine göre şekilleniyor, canlanıyor ve ölüyordu” (Ögel, 275).

Orta Asya’daki kavimlerin, Yada taşını ve bu taştan yağmur yağdırma sanatını nasıl elde ettiklerine dair anlatılan rivayetler var. Gerdîzî’nin, İbnü’l - Mukaffa’nın, (bir İran zerdüştü olup sekizinci yüzyılda yaşamıştır) verdiği bilgiye dayanarak anlattığı rivayete göre; Nuh, tufandan sonra dünyayı, oğulları arasında paylaştırmış, Yafes’e, Çin’e kadar Türklerin, Slâvların, Yecûc ve Mecûc’ün ülkeleri verilmiştir. Yafes; okuduğu zaman yağmur yağdıracak olan bir afsunu öğretmesi için tanrıya dua etmiş. Afsunu öğrenince bunu bir taşla yazmış, bu taş da unutmamak için boynuna asmış. Bu afsundan ne zaman yağmur isterse yağacak, taşı suya atar ve bu suyu hasta bir adama içirirse onun hastalığı geçecektir. Nüfusları çoğalınca Oğuz, Kalaç ve Hazarlar olarak ayrılmışlar, taşla sahip olmak için kavga etmişler ve taş Oğuzların elinde kalmış. Bir zaman sonra



bu taşın hangi kavmin olacağı üzerinde kura çekmeğe karar vermişler. Oğuzlar, o taşla benzeyen bir taş bulurlar, afsunu bunun üzerine yazarlar. Asıl taşı saklayıp yaptıkları taşı reisleri boynuna asar, kura çekiminde taş Kalaçlar'a çıkar. Türklerin bu taşla yağmur yağdırdıkları sonucuna varılır (Boyle, 6046).

Diğer rivayette de; Oğuz hükümdarının, atalarından birisinin, babasıyla kavga edip doğuya doğru seyahat ettiği, bir yere geldiğinde ora sakinlerinden birinin kendisine; buradan öteye geçmenin mümkün olmadığı, dağın yolu kapattığı, güneşin bu dağın arkasından doğduğu, yere yakın olduğu için herkesi yaktığı, insanların yanmamak için güneş doğarken yer altındaki geçitlere ve dağlardaki mağaralara girdikleri, güneş uzaklaşınca çıktıkları, hayvanların ise orada bilgi ilham eden bir taşı ağızlarına aldıkları ve başlarını göğe doğru kaldırdıklarında, gökyüzünde bulutların oluştuğu, bulutların hayvanlarla güneş arasında durarak onları güneşin yakıcı sıcağından koruduğunu anlatır ve gitmemelerini söyler. Hükümdarın, adamın sözünü dinlemeyerek yanındaki adamlarla o dağın arkasına gittikleri, hayvanların ağızlarına aldıkları ilham taşlarından topladıkları, memleketlerine getirdikleri ve yağmur yağdırmak için kullandıkları anlatılır. Günümüzde, bütün Moğol kavimleri tarafından Jada'nın bilindiği ve kullanıldığı, Buryatlar'ın soğuk ve rüzgârlı hava elde etmek için kızıl bir taş kullandıkları hakkında bilgilerin bulunduğu belirtilmektedir (Boyle 1974,6046). Yine Ermeni ve Arap tarihçilerinin verdiği bilgide, sekizinci asırda Harezmi'den başlayarak Orhon Vadisi'ne kadar uzanan kavimlerde taşta birçok sihir olduğu kabul edildiği bildirilir.

Kazvini, "Asar-ül Buldan" adlı meşhur eserinde Amu - Derya nehrinin döküldüğü gölde kavuna benzer ve birçok sihirli özelliklere haiz taşların çıkarıldığını açıkça kaydetmektedir (Cafe-roğlu, 2).

Yada taşıyla ilgili efsanelere göre yeşil renkte olan bu taşla, hayvan kanı sürerek, güneş ışınlarına tutarak, suya batırarak, rüzgar estirmek suretiyle bulutları bir araya toplayarak yağmur yağdırılmıştır. Karluk Türkleri kuraklık olduğunda Yada taşına kurban adayarak tören düzenlemişlerdir (Koçar 1991, 237).

Ülkemizde yağmur dualarında taş önemli bir unsur olarak görülür. Bazı bölgelerde yağmur duası kutsal sayılan bir taşın veya kayanın bulunduğu yerde yapılır. Önceki kültürlerden bugüne gelen bu uygulamanın, taşın, gizli güçleri, kutsallığı olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Taşın bu gücünün, okunan dua ile güçlendirildiği veya gücünün yeniden kazandırılacağı inancı, düşünce olarak ön plâna çıkmaktadır. Bir yerde bu taşlar, gizli güçler taşıyan Yada taşını veya diğer gizli güçleri simgelemektedir. Mezarlıklarda yapılmasını ise şöyle yorumlayabiliriz. Mezar taşları, orada, ölen insanların bulunduğunu gösteren simgelerdir. Yağmur duasındakilerin eylemleriyle oluşan yoğun bütünleşme duygusu dolayısıyla taş, mezardaki kişinin kendisi haline dönüşmektedir. Kişiselleştirildiğine inanılan taşın, törendeki insanların ve diğer canlıların yağmur isteklerini tanrıya ulaştırmada yardımcı olacağı inancı yatmaktadır. Ölünün simgesi olan sopa, tabut, mezardan alınan tahta, kemik, iskelet için de aynı inanç söz konusudur.

Ülkemizde, yağmur dualarına çıkarken mutlaka küçük taşlar toplanır. Toplanan taşların sayısı her yöreye göre değişir (üç, beş, yedi, elli, yetmiş, yedi yüz, üç bin, beş bin, yedi bin, yetmiş bin vb.). Taşlar genellikle nohut büyüklüğünde olur. Taşların, ayak değmemiş temiz yerlerden, türbe ve mezarlık çevresinden toplanmasına, temiz olmasına dikkat edilir. Toplanan taşların ek-

sık ya da fazla olmamasına, aksi takdirde yağmurun yağmayacağına inanılır. Toplanan taşlar; tek tek dua okunarak, dil ucuyla veya ağza alıp ıslatılarak, ya da dua okunup üflenerek torbalara doldurulup akarsuyun içine bırakılır. Bazı bölgelerde cami avlusundaki havuza, akarsu membarlarına, bir su birikintisine veya denize bırakılır. Bazı bölgelerde de üzeri yazıldıktan sonra doğrudan suya atılır. Taşlara dua okunması veya üzerine dua yazılması İslam inancından gelmiştir. Aslında toplum, yukarda belirttiğimiz kültürlerin etkisiyle taşın doğaüstü gücü ve büyü gücünden yararlandığına inanmaktadır. Fakat dinin etkisiyle taşlara dua okuyup üfleyerek, üzerine dua yazarak dini kutsallık kazandırılır. Böylece büyüyle, dini inanç bir arada uygulanarak taşın büyüsel gücü artırılmış olur. Taşın, suyun içine konmasıyla başka bir büyüsel işlem gerçekleşiyor. Su ile birleşen taş, yağmurun toprakla birleşmesini simgeler. Orta Asya topluluklarındaki Yada taşı da yağmur yağdırabilmesi için birkaç gün suyun içinde bekletiliyor, ondan sonra yağmur yağdırmak için kullanılıyordu. Taşın suya atılmasındaki büyü gücünü Orhan Acıpayamlı şöyle yorumlar: “taş kuraklık çeken bir araziden alınmıştır. Bu arazinin ıstırapı vardır. Uzun müddet rahmet yüzü görmemiştir. Bu arazi suya hasrettir. Bu durumdaki araziye ait bir taş parçası, daha doğrusu parçaları, yağmur duası dolayısıyla su ile temasa getirilmiştir. Su ise yağmurun bir parçasıdır. O halde susuzluk sebebi ile ıstırap çeken bir bütünün parçası olan taş, yağmurun bir parçası olan su ile temas halindedir. Şu halde, burada, sihrin temas prensibini hatırlatmamız faydalı olacaktır. Bir bütünün bir parçası üzerine yapılan etki derhal ve aynen bütüne geçer. Örneğimizde bir arazinin ufak parçası üzerine yapılan su etkisi derhal bütüne yani araziye geçecektir. Bu geçmenin sonucunda ise taşın ıslanması gibi bütün o arazi de ıslanacaktır. Yani o araziye yağmur yağacaktır” (Acıpayamlı, Yağmur Duası II,236).

Çanakkale Bayramiç Menderes çayında yapılan yağmur duasında toplanan taşlar bir çuvala konulduktan sonra, üstündeki elbiselerini çıkararak sadece iç çamaşırıyla kalan bir kişi tarafından taşınarak çayın kenarındaki yüksek bir yere çıkartılır. Adam, taşlarla birlikte halk tarafından itilerek çaya düşürülür. Adam, omuzundaki çuvala, üzerinden sular akarak çaydan çıkar ve yüksek yere gelir. Yeniden iteklenerek çaya düşürülür. Bu işlem üç kez tekrarlandıktan sonra yağmur duasını yaptıran hafız tarafından alınandan öpülür ve çuval teslim alınır, taşlar çuvaldan çıkartılıp üzerine dua okunmak üzere halka paylaştırılır. Okunan taşlar yeniden çuvala doldurulup çaya götürülüp gömülür, üç gün sonra çıkartılır (Tanyu, 115). Bu uygulamada taşların su ile temasının dışında bir canlının da teması söz konusu. Suyu atılan kişinin, suyla teması, suyun dışında olan insanların da temasını sağlayacağı düşünüldükten taklit büyü oluşturulur. Uygulama dramatik bir gösteriye dönüşmüştür. Bir kişi çıplak halde taşlarla birlikte suya atılır, çıkıyor ve yeniden atılıyor, imam tarafından karşılanıyor, anlından öpülüyor. Bu uygulamayla kişiye, yağmur getiren kutsal bir varlık, bir ruh gibi davranılır. Sudan her çıkışında üzerinden ve omuzundaki torbadan akan sular toprakla birleşir. Dolayısıyla yağmurun yağması, toprakla birleşmesi simgeleştirilir. Getiren kişi de simge olarak kutsallaştırılıyor. Adamın üzerinden akan su, toprakla birleşiyor, toprağın bir parçasıyla birleşen su bütünüyle de birleşir düşüncesiyle temas büyü yapılr.

Taşla yağmur yağdırma uygulamaları başka toplumlar da görülmektedir. Batı Afrika’da özel bir taş suya daldırılarak veya üzerine su serpilerek yağmur yağdırılırdı. Bir Samoan köyünde belli bir taş, yağmur yağdıran tanrının temsilcisi olarak dikkatle saklanırdı (Frazer, 15).

Tacida Hafız, Tarih boyunca Kosova’da Arnavut, Sırp, Müslüman, Karadağlı ve Rom



(çingene) halkı arasında yağmur dualarının hemen hemen aynı şekilde ve aynı âdet ve törenlerle düzenlendiğini, Mamuşa Köyünde kırk taşta dua okunup üfürüldükten sonra bir torbaya konup ve ağzı bağlanarak suya atıldığını söyler (Hafız, 243-45).

İlkel toplumdan bu yana insanlar kutsal saydıkları güçleri memnun etmek için kurbanlar kesmişlerdir. Kurbanlar; hayvan, insan veya başka bir şey olabiliyordu. Frigya tanrısı Attis adına yapılan törenlerde olduğu gibi bazen kan akıtma şeklinde oluyordu. Bu törenlerde rahipler cinsel organlarını keserek bereket getirmesi için kanlarını toprağa akıtıyorlardı. Günümüzdeki kurban kesmedeki amaç ile ilkel törenlerdeki kurban kesmedeki amaç arasında hiçbir fark yoktur. Kurban ritüeli ilkel toplumlardan bu yana doğaüstü kuvvetlerin gönlünü hoş tutmak, verdiklerine şükretmek, zor durumlarda yardımını istemek için yapılan bir uygulamadır. Toplumumuzda, yağmurun yağmama nedeni olarak; tanrının gösterdiği yolda gidilmemesi, onun onaylamadığı eylem ve davranışların yapılması gösterilir. Bu durumun ortadan kalkması için tanrıdan af dilemek, bağışlanmalarını istemek, onun gönlünü hoş tutmak, isteklerinin karşılanmasını sağlamak için yağmur duasında kurban kesilir. Kesilen kurban, tanrı ile kul arasındaki bağı sağlayan bir simge oluyor. Kurbanın kanının, toprakla karışması temas büyüsünü oluşturuyor ve yağmurun yağmasını, toprakla buluşmasını sağlar.

Ülkemizdeki yağmur dualarında kurban kesme motifi her yerde uygulanmaktadır. Yağmur duasında bir veya birden çok kurban kesilir, etinden yemekler yapılarak topluca yenir. Bazı yörelerde fakirlere dağıtılır. Yağmur dualarının sonunda kesilen kurbanın etile yapılan yemeklerin toplu olarak yenmesi, birlikteliğin, paylaşımcılığın göstergesidir. Öteden beri bolluk, bereket, üreme törenlerinde toplu yemekle insanlar; ortak yaşamı, paylaşımcılığı güçlendirirler, inançlarını tazelerlerdi. Aynı zamanda toplu yemeğin tanrılara sunulan bir ikram olduğu, onların hoşnut edildiği düşüncesiyle, isteklerinin, yakarmalarının, dualarının kabul edileceğine inanırlardı. Yağmur dualarında da kurban keserek etini ve yapılan yemekleri toplu olarak yemek aynı amaç ve aynı inançla yapılmaktadır. Tanrı, kullarının birlikteliğini, paylaşımcılığını görecektir ve yağmur dileklerini kabul edecektir.

Yağmur dualarından önce bazı yörelerde oruç tutulmaktadır. Örneğin; Uluborlu'da yağmur duasına çıkmadan önce üç gün süreyle nafil orucu tutulur (Sait 1930, 185). "Mevsimsel ritüeller ortak bir kalıp izler. Bu kalıp, yaşamın her yıl yenilenmesi gereken bir dizi antlaşma ile insana bağışlandığı anlayışına dayanır. Ama bu yenilenme, tek başına tanrısal yoldan değil, aynı zamanda insanların birlikte çabalarıyla başarılı, ritüeller de öncelikle bu çabayı bir araya toplama ve düzenlemeye yöneliktir." (Gaster 2000, 9). Gaster, ritüellerdeki bu durumu "Kenosis" ya da boşaltma, "Plerosis" ya da doldurma diye ikiye ayırır. Kenosis yaşamın boşaltılmasını, Plerosis ise yeniden doldurulmasını ifade ediyor. Oruçlar, perhizler ve insanın kendisini sıkıntıya sokma eylemlerinin yerine getirilmesi boşaltma eylemi olarak nitelendirilir. Oruç tutan, perhiz yapan insan canlı ancak biyolojik ihtiyaçlarının bazılarını yerine getirmiyor ve böylece doğayla kendi arasında paralellik kuruyor, belli bir dönem sonra oruç, perhiz bitecek, yemeye başlayacak ve vücut yeniden eski canlılığına kavuşacaktır. Böylece doğanın canlanmasıyla kendisi arasında benzerlik kurup büyü yoluyla yağmur yağdırılacağı, doğadaki canlanmanın çabuklaşacağı inancını taşır. Yağmur duasından önce tutulan orucun da aynı amaca yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü yağmur yağmadığı için doğa da oruç tutan insan gibi birçok aktivitesini yapamaz. Ülkemiz di-

şından bir örneği Dağıstan'ın bir köyünden verebiliriz. Orada da yağmur töreninden önce üç gün oruç tutulur (Gözyaydın 1987, 166).

Yağmur duasında elbiseleri ters giyme: halk yağmur duasında, perişan, yoksul, üzüntülü görünüm verebilmek için elbiselerini ters çevirip giyer. Burada acındırma duygusu devreye girer. İnsanların bu halini gören tanrı onlara acıyarak dualarını kabul edecek ve yağmur yağdıracaktır. Elbiseleri ters giyme yoksulluğu, çaresizliği simgeler. Orhan Acıpayamlı ise konuya değişik bir açıdan yaklaşmaktadır, “Kanımızca, bir şeyi ters giyinme, ters takma, tersine çevirme ve ters yönlü hareketler yapma, üzerinde durulmakta olan işlemin, ters bir yön almasını sağlamak içindir. Bu durum ise tamamen sihirsel bir harekettir. Yağmur duasında elbiselerin ters giyilmesinin sebebi, kuraklığın tersine dönmesini sağlamak fikridir. Kuraklığın tersi ise bol yağıştır. Demek oluyor ki ters giyme hareketleri yapılmakla kuraklığı tersine çevirmek istemektedirler. O halde burada taklidi maji hâkimdir.” (Acıpayamlı 1965, 233).

Bütün dualarda eller avuç içi yukarıya bakacak şekilde kaldırıldığı halde yağmur dualarında öne doğru uzatılır ve avuç içi yere bakacak şekilde parmaklar açık olarak tutulur. Hocanın duasına “amiin” derken yavaşça aşağı yukarı hareket ettirilerek yağmur yağması taklit edilir. Taklit hareketi yağmurun davet edilmesini ve yağmasını simgeler. Ellerin açık olarak aşağı yukarı hareket ettirilmesiyle gökyüzü ve yeryüzü arasında yağmurun yağması taklit edilerek taklit büyüsü oluşturulur ve yağmurun yağmasının kolaylaştırılacağına inanılır.

Ritüellerdeki ortak motiflerden birisi de yas tutmak, ağıt ya da yakarmadır. Tanrı Telipinu, Dionisos, Demeter, Attis, Tammuz adına yapılan törenlerde kaybolan tanrıların geri gelmesi için yaslar tutulur, ağıtlar yakılır, toplu yakarmalar olurdu. Böylece tanrının geri döneceğine ve doğadaki canlanmanın başlayacağına, ağıt ve yakarmalarla bu eylemin çabuklaştırılacağına inanılırdı. Yağmur dualarında da toplu yakarmalar, ağlamalar ve acındırıcı sesler çıkarmalar ve hareketler yapılmaktadır. İmam dua eder, halk yüksek sesle “amiin” diye bağıırır. Anneler beşikteki çocuklarını beraberlerinde götürüp yere bırakarak ağlamalarını sağlıyorlar. Hayvanlar ve yavruları götürülür. Birbirlerinden uzaklaştırılarak çeşitli sesler çıkarmaları sağlanıyor. Koyunlar, keçiler, inekler ve yavruları meleşirler, atlar ve yavruları kışnerler. Hayvanların ve çocukların çıkardıkları sesler, hocanın duası ve topluluğun “amiin” diye yüksek sesle bağırımları birbirine karışarak ilginç bir ses topluluğu oluşturur. Yağmur duasının uygulama aşamasını bütün olarak düşündüğümüzde, elbiselerin ters giyilerek daha zavallı, yoksul görünmeye çalışılması, insanların, hayvanların çıkardığı sesler ve yakarışlar tanrıyı acındırmaya dönük bir davranış bütününü oluşturur. Bu durum doğadaki bütün canlıların tanrıya yalvardığını, yakadığını simgeler. Aynı zamanda tanrıyla, canlılar ve doğa arasında büyü oluşturulur. Tanrının da bu yapılanları görerek merhamete geleceği, yağmuru yağdırarak onları bu zor durumdan kurtaracağı inancı burada hâkim bir unsur olarak görülür. Koyun ve kuzuların birbirlerinden ayrılarak melemelerinin sağlanmasıyla tanrının acıyarak yağmur yağdıracığı inancı Kanarya Adalarındaki Tenerife Adasında yaşayan ilk yerli halk olan Guanche'larda da görülür. “Guanche'lar, koyunlarını kutsal yere götürür, orada, acıklı melemeleri tanrının yüreğini yumuşatır diye kuzularını analarından ayırırlardı.” (Frazer; 1.c., 22). İnsanların, çocukların ve hayvanların çıkardığı sesler gökgürültüsünü andırmaktadır. Sesler ve gök gürültüsü arasında benzerlik kurularak büyüsel bir işlem gerçekleştirilmektedir. Gök gürültüsü yağmur bulutları gelirken oluşur. Kalabalığın çıkardığı gök gürültüsünü andıran



sesler yağmur bulutlarını getirecek, gerçek gökgürültüsüne dönüşerek yağmurun yağmasını sağlayacaktır.

Dağıstan'ın bir köyünde yapılan yağmur duasında Kuran'dan ayetler okunur, hayvanlar ve yavruları birbirlerinden ayrılır ve meleşmeleri sağlanır (Gözyayın 1987, 167).

Ülkemizdeki yağmur dualarında suya atma, suyla ıslatma motifi değişik şekillerde işlenmektedir. İnsanları suya atma, toplu olarak suya girme (atlama), birbirlerini suyla ıslatma, ölmüş bir atın kafa kemiğini, insan iskeleti veya kemiğini, tabut, asma çubuğu, sopa, ağaç vb. objelerin suya atılması yaygın ve değişik şekillerde uygulanmaktadır. İnsanlar suyun yaşamlarındaki önemli rolü nedeniyle onu kutsal olarak görmüşler, tapınmışlardır. Suyun yaşamlarının sürekliliğini sağlayan ana unsur olmasının yanı sıra ruhsal olarak ta arındırma özelliği olduğuna inanmışlardır. Su insanları biyolojik kirlilikten arındırdığı gibi ruhsal kirliliklerden de arındırmaktadır. Bazı yörelerimizde duaya katılanların içinden bir veya birkaç kişi suya atılarak ıslatılır. Genelde; imam, sevilen kişiler, zengin kişiler tercih edilir. İnsanları suya atma su ile temizlemenin, arınmanın simgesel bir göstergesi olur. Suya bir kişinin atılmasıyla o kişide meydana gelen arınmanın bütün toplumun arınmasını da sağladığına inanılır. Her türlü kötülükten ve günahlardan arınan kişinin, topluluğun dileğinin daha kolay ve çabuk yerine getirileceği için yağmur kısa sürede yağacak inancı insanları bu uygulamaya yöneltmiş olabilir.

Bir diğer bakış açısıyla bir kişinin suya atılması veya duaya katılanların toplu olarak suya girmeleri, birbirini ıslatmaları suyla temaslarını sağlar. Suya hasret kalan insanların ve onun kişiliğinde doğanın, toprağın suyla birleşmesi taklit edilir. Böylece taklit büyüü yapılarak, yağmurun yağması, toprakla birleşmesi sağlanır.

Başka toplumlarda da benzer uygulamaların olduğu yapılan araştırmalarla tespit edilmiştir. "Ural dağlarının doğusunda yaşayan Ulu Katay, Salcivit, Barın –Tabın Başkurtlarında yağmur tılsımı olarak birbirini suya atmak, birbirine su serpmek âdeti vardır." (İnan 1986, 165). Çuvaşlar'da toplu yemek yendikten sonra suyun içine atlanır. Atlamadan kaçanlar yakalanıp suya atılır (Koz 2007, 188).

Rusya'da yağmur yağmadığında; kadınlar oradan geçen bir yabancıyı yakalayıp nehre atarlar ya da baştan aşağı ıslatırlar. Geçen yabancıyı tanrı ya da ruh olarak kabul edildiğini görüyoruz. Burada tanrı veya ruhu simgeleyen yabancı, yağmurun yağmasına engel olduğu düşüncesiyle suya atılarak cezalandırılır. Cezalandırılan tanrının, ruhun tersine büyü mantığı ile yağmur yağdıracağına inanılır (Frazer, 17).

Sumatra'nın bir bölgesinde, köyün bütün kadınları yarı çıplak nehre girerler, birbirlerine su atarlar. Bir kara kedi suya atılarak yüzmeye zorlanır, daha sonra kıyıya kaçmasına izin verilir, kadınlar arkasından su atarlar. Frazer bu örnekte hayvanın renginin büyüün bir parçası olduğunu, kara olduğu için gökyüzünü karartacağı ve yağmur bulutlarını getireceği şeklinde yorumlamaktadır (Frazer,18). Burada kara kedinin suya atılması temas büyüünü oluşturur. Kedinin renginin kara olması bulutları simgeler, suya atılması ise bulutla suyun bir araya gelmesini simgeliyor. Dolayısıyla temas büyüü oluşuyor. Bu büyüyle de yağmurun yağacağına inanılır.

Komşu kültürlerden Babilonya mitolojisinde bereket ve bolluk tanrısı Tammuz, ana tan-

rıça İştâr'ın kocası ve sevgilisidir. Her yıl Tammuz ölüyor ve toprak altına gider. Karısı İştâr da onu aramaya ve geri getirmeye gider. İştâr giderken "yaşam suyu" ile ıslatılır. Tammuz'un geri dönmesi için toplu törenler yapılır. Temmuz ayında yapılan törenlerde flütler çalınır, Tammuz'un heykelinin yanında ağıtlar yakılır, heykeli de arı suyla yıkanır (And,13). İştâr'ın arı suyla ıslatılması, Tammuz'un heykelinin yıkanması, Tammuz'un çabuk gelmesini sağlayacağına dolayısıyla ülkeye bereket ve bolluğun geleceğine inanılan büyüsel işlemlerdir. Buradaki büyüsel uygulamayla yağmur duasında, suyun içine girme veya ıslatma eylemiyle yapılan büyü aynı amacı taşımaktadır.

Ülkemizde en sık görülen büyüsel uygulamalardan biri de tahta, sopa, asma çubuğu, ağaçtan yapılan tabut, oklava, çobanın değneği gibi objelerin suya atılmasıdır. Ağaç insanların her dönemindeki yaşamlarında büyük rol oynamıştır. İnsanın oluşumuyla ilgili mitolojik öykülerden tutun, yaşamın her alanında önemli yer almıştır. İnsanların ilkel yaşamlarından bugüne gelinceye kadar geçirdikleri gelişim evrelerinde de ağaç, kültür ögesi ve inanç unsuru olarak varlığını sürdürmüş, sürdürmektedir. Dünyanın birçok kültüründe ağaç kutsal sayılmakta, Hayat Ağacı, Gök Ağacı, Kozmik Ağaç adı verilen bir ağacın varlığına inanılmaktadır. Kozmik ağaç dallarıyla, gövdesi ve kökleriyle, gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı arasında bağ kurar.

"Altay mitolojisine göre gökyüzüne doğru çok büyük bir çam ağacı yükseliyordu. Gökleri delip çıkan bu ağacın tepesinde ise Tanrı Bay-Ülgen otururdu" (Ögel 1993, 90). Türk mitolojisinde Ülgen en yüce tanrı olarak kabul edilir. Bereket bolluk verir, yılın nasıl geçeceğini bilir. Şamanlar bu bilgileri almak için tören yaparlar. Önce dokuz budaklı bir ağaç dikerler, çeşitli hareketler, mimikler yaparlar, konuşurlar ve budakları tek tek çıkarlar. En tepedeki budağa vardıklarında Tanrı Ülgen'den yılın yağışlı mı, kurak mı geçeceği, bereketli mi yoksa sıkıntılı mı geçeceği, canlıların üremelerinin, insanların yaşamlarının nasıl olacağı konusunda bilgiler alır ve o bilgileri insanlara iletir.

Hitit mitolojisine göre bereket tanrısı Telepinu' nun öfkelenerek ülkeyi terk etmesi üzerine doğa canlanmaz, insanlar, hayvanlar üremezler, ülkede kıtlık baş gösterir. Telepinu bulunup getirildikten sonra doğa canlanır, üreme başlar. Tanrının dönüşünü kutlamak için törenler düzenlenir. Törenlerde çeşitli ayinler, mitosların canlandırılması ve anlatımı yapılır. Törenin bir bölümünde tanrının önüne bir ağaç direk dikilir, üzerine koyun postu asılır. Bu direğin koyunların yağı, buğdayın taneleri, şarap, sığır, koyun, uzun yaşam ve çok çocuk(sahibi olma) anlamına geldiği açıklanır² (Hooke 1995, 118-120). Böylece baharın gelmesine, üremenin sağlıklı ve bol olmasına büyüsel olarak katkı yapıldığına inanılırdı.

Değişik kültürlerde ağaç, tanrılara iletilecek isteklerde aracı olarak kullanılmaktadır. Ülkemizde de Hidrellezde gül ağacının altına dilek bildiren yazılı kâğıtlar bırakılması, kutsal bilinen ağaçlara bez, çaput, ip vb. şeylerin bağlanarak tanrıdan istekte bulunulması bu kültürden kaynaklanmaktadır.

Yağmur dualarında ağaçtan yapılmış cisimlerin kullanılması ve suya atılmasının kökeni yukarıda belirttiğimiz kültürlerle dayanır. Ağacın yeryüzü ve gökyüzü arasında bağlantı kurduğu

2 GASTER, Thespis adlı eserinde "Tapınağa her dem taze bir ağaç (eyan) dikilir, dallarına koyun postları asılır, bu arada koyunun içyağı, tahıl, bir öküz ve bir koyun sunulur tanrıya" şeklinde açıklıyor. (s.377)



inancından kaynaklanarak, sopa, tahta, asma çubuğu gibi ağacı simgeleyen cisimlerin de suyla birleştiğinde yeryüzü ve gökyüzü arasında bağlantı kurduğu, bu bağlantı sonucu yağmur yağmasını sağlayacağı düşüncesinin oluştuğunu söyleyebiliriz. Benzer bir uygulama pagan dönemde Yunanistan'da yapılır. Zeus rahibi, Lycaeus tepesindeki bir kaynağa bir meşe dalı daldırır, yüzü dalgalanan su gökyüzüne bir bulut gönderir, çok geçmeden yağmur yağardı (Frazer, 23).

Anadolu kültürlerinde üreme ve bolluk adına yapılan törenlerde kilden yapılmış büyük cinsel organlar yere gömülüp sulanırmış. Bu yolla ülkeye bereket geleceğine inanılmış (Çığ 2009, 24). Yağmur dualarında sopalara toprağa sokulması ve dibine su dökülmesi, çoban sopasının suyun içine sokulması bu törenlerin kalıntısı olabilir. Mezarlıktaki kabirlerin birinden bir tahta parçası alınır, yaz, kış akan bir dere kenarına götürülür ve ortaklı (iki eşli) bir evden haberleri olmadan aldıkları bir süpürge ile üzerine su serpilir ve çocuğu ölmemiş bir kimse tarafından götürülerek üç yol ağzındaki çeşme oluğuna bastırılır (Şerif 1940, 298).

Üreme ve bolluk törenlerinde ağaçtan, kilden yapılan ve üremeyi simgeleyen erkeklik organı tasvirlerinin gezdirildiğini biliyoruz. Toprağa saplanan, suya sokulan sopa üremenin simgesi fallusu, su yağmuru simgelemektedir. İkisinin birleşmesiyle oluşturulan büyü yağmur yağmasını kolaylaştıracak, doğanın canlanmasını ve bolluğu sağlayacaktır.

Orhan Acıpayamlı, yağmur duasıyla ilgili incelemelerinde; taş, tahta, sopa, çoban değneğinin suya atılmasıyla kuru ağaç parçalarının, suyla temas ettirildiğini, bunların çevredeki susuz kalmış ağaçları simgelediğini, suyla temaslarının sağlanmasıyla temas büyüğü oluştuğunu, bir bütünün bir parçası üzerine yapılan etkinin derhal ve aynen bütüne geçer prensibinden hareket edilerek yağmurun yağacağına düşünülüyor şeklinde açıklamaktadır. Taş, sopa, tahta, oklava, tabut, kemik, üzeri yazılmış hayvan kafatası kemiği ve insan iskeletinin suya atılmasının da aynı düşünceyle açıklanabileceğini belirtir.

Sedat Veyis Örnek; bütün suya atma işlemlerini “ Yağmur ya da su ile şu yahut bu şekilde sempatik bir ilişkisi olduğu sanılan birtakım objelerin su ile temasa getirilip arzu edilen sonuca erişilmesinden ibaret” olarak yorumlar. Berkusky'nin, akan suyun canlı bir varlık olarak tasavvur edilmesi, onun da gıdaya ihtiyacı olduğu düşüncesinden hareketle, sulara; önce insanların, sonra hayvanların kurban olarak atılması fikrini doğurduğu, giderek insan ve hayvan yerine onlarla ilişkisi olan yedek kurban fikrinin geçtiği, böylece bebeklerin ve bazı objelerin suya atılması geleceğinin çıkmış olabileceği görüşünü, dayanak olarak gösterir (Örnek 1981, 100).

Bir nesneyi, bir simgeyi suyun içine atma motifi değişik toplumların kültürlerinde de bulunmaktadır. Suya atılan şeyler genellikle kuklalarla simgelenir. Örneğin Romalı Vesta Rahibeleri on üç Mart'ta Tiber nehrine kuklalar atarlardı. Hint tanrıçası Kali, Ganj Nehrin'e kuklalar atardı. Silezya'da çocuklar, ölümü temsil eden bir kuklayı nehre atarlardı (Gaster 2000, 222). Bu uygulamalarda kuklalar, ölümün simgesi olarak suya atılır. Amaç ise ölümü çevreden uzaklaştırmaktır.

Ülkemizde yağmur yağmadığı zaman yetişkinlerin teşvikiyle çocuklar, yağmur yağdırma törenleri gerçekleştirirler. Çocukların yağmur töreni kalıp olarak; toplanma, bir simgenin seçilmesi, bütün köyün gezilmesi ve toplu yemek şeklinde uygulanır. Simgeler bölgelere, göre değişiklikler gösterir. Anadolu'nun pek çok yöresinde yağmur yağdırma törenlerinde bez bebek bir sopanın ucuna takılarak gezdirilir. Kurçak, kourçak, kourşak, bebek olarak adlandırılan, bezden ve de-ği-

şik maddelerden yapılan kuklalar, tapınılan tanrıların simgeleri olarak kutsal özellik taşırlar. Çin kaynaklarında Gök Türklerin tanrı tasvirleri hakkında bilgiler bulunmuştur. Bu etnografik bilgilere göre Altaylılar da “tös-töz”, Yakutlarda “Tangara”, Uranhalarda “Eren”, Moğol-Buretlerde “Ongon” denilen, keçeden, paçavradan, kayın ağacı kabuğundan yapılan putlar-fetişler vardır. Bunların bir kısmı çocukların oynadıkları bebeklere benzer, bir kısmı da tilki, tavşan ve başka hayvanların derileridir. Putlar, duvarlara, sırtlara asılır veya torbalarda saklanır. Ava veya önemli bir sefere çıkarken bu putlara saçı saçarlar ve ağızlarına yağ sürerler (İnan 1986, 42). Sopianın ucuna bebek takma geleneği bu soy kültüründen kaynaklanıyor olabilir. Çünkü sopianın ucundaki bebeğe, yağmur yağdırma ritüelinde, soy kültüründe verilen kutsallık verilmektedir.

Posof köylerinde yağmur yağmadığı zaman 5 -10 çocuk, süpürgeyi alı, yeşilli poşularla süslerler. Süpürgeyi boynuna kol gibi bir değnek bağlarlar. Bağlanan değneğin iki ucundan iki çocuk tutarak köyü gezdirir (Aydınoğlu 1968, 5037).

Kars'ta , “Godu Godu” adı, çocukların süpürgeyi giydirip süsleyerek gezdirdikleri bebeğe ve bu uygulamaya verilen isimdir. “Aslına bakılırsa Godu, Türklerde, İslamiyet'ten önceki yağmur Tanrısının adıdır. Heykeli, keçeden yapılmış bir kukla biçimindedir. O zamanlarda yağmur duası yapılırken, Şaman'ın önünde Godu'nun başından aşağıya su dökülürmüş”. (Köse 1965, 3651). Çok değişik şekillerde yapılarak gezdirilen kuklalar, tapınılan tanrıların simgeleri olarak kutsal özellik taşırlar. Çünkü sopianın ucundaki bebeğe, yağmur yağdırma ritüelinde, soy kültüründe verilen kutsallık verilmektedir. Aynı zamanda yağmur yağmadığı için cansız kalan doğa ile kukla bebek arasında özdeşlik kurulmakta, varılan her evde üzerine su atılmaktadır.

Gezdirilen kuklaların tamamının kadın figürü olması, doğurgan olan kadınla toprağı özdeşleştirmenin bir sonucudur. Dolayısıyla kadın; doğayı, üzerine dökülen su, yağmurı simgelemektedir. Yapılan uygulamayla bu iki simge büyüsel olarak birleştirilir ve yağmurun yağması sağlanır.

Az görülmekle birlikte bazı yörelerimizde kuklalar suya atılarak akıtılırlar. Yağmur yağmadığında toprak kurumakta, canlılığı kaybolmaktadır. Başka bir benzetmeyle ölmektedir. Ölümün yok edilmesi için o bölgeden uzaklaştırılması gerekir. Ölümün simgesi olarak görülen kuklalar tören sonunda suya atılarak uzaklaştırılır. Yani taklit büyü yapılarak kuklanın suyla akıp gitmesiyle toprakta başlayan ölümün çevreden uzaklaştırılacağı düşünülüyor. Kukla uzaklaşınca ölüm uzaklaşır, yağmur da yağar.

Balıkesir / Dursunbey'de derlediğim “Yağmurcuk” töreninde, yetişkin biri tarafından bir erkek çocuğunun üzeri yeşil ağaç dalları ve yapraklarıyla kapatıldı. Her tarafı kapatılan çocuğun görebilmesi için sadece gözlerinin önünde boşluk bırakıldı. Beline ip bağlandı, çocuklardan biri ipin ucundan çekerek, çocuğu köyde gezdirdi. Diğer çocuklar da toplu olarak onun arkasından yürüdüler ve tekerleme söylediler. Her evin önüne varınca ev sahibi kadın bir elinde çocuklara vereceği hediye (yağ, bulgur), diğer elinde bir kap içerisinde dolu su ile çıkıp, hediyesini verdikten sonra suyu, ağaçlarla süslenen çocuğun üzerine eliyle serpti. Çocuklar bu şekilde bütün köyü gezdiler.

Çocuğun, yeşil bitkiler ve ağaç dallarıyla süslenmesi doğanın canlılığını, yeşilliğini ve bereketi simgeler. Yağmur yağdırarak doğanın da çocuğun üzerindeki yeşillikler gibi canlanması



isteği dile getirilir. Çocuğun yeşil dallarla süslenmesinin yağmurun yağmasını çabuklaştıracağına inanılır. Çocuğun o haliyle diğer çocuklarla birlikte köyü gezmesi sırasında her eve vardıklarında üzerine su dökülmesi yağmurun yağışını simgelemektedir. Aynı zamanda burada bir büyü işlemi gerçekleşmekte. Çocuğun üzerine dökülen su ile yağmurun yağması arasında büyüsel bir bağ kurularak taklit büyüğü oluşturulmaktadır. Suyu, çocuğun üzerine dökerken yağmur benzetmesi yapılmakta, böylece, suyun, çocuğun üzerindeki yeşilliklerle buluşması gibi yağmurun da toprakla buluşacağı, ekinlerin, otların, ağaçların canlanacağı, suların bollaşacağı, köylerine bereket geleceğine inanılır.

Safranbolu'da, çocuklar, duvar diplerinde, viraneliklerde yetişen kabak yaprağı benzeri enli yapraklı Kabalak adı verilen bitkinin yaprağını uzunca sıırıkların üstüne iplerle bağlarlar, elle-rine alıp kendi mahallelerinde gezdirirler (Ataman 1934, 28).

Dünyanın diğer ülkelerinde de ağaç dallarının, yapraklarının, yağmur yağdırma törenle-rinde simge olarak yer aldığını değişik kaynaklardan öğreniyoruz. Bizdeki uygulamanın benze-rini Frazer'in verdiği şu örnekte görüyoruz. Servianlar, Yunanlılar, Bulgarlar ve Romanyalılar, kuraklık zamanı bir kızın üzerindeki giysilerini çıkarırlar, başından ayağına kadar ot, yeşillik ve çiçeklerle örterler. Dodola adı verdikleri bu kız, bir grup genç kızla köyü gezer, her evin önünde, Dodola dans eder öteki kızlar da etrafını çevirerek Dodola şarkısı söylerler, evin kadını, kızın başına bir kova su döker. "Bu gibi törenlerde, üzeri yapraklarla örtülü genç kız bitkilerin ruhunu temsil etmektedir, onun suyla ıslatılmasıysa yağmurun bir taklididir" (Frazer, 16).

Kosova'da bir çingene çocuğunun giysileri çıkarılıp, üzeri; ağaç dalları ve yapraklarıyla örtülerek gezdirilir. Törenin adına Demir Dodole denir (Hafız 1982, 243-45). Dağıstan'ın çeşitli bölgelerinde düzenlenen yağmur törenlerinde çıplak bir adam ya da çocuğun üzeri ağaç dallarıyla kapatılır, diğer çocuklar tarafından ev ev gezdirilir. Bu kişiye "Pesapay", "Gudu", "Gudi" isimleri verilir (Gözyayın, 1987 166).

Romanya'da yağmur yağmadığı zaman çocuklar "Papamda" adı verdikleri bir tören yaparlar. Çıplak çocuk, ağaçların bol yapraklı küçük dallarıyla örtülür, diğer çocuklarla evleri gezerek yiyecek toplarlar. Bu törenle birlikte haç şeklinde birbirine tutturulan iki değnek, renkli kumaş artıklarıyla süslenir, bezenir ve sonra toprağa gömülürdü. Bebeği toprağa gömme sırasında, siyah elbiseler giyilir ve gerçekten bir cenaze töreni varmış gibi ağılanır. Böylece mutlaka yağmur yağacağına inanılırdı (Gözyayın 1976, 7585).

Ağaç dallarıyla kapatılan (maskelenen) kişi çevresindeki kişilerce bir tasvir değil, bitki ruhunun gerçek temsilcisi gibi görünür. Çocuk ev ev gezdirilir, gezme sırasında yağmur isteğini belirten sözler söylenir. Her evden, bitki ruhunu simgeleyen çocuğun üzerine su dökülerek taklit büyüğü oluşturuluyor. Bitki ruhu ve suyun birleşmesinin sağlanmasıyla oluşan büyü yağmur yağmasını da sağlayacak. Evlerden verilen yemekler ise bitki ruhunun gönlünü yapmak, yağmur yağdırmayı sağlamak amacını gütmektedir.

Çocukların yaptığı uygulamalardan bir diğeri de çocukların yağmur gelini olarak gezdirilmesidir. Yağmur gelini olan çocuk, giysilerinin üzerine beyaz bir gömlek giydirilerek ya da üzerinde hiçbir şey olmadan, çıplak gezdirilir. Bu çocukların, annesinin ilk kızı/oğlu olması, öksüz ve fakir olması tercih edilir. Çünkü tanrının bu çocukların dileklerini daha çok yerine getireceğine

inanılır. Ayrıca bu çocukların da kuklalar gibi kutsal ruhları simgelediği, ruhların su ile birleşmesiyle yağmurun yağacağı görüşü de düşünülebilir.

Kadınhanı / Kurthasanlı Köyü'nde, köyün en yaşlı kadını, anasının ilk çocuğu olan bir çocuğu tutar. Yağmur gelini olarak seçtiği çocuğu çıplak soyduktan sonra kendisi ile çocuk ortada, diğer çocuklar ay şeklinde çevrelerinde olacak şekilde bütün köyü gezerler. Her evin önünde yağmur gelininin üzerine bir tas suyu elekten dökerler, yiyecek verirler. Çocuklar gezerken ve evlerin önünde; *Sarpınımız un dolsun / Bizim yüzümüz gülsün / Yağ yağ yağmur / Teknede hamur Arabada çamur / Ver Allahım Sicim gibi yağmur* Tekerlemesini söylerler (Su 1978, 8495).

Çocukların yaptıkları yağmur törenlerinde yağmur isteklerini dile getiren sözler koro halinde söylenir. Bu sözler, kalıplaşmış sözlerdir. Küçük değişikliklerin dışında aynı dilekleri ifade eden simgesel sözler olarak ifade edilebilir. Koro halinde sıkça söylenen sözler, toplulukta birliği, dayanışmayı, coşkuyu sağlar, yağmurun yağacağına inancı artırır. Bu sözlerle ilgili değişik bölgelerden örnekler vererek benzerlikleri göstermek istiyorum.

Dağıstan'da; *Godi God'yi gördün mü? / Godi'ye selam verdin mi? / Godi buradan geçerken / Bir tas su verdin mi?* (Gözyayın 1987, 167), Kars' ta ; *Godu. Godu'yu gördün mü? / Godu'ya selam verdin mi? / Godu kapıdan geçende / Başına su döktün mü? / Kepçe gelin ne ister / Kaşık kaşık yağ ister / Allah'tan yağmur ister / Ver Allahım ver, bir sulu yağmur.* (Köse 1965, 3652) Irak Türkmenleri arasında; *Allah bir yağış ele / Dam duvarı yaş ele / Paşa kızı geçende / Babıcını yaş ele / Vereni hatun ele Vermeyeni daş ele*, Çemçe kızım aş ister / Allahtan yağış ister / Açın ambar ağzını / Verin yağış payını / Vereni hatun essin / Vermeyeni katır ossun. (Terzibaşı 1975, 7428) Güneydoğu Avrupa halkları ndan Servianlarda; *Biz köyden geçeriz / Bulutlar gökyüzünden geçer / Biz hızlanırız / Bulutlar da hızlanır / Bize yetişirler / Ürünü ve bağları ıslatırlar.* (Frazer; 1.c., 16), Gagauzlar'da; *Pipiruda / Yaz geldi geçti / Ver Allahım Yağmurlar / Tarlalara Çamurlar / Teknelere Hamurlar* (Erden 1999, 74), Azerbaycan' da; *Çömçe hatun ne ister / Şır ha şır yağış ister / Eli Kolu Hamurda / Birce kaşık su ister* (Kalafat 2005, 236). Çocukların yaptığı bazı yağmur yağdırma töreninde bir güğümün içinde ya da başa konan kalburda kurbağa gezdirilir. Kurbağa su ve toprakta yaşayabilen bir hayvandır. Sulak ve nemli toprakta yaşar. Kurbağa; su ile toprağı birleştiren simge olarak yorumlanabilir. Kurbağanın üzerine su serilmesi, susuz kalan kurbağanın susuzluğunu gidermek, yaşamını sağlamak için yapılıyor. Burada taklit büyüü var, kurbağanın üzerine atılan suyla yağmurun yağması arasında benzerlik kurularak yağmurun yağacağı düşünülür.

İlhan Başgöz "Bir Anadolu Yağmur Töreninin Kökeni ve Yayılmaları Üzerine Araştırma" adlı incelemesinde, çocukların yaptığı yağmur yağdırma törenlerinde kullanılan isimlerin anlamından hareketle, törende gezdirilen yapma bebeğin, canlı çocuğun, kurbağanın tamamının kurbağa ya da kurbağa yavrusunu simgelediğinin ileri sürülebileceği sonucuna varır. Yağmur töreninin en ilkel biçiminde kurbağanın gezdirilmiş olacağını, daha sonraki değişimlerle birlikte kurbağanın yerini onu simgeleyen bir çocuğun ve yapma bebeğin aldığını belirtiyor. Bu görüşünü, Çin ve Hindistan'da kurbağanın yağmur tanrısı olarak görülmesine bağlıyor. Çin'de yapılan yağmur törenlerinde sihir yapmak için kurbağa kullanılır. Kurbağaları tören sırasında su dolu bir havuza koyarlar. Hindistan'da kurbağa, yağmur veren bir tanrı olarak kabul edilir ve yağmur yağdırma törenlerinde yer alırdı. Başgöz; Çin ve Hindistan'daki kurbağanın kutsallığının, yağmur törenle-



rindeki inanç ve kültür uygulamalarının göçler yoluyla Anadolu'ya ve Orta Doğu'ya geldiğini öne sürüyor. Kurbağaya yağmur törenlerinde önemli bir işlev yüklenmesi Kuzey ve Güney Amerika'da da görülür (Başgöz, 149-165).

“James Frazer'e göre kurbağa vücudunda su toplayan bir hayvandır. Bu yüzden ilkel insanlar kuraklığa kurbağanın neden olduğuna inanmışlardır. Gerekli yağmurun elde edilmesi için kurbağanın ambar ettiği suyun çıkartılması gerekmektedir. Bu yüzden kurbağa dünyanın hemen her yerinde yağmur törenlerine karıştırılmıştır.” (Frazer,159).

Yetişkinlerin yaptıkları yağmur duaları ile çocukların yaptıkları yağmur törenlerinin ardından yağmur çok yağarsa, zarar vermeden onu durdurma yöntemini de insanlar büyüde bulmuşlar. Bu kez yağmurun yağmasını sağlamak için yaptıkları büyüü tersine uygulayarak yağmuru durdurmaya çalışmışlar. İçine taşları doldurdukları çuvalı sudan çıkararak gerçekleştirmişlerdir. Böylece taşla suyun teması kesilince, dolayısıyla yağmurun da kesileceğine inanmışlardır. Suyun içine konan sopa, tahta, üzerinde dua yazılı hayvan başı iskeleti, insan kemiği, kukla gibi objelerde de aynı tersine büyü işlemi gerçekleştirilmektedir.

Yağmuru durdurmanın başka bir uygulamasını Vakfıkebir / Şalpazarı'nda görüyoruz. Yağmur çok yağarsa suyun içine koydukları taşların arasına başka taşın karıştığına inanılır. Yağmuru dindirmek için topluca bir evliyanın mezarına giderek kurban kesiyorlar ve etinin hepsini orada yiyorlar. Kurbanın eti kesinlikle köye getirilmez. Eğer yağmur kesilmezse köye gizlice et getirildiğine inanılır ve yeniden kurban kesilir (Erata 1975, 7417). Ekonomik olarak yağmurdan zarar görecektir insanlar, yağmurun yağmaması için karşı büyü yaparlar. Lağım, tuvalete, hamur, ekmek parçası atarak tanrıyı kızdıracaklarını, kızan tanrının da yağmur yağdırmayacağını düşünürler. Yağmurun yağdırılmasıyla ilgili inanç ve uygulama zenginliği kadar yağmurun durdurulması için de yapılan uygulama ve inançlar zenginliği vardır.

Bildirimde, ülkemizdeki yağmur ritüelinin genel uygulamalarını, kullanılan simgeleri ve büyüleri açıklamaya çalıştım. Çok kullanılan objelerle oluşturulan simgeler ve büyülerin dışında kalanlarını, yazının boyutunu aşmamak, benzer uygulamaları tekrarlamamak için çalışmamda dâhil etmedim. Oysa hem uygulamalarda hem de kullanılan objelerde çeşitlilik oldukça çoktur. Farklı inançlar, birbirine zıt değerlendirmeler söz konusu. Örneğin toplumun çoğunluğu yağmur duasının türbe, yatır veya mezarlıkta yapılması halinde, orada yatanların, duanın, tanrı tarafından kabul edilmesine yardımcı olacağına inanırken, Mardin'in Savur İlçesi'nde türbe ve yatırların yanında yağmur duası yapılmaz. Allah'la kul arasına kimse girmeden, yapılan duaların daha iyi olacağına inanılır (Adal 1961, 2366). Uygulamalarda hayvan olarak kurbağa daha çok kullanıldığı için ondan söz ettim, ama ondan başka kaplumbağa, akrep, yılan, eşek gibi hayvanların kullanılması konusuna girmedim.

Sonuç olarak yağmur ritüeli üreme ve bolluk törenlerinden bu yana uygulanagelmıştır. Sosyal ve kültürel değişimler, ekonomik ve teknik gelişmeler sonucu sürekliliğini yitirse de yağmur yağmadığı zaman bazı toplumların yine de yağmur ritüeline başvurduklarını görüyoruz. Değişik kültürlerin etkileşimi, çok tanrılı inanç sisteminden tek tanrılı inanç sistemine geçilmesi, teknolojik gelişmeler sonucu doğadaki bilinmezlerin çözülmesi, yağmur ritüelini birçok değişikliğe uğratmıştır, uğratmaya da devam edecektir.

KISALTMALAR

- A.Ü. Ankara Üniversitesi
- D.T.C.F. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
- HBH Halk Bilgisi Haberleri
- TFA Türk Folklor Araştırmaları
- K.B. Kültür Bakanlığı

KAYNAKLAR

- ABDULKADİR; Yağmur Duası, Çömçe Gelin, Halk Bilgisi Haberleri, c 2, sayı 14, (Kanunuevvel 1930), s. 36-38,
- ACIPAYAMLI, Doç.Dr.Orhan; Türkiye’de Yağmur Duası 11, A.Ü. D.T.C.F. Dergisi, c.XXII, sayı 3-4, (Temmuz-Aralık 1965,s.221-250,
- ACIPAYAMLI, Prof.Dr.Orhan; Türkiye Yağmur Duasında “Taş” ve “Kuru Kafa” Motifleri, Antropoloji Dergisi, sayı 8 (1973-1974), s. 11-20, A.Ü. Yayınları,
- ACIPAYAMLI, Prof.Dr.Orhan; Türk Folklor Ürünü Yağmur Duasıyla İlgili Yapı ve Fonksiyon Sorunları, I.Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, 1V. c. ,Ankara 1976, K. B. Yayınları, s.1-7,
- ADAL, Osman Sabri; Savur’da Yağmur Duası, TFA, c.12, sayı 141(Nisan 1961), s. 2366,
- AŞKUN, Veybi Cem; Sivas Folkloru, Sivas 1940, Kamil Matbaası, 336 s.
- ATAMAN, Sadi Yaver; Gode-Gode ve Albayrak, H.B.H, c.4, sayı 38(Temmuz 1934), s.27-29,
- ATEŞ, Mehmet; Mitolojiler ve Semboller, İstanbul 2002, Milenyum Yayınları, 280s.
- AYDINOĞLU, Gülali; Posof’ta Süpürge Bezetme, TFA, c 11, sayı 229,(Şubat 1968), s.5037,
- BAŞGÖZ İlhan; Çömçe Gelin: Bir Anadolu Yağmur Töreninin Kökeni ve Yayılması Üzerine Araştırma, Yağmur Duası Kitabı, s.149-165,
- BOYLE, John Andrev; Ortaçağ’da Türk ve Moğol Şamanizmi, çev.: Orhan Şaik GÖKYAY, TFA,c 15,sayı 297,(Nisan 1974), s.641-650.
- CAFEROĞLU, Prof. Dr. Ahmet; Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme II, Ankara1994, A.Ü.
- Basımevi, 171 s. , Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CAFEROĞLU, Ahmet; Türklerde Sihirli Taş Telakkisi, Halk Bilgisi Haberleri, c 2, sayı 13, (1 Teşrinisani 1930),s.1-6.
- ÇETE, Burhanettin; Mersin’in Tepe Köyünde Dodu, TFA, c.3, sayı 67 (Şubat 1955) s. 1068.
- ÇİĞ, Muazzez İlmiye; Bereket Kültü ve Mabef Fahişeliği, İstanbul 2009, Kaynak Yayınları, 87s.
- ERATA, Hasan; Vakfıkebir köylerinden Şalpazarı’nda Yağmur Duası, TFA, c.16, sayı 314(Eylül 1975), s.7417,



- ERDEM Atilla, ÖZHAN Mevlüt, ER Piri, Çevik Doğanay; Gagauz Halk Kültürü, Ankara 1999, 184 s.
- K. B. Yayınları,
- FRAZER, James G.; Altındal 1, çev. Mehmet H. DOĞAN, İstanbul, yty, Payel Yayınevi, 394s.
- GASTER, Theodor H.; Thespis, Eski Yakındoğuda Ritüel, Mit ve Drama, ç. Mehmet H. Doğan, İstanbul 2000, Kabalcı Yayınevi, 655 s.
- GÖZAYDIN, Dr.Nevzat; Romanya'da Yağmurla İlgili Adetler, TFA, c 16, sayı 320 (Mart 1976), s. 7585-7586.
- GÖZAYDIN, Yrd. Doç. Dr. Nevzat; Dağıstan, İran ve Türkiye'de Yağmur Duasındaki Bazı Ortak Motifler Üzerine, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, 1V. c. ,Ankara 1987, K. B. Yayınları, s. 165-171,
- HAFİZ, Tacida; Kosova' da Yağmur Duaları; III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, 1V. C. ,Ankara 1982, K. B. Yayınları, s.243-246.
- HOOKE, Samuel Henry; Ortadoğu Mitolojisi, çev. Alaeddin Şenel, Ankara 1995, İmge Kitabevi, 224s.
- IŞIK, SONAT, KAZANCI; Kargalı Köyü İncelemesi, Halk Bilimi, sayı 30, Ağustos 1977, s. 25-27.
- İNAN, Abdülkadir; Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1986, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3.baskı, 229+12 s., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar; Balkanlardan Uluğ Türkistan'da Türk Halk İnançları, Ankara 2005, Babil Yayıncılık, 365 s.
- KARAMUK, Hayri; Çorum'da Yağmursuzluk ve Halktaki Ananeler, Çorumlu, sayı 28,(4 Ağustos 1941),s.856-857.
- KOÇAR, Çağatay; Türkistan ile İlgili Makaleler, Ankara 1991, K.B. Yayınları, 266s.
- KOZ, Sabri; Yağmur Duası Kitabı, İstanbul, 2007, Kitabevi Yayınları, 678s.
- KÖSE, Mürsel, Godu Godu (Kepçe Gelin), TFA, c 9, sayı 186,(Ocak 1965), s. 3650-3652.
- LEVY – BRUHL, Lucien; İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler, çev. Oğuz Adanır, Ankara 2006, Doğu Batı Yayınları, 252s.
- MALINOWSKI, B.; Büyü Bilim ve Din, çev. Saadet Özkal, İstanbul 1990, Kabalcı Yayınevi, 247s.
- ÖZDEMİR, Emin; Edebiyat Sözlüğü.
- ÖGEL, Prof. Dr. Bahaeddin; Türk Mitolojisi I. Cilt,Ankara 1993, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 644 s., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖRNEK, Prof.Dr.Sedat Veyis; Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli safhalarıyla ilgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki, Ankara 1981, 2. Baskı, A.Ü. D.T.C.F. Yayınları, 139s.
- SADİ Yaver; Gode-Gode ve Albayrak, c 4,sayı 38, (Temmuz 1934), s.27-29.
- SAİT; H.B.D Azasından, Uluborlu'da Yağmur Duası, H.B.H., c.1, sayı 11(Eylül 1930), s. 183-186.
- SU, Hikmet; Kurthasanlı Köyünde Yağmur Gelini ve Aydaş Aşı, TFA, c. 18, sayı 352, (Kasım 1978), s. 8495.

- ŞERİF, Necati; Soma'da Yağmur Duası, HBH, yıl 9, sayı 108,(Birinciteşrin 1940),s. 251-252.
- TANYU, Doç. Dr. Hikmet; Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Ankara 1968, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 286s.
- TERZİBAŞI, Ata; Irak Türkmenleri'nde Yağmur Duası ve Sosyolojik Değeri, TFA, c. 16, sayı 314 (Eylül 1975), s. 7427-7431.
- TOKAT, Feyza: Taş Ve Cevherlerin Türkçe Tıp Yazmalarında Tedavi Amacıyla Kullanılma Şekilleri, ZfWT Vol. 6, No. 2 (2014) Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks, 177.
- TURFAN, Selahattin; Eskişehir Folkloru, yyy, yty, 54 s.
- YARDICI, Mehmet; Geleneksel Kültürümüzde Taş ve Zile'de Taşlarla İlgili İnanmalar, Uygulamalar ve Oyunlar. Tarih ve Kültürü ile Zile Sempozyumu, (1-16).2008 Zile.

TÜRKÇE UYKU DUALARININ TELKİN ETTİĞİ TOPLUMSAL DEĞERLER

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK¹

1. 1. Giriş

1.1. Tanımlar

Bilindiği gibi kültürümüzde; (*Türkçe Sözlük 1988*'e göre) “Tanrı’ya yalvarma, yakarış” anlamına gelen duanın önemli bir yeri vardır. Aynı zamanda Tanrıya yönelik “çağrı, yardıma çağırma” (davet) (Nişanyan, 2012, s. 145) anlamına gelen duanın dini inanç sistemi ve buraya dayanan geleneklerimizden beslenip güçlendiği aşikârdır. Nitekim kavram ile ilgili tanımları daha çok dini referans alan kaynaklarda bulabiliyoruz. Buna göre dua, Arapça “da’vet ve da’vâ kelimeleri gibi master olup, ‘küçükten büyüğe aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz anlamında isim olarak da kullanılır” (Gencay ve Gencay 2008, s. 11).

“İsteme, yalvarma, çağırma. Kendisi veya mü’min kardeşi hakkındaki bir arzûsunu, aç bir adamın iştihâl olduğu bir zamanda yiyecek istemesi gibi, yalvararak Allahü tealâdan istemek.” (Dini Terimler Sözlüğü, s. 87)

İslâmda

“Duâ’nın ana hedefi insanın Allah’a halini arzetmesi ve ona niyazda bulunması olduğuna göre duâ ‘kul ile Allah arasında bir diyalog’ anlamı taşır. Bir başka söyleyişle dua ‘sınırlı, sonlu bir aciz olan varlığın, sınırsız ve sonsuz kudret sahibi ile kurduğu köprüdür.’” (Gencay ve Gencay 2008, a.y.)

“Dua: Dergâh-ı ulûhiyyetten bir murat, hayır ve ihsan rica eylemek demektir. (Türkmenoğlu, 1973, s. 4)

1 Necmettin Erbakan Üniversitesi, KONYA

Adı geçen son kaynak, duanın usul ve adabı bağlamında, Hz. Muhammed'i referans göstererek bir duanın Tanrı tarafından kabul olunması için, “Allah-ı Teâlâ tarafından kabul edileceğine itikat ve iman ile duasında ricasının doğruluğuna ve gerçekliğine şüphesiz olarak inanmalıdır” (bkz. a.g.e.) diye eklemektedir. Kaynaklar, başlıca üç şekilde dua edildiğini belirtmektedir: “1- Allah'ın birliğini dile getirme ve O'nu övgüyle anma. 2- Allah'dan af, merhamet gibi manevi isteklerde bulunma. 3- Allah'dan dünyevi nimetler isteme.” (Gencay ve Gencay 2008, s. 14)

Günümüze anonim intikal eden uyku dualarının bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. İlk kez Amil Çelebioğlu'nun manzum dini eserler kapsamında “yatak duası” (1983, s. 154) olarak tavsif ettiği **Uyku duası**, uykudan önce “ibadet veya yakarma amacıyla okunan dini değeri olan metin”dir (Türkçe Sözlük 1988, s. 408). Gencay ve Gencay (2008) da, “Allah'a sunulacak talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de duâ denilir. İslâm literatüründe ise ‘Allah'ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini sevgi ve tâzim duyguları içinde lutûf ve yardımını dilemesini’ ifade eder” (s. 11) demektedirler. Her Müslüman, “işinde aşında, hazarda, seferde gönülden besmele çekmeyi unutma[malı], yatarken kalkarken sağ tarafından ve besmele çekerek kalk[malıdır]” (s. 122).²

Türkmenoğlu, uykuya yatarken ve uyanırken yapılacak dualar bahsinde (Hz. Hüzeyfe ve Ebuzer'den rivayetle; bkz. *Riyâzu's-Sâlihîn Tercümesi* III: 45) Peygamber Hz. Muhammed'in gece yatarken mealen “İlahi ey Allah'ım, senin mübarek ismini anarak ölür, (uyur) ve dirilir (uyanırım).” diye, uyandığı zaman da yine mealen “öldükten sonra bizi tekrar dirilten Allah Teâlâ'ya hamd ve şükürler olsun. Kıyamet gününde de O'nun huzurunda haşır olacağız” (a.g.e., s. 107 vd.) diyerek dua ettiğini belirtmektedir. Hz. Hüzeyfe'den başka bir rivayete göre, Hz. Peygamber, yatacağı zaman sağ elini yanağının altına koyup, mealen “Ey Allahım! Mahşer gününde beni azabından koru” diye dua edermiş. Burada sağa dönüp yatmak gerektiği anlaşılmaktadır. Şayet kötü bir rüya görülürse, sol tarafa tükürüp (Euzubillâhimineşşeytanırracim deyip) üfleyerek, bunun şerrinden Allah'a sığınmak gerekiyormuş, zira kötü rüya şeytandan gelirmiş (a.g.e., s. 109). *Riyâzu's-Sâlihîn Tercümesi* II (1971: 206 vd.)'de “sağ yanına yatmak”la ilgili hadisi aktarılarak (s. 207) şu bilgiye yer verilir:

“Resul-i Ekrem (...) Efendimiz yatağına girdiğinde sağ tarafına yatar. Sonra: «İlâhî! kendimi Sana teslim ettim, yüzümü Sana tevcih ettim. İşlerimi sana emânet ettim. Sevâbını ümid ederek ve azâbmdan korkarak Sana sığındım. Sen'den başka kendisine sığınacak ve korunacak kimse yoktur. Gönderdiğin kitaplara ve yolladığın Peygamber'e yâhut nebîlere imân ettim» derdi.”

“**Değer**” kavramından dini olandan beslenerek daha çok toplumsal hayata (insan ilişkilerine) dönük olan hususları kast ediyoruz. Zira “**Toplumsal Değer**” denince, “Bir toplumun bireyleri tarafından paylaşılan, toplumu bir arada tutan ve sürekliliğini sağlayan ortak düşünce, duygu ve kanılar toplamıdır. Toplumsal değerler, toplumsal ilişkilerle oluşan davranış kalıplarının soyutlanıp, kavramlaştırılmalarıyla oluşur.” (<http://www.nkfu.com/toplumsal-deger-nedir-ozellikleri/>)

2 Gencay ve Gencay, yatarken Arapça okunacakları şu şekilde sıralar: “Yatarken bir defa ihlas-ı şerif ‘Kulhuwallâhü ehâd’, suresini besmele ile oku. Bir defa ‘Kul euzü birabbil felâk’. Bir defa ‘Kul euzü birabbinnâs’. Bir defa ‘Kevser suresi’. Bir defa ‘Kairun suresi’ni oku. Her gece böyle yapmaya devam edersen hiçbir büyücünün zararı sana dokunmaz, bu usulü Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Hz. Aişe validemize öğretmişlerdir.” (2008, s. 125 vd.)

1.2. Yöntem

Çalışmada araştırma evreninden (Türkiye) öncelikle (basılı, derleme ve sosyal paylaşım ortamlarından ettiğimiz) (bkz. Kaynakça) elde bir örneklem teşkil edilecek ve bu bütünde üzerinden tarama ve analiz yapılacaktır. Elde edilecek olan veriler tasnife tabi tutulacak (bkz. EK) ve bulgular yorumlanarak çıkarımlara varılacaktır.

Çalışmada metin için (werkimmanent) yorum yöntemi dışında kullanacağımız metin aşkın faktörlerin de sosyolojik cepheleri bakımından bize bilgi ipuçları vereceği aşikârdır: Çünkü araştırma malzemesini teşkil eden bu dua metinlerinin kimlerden derlendiği, kaynak kişilerin bu duaları kimlerden öğrendiği ve duaların okunma pratikleri de çok önemlidir. Duayı öğreten kişilerin aile ve toplum hiyerarşisi içindeki yeri ve kaynak kişilerin bu hiyerarşiye verdiği önem, toplumsal değerlerin somut olarak yansıdığı zeminleri oluşturmaktadır. Sonuçları itibarıyla uykuyu getirmesi, kolaylaştırması ve rahatlatması gibi pratik birçok amaca hizmet eden, ancak bu zeminde farkında olunmadan somut birer dilek/istek/umut/beklenti ifadesine fırsat yaratan uyku dualarının incelenmesi bize önemli açılımlar sağlayacaktır.

1.3. Araştırmanın Durumu

Amil Çelebioğlu, didaktik açıdan kolay okuma ve ezberleme olanağı (1983, s. 154, 155) sunduğunu belirttiği manzum nitelikteki yatak dualarını bağımsız bir konu olarak ilk kez 1987’de ele alır. Dini ve edebi açıdan duaların yerini belirledikten sonra, topladığı ve numaralandırdığı 20 metin üzerinde, ilk olmakla beraber, yapısal analizleri ile çok isabetli tespitler yapan Çelebioğlu, Türkçe yatak dualarını, dinî geleneğin (aşağıda Ömer Özden’in hatırasından anlaşılabileceği gibi, pratik nedenlerle) millîleşmesi olarak değerlendirir (bkz. 1987, s. 96). Daha çok çocukların okuduğu dualar olarak kabul ettiği bu anonim ürünlerden tespit ettiği örneklemini Çelebioğlu “Yattım Allah, kaldırı beni”, veya “Yattım sağıma, döndüm soluma” diye başlayan iki genel gruba ayırır. Sonları ise “Kalkarsam elhamdülillah, ölürsem elhükmülillah” vb. şükür ve teslimiyet bildiren ifadelerle bitmektedir: “Çocukların (...) bilhassa uyumadan önce rûhî huzur ve sükûnun sağlanması gibi mânevî ve rûhî yönlerden, eğitim bakımlarından bu çeşit duaların tesiri ve ehemmiyeti aşikârdır.” (Çelebioğlu, 1987, s. 96).

Çelebioğlu’nun makalesinin bir önemi de yayınladığı metinleri, Milli Kütüphane’de, 99 numarada kayıtlı ve 1264 (1847-1848) tarihli cönkten aldığı bir örnekle başlatmasıdır. Bu örnek bugün halâ birebir tekrarlanan üç dörtlükten oluşmaktadır. Diğer yandan cönkün tarihi bize bu duaların en eski tarihini vermekte olup, araştırmalar daha eskilerini bulmaya odaklanmalıdır.

Anonim intikal eden bazı uyku dualarıyla ilgili, Necdet Okumuş tarafından yayınlanan “Uyku Duaları Üzerine Bir Deneme” başlıklı bir, ilk kısa, çalışmada bu husus İslam peygamberi Hz. Muhammed’in duasıyla irtibatlandırılmış, bazı dualar ve varyantları tespit edilmiş, motifleri itibarıyla göndermeler yapılmış ve sonuç olarak; dini motiflerle bezenen bu örneklerin milli folklorumuzun önemli bir zenginliği şeklinde değerlendirilmiştir. Okumuş, bu duaların folklorik boyutunu şu sözlerle vurgular: “Tâ küçük yaşlardan itibaren nenelerimiz ve dedelerimiz tarafından ağızdan ağıza bize intikal eden pek çok uyku duasını hatırlarız.” (Okumuş, 1992, s. 33) Benim derlediğim metinlerin kaynak kişileri de hep babaanne, anneanne, nine, abla gibi aile büyüklerini belirterek anonim intikal sürecine tanıklık etmektedirler.

Ayşe Duvarcı (2012), sorunsal uykuyu kavramı ve Türkçe'deki yeri, mitolojide uyku, atasözü ve deyimlerde uyku, manilerde uyku, bilmeceelerde uyku, ninnilerde uyku, türkülerde uyku, fıkralarda uyku, halk hekimliğinde uyku, inançlarda uyku, efsanelerde uyku, uyku ve rüya ilişkisi, rüya tabirleri, uyku cinleri ve değerlendirme başlıklarıyla ele almakta ve uyku dualarını (bkz. ss. 501-502), folklor olarak gören Çelebioğlu'nu (1983, s. 154 ve 1987, s. 96) referans göstermektedir. Buna göre,

“Uyku duaları yatarken ve yatmadan hemen önce söylenen, ezberlenmesi kolay, anonim karakterli ürünlerdir. Bunlar daha çok çocuklar tarafından okunurlar. Amil Çelebioğlu'nun tespitine göre bunlar “Yattım Allah, kaldırı beni” veya ‘Yattım sağıma, döndüm soluma» sözleriyle başlayanlar olmak üzere iki gruba ayrılırlar ve “Kalkarsam elhamdülillah, ölürsem elhükmilillah” gibi şükür ve teslimiyet ifadeleriyle biterler (...) Bu dualar içerik olarak sağlıklı yeniden uyanma, ani bir ölüm gerçekleşirse iman ile cennete gitme, din ve imana meleklerin şahitlik etmesi gibi istekler belirtirler.” (Duvarcı, 2012, s. 501).

Ömer Özden, Çelebioğlu'nu anarak “yatak duası” dediği bu duaları “korku” bağlamında ele alır. Büyüklerin anlattığı korkunç hikâyelerden dolayı yatağa girince korkuya kapılanlar duaya başvurmaktadır: “Dua dediysem bundan, Kuran'da bulunan duaları okuduğum anlaşılmasın. Onlar da vardı ama daha çok Türkçe ve anlaşılır olan dualardı benim okuduklarım.” (Özden, 2010, s. 14) Özden'in bir hatırası, Türkçe duaların nasıl doğduğuna ve yaygınlaştığına dair bir ipucu verebilecek önemdedir:

“Babam sıkıntılı zamanlarda ayetelkürsiyi okuyunca rahatlayacağını öğretmişti. Ancak çocuk halimle bu duayı ezberleyemediğim ya da ezberlemesi zor olduğu için sevgili annemin, ‘bunu okuduğunda ayetelkürsi yerine geçer’ diye öğrettiği kestirme bir dua okurdum. ‘Bismillahi birsın, vallahi nursun; Yetmiş bin bir ayetelkürsin, dört yanımda atlasın dursun.’” (Özden, 2010, s. 14)

Duacı artık kendini daha huzurlu ve güvenli bir ortamda hisseder, bu duanın onu koruyucu kanatlarıyla sarıp sarmaladığını ve bütün korkularını uzaklaştırdığını düşünürmüş. Bu duyguyla bu kez de ailesini de koruma altına alması gerektiğini düşünerek, duayı tekrar okuma gereği duyar, ama bu ikinci okuyuşunda, o çocukluk halinin benciliğinden uzaklaşır, bu kez bütün ailesini korusun diye “dört yanımda” yerine “dört yanımızda” şeklinde okurmuş. Böylece evin tamamını koruma altına aldığını düşünür ve oraya kötülüğün yaklaşamayacağına inanır ve kendini rahat, huzurlu bir uykunun kucağına bırakmış. Ömer Özden, aradan yıllar geçip İlahiyat Fakültesinde okurken Din Psikolojisi dersinde bu tarz duaların insana ne kadar rahatlık ve güven verdiğini öğrenir; daha çocukluk yıllarda kendisine bir psikolog tavrıyla yaklaşan ve onu adeta psikolojik bir terapiye tabi tutan bilge bir annesi olduğu için fevkalade şanslı biri olduğunu düşünür ve son derece mutlu olur (bkz. Özden, 2010, s. 15). Doğan Kaya da bu ürünleri “anonim halk şiiri” kategorisinde görüp Çelebioğlu'nun “yatak duası” terimini biraz açarak “uykudan önce yatakta okunan dualar” tanımını tercih etmiştir (bkz. Kaya, 2014, s. 712).

Kemal Polat (2007, ss. 427-439) “Kırgız Halk Dindarlığında Dua Fenomeni” başlıklı bilirisinde, Kırgızlarda genel olarak duanın yeri ve biçimleri araştırmasına girmeden önce verdiği

bilgide, uyku duasının işlevini ortaya koyar ve örnekler. Bu örnek de anonim halk şiiri tarzında manzumdur:

*Kırgızların mitolojik düşüncelerine göre, uyuyan insanın canı bedenden ayrı-
rılıp, uzaklara uçar ve gezer. Bundan dolayı uykudan sağ selamet uyanabilmek
için iyi dilekler belirten dualar vardır. Yatarken bu duanın okunması teşvik edilir.
Dolayısıyla Kırgızlar aşağıdaki duayı okuyarak yatarlar.*

<i>Cattım Tınç</i>	<i>Yattını sakince,</i>
<i>Castığım kenç</i>	<i>Y astığım hazine,</i>
<i>Tilimde Kur'an</i>	<i>Dilimde Kur'an,</i>
<i>Tilegenim iman</i>	<i>Dileğim irnan. (Âmin) (Polat, 2007, s. 428)</i>

2. Verilerin Değerlendirilmesi

Okumuş ve Duvarcı'nın bu çalışmalarından yola çıkarak yeni dua örnekleri ve varyantları üzerinde olabildiğince ayrıntılı analizler yapmayı planladık. Çalışmamızda, (ölümle yaşam arasındaki konumu nedeniyle ilginç olan uykuya dair dualarda Okumuş'un kısaca "dini motifler", Çelebioğlu ve Duvarcı'nın "folklorik" olarak nitelediği ulusal ve dini kültürümüzün kaynaklık ettiği değerler manzumesini ortaya koymaya çalışacağız.

Bu bağlamda, dini inançlarımızdan kaynaklanan umut ve beklentilerin yanında elbette dünyevi olanların da önemli rol alacağını varsayıyoruz. İnançlı kişinin öbür dünyaya yönelik bireysel beklentileri ve kendiyi sınırlı (sağlık, afiyet) isteklerinden çok, toplumsal alanda (ahlaki düzlemde) sosyal yaşama ilişkin dilekleri elbette önem kazanmaktadır. Çalışmanın sonunda bu değerler listesine ulaşacağımızı varsayıyoruz.

Bildirimizde, Çelebioğlu'ndan (20 metin), Okumuş'tan (1992) (16 metin), Özden'den (2010) (3 metin) Duvarcı'dan (2012) (6 metin), Kaya'dan (2014) (6 metin) ve Öztürk'ten (2000-2017 yılları arasında) (56) metin olmak üzere toplam 107 dua metni bir araya getirilmiştir. Sosyal medya ortamında çok sayıda örnek bulunabilmektedir (bkz. kaynakça). Biz özgün olan birkaçını çalışmaya dâhil ettik. Metinler enikonu bir ya da birden fazla mani görünümü vermekte olup, bazıları zaman içinde (dizeleri ve motifleri bakımından) varyantlaşmıştır. Kaynak kişilerin bazıları, duaları yazılı olarak verirken dördlük ve kafiye düzenine bağlı kalmamakta, adeta düzyazı bir dua gibi cümleleri art arda/yan yana yazmaktadırlar. Bu art ardalık/yan yanalık sadece dize ölçüsünde değil, aynı zamanda iki farklı (mani düzeninde) duayı birleştirmede de görülmektedir.

Duaların yöresi bakımından Türkiye'nin genelinin söz konusu olduğunu düşünüyoruz; Çünkü (Tekirdağ, Kırklareli, Bursa, Bandırma-Balıkesir, Manisa, Uşak, Düzce, Konya, Eskişehir, Yozgat, Afyon, Gümüşhane, Isparta, Kayseri, Bayburt, Adana, Çorum, Şanlıurfa Trabzon, Ordu, Erzurum, İzmir, Mersin, Bitlis, Vezirköprü-Samsun, Bozkır-Konya, Gelibolu-Çanakkale, Bartın, Ankara, İzmir-Bayındır, Kırıkkale, Eflani, Giresun) gibi Anadolu'nun her yanından derleme yapılabilmektedir. Duaların öğrenilme yaşı farklılık gösterebilmektedir. 5-6 yaşından itibaren, özellikle Anneanne, babaanne, nine (nene), anne, abla, hala ve baba öğretici olarak anılmaktadır. Erkek



olarak 54 derleme metin içinde tek bir kaynak kişi babasını, bir sosyal medya kullanıcısı ise din öğretmenini belirtmektedir. Buradan, uyku dualarının daha çok kadınlar tarafından okunduğu ve öğretildiği sonucu çıkarılabilir.

Basılı kaynaklardan ve derlemelerden elde edilen 71 dua metninden (varyantlı) 8 ve tek örnek diyebileceğimiz 5 tip dua tipi tespit edebiliyoruz (bkz. EK). Bir grubu da birden fazla duayı bünyesinde barındıran uzun dua tipi oluşturmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Yattım Allah, kalkarım inşallah...
- 2) Yattım sağıma döndüm soluma...
- 3) Yattım Allah kaldır beni...
- 4) Cennette bir ağaç var...
- 5) Taş gibi yatalım kuş gibi kalkalım...
- 6) Bismillahi birsin, ve billahi nursun...
- 7) Bismillahi alâ, dört yanım kal'â...
- 8) Cuma gecesi duası...
- 9) Allah beni hoş eyle...
- 10) Ay gördüm Allah...
- 11) Hatice'yi celalet...
- 12) Verdiğin nimetler için...
- 13) Allahım beni haşreyle...
- 14) Yattım Allah adına...
- 15) Bismillahi Melek...
- 16) Karakura benim adım...
- 17) Hu hu hu Allah...
- 18) Allah'ım Allah'ım...

İlk grupta Allah/ maşallah/ inşallah/ elhamdülillah³/ elhükmilillah/ bismillah/ resulullah/ Muhammed (s.a.v.) kelimelerinin kafiyesinde daha çok uykudan kalkmayı umud eden/dileyen bir dua;

3 Gencay ve Gencay ([2011], s. 17), Hz. Muhammed'in "en faziletli dua, 'Elhamdülillah' (her türlü övgü Allah'a mahsustur) demektir" dediği bilgisini vermektedirler.

İkinci grupta; yatma yönü olarak sağ tarafı önemseyen, sığınma/şükür makamı olarak Allah'ı/Süphan'ı anan ve iman şahidi olarak (2, 12 ya da tüm) melekleri gören bir dua söz konusudur. Burada da önceki grupta gördüğümüz elhamdülillah/ elhükmilillah kelime çifti duayı sonlandırma işlevi görmektedir. Bu duanın diğerlerine nazaran daha çok tespit edildiğini belirtmeliyiz; ayrıca diğer mani düzeninde dualarla birleştirilerek oluşturulan uzun dua metinlerine giriş sağlamakta ve bu durumda Kelime-i tevhid ve/ya Kelime-i şehadet ile bitebilmektedir. Uzun dua metinlerinde elbette eklenen unsurlarla birlikte içerik de zenginleşmektedir.

Üçüncü grupta; Tanrı'dan uykudan selamete kalkma dileği belirgindir. Uykuyu “nur içine dalma” biçiminde güzelleyen bu dua, Tanrı'dan istenen ikinci seçenek (şayet kalkılamaz ise) uykuda ölen kişiyi “yedi melek sağında, yedi melek solunda” “iman ile / Kur'an ile” göndermesidir. Dilenen şey ‘Tanrı’nın rahmeti ve peygamberin şefaati’dir.

Dördüncü grupta, daha çok “cennet” beklentisi dile getirilmektedir: Cennetin dua okuyana helal olması, cennetteki kökü misk-i amber, yaprakları Kur'an olan ağacı görme isteği asıl mihveri oluşturmaktadır. Ancak Allah, Peygamber ve Kur'an sevgisi, kilit olarak Cebrail, selam makamı olarak Hz. Sultan, namazda dua, kapı olarak minare gibi motiflerle süslenmiş olan bu metinlerin yazılı/kutsal bir rivayete dayandığı ve fakat sözlü süreçte bozulmaya maruz kaldığı anlaşılmaktadır.

Beşinci grup, dördüncüden motifler içermekte, ancak başlıca teması “Cennet-i Alâ kuşu” olduğu görülmektedir. “Taş gibi yatıp, kuş gibi kalkma” dileğindeki kuşu da bu kapsamda değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz.

Altıncı grup; Allah'a ve peygambere yönelik övgü içermektedir. Bismillahi birsin ve billahi nursun” diye başlayan bu duada, Ayet-el Kürsî'nin okuyanı “kale gibi” koruyacağına olan inanç ön plândadır.

Yedinci gruptaki iki duanın Hz. Muhammed'in sıkıntıdan korunmak için önerdiği “bismillahi alâ” duasına dayandığını tahmin ediyoruz. Burada da sanki “Ayet-el Kürsî”ye bir telmih yapılmakta, “dört yanı kale” gibi korunan duacının, kendisini Allah'a teslim ettiği, minare kapısının Muhammed mührüyle ve Kâbe (ya da Cebrail) kilidiyle kilitlenip kabirde korunacağı ve böylece cennete gideceği inancı dile getiriliyor.

Sekizinci gruptaki iki dua ise Cuma akşamı okunmak üzere tasarlanmıştır. Bayram olarak nitelenen Cuma günü ile Allah ve Kur'an inancı sayesinde cennet ırmağına yakın, cehenne- me uzak durmak üzere mühür basıldığı ifade edilmektedir.

Dokuzuncu grupta; Allah rızası (hoş eyle/hor eyleme), kabirde Hz. Muhammet yoldaşlığı ve sorgu sualde kolaylık dilenmektedir.

Onuncu grupta, gece görülen ay ile birlikte Amentü billah okumayı ve günahların affı ve/ ya kaza belanın savuşması dilenmektedir.

Tek örnek dualara gelince; 11. dua son nefeste selamete için imanını Rabbine emanet etmek; 12. dua Allah'a şükretmeyi, karanlıktan aydınlığa erişmeyi; 13. dua uykuda ölme durumunda iman ile haşrolunup, kabirde Hz. Fatıma'ya yoldaş olma isteği; 14. dua rahmeti bol Allah'a



tam teslimiyeti; 15. dua ise kabirde ismi verilen meleklerin sorguda yardımcı olmaları isteği, 16. duada karabasanı def etmek; 17. duada Allah'tan çocuğa uyku vermesi ve 18. duada Allah'ı ve Allah'tan nur ile iman isteği dile getirilmektedir.

Uykunun öncesi, esnası ve sonrasına ilişkin beklentilerin ilgili olduğu alanların ayrıştırılması, bize değerlerin neliği ve niteliği üzerine bilgi verecektir. Elde edilecek bulguların bize gerek dini inanış sisteminden kaynaklanan ve gerekse dünyayı algılama sistematüğinden beslenen pratikler hakkında somut ipuçları olacağına inanıyoruz.

3. Bulgular

Uyku öncesi okunan duaların içerik analizi, bize, “belki de kalkmamak üzere”, uykuya yatan kişinin önemseydiği hususların neler” olduğu sorusunu cevaplandıracaktır. Öncelikli olarak yatma pozisyonu şekilsel olarak önemsenmektedir; “Sağ tarafa yatılmalı, (ondan sonra) sola dönmelidir”⁴. Bu pozisyonu aldıktan sonra kişinin duasında dile getirdiği ve yukarıda özetlenen içeriğe göre;

- 1) Yorgun (taş gibi) yatılan uykudan dinlenmiş (kuş gibi) kalmak (*dinlenme*);
- 2) Melekleri şahit tutarak imanını ve sığınacağı limanı (Tanrı'yı) hatırlamak (*sorgulama*);
- 3) Kelime-i Tevhid ve/ya Kelime-i Şehadet ile inancını ikrar etmek (*iman tazeleme*);
- 4) Uykuya yatmakla karşısındaki iki seçeneği değerlendirmek; her ikisine hazır olmak gerektiğini ikrar etmek: kalkarsa hamd/şükür etmek, kalkamazsa Tanrı'nın hükmüne teslim olmak. Bu teslimiyet, yatacağı toprağı (kabri), varacağı yeri (cenneti) düşünerek tekrar Kelime-i Tevhid⁵ ve/ya Kelime-i Şehadete başvurmak (*imanda ısrar*);
- 5) Ölümü kötü bir şey değil, “nur içine dalmak” şeklinde görüp, can hapsediğı “bedenden/ kafesten ayrılınca” gideceğı yere “iman/Kur'an ile gönderilmeyi” ölmeyi dilemek (ölümü *güzelleme*);
- 6) İman ve Kur'an'ın güvencesinde, (“Hz. Sultan”) peygamberin müjdelediğı (“Hz. Muhammed Mustafa'dan selam geldi”) varacağını ümit ettiğı “kökü misk, dalları Kur'an” yeşil ağaçların bulunduğu “Cennet”i hayal etmek (*cenneti arzulama*);
- 7) Bu ümitle uykuya dalarak ölürse “cennet kuşu”, kalkarsa “kuş gibi hafif” olmayı dilemek (“bunu yedi kere okuyan hem cennetlik, hem cennet kuşu”) (*cennette olmayı düşünme*);
- 8) Ayet-el Kürsi okuyarak uyuduğı sürece kendini korumaya almak (*tedbir*);

4 Bu pozisyonla ilgili bir öğrencimizin (Feride Çiçek) yorumu: bu ifade, sağa yatıp soldaki (imanı barındıran kalbin bulunduğu) sola yönelmek anlamındadır.

5 Gencay ve Gencay ([2011], s. 17), Hz. Muhammed'in “en faziletli zikir, ‘La ilahe illallah’ demek[tir]” dediğı bilgisini vermektedirler. Yozgatlı bir kaynak kişı, annesinden öğrendiğine göre bu kelime-i tevhidin ayrıca başlıca uyku duası olarak da kullanıldığını belirtmektedir: “Yattığınız zaman 99 kere La ilahe illallah demek uykuya dalmanıza yardımcı oluyor. 99'a varmadan da uyuyabiliyorsunuz” (yaş: 22, bu yıl (2017) öğrenmiş).

- 9) Uyuyan bedeni Allah'a teslim edip, korunağın kapısını Muhammed mührüyle ve Kâbe (Cebail) kilidiyle üflemek (*güven*);
- 10) Muhtemel engellere karşı; selametle, karanlıktan aydınlığa günahsız erişmek için, Fatma Anamız yoldaşlığında rahmete mazhar olarak, meleklerin sorgu yardımıyla cenneti/uykuyu dilemek (*teslimiyet*).

Bu aşamalara (*dinlenme, sorgulama, iman tazeleme, imanda ısrar, ölümü güzelleme, cenneti arzulama, cennette, olmayı düşünme, tedbir alma, güven ve teslimiyet*) birebir değil, ama kabaca riayet edildiğini iki dua metniyle örnekleyebiliriz;

Bismillâhi a'lâ		Yattım sağıma	
Dört yanım kal'a	(dinlenme)	Döndüm soluma	(dinlenme)
Kapım minâre	(tedbir)	Muhammed dinime	(sorgulama)
Kilidim Cebail		Gel ferîştah yanıma,	(cenneti düşünme)
Bekçim bekçim bir Allah	(güven)	Gözümdeki Kur'anıma	(iman tazeleme)
Beklerim inşâallah	(cenneti arzulama)	Göğsümdeki imanıma	imanda ısrar)
Her melek şahidim olsun	(iman tazeleme)	Hazır Kadir bir Allah	(tedbir)
Dinime imânıma	(imanda ısrar)	Kapısı Kul Hüvella	
Kabirdeki toprağıma	(teslimiyet)	Kilidi Yasindir	(güven)
Cenneteki yapığıma.	(cenneti düşünme)	Eşhedü en la ilahe illallah	(teslimiyet)
(Kula - Manisa) (Not: Kelime-i şahadet söylenir ve yatılır). (Okumuş, 1992, 34)		Ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resûlühü (Menemen – İzmir) (Okumuş, 1992, 33 vd.)	

Uyku duasının, ilgili olduğu eylem (uyku) ile ilişkisine bağlı olarak içkin ve ilgisizliğinden hareketle aşkın işlevinin de tartışılacağı bildirimizde esasen diğer durumsal dualarla bir karşılaştırma için zemin hazırlanacağı kanaatindeyiz. Görüldüğü gibi, uyku dualarının içeriğinde uyku problemi ile ilgili (16. ve 17. duayı dikkate almazsak) herhangi bir dilek/istek dile getirilmiyor. Dahası maddi yorgunluğun giderilmesi ve bedenin ertesi gün için tazelenme ihtiyacına yönelik yatılan uyku öncesi dualarda maddi/bu dünyaya yönelik somut bir talep/beklenti de yok. "Kuş gibi kalkmak" benzetmesinden öte, ne kişinin kendi sağlığı ne de sevdikleri için bir dileği söz konusu değil. Sadece inancının gereği olarak, daha çok ölüm hali/ihtimali ve sonrasında ne olacağına dair hayali beklentiler dile geliyor. O halde uyku dualarının metin içkin amacı "öbür dünya"yı incelemektir. Bu dünya fanidir, geçicidir. Aslolan ölümden sonrasındır. Ancak bunun idrakine varıldığında duanın metin (dışı) aşkın işlevi gerçekleşiyor: Sağladığı ruhsal rahatlama uyku (geçici ölüm) öncesi hazır bulunuşluğu sağlıyor ve beyin/beden uykuya geçiş için uygun duruma geliyor.

4. Sonuç

Uyku dualarının sosyal-toplumsal işlevini öncelikle burada, yani bireysel trans (aşkınlık) durumunda aramak gerektiğini düşünüyoruz. Maddiyattan, dünya malından vazgeçen, dünyalığı önemsemeyen ve ölümün kaçınılmazlığı karşısında yaratana sığınan kişi profilinin teorik olarak toplumsal alanda insana ve diğer canlılara (yaratılana) karşı daha saygılı ve anlayışlı olacağını



var sayabiliriz. Kanımızca “kuş gibi kalkmak”tan başka dünyevi hiçbir talep içermeyen duaların ölümü hatırlatması, toplumsal uzlaşya alan açması bakımından çok önemlidir. Toplumu geren, çatıştıran tüm dünyevi hırs, heves ve ihtiraslar nihayet geçicidir. Bunlar her an elimizden kaymaya adaydır, o nedenle buna göre davranılmalıdır.

Uyku dualarının metin dışı işlevlerini gözden geçirdiğimizde ise, toplumsal açıdan daha büyük bir değer ifade ettiğini söylemek için elimizde yeteri kadar veri vardır. Bunları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

- 1) Duaların dilinin Türkçe olması, duacının ne dediğini bilmesini sağlamaktadır. Bu husus Çelebioğlu tarafından “millileşme”, Özden tarafından çocuklara kolaylık olarak değerlendirilmektedir.
- 2) Öğrenme ortamları ve öğrenilen kişiler. Duaları derlediğimiz kaynak kişilerin çoğunluğu, anneanne, babaanne, anne, nine (nene), hala, abla gibi ailenin özellikle kadın üyelerini anmakta; buna karşın baba, dede⁶ ve din öğretmeni gibi erkek üyelerini nadiren belirtmektedirler. Burada çıkan sonuç, öğretici olarak kadın üyelerin rolü daha büyüktür ve çocuklukta bu kişilerle geçirilen süre öğrenme açısından daha önemlidir. Bu hususta, duayı ninesinden 8-9 yaşlarında öğrenen Ispartalı kaynak kişi İlker Koşar’ın verdiği bilgiyi buraya alıyoruz: *“Nenem bana bu duayı öğretti. Nenem dedemin annesi, şu anda 90 yaşlarında. Onun odasında uyuduğum için her gece yatarken beraber sesli bir biçimde söyler, sonra sübhaneke okurduk.”* Öğrenme ortamının, çocuğun büyük ebeveynleriyle bir arada bulunduğu, ortak uyku mekânı olduğu görülmektedir. Bunu, duayı öğreten olarak anneanne, babaanne, anne, hala, abla gibi aile üyelerini bildiren diğer kaynak kişilere genellemek mümkündür.
- 3) Bu öğrenme ortamı, öğrenileni yıllar sonra da hatırlamayı sağlamaktadır. 20-30 yaş arası kaynak kişiler, 5 yaşında öğrendikleri bu veciz/özlü duaları unutmamakta ve yıllar sonra halâ hatırlayabilmektedirler.⁷
- 4) Allah, peygamber, melek, Kur’an, iman, ölüm, kabir, cennet gibi kavramların, Kelime-i tevhid ve Kelime-i şehadet gibi Arapça cümlelerin imanı ikrar ve ispat için dilde kişinin kendisiyle ve ilahi güçle kurduğu(nu var saydığı) iletişimin önemli unsurları olduğunu; bu kavramları paylaşan toplum üyeleriyle daha kolay etkileşime geçebileceğini unutmamalıyız.

6 Türkçe duayı dedesinden öğrendiğini bildiren bir kaynak kişi (Gülşen Hevesli, Konya), öğrenme süreci hakkında şu bilgiyi verir: “Onlarda kaldığımda beraber okurduk. ‘Hadi sarı kuzum abdestimizi alalım, O bizi sevmiş yaratmış, biz de onu sevdiğimizi gösterelim’ derdi. Abdest almayı öğretti, abdest alırdık normal sureleri okurduk, bu uyku şiirini okurduk ve Türkçe olarak: ‘Allah’ım biz seni çok seviyoruz.’ deyip hayırlı geceler dileyip uyur; uyanınca da ‘çok şükür Rabbim bir güneşi daha gösterdin’, derdik.”

7 Bir sosyal medya kullanıcısının “hatırlama/unutmama” bağlamında verdiği şu bilgi önemlidir: “Her gece uyumadan önce babamın öğrettiği bu duayı okurdum. Okumadan uyursam sabah kalkamayacağımı düşünürdüm. Sabaha kadar ölmeyim diye tekrar tekrar okurdum. Okuya okuya uykuya daldım. Zamanla baktım ki okumadan da kalkabiliyorum, işte o zaman bu güzel dua çocukluk hatıralarım arasına şutlandı.” <http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=yattim%20allah%20kaldir%20beni>

EKLER:

TABLO (VARYANTLI VE TEK ÖRNEK UYKU DUALARI)

[1] Yattım Allah Kalkarım inşaallah Lailahe illallah Muhammeden Resulullah. (Anonim) (bkz. Çelebioğlu XI)	Yattım Allah Kalkarım inşaallah Kalkamasam da Elhamdülillah. (Bandırma) (Oku- muş 1992)	Yattım maşallah Kalkarım inşaallah Elhükümüllah Ya Bismillah haydi yallah (Duvarcı 2012) (bkz. Çelebioğlu XIII)	Yattım bismillah, uyanırım inşaallah, eğer uyanmazsam Eşhedü enlailahe- illallah ve eşhedü enne mu- hammeden abdûhu ve resuluh Mualla Öztürk, (Es- kişehir) Anneanne- sinden	Ben bir işe baş- larken, Derim hemen bismillah, Düşürmem hiç dilimden, Allah tutar elimden. (Anonim)
	Yattım, bir Allah; bekler inşaallah. Ağaçtaki yaprağın kabirdeki toprağın. Ev sındı, nur dolandı. Muhammed Mustafa (s.a.v.) den selam geldi. Ve aleyküm selam. Elif Kur'an başıdır. Cümle alem işidir. Bu duayı okuyup yatan Cennet-i Ala kuşudur. (Konya, Ablamdan 7 yaşın- da) 2017	yattım allah kalka- rım inşaallah kalkamazsam kaldır allah yattığım döşek baharın başak selam sultan cennet kuran http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=yattim%20allah%20kaldir%20beni	Yattım Allah, kalka- rım inşaallah, Kalkarsam da kalk- masam da, İman ile gönder beni, Kapımızı Yasin-i şerifle kitle. (11) (bkz. Çelebioğlu IX) 11) Bartın, bkz. 9. dipnot.	Yattım Allah, kal- karım inşaallah, Kalksam da kalk- masam da, La ilahe illallah, Şefaât ya Resulal- lah. (12) (bkz. Çelebioğlu X) 12) Bayındır-Izmir, Mustafa Uslu.
[2] Yattım sağıma döndüm soluma Tüm melekler şahid olsun dinime imanıma. (Zeynep Sultan Şebik) (bkz. ayrıca Çele- bioğlu IV)	Yattım sağıma, döndüm soluma, Melekler şahittir dinime imanıma. Oğuzhan Boydak (Konya 2000, 22 yaşında)	Yattım sağıma, döndüm soluma Şükrettim Allahıma Melekler şahit olsun Dinime imanıma. ----- Yattım sağıma Döndüm soluma Melekler şahit Dinime imanı[ma] (Duvarcı 2012)	Yattım sağıma soluma, Melekler sahip çıka imanıma. Tokcan Karaaslan, 26 yaşında, annean- nesinden, (Yozgat).	Yattım sağıma Döndüm soluma Sığındım Allahıma 12 melek gelsin yanıma (Anonim)
	Yattım sağıma, Döndüm soluma, Melek gelsin ya- nıma, Kur'an okusun ca- nıma (Afyon, Kübra Tanrıkkulu, Babaan- nemden öğrendim) 2017	Yattım sağıma Döndüm soluma Sığındım süpha- nıma İki melek şahit olsun Göğsümdeki ima- nıma Kalırsam el-hamdü Lillah Ölürsem el-hükmi lillah (N. Okumuş)	Yattım sağıma, döndüm soluma Melekler şahit olsun, Dinime imanıma Ölürsem elhükmi- lillah Kalırsam elhamdülil- lah (Duvarcı 2012)	Yattım yatağıma Döndüm soluma Döndüm sağıma Melekler şahit olsun Dinime imanıma (Trabzon, Babaan- neden duyma, yaş: 25) 2017



	Yattım sağıma döndüm soluma Yetmişiki melek gelsin yanıma Melekler şahidim ol- sun dinime imanıma (Tekirdağ, Hüseyin Tıkız, ilkokul zaman- larında) 2017	Yattım sağıma, Döndüm soluma, Melekler şahit olsun dinime imanıma (Gümüşhane, Baba- anne yaş 21) 2017 Yattım sağıma Döndüm soluma Melekler şahit olsun Dinime imanıma (Antalya, halasın- dan; yaş 21) 2017 (1, 1 Konya, 1)	Yattım Allah'ım kaldır beni Nurun ile daldır beni Eğer gafil ölür isem İmanın ile gönder beni; "Hakk'ı, Eşhedü Enla İlahe İllallah ve Eşhedü Enne Muhammeden Ab- duhu ve Rasulüh." (Gülsen Hevesli, Konya; Dedemden öğrendim)	Yattım sağıma döndüm soluma Melekler gelsin yanıma Yatır [A]llah kaldır [A]llah Sabaha uyandır [A]llah Uyanamaz- sam eşşedüenna illahe illallah ve eşşedüenna muhammeden ab- duhu ve resuluh. (Akşehir, Kezban Uçhüyük, Annean- nesinden) 2017
	Ömer Özden 'Yattım sağıma, döndüm soluma, sı- ğındım süphanıma, melekler şahit olsun dinime imanıma, benden selam söyleyin varacak vatanıma, kabirde toprağıma cennette yaprağıma, öldümse elhükmülillah kaldımsa şükür el- hamdulillah. Yarabbi üstümüze hayırlı sabahlar aç' https://www.haber- ler.com/profesör-oz- den-korkular-du- ayla-yenilirdi-sim- di-5373642-haberi/ (5.11.2017)	Yattım sağıma döndüm soluma Melekler şahidim olsun dinime ima- nıma. Yattım Allah kaldır beni İmanıma daldır beni İmanıma daldırmazsan Nur içinde öldür beni (? , Babamdan öğrendim, 7 yaş) 2017		

[2a] Yattım sağıma Döndüm soluma Muhammed dinime Gel ferîştah yanıma, Gözümdeki Kur'a- nıma Göğsümdeki imanıma Hazır Kadir bir Allah Kapısı Kul Hü- vellah Kilidi Yasindir Eşhedü en la ilahe illallah Ve eşhedü enne Muhammeden ab- dühü ve resûlühü (Menemen – İzmir) (Okumuş 1992)	Yattım sağıma, Döndüm soluma, Sığındım sübha- nıma, Melekler şahid olsun, Dinime imanıma. Yattım beni kaldır Allah, Nur gölüne bandır Allah, Varacağımız yer ıraktır, Yatacağımız yer kara topraktır. Allah lailahe illallah Muhammeden resulullah. Ali Osman Öztürk (10 yaşlarında, babaannemden, Ordu)	Yattım sağıma döndüm soluma, Sığındım süpha- nıma, Melekler şahidim olsun / Dinime ima- nıma. / Yattım Allah kaldır beni, Rahmetimle daldır beni, / Gafil olup uyanamazsam, İmanımla gönder beni. İlker Koşar, 8-9 yaşlarında. Nenem bana bu duayı öğretti. Nenem dedemin annesi, şu anda 90 yaşlarında. Onun odasında uyuduğum için her gece yatarken beraber sesli bir biçimde söyler, sonra sübhaneke okurduk. (2000. Isparta)	Yattım sağıma döndüm soluma, Melekler şahit olsun dinime imanıma. Eşhedü enla ilahe illallah ve eşhedü enne mu- hammeden abdühü ve resulullah. Faruk Ceyhun. 1985 civarı, anneannesin- den. (Gaziantep)	Yatarım sağıma dönerim soluma melekler şahit olsun dinime imanıma kalkarsam inşallah kalmazsam eşhe- düenlailaheillallah ve eşhedüenne- muhammeden abduhuveresulüh Berrin Özaydın (Gemlik)
	Yatarım sağıma dönerim soluma melekler şahit olsun dinime imanıma kalkarsam inşallah kalmazsam eşhedü- enlailaheillallah ve eşhedüennemu- hammeden abduhu- veresulüh Yasemin Bozdemir (Zara, Sivas)	Yatarım sağıma, dönerim soluma Melekler şahit olsun dinime imanıma Kalkarsam inşallah kalmazsam Eşhe- dü enlailaheillallah ve eşhedü enne mu- hammeden abdühü ve resulüh Gülezer İlkutlu (Erzurum/Nazilli)	Yattım sağıma döndüm soluma / Melekler şahit olsun dinime imanıma Yattım Allah kaldır beni / Nur içinde uyandır beni Yattım hikminillah Kalkarsam ya Rabbi şükür Allah / Yattım Elhamdüillallah Kalkarsam çok şü- kür Allah / Öürsem La ilahe illallah Yattım Allah kaldır beni Pamuklara bandır beni Elif Alioğlu (Trab- zon)	yattım sağıma döndüm soluma / melekler gelsin yanıma / şeytanlar gitsin evine / indir beni nur içine / kaldır beni nur içine / allah' ım sabah namazına erken kaldır inşaallah / taş gibi yattım kuş gibi kalkayım amin. Sosyal Medya: Uludağ Sözlük



	Yattım Sağıma Döndüm Soluma Sığındım Sübhan'ı- ma Meleklerim şahit olsun Dinime İmanıma Benden selâm olsun Varacak mekânıma (Kaya 2014) ----- Yedi melek sağıma, yedi melek soluma Bismillah diyerek, dalarım ben uykuya Duamı ederek, dala- rım ben uykuya (http://www.cep-x.com/sarki-soz-leri/183481-uy-ku-duasi-sarki-so-zu-minik-dualar-a-it-sarki-sozleri.html)	Yattım sağıma, dön- düm soluma, sığın- dım suphanıma (sul- tanıma), melaikeler şahit olsun dinime imanıma. Benden selam söyleyin varacak vatanıma, kabirde toprağıma, cennette yaprağıma. Öldümse elhük- mülillah, kaldımsa şükür elhamdülillah. Yarabbi, üstümüze hayırlı sabahlar aç. (Özden, 2010)	Yattım Allah, kaldır beni, Rahmetine daldır beni, Can bedenden ayrılınca, İman ile gönder beni. Yattım sağıma, döndüm soluma, Sığındım Subha- nım'a, İki melek şahid olsun, Göğsümdeki ima- nıma. Binbir selam olsun, Varacak mekanıma, Kalkarsam el-ham- dülillah, Kalkamazsam el-hükmülillah (3) (Çelebioğlu I) 3) Cönk, Milli Ktp. nr. 99. Bu cönkte 1264/1847-1848 tarihi bulunmaktadır.	Yattım sağıma, döndüm soluma, Melekler şahit olsun, Dinime imanıma, Kapımızın arkasın- da kırk atlı, Kırkı da Muham- med adlı, Kilidimiz Cebrail, Yardımcımız Allah, Yardımcımız ol ya Rabb'im. (19) (Çelebioğlu XVII) 19) Bartın, Fatma Öztekin (1874- 1950)'den torunu Suna Coşar (doğ. 1935) derlemiştir.
	Yattım sağıma, döndüm soluma, Melekler şahit olsun, Dinime, imanıma, Benden selam olsun, Varacak mekanıma, Yattım Allah, kalka- rım inşallah, Kalkmazsam La ilahe illallah. (20) (Çelebioğlu XVIII) 20) Giresun, Muaz- zez Keskin, y. 52. Derleyen: Fatma Keskin.	Yattım sağıma, döndüm soluma, Melekler şahit olsun, Dinime, imanıma, Ölürsem el- hükmülillah, Kalırsam el-hamdü- lillah. (22) 22) Konya, Fevziye Çelebioğlu (doğ. 1910, yazarın, derleyenin annesi), derleyen: Amil Çelebioğlu. Yattım sağıma, döndüm soluma, Ulu melekler gelsin yanıma, Allah'ım sana ema- netim, Sana teslimim. (23) 23) Bartın, Şadiye Öztekin, y. 68. (1985). (Çelebioğlu XX)		

[3] Yattım Allah kaldır beni, Subhanıma daldır beni, Gaflet basar kalkamazsam, İman ile gönder beni. (bkz. Çelebioğlu IV, V, VI, VII, VIII)	Yattım Allah kaldır beni, Nur içine daldır beni, Can bedenden ayrılırken, İmanıyla gönder beni. (Sonay Öksüz, İlkokula giderken ablasından. 2000)	Yattım Allah kaldır beni, / Nur içinde daldır beni, Peygamberin şefa- atıyla, / Rahmetinle kaldır beni. (Hülya Özcan, babaannem Sa- niye Özcan'dan, 1983'de. (Kayseri)	Yattım Allah, kaldır beni. Nur içinde daldır beni, Din bedenden ayrılırken, imanımla gönder beni... (Yağmur Okumuş (?))	Yattım Allah kaldır beni Nur içine daldır beni Can bedenden ayrılırken İman ile gönder beni. (Salihli – Manisa) (Okumuş 1992)
	Yattım Allah kaldır beni Nur içine daldır beni Nur içine daldırırken İmanla doldur beni. (Sarıgöl – Manisa) (Okumuş 1992)	Yattım Allah kaldır beni Nûr içine daldır beni Nûr içine daldırırken İmanla doldur beni. (Sarıgöl – Manisa) (Okumuş 1992)	Yattım Allah kaldır beni Sağ yanıma döndür beni Eğer gafil bulunur- sam İman ile gönder beni Taş gibi yattım Kuş gibi kalkayım (Duvarcı 2012)	Yattım Allah Kaldır beni Nur içine daldır beni Can bedenden ayrılırken İman ile kuran ile gönder beni (Bursa, Halise Can Yılmaz, Annen- nemden 5 yaşında öğrendim) 2017 (1 Hatay)
	Yattım Allah, kaldır beni Nur içine daldır beni, Can bedenden çıkmadıkça İmanla uyandır beni. (Yavuz Oruç, Bayburt, 10 yaşında iken Anneanesin- den) 2017 (1 Bursa)	Yattım Allah, kaldır beni, Nur içine daldır beni, Can bedenden ayrılırken, İmanımla gönder beni... (Döndü Gökçe, Babaanne, yaş: 30) 2017 (1, 1 Kayseri, 1 Şanlıurfa, Aydın, Adana, Ağrı, Ankara,	Yattım Allah kaldır beni Sağ yanıma döndür beni, Can kafesten uçarken imanıyla döndür beni. (Çorum, Babaan- nemden, İlkokulday- ken) 2017	Yattım Allah kaldır beni Nur içine daldır beni Can bedenden ayrılınca İman ile Kuran ile gönder beni (Düzce, babaan- nemden, 5 yaşım- da) 2017 (Bkz. Çelebioğlu 1,
	Yattım Allah kaldır beni, Nur içine daldır beni, Ecel ile ölürsem İman ile gönder beni (Eskişehir, Annem, Anneannemden, 7-8 yaşları) 2017			



[4] Cennette bin ağaç var Kökü iskember, yaprağı Kur'an Bu duayı günde gecede Yedi kere okuyan Cennet helâl Cehennem haram.(Ceyhan - Adana) (Okumuş 1992)	Yattım sağıma döndüm soluma selam verdim Hazreti Sultanıma, Hazreti Sultan namazda iki eli duada Cennette bir ağaç varmış kökü misk, dalları Kur'an Bunu 7 kere okuyan hem Cennetlik hem cennet kuşu! (Bursa, Annemden, 6-7 yaşlarında; şu an 21 yaşında) 2017	Hasbünallah ve ni'me'l-vekil Kalbim peygamber Yeşil yaprak Tenim kara toprak Mekânım cennet Sevim peygamber Senden başka kim var Allâhım. (Uşak) (Okumuş 1992)	Tekrar: Yattım, bir Allah; bekler inşallah. Ağaçtaki yaprağın kabirdeki toprağın. Ev sırlandı, nur dolandı. Muhammed Mustafa (s.a.v.) den selam geldi. Ve aleyküm selam. Elif Kur'an başıdır. Cümle alem işidir. Bu duayı okuyup yatan Cennet-i Ala kuşudur. (Konya, Ablamdan 7 yaşında) 2017	Tekrar: Bismillâhi a'lâ Dört yanım kal'a Kapım minâre Kilidim Cebrail Bekçim bekçim bir Allah Beklerim inşâallah Her melek şahidim olsun Dinime imânıma Kabirdeki toprağıma Cennetteki yaprağıma. (Kula - Manisa) (Okumuş 1992) (Not: Kelime-i şahadet söylenir ve yatılır).
	Yattım sağıma, döndüm soluma, On melekler, şahit olsun, Dinime, imanıma. Dört yanım Ka'be, Kapım minare, Bekçim Bir Allah, Beklersin inşallah. Gittim baktım gök kapasına [!] Neden geldin dediler, Hazret-i babamın selamını almaya geldim dedim, Hazret-i babam namazda, İki eli duada, Cennette bir ağaç var, Kökü Kur'an yaprağı...(16) (Çelebioğlu XIV)16) Balıkesir, Ayla Gürdal, y. 43.	Yattım sağıma, döndüm soluma, Sağındım [!] yaradana, Kabir yaprağına, cennet toprağına, Yatarız inşallah, kalkarız maşallah, Allahu Ehad, binbir kısmet, Kabre vardığımız zaman, Yalnız kaldığımız zaman, Bekçimiz Allah, Kılıcımız Cebrail, Allah'ım sensin, ism-i a'zamsın, Bu duayı okuyan senin kulundur, Li'llahi-'l-Fatiha. (17) (Çelebioğlu XV) 17) Eflani, Şefika Sevim, y. takriben 60. Derleyen: Emine Sevim.		
[5] Gecemiz iyi olsun Uykumuz koyu olsun Taş gibi yatalım Kuş gibi kalkalım (Duvarcı 2012)	Allah'ım beni taş gibi yatır, kuş gibi kaldır (Uşak, Annem, 7 yaş) 2017	Ard dolandım Kırk dolandım Bu sözüz söyleten Cennet kuşudur (Alaşehir – Manisa, Okumuş 1992)	Tekrar: Yattım, bir Allah; bekler inşallah. Ağaçtaki yaprağın kabirdeki toprağın. Ev sırlandı, nur dolandı. Muhammed Mustafa (s.a.v.) den selam geldi. Ve aleyküm selam. Elif Kur'an başıdır. Cümle alem işidir. Bu duayı okuyup yatan Cennet-i Ala kuşudur. (Konya, Ablamdan 7 yaşında) 2017	Tekrar: Yattım Allah kaldır beni Sağ yanıma döndür beni Eğer gafil bulunurşam İman ile gönder beni Taş gibi yattım Kuş gibi kalkayım (Duvarcı 2012)

	Yattım taş gibi Kalktım kuş gibi Yatarım sağıma Dönerim soluma Güzel meleklerim gelsin Sağıma soluma (Kaya 2014)	Tekrar: Yattım sağıma dön- düm soluma selam verdim Hazreti Sultanıma, Hazreti Sultan na- mazda iki eli duada Cennette bir ağaç varmış kökü misk, dalları Kur'an Bunu 7 kere okuyan hem Cennetlik hem cennet kuşu! (Bursa, Annemden, 6-7 yaşlarında; şu an 21 yaşında) 2017	Yattım Allah, kaldır beni, Sağ yanımdan sol yanıma dönder beni, Eğer gâfil bulur isen, İman ile gönder beni. Filit olsun, filit olsun, Her yanlarım kilit olsun, Hasan Hüseyin kardaşım olsun, Hürü kızları yolda- şım olsun, Yattım yattım taş gibi, Kaldır beni kuş gibi. (5) (Çelebioğlu XIX) 5) Kayacık Kö- yü-Bozkır, Zarife Kaya, y. 81. Derle- yen Gürsel Kaya.	Yattım taş gibi, Kalktım kuş gibi, Yatarım sağıma, Dönerim soluma, Güzel meleklerim gelsin, Sağıma, soluma. (21) (Çelebioğlu XIX) 21) Tekirdağ, Derleyen: Fatma Keskin.
[6] Bismillâhi nûrsun Ve billahi sorsun Yetmişbin Ayete'l- kürsî Gelsin beni ko- rusun. (Balıkesir) (Oku- muş 1992)	Allah'ım birsin Peygamberim nursun Yetmiş iki ayet Etrafımda kale gibi dursun (Duvarcı 2012)	Bismillahi birsin Ve billahi nursun Yetmiş bin ayetel- kürsü Etrafımda dursun (Gümüşhane, Babaanneden; yaş 21) 2017	Bismillahi birdir Ve lillahi nurdur 71 kür's Allah Dört etrafımız kala (Manisa; Annesin- den anasınıfında öğrenmiş; yaş: 20) 2017	<i>Korktuğun Şeyleri Unutmak için Dua</i> "bismillahi birsin ve billahi nursun 70 bin ayetel kürsi dört bir yanımda dursun» <i>Kaynak :din kültür öğretmenimiz www.estanbul. com/(5.11.2017)</i> ----- Allah Bir'sin billahi Nur'sun, Yetmişiki millete Tanrısın, Dört yanımı bürü- sün... (Çelebioğlu II/3) 4) Saraycık Köyü (Vezirköprü-Şam- sun), Kazım Öz- men, doğ. 1942.
	Ömer Özden 'Bismillahi birsin ve billahi nursun yetmişbirbin Ayetel Kürsi dört yanımda atlasın dursun' https://www.haber- ler.com/profesör-öz- den-korkular-du- ayla-yenilirdi-sim- di-5373642-haber/ (5.11.2017)			



[7] Bismillâhi a'lâ Dört yanıml kal'a Kapım minare Bekçim Allah Muhammed mührüyle Mühürledim Kâbe kilidiyle Kilitledim Elif üff... (Manisa) (Okumuş 1992)	Bismillâhi a'lâ Dört yanıml kal'a Kapım minâre Kilidim Cebrail Bekçim bekçim bir Allah Beklerim inşâallah Her melek şahidim olsun Dinime imânıma Kabirdeki toprağıma Cenneteki yapığıma. (Kula - Manisa) (Okumuş 1992) (Not: Kelime-i şahadet söylenir ve yatılır).	Bismillah dedim yattım Nurdan kale yaptım <i>İçi dolu</i> yasin Penceresi Tebarik Kilidi Muhammed Mustafa Anahtarı Cebrail Allah baş Hazretler yanıma eş (Kaya 2014)	<i>Peygamberimizin Sıkıntidan Kurtul- mak İçin Önerdiği Dua</i> “Bismillâhi alâ nefsi ve mâlî ve dinî. Allahümme raddınî bi-kadâike ve bârik lî fimâ kuddire lî, hattâ lâ uhibbe ta'cile mâ ahhartehu ve te'hîra mâ acceltehu.” “Allah'ım, senin is- mine ilk olarak nefsi- mi ardından malımı ve dinimi ve emanet ediyorum. Rabbim hükmüne beni razı kıl ve nasibim de olanı bana mübarek eyle, te'hîr ettiğinin hızlısını, acele ettiğinin de te'hîrini senden istemeye- yim. Teslimini sağla ve nefsimin isyanını önle...” https://www. nazarduasi.gen.tr/ sikintidan-kurtul- mak-icin-dua.html (5.11.2017)	
[8] <i>Cuma akşamları okunan dua :</i> Cuma'nın biridir Günleri yedidir yedi Günün destine Mühür bastım üstüne Biri cennet, biri ırmak Biri cehennemden ırak durmak. (Kırklareli - Trakya) (Okumuş 1992)	Bugün Cuma bayra- mım var, Allah'a imanım var, Nur gibi Kur'an'ım var. Zeynep Sultan Şebik (?)			
[9] Allah beni hoş eyle Kabrimi geniş eyle Kabire varınca Muhammed'e yoldaş eyle (Kaya 2014)	Allah beni hor eyleme Kabrimi dar eyleme Kabire varınca Dillerimi lal eyleme (Kaya 2014)			

[10] Ay gördüm Allah Amentü billah Cem-i cümle günahlarımı Affet ya Resulul- lah. (Anonim)	Ay gördüm Allah Amentü billah Kazayı belayı şavuştur Üstümüzden ya Resulallah (Sariye Sen Uyar, Afyon, Babaannemden 9 yaşında)			
TEK ÖRNEKLER	[11] Hatice'yi celalet Selamet selamet Ya Rabbim son nefeste İmanım sana emanet (Akhisar – Manisa) (Okumuş 1992)	[12] Verdiğin nimetler için sana şükürler olsun, Karanlıktan aydınlı- ğa sen erıştır bizleri (Amin) (Şanlıurfa, Annem, 8 yaşın- da öğrendim, 23 yaşında)	[13] Allahım beni haş- reyle İmâna yoldaş eyle Kabre vardığım zaman Fâtıma anamıza yol- daş eyle. (Kırkağaç - Manisa) (Okumuş 1992)	[14] Yattım Allah adına Yandım rahmetine Rahmeti canıma Canım Allah yolu- na (Okumuş 1992)
	[15] Bismillâhi melek Yanımdaki melek Hafız-ı melek Yahyâ melek Ben kabre yarınca Suâlîmi verse gerek. (Soma - Manisa) (Okumuş 1992)	[16] Karakura [Karaba- san] benim adım, (sözge- limi) Ömer senin adın. Allah'ını, Resul'ünü seversen kara koyunun üstündeki yünleri say, sonra gel. (Özden 2010)	[17] Hu hu hu Allah Dallara kurduk salıncak Elife uyku ver Allah (Elif Bilgen, Bitlis, Annemden 8 yaşla- rında)	[18] Allah'ım, Allah'ım, Seni isterim her daim... Yolum ırak, Elim ferman isterim. Kabre girdiğim gece, Nur ile iman iste- rim. (14) Çelebioğlu XII 14) Trabzon, Ali Birinci, y. takriben 40.

KAYNAKÇA

- Çelebioğlu, Amil (1987): “Kültürümüzde Yatak Duaları”, *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, C. 4, Ankara, ss. 95-102.
- Çelebioğlu, Amil (1983): “Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler”, Şükrü Elçin Armağanı, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara, ss. 153-166.
- Çelebioğlu, Amil (1998): *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yayınları, İstanbul, ss. 763-770.
- *Dini Terimler Sözlüğü*, C. 1, İstanbul: İhlas Gazetecilik Holding A.Ş. (t.y.)
- Duvarcı, Ayşe (2012): “Uyku Folkloru”, *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) Bildirileri*, Adana, ss. 495-512.
- Gencay, İ. ve Gencay, H. (Haz..) [2011]: *Derde Derman Dualar ve Tarihçesi 2*, Konya: Cevahir Grubu Konya Kültür Dizisi.



- Gencay, İbrahim ve Gencay, Hatice (Habl.) (2008): *Derde Derman Dualar ve Tarihçesi 1*, Konya: Ensar Yayıncılık.
- Kaya, Doğan (2014): *Anonim Halk Şiiri*, Akçağ Yay., Ankara, 3. Baskı.
- Nişanyan, Sevan (2012): Sözlerin *Soyağacı*. *Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş 6. Baskı, İstanbul: Everest Yayınları.
- Okumuş, Necdet (1992): "Uyku Duaları Üzerine Bir Deneme". *Milli Folklor*, Sayı: 15, Güz 1992, ss. 33-35.
- Özden, Ömer (2010): "Korkularımız ve Dualarımız", *Ay Vakti. Düşünce, Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 123, Aralık 2010, ss. 13-15.
- Polat, Kemal (2007): "Kırgız Halk Dindarlığında Dua Fenomeni", Göksoy, İsmail Hakkı ve Durak, Nejdett (Ed.): *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs-1 Haziran 2007) Bildiriler*, İsparta: S.D.Ü. **İlahiyat Fakültesi Yayınları**, s. 427-439.
- *Riyâzu's-Sâlihîn Tercümesi*, C. II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 30, 8. Baskı, Ankara, (t.y.).
- *Riyâzu's-Sâlihîn Tercümesi*, C. III, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 64, 7. Baskı, Ankara, (t.y.).
- *Türkçe Sözlük* (1988), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 549.
- Türkmenoğlu, Adnan (Derl.) (1973): *İzahlı ve Tercümeli Büyük Dua Mecmuası*, Ankara: Kısmet Matbaası.

INTERNET KAYNAKLARI

- "Toplumsal Değer Nedir? Özellikleri". <http://www.nkfu.com/toplumsal-deger-nedir-ozellikleri/> (30.07.2017)
- <http://www.cep-x.com/sarki-sozleri/183481-uyku-duasi-sarki-sozu-minik-dualar-ait-sarki-sozleri.html> (30.07.2017)
- http://mp3lirikindir.blogcu.com/minik-dualar-uyku-duasi_17629991.html (25.01.2009)
- <http://www.dilforum.com/forum/archive/index.php/t-18498.html> <http://www.izafet.com/ayet-hadis-ve-dualar/51432-yatak-duasi.html> ((25.01.2009)
- <http://www.uludagsozluk.com/k/uyku-duasi/>(30.07.2017)
- <https://eksisozluk.com/yattim-allah-kaldir-beni--443194> (30.07.2017)
- <http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=yattim%20allah%20kaldir%20beni> (30.07.2017)
- <http://www.nurcafe.com/ilahisozleri/goster.asp?id=353> (25.01.2009)

ANADOLU HALK HEKİMLİĞİNDE GELENEKSEL OLARAK ADLANDIRILAN BAZI HASTALIKLARLA, TEDAVİLERİ ARASINDA KURULAN SEMPATİK İLİŞKİ

Alparslan SANTUR¹

GİRİŞ

Geleneksel düşüncede oldukça gelişmiş olan gözlem yeteneği, halk arasında sağlıkla ilgili değişlerin oluşmasında önemli bir faktör olup, bu durumu hastalık adlarında da görmek mümkündür. Hastalığın insan üzerindeki etkileri ve özellikle vücuttaki değişiklikler, hastalıkların adlandırılmasında öncelikli rol oynamıştır. Çeşitli enfeksiyonlara bağlı olarak vücut ısısının artması veya deride renk değişimi olması örneğin kırmızı ve sarı renklerle ilişik olarak kızamık ve sarılık hastalıklarının adlarına kaynak oluşturmuştur.

Bazı hastalıklarda yaygın olarak kullanılan bitkiler, zamanla ilgili hastalıkların adlarıyla anılmaya başlamıştır. Benzer durumu, bazı hayvanlarla ilişkilendirilen hastalıklarda da görmek mümkündür. Yine çeşitli hastalıkların tedavi uygulamalarında yoğun olarak kullanılan türbe/yatır, ocaklar, su kaynakları ve doğal yerler, zamanla ilgili hastalıkların adlarıyla anılmaya başlamıştır.

Konuyu aşağıdaki başlıklar çerçevesinde açarak, değerlendirmeye başlayabiliriz:

1 Etnolog. (Ethnologist) alparslansantur@hotmail.com



BAZI HASTALIKLARLA İLGİLİ UYGULAMALAR

Söz konusu çalışma aşağıdaki hastalıkları kapsamakta olup bu hastalıklar, tedavileri ile ilgili çeşitli uygulamalar altında gruplandırılmışlardır.

Hastalıklar

Akrep Sokması, Alazlama, Al Basması, Altınbastı/Sarılık, Aydaş, Bakırasma/Yılcılık/Yel/Tavalama, Boğmaca, Böbrek, Bulgur Püskürmesi, Çakma, Çıban/Yara, Dalak, Dolama/Dana Burnu, Ekzema/Temriye, Elmacık, Erikleme, Et Ezilmesi, Felç, Gelincik, Göz, Hıyarcık, Isılık, İshal, İt Dirseği/Arpacık, Kellik, Kırk Basması, Kızamık, Kösti, Kuduz, Kulak Kabası, Kurbağacık, Kurdeşen, Mayasıl, Öksürük, Sancı, Saçkıran/Kılkıran, Sancı, Sara, Sıtma, Siğil, Silme, Solucan, Uyuşukluk, Uyuz, Yılan Sokması.

Hastalıklarla İlişkili Tedavi Uygulamaları

- Bir eylemle ilişkilendirilen hastalıklar. (*Alazlama, Çakma, Silme*)
- Bir eylem ve bitkiyle ilişkilendirilen hastalıklar. (*Bulgur Püskürmesi*)
- Bir eylem ve hayvanla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Dolama/Dana Burnu*)
- Bir eylem, hayvan ve bitkiyle ilişkilendirilen hastalıklar. (*İt Dirseği/Arpacık*)
- Bazı hayvanlarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Akrep Sokması, Gelincik, Kellik, Kösti/köstek, Kurbağacık, Kurdeşen*)
- Bazı hayvanların organlarıyla ve ocaklarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Dalak, Et Ezilmesi*)
- Bazı hayvanların organları, bitkiler ve su kaynakları ile ilişkilendirilen hastalıklar. (*Böbrek*)
- Bazı hayvanlarla ve ocaklarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Kuduz, Yılan Sokması*)
- Bazı maden, bitki, su kaynakları, ocaklar ve renklerle ilişkilendirilen hastalıklar. (*Altın Bastı/Sarılık*)
- Bazı maden, bitki, su kaynakları, ocaklar ve hayvanlarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Bakır Basma/Yılcılık/Yel/Tavalama*)
- Bazı renklerle ilişkilendirilen hastalıklar. (*Kızamık*)
- Bazı renk ve ocaklarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Al Basması*)
- Bazı sayılarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Kırk Basması*)
- Bazı bitki, cisim, takı ve ocaklarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Göz*)
- Bazı bitkilerle ilişkilendirilen hastalıklar. (*Aydaş, Elmacık, Erikleme, Hıyarcık, İshal, Kulak*)

Kabası, Mayasıl, Saçkıran/Kılkıran, Sara/Huytutan, Solucan)

- Bazı su kaynakları ile ilişkilendirilen hastalıklar. (*Isılık, Uyuz*)
- Bazı su kaynakları, ocak ve türbe/yatırırlarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Sancı*)
- Bazı bitki, su kaynakları, ocaklar ve doğal yerlerle ilişkilendirilen hastalıklar. (*Sıtma*)
- Bazı ocaklarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Felç*)
- Bazı türbe/yatırırlarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Boğmaca, Uyuşukluk*)
- Bazı bitki ve türbe/yatırırlarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Çıban/Yara*)
- Bazı bitki, ocak ve yatırırlarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Siğil*)
- Bazı bitki, su kaynakları ve ocaklarla ilişkilendirilen hastalıklar. (*Ekzema/Temriye*)
- Bazı bitki ve doğal yerlerle ilişkilendirilen hastalıklar. (*Öksürük*)

Bir Eylemle İlişkilendirilen Hastalıklar (Öncelikli)

Alazlama (Vücutta çıkan kaşıntılı kızarıklıklar.)

-*Ocaklı tarafından hastanın üzeri bir örtü ile örtülüp, dualarla üzerinde süpürge otu yakılır (Güvenç Köyü/Kazan/Ankara) (Erdoğan 1997: 213).*

Çakma (Vücutta çıkan kaşıntılı, sulu yara.)

-*Ocaklı tarafından bir ağaca götürülen hasta, yüzü ağaca bakacak şekilde dururken, dualarla başı hizasında ağaca çivi çakılır (Güvenç Köyü/Kazan/Ankara) (Erdoğan 1997: 212).*

-Çakma olarak bilinen yüzdeki cerahatli yaralar için çakmak taşı çakılır (Uşak) (Altan 2000: 46).

Silme (Göz silmesi) (Gözde çıkan kabartılar.)

-*Gözler kanayana kadar kesme şekerle silinir (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 74).*

Bir Eylem ve Bitkiyle İlişkilendirilen Hastalıklar

Bulgur Püskürmesi (Vücutta çıkan kızartılar.)

-*Hacettepe'de bulunan ocaklı kadın ağızına doldurduğu bulguru hastalıklı bölgeye püskürtüp, okuyup, üfler ve bulgurla sıvazlar (Ankara) (Erdoğan 1999: 233).*

-(Bulgurlama) *Aynı işlem üç gün tekrarlanır* (Güvenç Köyü/Kazan/Ankara) (Erdoğan 1997: 212).



Bir Eylem ve Hayvanla İlişkilendirilen Hastalıklar

Dolama/Dana Burnu (Tırnak etrafındaki irinli yara.)

-*Ocaklı dolama olan parmağı üç kez ağzının içinde döndürerek ısırıp, tükürükle okuyup, üfler (Ankara) (Erdoğan 1999: 237).*

-*İltihaplı parmak büyük baş bir hayvanın burnuna sokulur ve bir müddet tutulur (Manisa) (Altan 2000: 58).*

-*Parmak dananın burnuna sokulur (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 27).*

Bir Eylem, Hayvan ve Bitkiyle İlişkilendirilen Hastalıklar

İt Dirseği/Arpacık

-*Ocaklı dirseği ile yarayı sıvazlar (Ankara) (Erdoğan 1999: 234).*

-*İltihaplı bölge dirseklenir. Köyde bu işi bilen kadın dualar okuyarak dirseği ile iltihabi bölgeye vuruyormuş gibi yapar. Bu işlem üç defa tekrarlanır (Manisa) (Altan 2000: 68).*

-*Yere sırt üstü yatırılan hastanın yüzüne bir bez örtülüp, bezin üstüne bir parça ekmek konularak, bir köpeğin bu ekmeği alması sağlanır (Manisa, Samsun, Uşak) (Altan 2000: 68-69, 70).*

-*Hastanın gözü üzerine konulan mayalı ekmek birkaç gün bekletildikten sonra köpeğe yedirilip, artanlar da hastaya yedirilir. Kanatılan yaraya köpek sidiği sürülür (Şarkışla) (Altan 2000: 69).*

-*Hastanın gözü bir köpek yavrusuna yalatılır (Konya) (Altan 2000: 70).*

-*Köpeğin su içtiği yerden alınan bir, iki damla su göze sürülür (Manisa) (Altan 2000: 68).*

-*Köpeğin su içtiği kaptaki su ile göz yıkanır (Alanya) (Gönüllü 1996: 345).*

-*Ocaklısı arpaya okur ve arpayı hastanın sağına bırakır. Bu şekilde altı arpa okunduğunda tüm arpalar ağızda ezilerek arpacıklı bölgeye sürülür (Sivas) (Altan 2000: 69).*

-*Hastada bu hastalık görüldüğünde arpaya okunur ve arpacık çizilir (Balıkesir) (Altan 2000: 69).*

Öncelikli olarak bir eylem (yakma, çakma, silme, püskürtme, döndürme ve ovalama) gerçekleştirilerek, hastalığın adının ifade ettiği anlamlar taklit edilmeye çalışılmaktadır. Bulgur püskürmesi, danaburnu, itdirseği/arpacık hastalıklarının tedavi uygulamalarında eylemlerin yanında, yine hastalıkların işaret ettikleri bitki ve hayvanlar da yer almaktadır.

Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus, bazı hastalıkların fiziki görünümleri ile adlandırılmaları arasında bir ilişkinin yanında, söz konusu hastalıkların tedavileri için gerçekleştirilen uygulamaların, zamanla hastalıkların adlarına kaynaklık etmeleridir. Özellikle itdirseği hastalığı-

nın görünürde ne köpekle, ne de dirsekle bir ilgisi bulunmamaktadır. Ancak tedavide yoğun olarak köpek ve köpekle ilgili objelerin veya ocaklının dirseğinin kullanılmaya çalışılması, bir bakıma uygulamanın adlandırmada rol oynadığını göstermektedir.

Bütün uygulamalarda yoğun olarak kullanılan taklit ve temas büyüsü yanında, zaman zaman devreye giren ocaklılarla, kendilerinde var olduğuna inanılan güçten yararlanılmaya çalışılmakta, dua ritüeli ile uygulamalar aynı zamanda dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedirler.

Bazı Hayvanlarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Akrep sokması

-*Akrebin karnı ezilerek yaranın üzerine sürülür* (Adana) (Özgen 2007: 47).

-*Ezilen akrep yaraya sarılır* (Alanya) (Gönüllü 1996: 344).

Gelincik (Çocuklarda görülen kızamık benzeri küçük yaralar.)

-*Hastaya gelincik eti yedirilir* (Kazan/Ankara) (Begiç 2013: 292).

Kellik

-*"Keler" olarak bilinen bir tür kertenkele öldürülüp, yakılır ve külü kel olan yere sürülür* (Manisa) (Altan 2000: 78).

Kösti, Köstebek (Vücutta çıkan fındık veya ceviz büyüklüğünde şişlikler.)

-*(Kösti) Ocaklı tarafından köstebeğin dışarıya attığı toprak çamur haline getirilerek, dualar eşliğinde şiş olan yerlere sürülür* (Orhaniye Köyü/Kazan/Ankara) (Erdoğan 1997: 213).

-*(Köstü) Ocaklı dualarla birlikte hastaya, ekmek arasında kurutulmuş köstebek eti yedirir* (Kazan/Ankara) (Begiç 2013: 292).

-*Köstebek dişi ile yaranın etrafı çiziliyormuş gibi yapılır. Daha sonra köstebek yuvasından alınan toprak çamur yapılır ve yara olan yere sürülür* (Manisa) (Altan 2000: 84).

-*Ocaklı olan kişi köstebek toprağını okur ve hastaya verir. Hasta bu toprağı bir müddet saklar ve daha sonra atar* (Manisa) (Altan 2000: 84).

-*Köstebek ezilip, sarılır* (Manisa) (Altan 2000: 84).

-*Hastaya köstebek eti yedirilir* (Manisa, Uşak) (Altan 2000: 84).

-*Yedi köstebek yuvasından alınan toprakla çamur yapılır, hasta bu çamura yatırılır* (Sivas) (Altan 2000: 84-85).

Kurbağacık (Çocuklarda başın büyümesi, bingıldağın kapanmaması.)

-*Baş çizilip, canlı kurbağa bağlanır.* (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 75)



-Canlı kurbağa başa sarılır. Ölürse hastalık geçer, ölmezse geçmez (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 75).

Kurdeşen (Vücuttaki kırmızı, kaşıntılı kabarcıklar.)

-Kurdun aşık kemiği hastanın boynuna asılır (Yeşilyurt, Sivas) (Altan 2000: 94).

-Hasta kurt aşığını boynuna takıp, üç gün her sabah ulur (Güney Köyü, Sivas) (Örnek 1981: 106).

Bazı Hayvanların Organlarıyla ve Ocaklarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Dalak (Karnın şişmesi, halsizlik)

-Sırt üstü yatırılan hastanın karnına bir beze sarılı hayvan dalağı konur ve ocaklı elindeki bir baltayı dalağa dokundurur (İzmir) (Altan 2000: 53).

-Aynı işlemde ocaklı kızdırılmış bir şişle dalağı çapraz bir şekilde kestikten sonra, hasta bu dalağı dört yol ağzında bir çukura gömer (İskenderun) (Altan 2000: 53-54).

-Dalak kesen kadın kuru bir hayvan dalağını hastanın dalağı üzerine koyup, dalağa bir bıçak sürer (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 76).

-Hasta Dalak Ocağına götürülerek, ocaklı tarafından kesme ritüeli uygulanır (Mersin) (Çıblak 2005: 206).

Et Ezilmesi

-Kırmızı et hafif ısıtılıp, ezilen yerin üzerine konur (Kars) (Öncül 2011: 38).

Bazı Hayvanların Organları, Bitkiler ve Su Kaynakları ile İlişkilendirilen Hastalıklar

Böbrek

-Ocaklı tarafından hasta kişiye niyetle iğne batırılan bir koyun böbreği gömülür (Sivas) (Üçer 1989: 259).

-Böbrek taşını düşürmek için Böbrek Otu olarak bilinen (*Adiantum capillus-veneris* L.) bitkisinin toprak üstü kısımları kaynatılır ve suyu içilir (Ordu) (Altan 2000: 39).

-Yörede Kum Döken Suyu olarak bilinen bir su kaynağına gidilir (Ilgın/Konya) (Ergun 2004: 799).

Bazı Hayvanlarla ve Ocaklarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Kuduz

-*Ocaklı tarafından yakalanan kuduz böceği bir iple kırk gün tavanda asılı bırakılır. Daha sonra bir havanda toz haline getirilir ve suyla karıştırılarak hastaya içirilir (Karacalar) (Acıpayamlı ty: 93).*

-*Kuduz Ocağı olan evden ekmek yiyen hastaların iyileşeceğine inanılmaktadır. Bazen hasta evde bırakılmaktadır (Gürün/Sivas) (Gürün 2011: 167).*

Yılan Sokması

-*Ocaklının, yılanın belirli bir bölgesinden alıp, güneşte kurutarak sakladığı yağ, hastanın eklem yerlerine, koltuk altlarına, vb. yerlerine günde üç kez sürülür (Çukurova) (Çıblak 2005: 16).*

-*Yılan Ocağına getirilen hastanın vücuduna, daha önce yılanın belirli bir yerinden alınan yağı ocaklı tarafından sürülür (Mersin) (Çıblak 2005: 207).*

Tedavide hastalıkların adıyla ilişkili hayvanlar doğrudan veya kurdeşen hastalığında olduğu gibi hayvanın kemiği, yılan sokmasında hayvanın yağı, köstebek hastalığında ise yuvadan alınan toprağın kullanılması gibi dolaylı uygulamalarla öncelikle taklit ve sonrasında da temas büyülerini işletilmeye çalışılmaktadır.

Böbrek hastalığı ile ilgili örnekte hastalıklı organla, hayvanın aynı organı ve aynı adları taşıyan bitki ve su kaynakları arasında da sempatik bir ilişki kurulmaktadır.

Uygulamalarda yer alan ocaklılar ile üç ve yedi sayılarında var olduğuna inanılan majik güçten de yararlanılmaya çalışılmakta, ayrıca dua ritüeli ile ilgili uygulamalar dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedirler.

Bazı Maden, Bitki, Su Kaynakları, Ocaklar ve Renklerle İlişkilendirilen Hastalıklar

Altınbastı/Sarılık

-*Sarılık olan çocuk, içinde altın bilezik bulunan kaynamış su ile yıkanır (Manisa) (Altan 2000: 117).*

-*Bir altın parçası suya atılıp, bu suyla hasta ıslatılıp, yine bu su hastaya içirilir (Ankara) (Erdoğan 1999: 232).*

-*Çocuk sarı beze sarılır (Kelkit/Gümüşhane) (Balıkçı 2009: 49).*

-*Hastanın boynuna sarı altın takılır (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 46).*

-*Hasta kendi idrarnı içer (Manisa, Erzurum) (Altan 2000: 117, 121).*



-Bebeğin her tarafına bal sürülür. Yüzüne sarı yemeni örtülür (Ankara) (Erdoğan 1995: 104).

-Hastanın boynuna sarı bir taş asılır (Sivas) (Altan 2000: 118).

-Kahve ile limon suyu karıştırılıp hastaya içirilir (Gaziantep) (Altan 2000: 121).

-Ayağı sarı tavuk haşlanıp yedirilir, kanı vücuda sürülür (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 46).

-Boyuna sarı eşarp bağlanır (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 46).

-Hastanın kendi idrarı ile ıslatılan kayısı yedirilir (Sivas) (Altan 2000: 118).

-İçi oyulan sarı bir karpuza kuvvetli bir adamın yaptığı idrar üç sabah hastaya içirilir (Tokat) (Altan 2000: 119).

-Hasta sarı gülün altında yıkanır (Erzurum) (Ergun 2004: 498).

-İlk kırk gün içinde sarılık olan bebek, içine kırk mısır tanesinin atıldığı suyla yıkanır (Düzce) (Şahin 2016: 25).

-Hasta, Aziz Mahmud Hüdayi Türbesinde bulunan Sarılık Tasından üç gün su içer (İstanbul) (Altan 2000: 120).

-Sarılık Suyu olarak bilinen derenin kıyısında yetişen Sarılık Otu, bu su ile kaynatılarak hasta banyo yapar (Sinop) (Altan 2000: 119-120).

-İçine Sarılık Otu konmuş suyla hasta yıkanır (Zonguldak) (Altan 2000: 120).

-Gülmez Tepesinde bulunan Sarılık Pınarının suyundan içilir (Elazığ) (Altan 2000: 117).

-Hasta Sarılık Ocağına götürülür ve iki kaşı arasından kan alınır (Konya) (Altan 2000: 120).

Bazı Maden, Bitki, Su Kaynakları, Ocaklar ve Hayvanlarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Bakır Basma/Yılcılık/Yel/Tavalama (Romatizma, kızarıklık, şişlik, ateş, ağrı.)

-Hastanın ağrıyan yerinin üstüne kırmızı bez konur. İçinde köz bulunan bakır tava bu bezin üzerinden basılır. Bu işlem üç defa yapılır (Manisa) (Altan 2000: 110-111).

-Ağrıyan bölgeye bakır levha sarılır (Samsun) (Altan 2000: 113).

-Sümüklü böceğin kabuğu dövülüp, yılanın kavı ile karıştırıldıktan sonra yaraya sürülür (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 25).

-Yılan balığı pişirilip, yenir (İstanbul) (Altan 2000: 113).

-*Yılan kavı sarılır* (Sivas) (Altan 2000: 114).

-*Sarı yılan kızartılıp hastaya yedirilir* (Gemerek) (Altan 2000: 115).

-*Yılan kemikleri boncuk yapıp, hastanın elbisesine takılır* (Şarkışla) (Altan 2000: 114).

-*Yılandık, Dracunculus vulgaris Schott. Bitkisinin yumrusu ezilip, ağrıyan bölgeye sarılır* (İzmir) (Altan 2000: 114).

-*Yılandık Otunun kökünden ilaç yapılır* (İğdır) (Öncül 2011: 39).

-*Özellikle bacaklardaki ağrılara karşı Yılandık Taşları yapıştırılır* (Balıkesir) (Altan 2000: 114).

-*Değirmenönü Köyünde bulunan Yel Pınarının suyu içilir ve bu su ile yıkanılır* (Elazığ) (Altan 2000: 112).

-*Ağrısı, sızısı olanlar, Yel Ocağında bulunan bir direğe sürünürler ve oradan aldıkları kül ve toprağı çamur yaparak, vücutlarına sürerler* (Divriği/Sivas: 617).

-*Hasta Yılandık Tekkesine götürülür* (Sivas) (Altan 2000: 114).

-*Hasta Yılandık Ocağına götürülür. Burada ocaklı bu hastalık için kullandığı bir taşı önce yalayıp, sonra hastanın ağrıyan yerlerinde gezdirir* (Mersin) (Çıblak 2005: 206).

-*Romatizmada Yel Otu ezilir ve ağrıyan yere sürülür* (Manisa) (Altan 2000: 111).

-*Özellikle romatizmalı hastalar Yel Ağacı olarak bilinen ağacı ziyaret edip, altındaki toprağı vücutlarına sürerler* (Malatya) (Ergun 2004: 506).

-*Hasta Yel Suyu ile ağrılı yerlerini yıkar* (Alanya) (Gönüllü 1996: 239).

Her iki hastalığın adları ile bağlantılı madenler, renkler, bitkiler, su kaynakları, ocaklar ve hayvanlar tedavi uygulamalarında önemli rol oynamaktadırlar. Sarılık hastalığında, birkaç örnek dışında (sarılık taşı, sarılık suyu/pınarı, sarılık ocağı) yoğun olarak hastalığın fiziki görünümüyle doğrudan bağlantılı sarı renkli objeler yer almakta ve hasta mümkün olduğu kadar sarı renkli objelerle temas ettirmeye çalışılmaktadır. Burada kullanılan objenin kendisi (bez, idrar, bal, taş, limon, tavuk, kayısı, karpuz, gül, mısır, bitki, vb.) önemli değildir. Önemli olan bu objelerin sarı renkli olmalarıdır. Dolayısıyla bir durumun, benzeri ile etkilenmesine yönelik taklit büyüsü ile birlikte temas büyüsü de işletilmeye çalışılmaktadır. Altın madeninin kullanımında da sarı rengin önemi ortaya çıkmakla birlikte, hastalığın diğer bir adı olarak kullanılan “altınbastı” adının, burada öncelikli rol oynadığını söylemek mümkündür. Sarılık taşı, sarılık suyu/pınarı ve sarılık ocağı, benzeri örneklerde görüleceği üzere, genellikle bir söylenceyle bağlantılı uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sarılık hastalığıyla ilgili söylediklerimizin bir benzerini, bakır basma, yılandık, yel veya tavalama olarak adlandırılan hastalık için de söylememiz mümkündür.



Bazı Renklerle İlişkilendirilen Hastalıklar

Kızamık (Çocuğun vücudunun kızarması, içi su dolu kabarcıkların oluşması.)

-Hastaya pekmez yedirilir (Manisa, Uşak) (Altan 2000: 82, 83).

-Hastaya üzüm pekmezi içirilir (Alanya) (Gönüllü 1996: 346).

-Hastaya kırmızı elbise giydirilir. Hastanın üzerinde kırmızı eşyalar bulundurulmaya çalışılır (Ağrı) (Altan 2000: 83).

-Hastanın üzeri kırmızı bir örtü ile örtülür. Kırmızı şeker yedirilir (Posof) (Altan 2000: 83).

-Hastanın üzerine kırmızı yorgan örtülür (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 48).

Bazı Renk ve Ocaklarla İlişkilendirilen Hastalıklar

a) Al Basması (Yeni doğum yapmış kadınlara musallat olduğuna inanılan zararlı güçler.)

-Loğusaya kırmızı taşlı iğne ile kırmızı kurdele takılır (Tokat) (Altan 2000: 11).

-Al basmasına uğradığına inanılan kadınlar Al Ocağına getirilirler. Hastalar evden ekmek, çaput veya kül alarak evlerine dönerler. Bunlar bir muska halinde yastık altında saklanır. Buna rağmen iyileşmeyen hastalar ocağa getirilerek, bir rivayete göre evin büyüklerinden birisinin Al Karısını bağladığı direğe bir tülbentle bağlanır ve bir gün orada kalır (Gürün/Sivas) (Gürün 2011: 164).

-Eve getirilen al aygır at hasta yatağının etrafında yedi kez dolaştırılır (D. Karadeniz, D. Anadolu, Orta Toroslar) (Kalafat 1996: 267).

Bazı Sayılarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Kırk Basması

-Loğusa veya çocuğu doğumdan itibaren kırk gün içinde hastalandıkları takdirde Kırk Çeşit Ot, (Kahramanmaraş) aynı zamanda hastalanan başka bir çocuğun evindeki ocaktan alınan Kırk Adet Taş, (Mersin) bulunan su ile yıkanır. Çocuğun başına yumurta kabuğu (Yusufiye) veya kurt kafatası (Gaziantep) ile Kırk Defa Su dökülür (Acıpayamlı 1974: 91).

Al basması ve kırk basması gibi, kötü güçlerden kaynaklandığına inanılan hastalıklarda yine hastalıkların adlarıyla sempatik bağ kurulan işlemler uygulanmaya çalışılmakta, al basmasında kırmızı renk (Kızamık hastalığı için de söz konusu.) ve kırk basmasında da kırk sayısı önem kazanmaktadır.

Bazı Bitki, Cisim, Takı ve Ocaklarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Göz

-Gözdeki kurtlara karşı, kaynamış su içine Göz Otu tohumları atılır ve hasta buharına tutulur (Manisa) (Altan 2000: 62).

-Göz ağrısında Göz Boncuğu takılır (Kars) (Öncül 2011: 54).

-Ocaklı, hastanın gözüne dualarla üç damla su döküp, üç kere tükürür (Laçın/Çorum) (Cingöz Santur: 357).

Bazı Bitkilerle İlişkilendirilen Hastalıklar

Aydaş

-Aydaş olan çocuklar yörede Aydaş Çamı olarak bilinen yaşlı bir çam ağacının gövdesindeki oyuktan geçirilir (Beyşehir/Konya) (Ergun 2004: 616).

Elmacık (Rahmin dışarı çıkması.)

-Elma pişirilip rahime sarılır (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 71).

Erikleme (Vücutta çıkan iri, sert, kaşıntılı kızarıklıklara verilen ad.)

-Ocaklı tarafından yedi erik kaynatılır. Dualar eşliğinde, kaynatılan sudan hastanın yüzüne sürülür. Hasta eriklerin dördünü yer, diğerlerini el değmeyecek bir yerde kurutmaya bırakır Ya-zıbeyli Köyü/Kazan/Ankara) (Erdoğan 1997: 211-212).

Hıyarcık (Kasıқта çıkan çıban benzeri yara.)

-Hıyar (salatalık) sarılır (Ulaş/Sivas) (Polat 1995: 29).

-Yara üzerine hıyar turşusu sarılır. (Ankara) (Erdoğan 1999: 234)

İshal

-İshal Otu yenir (Gürün/Sivas) (Gürün 2011: 143).

Kulak Kabası

-Ham kabak kaynatılıp, şiş olan yerin üstüne sarılır (Yalova) (Altan 2000: 91).

Mayasıl

-Memeli Mayasıl, Basur hastalığında Mayasıl Otu bitkisinin köklerindeki yumrulardan yutulur (Manisa) (Altan 2000: 96).

-Kırmızı çiçekli Mayasıl Otu kaynatılır ve suyu içilir (Gemerek) (Altan 2000: 99).



Sakırán/Kılkıran

-Kelliđe karşı Sakırán (Kılkıran) Otu kaynatılıp, ilgili bölgeye sürölür. (Manisa) (Altan 2000: 78)

Sara/Huytutan

-Yörede huytutan olarak adlandırılan saralı hastalar, Huykesen olarak adlandırılan yaşlı bir ardı ağacına getirilirler. Hasta ağacın altında bir süre uyutulur. Gördüğü rüyaya göre yorum yapılır. Uyanınca ağacın altından alınan bir miktar toprak yedirilir (Divriği/Sivas) (Ergun 2004: 552).

-Bazı kötü huyları olan yetişkinler veya yaramaz çocuklar, Şuğul bölgesinde bulunan ve Huykesen Çalıı olarak adlandırılan çalığa getirilirler. Üzerlerindeki giysiden bir parça yırtılarak, çalıya asılır. Ayrıca habersizce orada bulunan küçük havuza atılırlar (Gürün/Sivas) (Gürün 2011: 166).

Solucan (Barsak kurtları.)

-Mor renkli Solucan Otu toplanıp kurutulur. Havanda dövölüp pekmeze karıştırılarak sabahları yenir (Malatya) (Altan 2000: 27).

-Çiğ veya pişirilerek Solucan Otu yenir (Gürün/Sivas) (Gürün 2011: 143).

Örnekler, bazı hastalıklarda eskiden beri kullanılagelen bitkilerin, zamanla ilgili hastalıkların adlarıyla anımları şeklinde ifade edilebilir. Ancak eczacılık araştırmaları, bu bitkilerin çok azının ilgili hastalıklarda etkili olabileceğini göstermektedir.

Bazı Su Kaynakları İle İlişkilendirilen Hastalıklar

Isılık (Vücutta çıkan kırmızı benek ve sivilce.)

Hastalar, bir kaynak suyu olan Isılık Suyunu içip, yanlarında götürerek banyo yaparlar (Doğanhisar/Konya) (Ergun 2004: 455).

Uyuz

Hasta Uyuz Pınarında yıkanır (K. Maraş) (Alparslan, Özturan 2010: 149).

Bazı Su Kaynakları, Ocak ve Türbe/Yatırlarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Sancı

-Genellikle sancılı bebekler getirilir. Ocaklı bebeği kucağına alıp, elindeki çubuğu Sancı Pınarının çamurlu suyuna batırarak “ Çocuğın sancısı da buraya çakılsın.” der (Divriği/Sivas) (Ergun 2004: 546).

-Sancılanan insan veya hayvan Sancı Türbesi çevresinde gezdirilir, alnına türbeden alı-

nan toprak sürülür (Gümüşhacıköy/Amasya) (Ergun 2004: 445).

-*Ocaklı, karnı ağrıyan hastanın karnı üzerinde dualar okuyarak, başörtüsünü dolaştırır* (Mecitözü/Çorum) (Cingöz Santur: 357).

Bazı Bitki, Su Kaynakları, Ocaklar ve Doğal Yerlerle İlişkilendirilen Hastalıklar

Sıtma

-*Sıtmalı hastalar yörede Sıtma Gözesi olarak bilinen suda yıkanır ve suya para atarlar* (Şebinkarahisar) (Ergun 2004: 818).

-*Sıtmalı hastalar, Hatay Dörtöl Çaylı Köyünde bulunan Sıtma Ocağı olarak bilinen ve bir üzüm ağacının kökünden akan suyla yıkanır* (Hatay) (Ergun 2004: 511).

-*Sıtma Ocağına götürülen hastanın koluna bir iplik parçası üç düğüm atılarak bağlanır* (Mersin) (Çıblak 2005: 206).

-*Sıtmalı hastalar, yörede Sıtma Çalısı olarak bilinen çalıya gelip, bez bağlarlar* (Sarıbaba/Çankırı) (Ergun 2004: 841).

-*Kırlarda yetişen ve adına Sıtma Otu denilen küçük, pembe çiçekli bitki kaynatılıp, suyu içilir* (İnegöl/Bursa) (Kartal 1998: 254).

-*Sıtmalı hasta, bir mezarlık içinde bulunan ve Sıtma Çukuru olarak adlandırılan mezar çöküntüsüne yatırılır ve uyuması istenir. Daha sonra aniden üzerine soğuk su dökülür* (Divriği/Sivas) (Ergun 2004: 572).

Bazı Ocaklarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Felç

-*Kırk adet taş ateşte kızdırılır ve üzerlerine nane ve su dökülüp, hasta buharına tutulur. Taşlardan ses geldiğinde hastanın iyileşeceğine inanılır* (Bayat/Çorum) (Cingöz Santur: 357).

Bazı Türbe/Yatırırlarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Boğmaca

-*Boğmaca olan çocuklar Boğmaca Dede adı verilen yatıra götürülüp, okunurlar* (Suluova/Amasya) (Ergun 2004: 616).

Uyuşukluk

-*Vücudunun herhangi bir yerinde uyuşukluk olanlar Uyuşuk Türbesi çevresinde gezdirilir. Türbe toprağı hastanın alnına sürülür. Mezarın başında bulunan çukurda toplanan yağmur suyu vücuda damlatılır* (Gümüşhacıköy/Amasya) (Ergun 2004: 445).



-Vücudunun herhangi bir yeri uyuşanlar, halk arasında Uyuşuk Dede olarak bilinen Hamzabey Kabristanını ziyaret ederler (Tokat) (Ergun 2004: 471).

Bazı Bitki ve Türbe/Yatırlarla İlişkili Hastalıklar

Çıban/Yara

-Sulu Çıban Dedesi (Şaban Dedesi) olarak adlandırılan yatırı ziyaret edenler orada yağmum yakıp, yakılan yağdan hastanın yarasına sürerler ve üç kez yatırın etrafında dolanırlar (Ermenek/Karaman) (Ergun 2004: 510).

-Sürk çıbanı olanlar, Sürk Ardıcı olarak adlandırılan ağacın altından aldıkları toprağı çamur yaparak yara üzerine sürerler (Divriği/Sivas) (Ergun 2004: 595).

-(*Plantago lanceolata* L. ve *Plantago major* L.) Yara Otu bitkisinin yaprakları ezilip yaraya sarılır (Giresun) (Altan 2000: 47).

Bazı Bitki, Ocak ve Yatırlarla İlgili Hastalıklar

Siğil

-Ellerinde siğili olanlar önce Siğil Dede Yatırı yanında namaz kıldıktan sonra orada bulunan söğüt ağacından bir dal koparıp ağacın yanına bırakırlar (Çorum) (Ergun 2004: 505).

-Elinde siğili olanlar, caminin bahçesinde bulunan çam ağaçlarından bir dal kırıp Siğil Ocağına giderler. Ocaklı, dalla siğillerin etrafını çizer ve dalı evin balkonundaki çivilere asar (Kula/Manisa) (Ergun 2004: 768).

-Siğil Otu *Chelidonium majus* L. bitkisinin yapraklarının saplarından akan süt siğillere sürülür (Giresun) (Altan 2000: 125).

-Siğili olan kişi elinde lokma ile Siğilli Ardıç adı verilen ağacın yanına gidip, bir dal бүktükten sonra lokmayı ağacın dibine bırakır (Divriği/Sivas) (Ergun 2004: 547).

Bazı Bitki, Su Kaynakları ve Ocaklarla İlişkilendirilen Hastalıklar

Ekzema/Temriye

-Ekzeme, Temriye Otunun kökü çamurla karıştırılıp yara olan bölgeye sürülür (Manisa) (Altan 2000: 136).

-Temriye, *Lupinus albus* L. bitkisi kavrulup, lapa halde yaraya sürülür (Isparta) (Altan 2000: 139).

-Temre Ocağına götürülen hastanın yara olan yerine ocaklı birkaç kez tükürür (Mersin) (Çıblak 2005: 206).

-Temriye Suyundan üç Çarşamba günü alınan su yaraya sürülür (Alanya) (Gönüllü 1996: 239).

Bazı Bitki ve Doğal Yerlerle İlişkilendirilen Hastalıklar

Öksürük

-Özellikle çocuklar hastalandığında Öksürük Tarlasına götürüp, tarladaki sudan içirirler. Ayrıca tarla sahibinin evinden ekmek alıp, çocuğa yedirirler (Sivas) (Aşkun 2006: 262).

-Öksürük Otu kaynatılıp, suyu içirilir (Ardahan) (Altan 2000: 128).

Uygulamaların ortak yönü, aynı bitkilerle ilgili örneklerde olduğu gibi, bazı hastalıklar için gidilen su kaynakları, türbe/yatırlar, ocaklar ve doğal yerlerin zamanla ilgili hastalıkların adlarıyla anılmaya başlamasıdır. Burada en önemli faktör özellikle su kaynakları bakımından çeşitli söylencelerdir. Diğer yandan bu gibi yerlere gidip, tesadüfen şifa bulan kişilerle ilgili kulaktan kulağa aktarılan sözler, yine zamanla ilgili yerlerin çeşitli hastalıklarda önem kazanmasına neden olmaktadır. Ancak bitkilerle ilgili yapılan araştırmalarda olduğu gibi, bu yerler arasında en rasyonel olarak görünen su kaynaklarının da çok azının, ilgili hastalıklarda etkili olduğu görülmüştür.

SONUÇ

Geleneksel olarak adlandırılan hastalıklarla, söz konusu hastalıkların tedavi uygulamaları arasında sempatik bir ilişki bulunmaktadır.

Bu ilişki genellikle hastalığın adının ifade ettiği duruma bağlı olarak tedavi uygulamalarını da şekillendirmektedir.

Tersine bir durumla bazı hastalıkların tedavi uygulamalarının da, zamanla hastalığın adına kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

Bazı hastalıkların fiziki görünüşleri, hastalıkların adlandırılmasında rol oynamaktadır.

Bazı bitkilerle gerçekleştirilen geleneksel tedavilerin dışındaki bütün uygulamalar irrasyonel görünümlü, büyüsel uygulamalar olup, burada da sempatik büyü'nün taklit ve temas ilkeleri işletilmeye çalışılmaktadır.



YARARLANILAN KAYNAKLAR

- ACIPAYAMLI, Orhan, (1974), *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Ankara: Sevinç Matb.
- ACIPAYAMLI, Orhan, (ty), “Türkiye Folklorunda Kuduz Hastalığı I”, www.dergiler.ankara.edu.tr
- ALPARSLAN, Yaşar-Hacı Ali Özturan, (2010), *Eski Maraş’ta Örfler, Adetler ve İctimai Hayat*, K. Maraş: Öncü Basımevi.
- ALTAN, Selim, (2000), *Manisa Tıp Folkloru*, İzmir: Emek Matb.
- AŞKUN, Vehbi Cem (2006), *Sivas Folkloru I-II*, Sivas: BMS Matb.
- BALIKÇI, Gülsen, (2009), “Gümüşhane’nin Bazı Yörelerinde Doğum ve Çocukluk Çağıyla İlgili Adet ve İnanmalar”, *Gümüşhane Halk Kültürü Alan Araştırmaları*: 1-53.
- BEĞİÇ, H. Nurgül, (2013), “Ankara Kazan Yöresinde Halk Hekimliği”, **2. Uluslar arası Ankara-Kazan ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu ve Uluslar arası Sanat Çalıştayı**: 289-293
- CİNGÖZ SANTUR, Meltem, (ty), “Çorum İli Geleneksel Tedavi Yöntemleri”, *Çorum Halk Kültürü*, Ankara: Sistem Ofset.
- ÇIBLAK, Nilgün, (2005), “Çukurova’da Halk Hekimliği ve İlgili Uygulamalarda Eski Türk İnançlarının İzleri”, *Türk Kültürü*, Sayı 507-508, Yıl XLIII, 199-214
- ÇIBLAK, Nilgün (2005), *Mersin Tahtacıları*, Ankara: Başkent Matb.
- ERGUN, Pervin, (2004), *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- ERDOĞAN, Zübeyde, (1995), “Ankara Çubuk Kargın Köyü’nde Doğumla İlgili Adet ve İnanmalar”, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler*, 1993: 101-106.
- ERDOĞAN, Zübeyde, (1997), “Ankara’nın Kazan ve Kalecik İlçelerinde ve Bunlara Bağlı Köylerde Halk Hekimliği”, **V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gelenek, Görenek, İnançlar Sektörün Bildirileri**: 207-216.
- ERDOĞDU, Şeref, (1999), *Ankaram*, Ankara: Moro Yayıncılık.
- GÖNÜLLÜ, Ali Rıza, (1996), “Alanya Halk İnançlarında Su Motifi”, *Alanya Tarih ve Kültür Seminerleri*: 237-240.
- GÖNÜLLÜ, Ali Rıza, (1996), “Alanya Folklorunda Halk Hekimliği”, *Alanya Tarih ve Kültür Seminerleri*: 343-347.
- KALAFAT, Yaşar, (1996), “Türk Halk İnançlarında Hususiyle Doğu Anadolu’da ve Orta Toroslar’da Kırk Motifi”, *Alanya Tarih ve Kültür Seminerleri*: 265-270.
- KARTAL, Numan (1998), *İnegöl Folkloru*, İnegöl: Golden Print.
- ÖNCÜL, Kürşat (Yayına Hazırlayan), (2011), *Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi Halk Hekimliği (Kars-İğdir)*, Kars: Kafkas Üniversitesi Türk Halkbilimi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları: 2.
- ÖRNEK, Sedat Veyis, (1981), *Sivas Ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara: Ankara Üniversitesi, DTCF Yayınları.

- ÖZGEN, Zübeyde Nur, (2007), **Adana Merkez Halk Hekimliği Araştırması**, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- POLAT, H. Hüseyin, (1995), **Sivas Ulaş'ta Halk Hekimliği Uygulamaları**, Ankara: Ürün Yayınları.
- PÜRLÜ, Kadir, Musa Törnük, Muharrem Demir, Mehmet Alkan, Adem Bedir (Yayına Hazırlayanlar) (2011), **Gürün Kültür Envanteri**, Ankara, Ankara Ofset.
- ŞAHİN, Hatice, (216), "Düzce'de Halk Hekimliği Üzerine Bazı Gözlemler", **Düzce Sempozyumu**, 24-32.
- ÜÇER, Müjgan, (1989), "Sivas'ta Folklorik Tıp ve Bunun Modern Tıptaki Yeri", **Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri**: 253-266.

ÇAĞDAŞ KENTİN DÜĞÜN ALGISI VE DÜĞÜN ORGANİZASYON ŞİRKETLERİ

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN¹

Giriş

Geçiş dönemleri (doğum, sünnet, evlilik, ölüm) ve bu dönemlere ait pratikler açısından bakıldığında, bizlere en zengin Halkbilimi malzemesini evlilik döneminin sağladığını söylemek mümkündür. Bunun en önemli nedeni toplumların evlilik müessesesine verdikleri değerdir. Çünkü milletlerin tarih sahnesinde kalabilmesi, nesillerin sağlıklı bir biçimde devam edebilmesi ve toplum düzeninin sağlanabilmesi için evlilik kurumunun korunmasına ihtiyaç vardır. İnsanların kendilerini en huzurlu hissettikleri yer aile ortamıdır; ailenin temelinde ise evlilik vardır. Bir ailenin kurulmasını sağlayan “evlenme ve düğün âdetleri” ise kültürün devamlılığını sağlaması bakımından çok önemlidir. Çünkü her toplumun kendisine mahsus gelenek ve görenekleri vardır ve bunlar evlenme ve düğün âdetlerine de yansımaktadır.

Türk düğün gelenekleri, aile kurumunun gelişimi sürecinde çeşitli aşamalardan geçtikten sonra, her aşamada meydana gelen âdetleri de içine alarak günümüze kadar ulaşmıştır. Kökleri çok eski çağlara uzanan evlilik ve düğün âdetlerimiz, Türk toplum hayatından ve dini inançlarından izler taşımaktadır. Bunlar, kötü ruhlardan korunma (saçı), örtünme, tapınma, temizlenme, erginlenme ve statü değiştirme gibi durumları ifade eden ritüellerle doludur. Toplumda en çağdaş olduğunu iddia eden fertlerin bile binlerce yıllık eski âdet, inanç ve sembollerini kendileriyle birlikte yaşattıklarını ve bunları geleceğe aktardıklarını söyleyebiliriz (Aydemir, 2013: 621). Düğün geleneklerinin, halkın tarihi geçmişi ve hayat tarzı ile sıkı bir bağı olduğu şüphesizdir. Evliliğin her

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Atakum /Samsun
E-Posta: bekir_sisman@hotmail.com



safhası insanın doğa, çevre ve onlarla olan bağlantıları hakkındaki görüşlerini yansıtmaktadır (Çetin, 2005: 93).

Dünür gezmeden söz kesmeye, nişandan kınaya, düğün yemeğinden gelin almaya, davetten hediyeleşmeye, gerdek odasından duvak törenine kadar sosyal dayanışmanın, birlik ve beraberliğin açık örneklerini gördüğümüz Türk düğününün bütün aşamalarında değişik gelenekler teşekkül etmiş ve çeşitli folklor olayları meydana gelmiştir. Meydana gelen bu folklor ürünlerinin, geleneklerin, pratiklerin yaşatılması, korunması ve geleceğe aktarılmasında sözlü kültürün ve sözel hafızanın önemi bir kez daha anlaşılmaktadır. Zira sözlü kültür, nesiller arasında bir köprü vazifesi görmektedir.

Türk düğün geleneği bağlamında Anadolu, Rumeli ve Orta Asya Türk Cumhuriyetleri düğünleri iyice irdelendiğinde, bazı yöresel farklılıkların dışında, temelde büyük benzerlik arz ettiği görülmektedir. Bu benzerlikler düğün olgusunun, insanları bir araya getirerek eğlendirme, gelenekleri canlı tutma, insanları eğitime gibi işlevlerini ve sosyo-kültürel anlamdaki önemini ortaya koymaktadır (Eker, 1998: 15).

İnsanları bir araya getiren, bireyler arasındaki sosyal bağları güçlendiren, ortaklığı pekiştiren; kişilerin birbirlerine ve topluma karşı nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösteren; insanları sahip oldukları mirasın bilincine vardırarak, gelenek ve göreneklerini, inançlarını, değer yargılarını, törelerini canlandıran, eğlendiren, mutluluk veren fonksiyonları ile “düğün”, Türk kültürünün en önemli ve temel unsurlarından biridir (Eker, 2000: 92).

Evliliğin bugüne ulaşan terminolojisinde Osmanlının kuruluş döneminin açık bir etkisi olduğu muhakkaktır. “Kız görme, söz kesme, nişan, çeyiz, oğlan everme, dünür olma, kına, düğün, mehir ve başlık parası” gibi bugün de kullanılan deyim ve kavramların daha kuruluş döneminde bilinip kullanılmış olması bunun bir işaretidir. 13. Yüzyıldan itibaren Anadolu’da günlük hayat ve toplumsal olaylar İslami etki altındadır. Erkeğin kadına mehir vermesi, kızın ise çeyiz getirmesi bu etki ile açıklanabilir (Doğan, 2009: 53).

Çağdaş Kentin Düğün Algısı

Düğünler bütün dünya kültürlerinde olduğu gibi Türk kültüründe de insanların mutluluklarını ifade eden törenler arasındadır. Düğünler, hangi tür yerleşim biriminde olursa olsun, hepsinde de standart bir düzen içerisinde gerçekleşir. Düğünlerin amacı kuşkusuz evlenen çiftleri çevreye ilan etmektir. Evlenme nedeniyle çiftlerin çevrelerini genişlettikleri de bir gerçektir. Özellikle her iki tarafta da akrabalıkların oluşması bunun başlıca kanıtı durumundadır (Tezcan, 2000: 35).

Araştırmacılar “düğün” kelimesinin ‘bağlamak’ anlamına gelen “tüg-/düg-“ fiil kökünden geldiği yönünde büyük ölçüde müttefiktirler. Tügül-: düğülmek, düğümlenmek; yemek boğazda kalmak; tügmelen-: dügmelenmek, ilikleri iliklemek; toy ise: düğün anlamlarına gelmektedir. Bazı araştırmacılara göre; evlilik kültürüyle ilişkili temel eylemlerin ‘bağ oluşturma, bağlama’ bilgisinden kaynaklandığını tügün/düğün, (tüg-: bağlamak, düğüm yapmak) sözcüğü açıkça göstermektedir (Aydemir, 2013: 621).

Geleneğin en önemli özelliği süreklilik arz etmesidir. Bu süreklilik özde var olanın sürekliliğidir. Değişimden kastedilen ise; geleneğin zamana, mekâna, bağlama, ihtiyaca ve icada uygun olarak biçim değiştirmesidir. İşte bu çalışmadaki temel amaç da, günümüzdeki kültür değişmelerini ve değişimin boyutlarını yine geleneğin en temel unsurlarından olan “evlilik âdetleri” bağlamında ele almaya ve anlamaya çalışmaktır.

Anadolu'daki milli yapının oluşmasında, Türk kültürünün korunmasında ve geleceğe aktarılmasında, milli dayanışmanın, birlik ve beraberliğin tesis edilmesinde, düğünlerimiz önemli görevler icra etmektedir. Bunun dışında folklor ürünlerinin işlevselliğine uygun olarak düğünlerimizin hoşça vakit geçirme, eğlenme, eğlendirme, toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme, pek çok değerini genç kuşaklara aktarılmasını sağlama ve toplumsal baskılardan kurtulma gibi işlevleri yerine getirdiği de bir gerçekliktir.

Geleneksel düğünlerimizde, hem dini (nikâh, salavat, tek-bir, dua, kına, kılınan namaz vs.) hem milli (toy yemeği, güreş, at yarışı vs.) hem de İslam öncesi Kam/Şaman kültürüne ait gelenek ve pratiklerin (saçı, eşiğe basmama, kapıya yağ sürme, suya para atma vs.) iç içe geçerek bütünleştiği görülmektedir (Altunel, 1996: 85). Ancak bu geleneklerden bazılarının genel kültür kalıpları içerisinde kalarak bağlama uygun bir surette değişime uğradığı da bir gerçektir.

Son yüzyılda ve özellikle de son elli yılda, evlilik ve düğün âdetlerimizde meydana gelen değişimin baş aktörü olarak köyden kente göç olgusuyla birlikte yaşanan kentleşme ve kentleşme süreci, ekonomik gelişmeler, eğitim düzeyinin artması, medya faktörü, iş hayatı ve sosyal çevre baskısı görülebilir. Bu değişimin nedenlerinden bir kısmı teknolojik gelişmelerle ilgilidir (gençlerin birbirlerini sanal ortamda görmeleri ve tanışmaları gibi), bir kısmı mekânsal olup bir zorunluluk neticesinde ortaya çıkmıştır (kentlerdeki düğün salonları gibi), bir kısmı şehir insanının çalışma hayatından kaynaklanan zamansal değişiklikler (düğün sürelerinin azalması gibi), bir kısmı ekonomiktir (düğünde yemek ikramının kalkması gibi) ve bir kısmı da işlevselliğe ilgilidir (hamamların özelliğini kaybetmesi, çeyiz olarak yapılan el işlemlerinin artık çok fazla kullanılmaması gibi).

Hızlı bir sosyal ve kültürel değişimin yaşandığı 20. yüzyılda sosyal ve kültürel içerikli pek çok değer, yapının, kurumun, yaşam tarzının, âdet ve geleneklerin kaybolduğu; kaybolmayanların ise yapı ve fonksiyonlarında bazı değişikliklere uğrayarak varlıklarını sürdürme çabası içerisinde oldukları görülmektedir. Bu hızlı değişim sürecinin aynı zamanda yeni değerlerin, kurumların, göreneklerin ve yeni yaşam tarzlarının belirip benimsenmesine, yerleşip kökleşmesine zemin hazırlandığı da izlenmektedir (Er, 1997: 191).

Kentleşme olgusuyla birlikte yaşanan değişim sürecinde köylerde yaşayan kimi değerler kentlere taşınırken, kentlerde ortaya çıkan yeni kültürel değerler ve olgular da köylere taşınmaktadır. Özellikle yeni tip düğünler diyebileceğimiz salon düğünlerinde eski ile yenin kaynaşması sonucu dans ile halayın, org ile kemençenin birlikte icra edilmesi gibi ilginç sentezlerin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir.

Köylerde yaşatılan düğün âdetlerinin köyden kente göçün yoğun olarak yaşandığı ilk yıllarda göçün yönüne uygun olarak kentlere taşındığı, ancak son çeyrek asırda bu geleneklerden



bir kısmının tersine göç ettirildiği ve özellikle kent düğünlerinde görülen kimi âdetlerin köylere taşındığı görülmektedir.

Düğün Organizasyon Şirketleri

Düğün organizasyon şirketleri evlenme teklifi, nişan, gelin hamamı, kına gecesi ve düğün günü eğlencesi gibi düğünün her aşamasını planlayan, düzenleyen, kullanılacak malzemeyi ve insan kaynağını temin eden ve bütün bu işleri profesyonelce yapan kuruluşlardır. Eskiden kalburüstü diyebileceğimiz varlıklı insanların kendi düğünlerini yaptırmak üzere daha çok rağbet gösterdikleri bu şirketler günümüzde kent insanının ilgi ve ihtiyaçlarını karşılayan ve onlara profesyonel destek sağlayan kuruluşlara dönüşmüştür. Bu şirketler insanların hayallerini gerçekleştirmek, hayatlarını kolaylaştırmak ve düğünlerinin her anını kalıcı kılmak için faaliyet göstermektedirler. Konuyla ilgili görüşme yaptığımız Deniz Aydemir (d.t. 1978) Hanım'ın bu konuda söylediği bir söz çok ilgi çekiciydi: "Biz burada hayal satıyoruz."

Kentli insanın düğün algısı içerisinde, düğünün her aşamasını belli bir düzen ve ahenge bağlı olarak, kuralına ve kişinin isteğine uygun biçimde yapmayı amaçlayan bu organizasyon şirketleri yalnızca düğünü organize etmekle kalmıyor; diğ hediğı, çocuk odası, doğum günü, sünnet, bekârlığa veda eğlencesi, asker uğurlama eğlencesi, nikâh tazeleme, cenaze merasimi ve çeşitli açılış törenleri gibi hayatın neredeyse her aşamasında insanlara hizmet sunmayı amaçlıyor.

Düğün organizasyon şirketi adına faaliyet gösteren kişiler; düğün salonunun dekoruyla beraber, gelin ve damadın ne giyineceğine, gelinin saçının düzenine, gelin ve damadın nasıl yürüyeceğine, nasıl dans edeceğine, bu esnada çalınacak müziğe ve konuklara yapılacak ikrama kadar düğünün gidişatının başından sonuna kadar ilgilenmektedir. Üç saatlik bir düğünün salon hazırlığı en az yedi-sekiz saat sürmektedir. Organizasyon firmasının yetkilisi yani düğünü organize edecek olan kişi, düğün salonunun çalışanını, pastacısını, garsonunu, fotoğrafçısını, ses sistemcisini, sanatçısını, çalgıcısını, nikâh memurunu, çiçekçisine varıncaya kadar bütün bu unsurları düğün saati içerisinde organize edip bir orkestra şefi gibi yönetmektedir. Bunun için yapılacak ya da hizmet talebinde bulunulacak bütün işler düğün sahibi ve organizatör firmanın temsilcisi tarafından önceden konuşulur ve madde madde, en teferruatlı biçimde sözleşmeye yazılır.

Düğün organizasyonu kentli insan için artık bir ihtiyaç haline gelmiştir. İnsanların çoğu bu durumu genellikle şöyle değerlendirmektedir: "İnsan hayatta bir kez evleniyor. Bu süreçte karışan çok oluyor, pek çok şey birbirine karışıyor; bazı küçük şeyler hep unutulabiliyor. Bunun için, bütün bu işleri derleyip toparlayacak bir organizatöre ihtiyacımız var." Ayrıca insanların hayat standartları yükseldikçe rahata ve konfora düşkünlüğü de artıyor. Organizasyon şirketleri insanların hayatını bir nevi kolaylaştırıyor. Ayrıca bu şirketler yalnızca şehirlerde değil, köy düğünlerinde bile zaman zaman tercih edilebiliyor.

Düğün organizasyon şirketlerinin en fazla hizmet verdikleri alanlardan biri evlenme teklifi törenidir. Bunun için kararlaştırılan yerde ciddi bir ön hazırlık yapılmaktadır. Örneğin bu yer bir deniz kenarı olacaksa bunun için on kişilik bir ekip gündüz çalışmaya başlıyor. Daha öncesinden havai fişek atılacaksa emniyetten, yer işgaliesi için de belediyeden izin alınıyor. Altından geçilecek olan kemer, altında oturulacak çiçekli çardak, üstünde yürünecek olan kırmızı yolluk, volkanlar, havai fişekler, alanın ışıklandırılması, 'benimle evlenir misin?' yazısı, hanımefendinin oraya

getirilmesi, dans sırasında çalınacak müzik parçası, buna eşlik edecek kemancı, evlenme teklif etme anı, yüzük takma, buket halinde çiçek vs. Bunların hepsi organizasyon şirketi elemanlarınınca düşünülmüştür, tedarik ediliyor ve uygulanıyor.

Nişan törenleri genellikle evlerde, sofalarda ve bahçelerde olmakla birlikte bazı aileler salonu tercih etmektedir. Evde olacak nişanlarda da yine organizasyon şirketinden yardım talep edilebilmektedir. Bunun için önceden masa ve sandalye dekorasyonu gerekir. Birkaç abajur, nişanlı çiftlerin isimlerinin yazılı olduğu helyum balon, mum, şamdan, pasta, limonata, Osmanlı şerbeti, bu şerbetin ikramında kullanılan ve şerbet şelalesi olarak adlandırılan camdan mamul bir kap gerekmektedir. Bütün bunlar organizatör tarafından temin edilmektedir. Bunun için de yine beş-altı kişilik bir grup hizmet etmektedir.

Düğün organizasyon şirketlerinin en iddialı oldukları eğlence alanı kına gecesi töreni/eğlencesidir. Bunun için dört dansçı kız, gelin tahtıyla birlikte kına köşesi, kına hatırası yazılı çerçeve, davul, tef, zil, bendir, Şakira kemeri, bindallı, kaftan, kavuk, yelek, fes, kına tepsisi takımı, kuru ve yaş kına, kına taçları, kına el mumları, el gülü, nedime bileklikleri, dağıtılacak kutu kınası, eldiven, yeşil sırtlık (şal), kına tasları ve mumları, giriş kapısı ve onların süslemeleri, testi, testinin içine konulacak şeker, sahte liralara, bozuk paralar, kayıvalı için tel kırma kaftan ve bindallı yeleğinden oluşan pek çok malzeme kınanın yapılacağı yere getirilir. Bunun için sekiz kişilik bir organizatör ekibi çalışır. Bu ekip yalnızca kına törenine katılanları eğlendirmekle kalmaz, gelinin su ihtiyacından, kıyafet değiştirmesine, kına şarkısından, oynanacak oyunlara, gelin kınasının yakılmasından misafirlere sunulacak ikrama kadar her şeyle ilgilenir. Bunun için de yine birkaç saat önceden hazırlıklar başlar, hatta dansçı kızlar gelin hanımla birlikte kına öncesi bir de prova yapar.

Gelin hamamı geleneği her ne kadar şehirlerde kaybolmuşsa da kırsalda ve bazı ilçelerde hâlâ devam ettirilmektedir. Hatta günümüzde istisnai de olsa örneğin Samsun şehir merkezinde düğün öncesi gelin hamamı eğlencesi düzenleyenlere rastlanabilmektedir. Dolayısıyla büyük şehirlerde bir moda olarak gelin hamamı eğlencesinin yeniden başlatıldığına şahitlik ediyoruz. Gelin hamamı eğlencesi için hamamda bir hazırlık yapılmaktadır. Bunun için ambalajında gelin ve damadın isimlerinin yazılı olduğu kokulu sabunlar gelenlere verilir. Göbek taşına taze ve kuru gül yaprakları serpilir, çengi davet edilir, çeşitli yiyecek ve içecekler temin edilir. Göbek taşına minder, puf konulur; hamam güllerle ve mumlarla süslenir. Eğlence için tef, keman, kanun gibi enstrümanlar ve bunları çalan kadın sanatçılar temin edilir. Ayrıca bazen ses cihazı da kullanılabilir. Burada dağıtılan isim yazılı sabunlar ise bazen kullanılmaksızın hatıra olarak saklanabilmektedir.

Düğünün belki de en heyecanlı ama bir o kadar da meşakkatli aşaması düğün aşamasıdır. Günümüzde düğünlerin pek çoğu salonlarda yapılmaktadır. Hatta köyde yuva kuracak olanlar bile çoğunlukla düğünlerini salonlarda yapmayı tercih etmektedirler. Bunun en büyük nedeni salon düğünlerinin daha kolay, daha az masraflı, daha az riskli ve daha az bir sürede gerçekleştirilebilir olmasıdır. Organizasyon şirketleri; düğün için giydirilmiş masa-sandalye, pasta, yemek, çerez ve içecek gibi ikram edilecek malzeme; ses sistemi, volkan, konfeti, havai fişek, fotoğraf ve video çekimi, platform, gazebo: çiçekli çardak, gelin yolu: süslü kemer, kemerin altına nikâh masası konsepti, kırmızı halı ve bu hizmetleri sunacak insan kaynağını temin etmek üzere sorumluluk alırlar. Gelinin arabadan indirilmesi, nikâh memurunun getirilmesi, takı merasiminin idare edilmesi, iste-



nilen müziğin çalınması gibi sair hizmetler de organizasyon şirketleri tarafından yürütülmektedir.

Organizasyon şirketleri en fazla evlenme teklifi ve kına organizasyonu yaptıkları halde en çok düğün organizasyon malzemesini bünyelerinde bulundurmaktadırlar. Onlarda yok yoktur. Olmayan malzemeyi de kiralamak suretiyle temin yoluna giderler. Samsun'da bu konuda iyi denelebilecek beş-altı organizasyon şirketi varken, düğün ve aşamalarını organize etme iddiasında olan çok sayıda dükkân bulunmaktadır. Bu dükkânların sayısı bugün belki kırk civarındadır. Düğün organizasyon şirketlerinden hizmet almak isteyenler açısından bakıldığında ortalama olarak evlenme teklif töreni bin-iki bin, nişan töreni bin-iki bin, kına gecesi eğlencesi iki-beş bin, düğün eğlencesi (salon dâhil) on beş-yirmi bin TL arasında bir rakama mal olmaktadır. Bu rakamlar ortalama bir aile için yüksek olsa da bunların organizasyon şirketinden temini ekonomik olarak daha uygundur. Çünkü bu malzeme bir nevi kiralanmış gibidir. Aksi halde bir kez kullanılacak bu malzeme para verilerek alınmaya kalkılsa çok daha fazla bir ücret ödemek gerekecektir.

İyi bir organizasyon şirketi bir günde dört kına gecesi organizasyonu gerçekleştirebilmektedir. Bu nedenle 20 dansçı/oyuncu kız hazır olarak beklemektedir. Şirkette toplam 20 kişi düzenli olarak aylık almaktadır; diğerleri ekstrasıdır. Ütücü, boyacı, tamirci, terzi vs. yaptıkları işe göre ücret almaktadır. Pek çok malzeme depoda bekletilmekte ve ihtiyaç oldukça buradan temin edilmektedir. Kına gecesinde koreografi varsa muhakkak önceden prova yapılmakta, gelin ve dansçı kızlar daha önceden bunları çalışmaktadır.

Sonuç

Bazı eşlerin sanal ortamda tanışarak evlenmeleri; düğün salonlarında kullanılan enstrümanlar, eşlerin müzik eşliğinde yaptıkları danslar, atılan konfetiler ve havai fişekler; gelinin düğünün sonunda elindeki çiçeği arkasında toplanan genç kızlara, başının üstünden geriye doğru olacak şekilde atması ve evlilik sırasının bu çiçeği yakalayan kızda olduğu anlayışı; gelin ile damadın salona gelmeden önce, gündüz saatlerinde yanlarına fotoğrafçıları da alarak açık havada, tabiat manzaralı mekânlarda ya da otantik yerlerde hatıra fotoğrafları çektirmeleri; düğünden hemen sonra balayına çıkılması ve artık düğünlerin düğün organizasyon şirketleri tarafından gerçekleştirilmesi Batı kültürünün teknolojiyi, sosyal ve ekonomik gelişmeleri de arkasına alarak Türk kültürüne yaptığı bir etki olarak kabul edilmelidir.

Ancak günümüzde insanların konfora olan düşkünlüğü, çalışma hayatının yoğunluğu, düğünlerde kullanılan malzemenin çeşitliliği, çevreye olan özeni ve ekonomik nedenler, düğün organizasyon şirketlerini evlilik ve düğün âdetleri bağlamında toplum hayatının vazgeçilmez bir unsuru haline getirmektedir. Bu tarz şirketler bundan sonra daha da artacak ve sundukları hizmetin kalitesi, çeşitliliği ve talep ettikleri ücret konusunda da rekabet edeceklerdir.

Fotoğraflar



Fotoğraf 1: Düğün Organizasyon Şirketlerinin depolarında hazır bulunan malzemelerden bir kesit.



Fotoğraf 2: Düğün Organizasyon Şirketi tarafından hazırlanan “evlilik teklifi” mekânı



Fotoğraf 3: Organizasyon şirketi tarafından hazırlanan nişan töreni.



Fotoğraf 4: Organizasyon şirketi tarafından düzenlenen bir kına gecesi eğlencesi.



Fotoğraf 5: Samsun'da Nergiz Düğün Organizasyon Şirketi tarafından hazırlanan kır düğünün düzeni.



KAYNAKÇA

- ALTUNEL, İbrahim (1996), “Gevrekli (Seydişehir-Konya) Kasabası Düğünlerinde Gelin ve Güvey Motifi Üzerine Bazı Tespitler”, III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, ss. 80-85.
- AYDEMİR, Adem (2013), “Türk Dünyasında Bazı Düğün Terimleri ve ‘Al Duvak’ Geleneği Üzerine”, Turkish Studies, C. 8, S. 9, ss. 619-655.
- ÇETİN, Çulpan Zaripova (2005), “Tatar Türklerinin Düğün Geleneği”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, C. 2, S. 3, ss. 92-119.
- DOĞAN, İsmail (2009), Dünden Bugüne Türk Ailesi, Ankara: AKM Yayınları.
- EKER, Gülin Öğüt (2000), “Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğününün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi”, Milli Folklor, S. 46, ss. 92-100.
- (1998), “Türk Kùltürü İçerisinde Geleneksel Bolu Evlenme Âdetlerinin Yeri”, Milli Folklor, S. 40, s. 15-30.
- ER, Tùlay (1997), “Ürgüp ve Çevresi Evlenme Âdetlerinde Meydana Gelen Sosyal ve Kùltürel Değışmeler”, V. Milletlerarası Türk Halk Kùltürü Kongresi Bildirileri (Gelenek-Görenek-İnançlar Seksiyonu), Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, ss. 191-201.
- TEZCAN, Mahmut (2000), Türk Ailesi Antropolojisi, Ankara: İmge Kitabevi.

MOĞOLİSTAN HOTONLARI'NIN KÜLTÜREL ÖZELLİĞİ VE BAZI GELENEKLERİ

Prof. Dr. Gantulga TSEND¹

1. Moğolistan'daki Türk kökenli halklar ve Hotonlar

Moğolistan'ın nüfus ve etnik yapısı içinde Türk kökenli ve az sayılı nüfusa sahip olan etnik grupları vardır. Onlar şunlardır:

- Hasag veya Kazaklar
- Monçoog veya Tuvalar
- *Hotonlar*
- Tsaatan veya Khuvsgul Duhaları
- Çantuu veya Uygurlar

Onlardan Hotonlar, ağırlıklı olarak Moğolistan'ın batı kısmında Uvs İli Tarialan, Naranbulag İlçesinde yaşamaktadır. Milli İstatistik Kurumu 2015 yılı verilerine göre Hotonlar Moğolistan'da 11580 kişi olarak kaydedilmekle beraber nüfüsün 0,4%'ı oluşturmaktadır².

¹ Moğolistan

² Хүн ам, орон сууцны 2015 оны завсрын тооллого: Нэгдсэн дүн. Монгол Улсын Үндэсний Статистикийн Хороо. Улаанбаатар, 2016, т. 36, 41



Bunun dışında, Moğolistan'da Kazak 114506 (3,9%), Tuva 4038 (0,1%), Duhalalar 541 ve Özbek 203 kişi Moğolistan'da yaşadığına dair resmi kayıt vardır.

Bugün itibarıyla Hotonların 82,2%'i şehirde ve kalan 17,8%'i memleketlerinde yaşamaktadır. Moğol Hotonların 2,9%'i Bulgan İli'nde, 16,4%'i Selenge İli'nde, 49,9%'i Uvs İli'nde, 4,7%'i Darkhan-Uul İli'nde, 9,38%'i Ulaanbaatarta, 15,1%'i Orkhon ili'nde, 0,5%'i Tuv İli'nde, 0,4%'i Khovd İli'nde, oluşturmakla beraber kalan kısmı ise ülke genelinde dağınık halde ikamet etmektedir³.

Moğol Hotonları sayı bakımından her ne kadar az, ülke genelinde dağınık halde yaşayıp yıllar içinde birçok taraftan Moğollarla benzeyerek erimesine rağmen halen "ben Hotonum" etnik şuurunu muhafaza etmeyi başarmıştır. Bunun asıl nedeni ise asırlar boyunca idari taksimatı açıdan aynı birimde oturmaının yanı sıra şimdi de onlardan neredeyse 50% kadarı eski memleketi olan Uvs İli içinde toplu halde yaşamaktadır.

2. Hotonların Moğolistan'da yerleşmesi.

XVII yüzyılın ortası, yani Cungar Hanlığı'nın kurucusu Erdenebaatar Huntaiji tarafından uygulanan politika sonucunda Orta Asya Türklerinden esir alınan topluluk Moğolistan'a getirilerek İli bölgesinde yerleştirilmiş ve tarım ile meşgul kılınmıştı. Dolayısıyla, onlar "tarım ile meşgul olan" anlamında "taraanç" adı ile anılmaya başlayan bu topluluğun, günümüz Hoton Moğollarının atası olduğuna inanılmaktadır.

Cungar Hanlığının en güçlü dönemin hükümdarı Galdan Boşıgt Han döneminde de bu politika devam ettirilmiştir. Galdan Boşıgt Han da Doğu Türkistan Bölgesi'ni birkaç defa askeri harekât düzenlemiştir. Bunlardan 1680-1682 yıllar arasında gerçekleşen harekât sırasında Hotan şehri ele geçirilmenin sonucunda bir kısım halkı esir alıp Moğolistan'a getirdiği ve tarım ve ziraat işlerinde çalıştırdığı bilinmektedir. Bu dönemden Hoton adı zikredilmeye başlandığına dair kanaat yaygındır. XIX. Yüzyılın sonu ve XX. Yüzyılın başlarında bu konuda çalışmalar yapan Rus bilim adamları G.N. Potanin, G.E. Grumm-Grjimalo, B.Ya.Vladimirçov, A.N.Samoiloviç, N.A.Aristov'un fikrine göre⁴ kuzeybatı Moğolistan'da Uvs Gölü'nün güneybatı sahilinde yaşayan Hotonların Doğu Türkistan'dan getirilen halkların devamı olduğu ileri sürülmektedir. Daha sonra Magdalena Tatar Foss tarafından Hotonların içinde gerçekleştirilen saha çalışmaları sonucunda kaleme alınan makalede, Hotonların menşei bakımından Türk olduğu da dile getirilmiştir⁵.

Moğol Hotonları, XVII. Yüzyılın sonunda 1685 yılında Galdan Boşıgt Han'ın emri ile Ulaangom bölgesinde tarımcılık için getirilen Orta asya ve Türkistanlı Türk topluluğunun devamı olduğu artık kesinlik kazanmıştır. Araştırmacıların bulgularına göre, Hotonlar:

3 Мөн тэнд

4 Г.Н.Потанин. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1881, стр.148; Н.А.Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. СПб.,1897; Б.Я.Владимирцов, А.Н.Самойлович. Турецкий народец Хотоны. // Записки ВОИРАО., т. XXIII, 1916, стр. 205; Г.Е.Грум-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.I-III. СПб.,1914, Ленинград.,1926;

5 Magdalena Tatar Fosse. "The Khotons of western Mongolia". – Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Tomus XXXIII (1), 1979, pp, 1-37

- | | | | |
|----------------|-----------|-------------------|------------------------|
| 1. Adju Kurman | 2. Yas | 3. İlba | 4. Burut |
| 5. Özbek | 6. Cuppar | 7. Kasıl /Kazbek/ | 8. Hüda-Berdi |
| 9. Şalbak | 10. Cis | 11. Köçgeldi | 12. Şaavai olmak üzere |

12 boydan oluşmaktadır⁶. Bunların, genellikle, Uygur, Özbek, Kazak ve Kırgız asıllı boylar olduğu düşünülmektedir.

X hromosomun polimorf modeli üzerinden Hoton ve diğer Moğol boylarının genetik özelliğini tespit etmek amacıyla yapılan çalışmalar sonucuna göre “İnsanın X-hromosomun Xq13.3 kısmında bulunan haplotipler zinciri bakımından Hotonlar, diğer Moğol boylar olan Halh, Urianghai ve Zahçınlar’dan çok farklı olduğu görülmektedir. Bunun dışında aile zinciri üzerinden popülasyonun ağırlık unsurları –incelemeye göre (Principal Component Analysis) de Hotonların Moğollardan farklı nitelikler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, menşei bakımından Hotonların Türk kökenli konargöçer kabileden geldiğine dair kanaat de teyit edilmektedir. Hotonların diğer Moğol boylardan farklı kılınan has bir genetik yapıya sahip olduğu da”⁷ gözlemlenmektedir.

Hotonlar, Moğolistan’da ikamet etmeye başladıktan beri yüzyıllardır diğer Moğol etnik grupları ile komşuluk ilişkilerini geliştirmenin yanı sıra her ne kadar Moğollaşmasına rağmen Türk kökeni, kültür, örf ve adetlerini bugüne kadar korumayı başarması da onların mühim bir özelliğidir.

Moğolistan’da yaşayan Hoton nüfusu ve yüzdesi

1918		1969		1979		1989		2000		2010		2015	
sayı	%	sayı	%	sayı	%	sayı	%	sayı	%	sayı	%	sayı	%
1500	0,2	4056	0,3	4380	0,3	60076	0,3	9014	0,4	11304	0,4	11580	0,4

Kaynak: БНМАУ Статистикийн эмхтгэл. Монгол Улсын Хүн ам, орон сууцны тооллого: 2000, 2010, Завсрын тооллого 2015 нэгдсэн дүн материалаас.

3. Moğol Hotonları arasında geleneksel Türk kültürü ve izleri

Hotonlar, Moğolistan’da ikamet etmeye başladıktan beri yüzyıllardır diğer Moğol etnik grupları ile komşuluk ilişkilerini geliştirmenin yanı sıra tarihin farklı dönemlerinde özel bir idari taksimat olan koşun ve sum oluşturma şeklinde gelmesi de kendi menşei ve kültürel özelliğini korumak için önemli bir etki olmuştur. Dolayısıyla, Hotonlar her ne kadar Moğollaşmasına rağmen Türk kökeni, kültür, örf ve adetlerini bugüne kadar korumayı başarmıştır. Bunu, aşağıda değerlendireceğimiz birkaç örnekle göstermemiz mümkündür:

⁶ Б.Санхүү. Хотон монголчуудын түүх, соёлын судалгаа. УБ., 2015, т. 21

⁷ Б.Мөнхбат, Т.Като, Г.Оюунгэрэл, Г.Тамия, Х.Иноко, Н.Мөнхтүвшин. “Хотон монголчуудын удам зүйн хэв шинжийг х-хромосомын нэг нуклеотидын полиморф хэлбэршлээр судалсан дүн”. – “Монголын анагаах ухаан” сэтгүүл, УБ., 2007, № 3 (141)



1. Hoton dialog ve günlük konuşmaları içinde Türkçe sözcüklerin halen varlığını koruduğu görülmektedir. Hotonlar, dil bakımından her ne kadar ana dilini unutup Moğolca konuşmasına rağmen Türkçe sözcüklerin varlığı da azımsanmayacak derecededir. Özellikle, yaşlı insanlar arasında ana dilinin varlığı ve geleneği çok görülmektedir. Örneğin, Hotonlar rakam sayarken bir, eki (iki), üçü (üç) başta olmak üzere Türkçe sözcüklerden istifade etmektedir. Moğol Hotonları arasında inceleme gerçekleştiren Rusyalı bilim adamı G.N.Potanin 87 tane, B.Ya.Vladimirçov 123 tane ve Moğolistanlı bilim adamı S.badamhatan 130 tane öz kelime tespit etmiştir. Söz konusu olan bu kelimeler, günlük konuşma ve yaygın kullanımda olmayıp daha çok geleneksel örf ve adet, dini metinler içinde geçmektedir. Bu sözcüklerin menşei açıdan Uygurca, Arapça, Farsça, Kazakça ve Kırgızca olmak üzere sınıflandırmamız mümkündür. Bunlardan örnek olarak vermek gerekirse:

Uygurca:

- Ulıb – dayanmak
- Çaçıbak – saç süsleri
- Uiu – boğa
- Paş – baş
- Tiş – diş
- Üçi – üç ... vs.

Arapça ve Farsça:

- Paygamber – Peygamber
- Hudai – Hüda
- Yari – Yardım
- Beste – aptal
- Yakşa yaş – yıldan yıla
- Şitib – tüpek ... vs.

Kazakça ve Kırgızca:

- Ağaç – ağaç
- Alı – almak
- Alda – tanrı
- Balyakattan – zavallı
- İldıs – yıldız, Kuzey kutbu
- Kutlalı – bağışlayın... vs.⁸.

8 Г.Нямдаваа. Монгол Улс дахь Хотон угсаатны аман зохиолын судалгаа. Диссертаци. УБ., 2017, т.41

Görüldüğü üzere, Hotonların ana dilini tamamen unutan bir topluluk olmadığı belirtilebilir.

2. Hotonlar'ın milli şuuru içinde "Ben müslümanım" düşüncesi halen canlılığını korumakla beraber onların örf ve adetler içinde İslamiyetin tesiri güçlü bir şekilde bulunmaktadır. Onların dini ve inanç hayatında "Molda" (Molla) denilen din adamları önemli bir rolü üstlenmektedir. Onlar herhangi bir dini ve inanç merasimlerinde "Kuran-i Kerim"den ayet ve süreler okuyarak İslami kurallara dayalı olarak ritüelleri gerçekleştirmektedir. Sosyalist dönemin Moğolistan'ında tüm din ve inançlar yasaklandığından ötürü Hotonlar'ın geleneksel din ve inançları da ciddi bir düzeyde unutulmaya yüz tutmuşsa da 1990 yılında gerçekleşen Demokrasi devrimi sayesinde tekrar canlanmaya başladığının da altını çizmek gerekir. Hotonlar tarafından Mart 1991 tarihinde İslami "Hüdaya Derneği" kurularak "Moğol Müslümanlar Derneği" ile işbirliği de başlatılmıştır. Bununla beraber, Türkiye'den çeşitli dini vakıf ve derneklerle temasa geçmenin sonucunda Uvs İli Tarialan İlçesinde ilk caminin hizmete açılması ile 40'ı aşkın Hoton genç eğitim almak üzere Türkiye'ye gönderilmiştir. 2011 yılında Hotonlar arasından 3 erkek ve 1 kadından oluşan ilk hacı kafilesi Mekke'ye gitmiştir⁹. Hotonlar kurban keserken keçi getirip helal kesim yöntemi uygulamakla beraber kanını güneşin ters yöne doğru üç kez çevirmesi de İslami adetlerdendir. Gankul, Garva Gorvo, Nihaa, Şaşkal, Olohan bayırgal ve Astan kurlaya başta olmak üzere dini metinleri "içerik bakımından Kuran ile uyum sağlamakla beraber şekil açıdan Müslüman, Şaman ve Budizmin genel niteliğini taşıması"¹⁰ da ilginç bir özelliktir. Cenaze ve adak merasimlerini gerçekleştirirken helal yöntemi ile koyun keserek yuvarlak kurabiye ve çaydan oluşan sofranın içinde ibadetleri yerine getirmektedir. Bu sırada Kuran-i Kerim'in surelerini Moğol dilinde okumaktadırlar. Ama Hotonların dini metinlerinde Türkçe kelimelerin ağırlıklı olduğunu da hatırlatmamızda fayda var.
3. Onların giyim, süslenme ve kıyafet kültürüne de ana kültür ve düşünce özelliği büyük ölçüde yansımıştır. Örneğin, Hoton kadınlarca kullanılan saç aksesuarları bunun bir göstergesidir. Onlar Doğu Türkistan halkları arasında kullanılan özel şekil ve yapımlı saç aksesuarları takmaktadırlar. E.Saika tarafından kaleme alınan eserde "dönemin Kaşgar Hotonları da onlara benzer bir şekilde üçgen biçimli, küçük küçük halkalı ve inci süslemeli saç aksesuarlarını takarlar. Yarkendli kadınları "çaşıbak" olarak adlandırılan aynı saç aksesuarları kullanırlar. Bununla hemen hemen aynı aksesuarlar Batı Moğolistanlı Hotonlar tarafından da kullanılmaktadır" denmektedir. Hotonlarda bu saç aksesuarı "çaşvag" /çaşvag/ olarak adlandırılır /resim-1/. Hoton kadınları eski zamanında Kazak başlığı takıyordu, ama şimdi bu gelenek unutulmuştur. Onların kıyafetinde siyah rengin ağırlık basması da geleneksel ideolojinin yansıması olarak yorumlanmaktadır /resim-2/.

9 Б.Санхүү. Хотон монголчуудын түүх, соёлын судалгаа. УБ.,2015, т. 220.

10 Г.Нямдаваа. Монгол Улс дахь Хотон угсаатны аман зохиолын судалгаа. Диссертаци. УБ., 2017, т.30



- Hotonların yaşam tarzlarında da kùken ve menşei özelliğini yansıtan bazı ilginç kùltür ve adetler günümüze ulaşmayı başarmıştır. Hotonlar Moğolistan'a gelip yüzlerce yıl geçirmesine rağmen tarım kùltürünü de halen yaşatmaktadır. Aile büyüklere gösterilen hürmet ve evlenen çiftlere 6 tane anne ve baba tayin edilmesi ve çocukları Müslüman yapmak gibi ilginç adetler halen yaşanmaya devam etmektedir. Örneğin, düğün sırasında Moldalar "Nihai" adlı metni okuyarak yeni evlenen çiftin her iki taraftan manevi anne ve babası tayin eder. Yani, onlar her iki taraftan öz anne ve baba olmak üzere 4 kişi dışında her iki taraftan manevi anne ve babası ile beraber 6 anne ve babaya sahip olmaktadır. Onlar da anne ve babalık andını içerek tüm hayat boyunca anne, baba, evlatlık ilişkilerini devam ettirmesi gibi Mođollarda olmayan ilginç adetlere sahiptir.

Hotonlar erkek çocuklarını 5, 7, 9, 11 olmak üzere negatif sayılı yaşındayken Müslüman yaparken aile veya akrabalarca toplanıp bambu alet ve bıçak ile sünnetlik âdetini yere getirmektedir. Bunlar da Hotonların geleneksel örf ve adetlerinin izidir.

Sonuç.

- Moğolistan'da yaşayan Türk kökenli Hotonlar, kendi menőeini unutmamakla beraber milli şuurunu pasif bir şekilde korumaya devam etmektedir.
- Hoton Moğollar arasında kadim kùltür izleri halen belli düzeyde muhafaza edilmektedir.
- Hotonlar Moğollarla beraber yüzyıllarca yaşayıp her ne kadar Moğollaşmalarına rağmen birçok kùltürün birbirine etkileşim, beraber yaşama ve kendi özelliğini korumanın ilginç bir örneği sergilemektedir.
- Hoton Moğolların tarihsel geçmişi de menşei bakımdan farklı olan halkların birbiriyle benzemesi ve etnogenezi ve kùltür açıdan etkileşim sürecini tespit etme gibi önemli sonuçların bilimsel araştırma ışığında elde edileceği mühim bir obje niteliğindedir.

BURDUR'DA DÜĞÜN OKUSU: OKUNUN HAZIRLANMASI

Kadriye TÜRKAN¹

Giriş

Türk toplumunun temel taşı aile ve onun kurulmasında ilk adım evliliğdir. İnsan hayatının üç geçiş döneminden biri olarak kabul edilen evlilik ya da evlenme, kadın ve erkeğin yaşamını birleştirmesi açısından bireysel, aile ve akrabalık bağlarının kurulması açısından toplumsal bir olgudur.

Düğün ise insan hayatının ikinci geçiş dönemi olan evliliğin en belirgin göstergesi olup Türk toplumunda evlenme, düğün öncesi, sırası ve sonrası olarak aşamalı şekilde yürütülen üç bölüme ayrılmakta ve pek çok adet ve pratiği ihtiva etmektedir. Özellikle köy gibi küçük topluluklarda düğün, bütün köyün iştiraki ile gerçekleşen bir faaliyet olması nedeniyle topluluk kutlaması niteliğine bürünerek daha geniş katılımlı bir faaliyete dönüşmektedir.

Bu çerçevede Teke Yöresinin önemli merkezlerinden biri olan Burdur'da düğünler, geçmişten günümüze değin meşakkatli törensel uygulamalarla devam etmektedir. Burdur genelinde düğünün ilk aşaması olan "düğün öncesi"nde, eş-dost ve yakın akrabaya *oku*² adı verilen davetiyeler dağıtılır. *Oku* ya da *ohuyuntu*, *Türkiye'de Halk Ağızlarından Derleme Sözlüğünde*, "düğün çağrısı yapılan kimselere verilen çay şekeri, kibrit vb. küçük armağanlar" (1993: 4611) şeklinde yer almaktadır. Düğün tüm akraba ve yakınların, konu-komşunun çağrıldığı kalabalık, şenlik havasında bir törendir. Mümkün olduğunca herkesin çağırılması amaçlanır. Çağrı işi, *okuyucular*³

1 Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, kturkan@mehmetakif.edu.tr

2 Bkz. (Kazan 2005)

3 Düğünün zamanı ve yeri, kimler arasında olduğu, düğün öncesi çıkarılan "okuyucu"lar tarafından bildirilir.



vasıtasıyla veya basılı davetiyelerle yapılır (Tezcan 2000: 39). *Okuyu* dağıtanlara *okuyucu*, *oku-*ya istinaden düğüne iştirak edenlere *okucu* denmektedir. Ayrıca günümüzde iki çeşit davetiye olmak üzere düğün için hem *oku* hem *davetiye*⁴ dağıtılması da söz konusudur.

Yörede halkı düğüne davet etmek için hem kız hem erkek tarafının dağıttığı *oku* genelde “kumaş, gömlek ve havlu” gibi tekstil ürünlerinden oluşmaktadır. *Okunun* cinsi ve değerinin belirlenmesinde, verilecek kişilerin aileye yakınlık derecesi ve davetlilerin sosyal konumu etken faktördür. *Oku*, çoğunlukla havludur. Birinci dereceden yakınlarla, bazı komşu veya dostlara iki-üç metrelik basmalar, elbiselik kumaşlar, gömlekler de *oku* olarak verilmektedir. Ayrıca *okunun* maddi miktarının belirlenmesinde verilecek kişi ya da kişilerin düğün sahibine önceden gönderdikleri *okular* da dikkate alınmaktadır. *Okunun* düğün sahipleri tarafından bizzat hanelere elden götürülerek teslim edilmesi de gelenektir.

Günümüzde Burdur’da, özellikle eğitilmiş genç kuşak evlenirken bu geleneğe çok itibar etmese ve maddi boyutunu da düşünerek gereksiz görse de aileler çevrelerine karşı bir prestij olarak düşündükleri ve geleneğin devamlılığı için elzem olarak addettikleri *oku* dağıtma (Ölmez ve Sökmen 2012: 95) adetinden vazgeçmemektedirler.

Geleneksel bir düğün davetiyesi olarak değerlendirilebilecek *oku* bugün de Anadolu’nun pek çok yerinde uygulama boyutunda varlığını devam ettirmektedir. Geleneğin en canlı gözleendiği yerlerden biri olarak Ege-Akdeniz bölgesi öne çıkmakta Burdur ili sınırları içerisinde, derlemenin yapıldığı Burdur merkezde ve köylerinde de *düğün okusu* düğünün olmazsa olmazları arasında yer almakta ve gelenek canlı bir şekilde yaşatılmaktadır.

Bildiride Burdur bağlamında *düğün okusu* geleneği üzerinde durularak, son derece kapsamlı bir uygulama olan *düğün okusunun* hazırlık safhası değerlendirilecektir.

Okunun Hazırlanması

Toplumun en küçük parçası olan aile kurumunun inşasının ilanı mahiyetinde olan düğün, maddi ve sosyal boyutuyla bir dizi adet ve uygulamayı kapsamaktadır. Bu çerçevede Burdur’da düğün öncesi yapılan en önemli ve uzun hazırlıklardan biri *düğün okusu* olarak değerlendirilebilir. Aslında *oku* hazırlığı, Burdur’da evlilikten hemen sonra başlar. Zira Burdurlular müstakil bir aile kurar kurmaz kendilerine gelen her *okuyu* daha sonra çocuklarının sünnet törenlerinde ve düğünlerinde kullanmak üzere bir kenara koymaktadırlar. Bunda *oku* için harcanan yüksek meblağları az da olsa düşürme arzusu ve kendilerine gelen okunun maddi anlamda karşılığını verme isteği yatmaktadır.

Tıpkı sünnette olduğu gibi evlenmelerde de geleneksel kesimin kırsal alanı bu çağın işini okuyucular aracılığı ile duyurur. Bu işe “okuntu” çıkarmak da denir. Davetiye bastırıp yollamak ise daha çok yeni göreneklere açık ilçelerde ve kentlerde görülmektedir. “Okuyucu”lar, ülkemizin kimi yerlerinde çağrılılara hediyeler götürdükleri gibi, çağrılılardan hediyeler de alırlar (Örnek, 2016: 272).

4 Bilgi için bkz. (Boyras 2009)



Yörede yüzyıllardır devam eden *oku* dağıtma geleneği etrafında, *oku* olarak dağıtılacak malzemenin⁵ gerek satın alınmasında gerekse hazırlanması yöreye özgü adetler devreye girmektedir.

Burdur'da *oku* olarak geçmişte "peşkir, havlu, sabun veya şeker" (Çine 2003: 41) dağıtılırken, günümüzde *oku* tekstil ürünlerini içine almakta "havlu, gömlek ya da tişört ve kumaştan" oluşmaktadır. Tekstil ürünlerinin temininde Burdur merkezde özellikle Yukarı Pazar olarak adlandırılan bölümde bulunan düğüncü mağazalarına müracaat edilmektedir. Burdur'a uzak köylerde ise alışveriş için kendilerine yakın ilçeler tercih edilmekte veya sınır komşusu oldukları tekstilde ünlü Denizli İli'ne gidilmektedir. Ancak bir hayli yekûn tutan *oku* alışverişi eğer ödeme için düğünde gelen para kullanılacak ve düğünden sonraya bırakılacaksa Burdur'dan yapılması öngörülmektedir.





Burdurlu ise *oku* için harcanan parada da ortaklık esastır. *Okunun* satın alınmasında ve hazırlanmasında kadınlar aktif rol üstlenir. Bunda tekstilden daha iyi anladıkları ve gönderilen *okunun* değerinin hemcinsleri tarafından takdir edileceği fikri etkilidir.

Oku için dağıtılan tekstil ürünlerinin başında sayı itibariyle en fazla havlu bulunmaktadır. Zira havlu evde genel bir kullanım aracı olup düğün için davet edilen herkese maliyeti bakımından uygun bir *oku* olarak düşünülmektedir. Havlular da bu alışverişlerde birkaç kalite olarak satın alınmakta, Burdurlular kendi çevrelerine ve köylerine daha iyi kalite havlu gönderirken diğer davetlilere ikinci kalite havlu gönderdiklerini söylemektedirler.

Oku olarak dağıtılan bir diğer tekstil ürünü ise kumaştır. Yörede şalvar ya da pijama diye adlandırılan giysi için kullanılan viskon kumaşlar aynı desende, genç ve yaşlı kadınlar dikkate alınarak farklı renklerde toplar halinde ve en az sekiz, on top olarak satın alınmaktadır. Kumaşlar, daha özel hediyeler olarak kadınların şahsi kullanımı için olup aile ve akraba çevresi ile yakın arkadaşlar içindir. Düğün sahibi kadınlar, kime ne kadar kumaş hediye edeceklerine kendileri karar vermek isteklerinden kumaşı mağazada kestirmemektedirler.

Oku içerisinde yer alan bir diğer parça ise erkek tişörtü ve daha çok da erkek gömleklidir. Bunlar maliyetlerinden dolayı aile çevresi, yakın akraba ve arkadaşlar için sınırlı sayıda satın alınmaktadır. Yakın akraba için daha iyi kalite ve arkadaşlar için ikinci kalite gibi ayrımlara da sıklıkla rastlanmaktadır. Akrabalara aynı kalitede, farklı renklerde hediye edilen gömleklerin kalitesinin ispatı için bazen etiketlerin de üzerinde bırakıldığı gözlenmektedir.

İlde *oku* alışverişi toptan yapılmakta ve Burdur dışından yapılmadıysa sayının fazlalığından dolayı mağazanın *oku* malzemesini eve kadar getirmesi de söz konusu olmaktadır. Ayrıca *okunun* yetmemesi, daha sonra hatırlananlar çıkması gibi durumlarda bu alışveriş birden çok kez tekrarlanabilmektedir.

Okunun, sahibine düğüne en az bir hafta on gün kala ulaştırılması gerekliliği dikkate alındığında, hazırlık aşaması da düşünülerek düğünden bir ay önce alışverişin tamamlanmasına çalışılır.

Okunun hazırlığı ise bir çeşit imece ile yapılmakta hatta ailenin birinci dereceden akrabası olan hanımlar bu süreçte düğün evinde yatıp kalkarak bu hazırlıklara da yardım etmektedir. Düğün sahiplerinde daha önce hazırladıkları, *okunun* cinsi ve kimlere verileceğine ilişkin mahalle mahalle, köy köy isimlerle beraber lakapların da yer aldığı listeler bulunmaktadır.

Oku malzemesi eve getirildikten sonra, önce sayı bakımından fazla olan havlular eğer birkaç kalite ise ayrılmakta ve hazırlığına geçilmektedir. *Oku* olarak havlular özel temin edilen naylon ambalajlar içerisine hepsi aynı şekilde katlanıp yerleştirilmekte, matbaada ya da reklamcıda bastırılan ve davetiye yerine geçen düğüne ilişkin bilgilerin yer aldığı tek parça kâğıttan oluşan davetiye üzerine *okucunun* ismi ya da lakabı yazılarak içine yerleştirilmek suretiyle paketlenmektedir. Paketler aynı mahalle, köy için bir arada büyük torbalara konularak ayrılmaktadır.

Gömlekler ise sayı olarak daha az olup birinci dereceden yakın akraba için satın alınanlar ve diğerleri şeklinde ayrılarak poşetleri değiştirilmekte ve içlerine davetiye olarak hazırlanan ve

okucunun isminin yazıldığı kâğıtlar bırakılmaktadır.

Oku kumaşlarının hazırlanması ise daha çok yardım ve emek gerektirmektedir. Kumaşlar, toplar halinde alındığından tek tek ölçülerek kesilmesi lazımdır. Bunun için bir metre temin edilmekte ya da yaptırılmaktadır. Kumaş toplarının bir ya da iki tanesi düğün sahibinin pijamalık diye nitelendirdiği şalvarın yapımı için iki buçuk metrelik parçalar halinde ayrılmaktadır. Daha yakın ya da hatırlı olanlara ise üç buçuk metrelik şalvarlıklar kesilmekte ve kişinin yaşı dikkate alınarak pembe, mor ya da kahverengi çiçekli kumaş seçilmektedir. Bu kesim işlemi bazen verilecek kişinin boyu dikkate alınacak kadar özelleşmekte, boyu kısa olanlara üç buçuk yerine, üç metre otuz santimlik kumaşlar hazırlanarak kumaştan tasarruf düşünülmemektedir. Kumaşlar da tıpkı havlular gibi özel bir biçimde katlanmakta, *oku* hazırlığı için yardıma gelenlerin kumaşları aynı şekilde katlaması sağlanarak poşete yerleştirilmekte ve içlerine davetiye olarak bastırılan kâğıtlar bırakılarak paketlenmektedir.

Düğün sahibinin düğünde, kendi eltileri ile *oku* olarak alınan kumaşlardan aynı renkten şalvarlar diktirmesi ve bu şekilde akrabaların işaretlenmesi de gelenektendir. Ayrıca bu hazırlıklar sırasında evin büyükleri anneanne ya da babaannelerin de hazır bulunduğu ve *oku* ya müdahil olduğu ifade edilmiştir. Bu müdahale kendi akrabaları için öngörülen *okuyu* beğenmemeleri daha üstünün verilmesini istemeleri şeklinde tezahür etmektedir. Bu istekler düğün sahibi tarafından çoğunlukla olumsuz karşılanmakta ne öngörüldüğü ise o *okuda* ısrar ile kulak arkası edilmektedir.

Oku için yapılan hazırlığa, düğün sahibine daha önce gelen *okular* da dâhil edilmektedir. Bu *okuların* içerisinden davetiye babındaki kâğıtlar çıkarılmakta, poşetleri değiştirilmekte ve geldiği yerden farklı bir yere gitmesine dikkat edilmektedir. Yıllarca saklanan bu *okular*, *oku* sahiplerine aynı seviyede *oku* gönderilmesi, “okunun karşılığını verme” bakımından da önemlidir.

Ayrıca düğün sahibi düğüne davet etmek istediği ve statü açısından üstte gördüğü kişilere daha özel *okular* hazırlamaktadır. Bunun yanında birinci dereceden akrabaya elti ve görümcelere çift *oku* diye isimlendirilen hem şalvarlık kumaş hem de gömlek olmak üzere aynı eve kadın ve erkek için iki parça *oku* gönderilmektedir.

Okular Antalya, köy ya da mahalle boyutunda aynı yere gidenler olarak ayrılmakta, bu poşetlere fazladan, üzerinde isim bulunmayan *okular* da yerleştirilerek gidilen yerde unutilanlar ya da *okuyu* alanların tavsiyeleri üzerine verilecek olanlar düşünülmemekte ve kimsenin bu yüzden küsmemesi ve herkesin düğüne iştirakinin sağlanması amaçlanmaktadır.

Sonuç

Kültür, toplumları şekillendiren, farklılıklarını gözler önüne seren önemli unsurlardan biridir. Kültürün bir parçası olan kimliklerin en önemli göstergesi gelenekler ise geleceğe taşınma yolunda, gelenek taşıyıcılara büyük sorumluluklar yüklemektedir. Bu bağlamda Burdur’da yüzyıllardır devam eden *oku* geleneği, günümüzde de canlı bir şekilde belki de geçmişten daha gösterişli olarak yaşamaya devam etmektedir. Evlenme çağındaki genç kuşak, sadece davetiyenin yeterli olduğunu düşünerek *okuya* hem modası geçmiş hem de maliyetli ve gereksiz bir gelenek olarak baksa da aileler, *oku* dağıtılması konusunda bir hayli ısrarcı davranmaktadır. Zaman zaman yerel basında halkın sesi olarak *oku* yerine sadece davetiyenin yeterli olması gerektiğinden



bahsedilmekle birlikte gelenek temsilcilerinin çevreden, “bir oku bile dağıtamadı” denmesinden çekindikleri bilgisi aktarılmaktadır. Bir yandan maliyetli bir tören olan düğün için yapılan pek çok harcamanın yanında *okular*, bir hayli yekûn tutarken bir yandan da itibar meselesi olarak görülmektedir. Geleneğin devamlılığı konusunda son derece kararlı olan Burdurlular, “senelerdir bize gelen *okuların* karşılığını vermeliyiz” düşüncesiyle, *oku* olarak adlandırılan geleneksel düğün davetiyesini dağıtmakta hatta çocuklarının sadece davetiye gönderdiği yerlere onlardan habersiz *oku* hazırlayıp göndererek sözlü kültürün, kimliğin ve geleneğin yaşatılması ve sonraki kuşağa taşınmasında, kültür aktarıcısı olarak üzerlerine düşen görevi özveriyle yerine getirmektedirler.

KAYNAKLAR

- Boyraz, Şeref (2009), “Okuntu’dan Davetiye Bir Dönüşümün Anatomisi”, *Millî Folklor*, S.84, s.87-96.
- Çine, Hamit (2003), *Burdur’dan Damlalar Folklor (Halkbilimi)*, Burdur: Arzu Ofset ve Reklam Ajansı.
- Kazan, Şevkiye (2005), “Burdur’da Hayatın Çeşitli Safhaları ile İlgili Dinî-Manevî İnançlar Âdetler ve Büyüsel Pratikler”, *I. Burdur Sempozyumu Bildirileri Cilt-2*, s.1493-1522.
- Ölmez, Nurhan- Sultan Sökmen (2012), “Isparta-Gönende Geçmişten Günümüze Evlenme Âdetleri” *Millî Folklor*, S. 95, s. 333-344.
- Örnek, Sedat Veyis (2016), *Türk Halkbilimi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Tezcan, Mahmut (2000), *Türk Ailesi Antropolojisi*, Ankara: İmge Yayınları.
- *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü Cilt XII*, TDK Yayınları, Ankara, 1972, s. 4611.

KAYNAK KİŞİLER

- Faden Özdemir, Burdur 46 yaşında, ev hanımı, ilkokul mezunu. Haziran 2013 ve Nisan 2017 tarihlerinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.
- Neslihan Bettaş, Burdur 67 yaşında, ev hanımı, ilkokul mezunu. Ekim 2015 tarihinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.
- Elif Sarı, Burdur 50 yaşında, ev hanımı, ilkokul mezunu. Ekim 2015 tarihinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.
- Vesile Sarı, Burdur 19 yaşında, ev hanımı, lise mezunu. Ekim 2015 tarihinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.
- Lütfiye Kaya, Burdur 25 yaşında, gıda mühendisi, lisans mezunu. Nisan 2017 tarihinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.
- Zeynep Kaya, Burdur 43 yaşında, ev hanımı, ilkokul mezunu. Nisan 2017 tarihinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.
- Hatice Yün, Burdur 70 yaşında, ev hanımı, ilkokul mezunu. Nisan 2017 tarihinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.
- Tuba Duran, Burdur 32 yaşında, ev hanımı, ön lisans mezunu. Nisan 2017 tarihinde yapılan mülâkâtın ses kaydı ve deşifre metni KT arşivindedir.

TÜRKİYE'YE GÖÇ EDEN SURİYELİ MÜLTECİLERİN GELİŞİYLE TOPLUMUN EVLİLİK KURUMUNA BAKIŞINDAKİ DEĞİŞİKLİKLERDEN BİRİ: AİLEDE ÖTEKİLEŞME (DENİZLİ ÖRNEĞİ)

Dr. Fidan UĞUR ÇERİKAN

Göç, genel olarak toplumların tarihî, dinî, siyasi, ekonomik, kültürel birçok yönünü etkileyen bir kavramdır. İnsanların bulundukları yerden çeşitli nedenlerle başka bir yere hareket etmelerine evrensel olarak “göç” denmektedir. Suriye'deki savaştan dolayı Türkiye'ye gerçekleşen Suriyeli göçü ise Türkiye üzerinde büyük etkiler yaratmıştır ve yaratmaya da devam etmektedir. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün 2017 yılı bilgilerine göre, Türkiye genelinde biyometrik kimlik verilerek kayıt altına alınan Suriyeli sayısı 3 milyon 208.131 olmuştur. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, Türkiye'ye sığınan Suriyelilerin, barınma, sağlık, eğitim, çalışma ve sosyal yardımlardan faydalanmaları için bu kayıtları güncellemeye devam etmektedir.

Yapılan son açıklamalara göre, kayıt altına alınan Suriyelilerin en fazla yaşadığı iller arasında İstanbul, Şanlıurfa, Hatay, Gaziantep, Mersin, Adana, Kilis, Bursa, İzmir, Kahramanmaraş ve Denizli bulunmaktadır. Denizli'de bulunan Suriyeli sayısı da 2017 yılı için 9 bin 627 olarak açıklanmıştır. Denizli'nin (*Pamukkale Haber/06-10-2017*) tarihli haberinde de “**Denizli'de Suriyeli Sayısı Belli Oldu**” ve “**Suriye Uyruklu Denizli'ye Gelmek İçin de Sırada Bekliyor.**” başlığı dahi Suriyelilerin Denizli'yi tercih ettiğini göstermektedir.

Suriyeli insanlar, savaş sonrası maddi, manevi ve sosyal yoksunluk yaşarken göç ettikleri Türkiye'ye de beraberinde birçok sorun getirmiştir. Bu sorunların başında, onların yeni yaşam biçimlerinin Türklere entegrasyonu gelmektedir. Öyle ki, dilleri farklı olan bu insanların aile yapıları da çok farklıdır. Türklere ortak olan en önemli paydaları ise aynı dine inanıyor olmalarıdır. Nitekim



Suriyelilerle yapılan birebir görüşmelerde; “Neden Türkiye’yi tercih ettiniz?” sorusuna çoğu; “Aynı dine inandığımız için Türkiye’de yaşamak istedik.” şeklinde cevap vermiştir.

Suriye’deki savaş; tüm dünya savaşlarındaki gibi erkek nüfusunu azaltırken kadın sayısını artırmış ve beraberinde “kadınlaşma”yı getirmiştir. Öyle ki, Türkiye’yi tercih eden Suriyeli ailelerde de kadın sayısı çoktur. Göçle gelen bu kadınlar, Türkiye’ye gelip Türk erkeklerle evlenmekte ve “evlilik göçü” ünü oluşturmaktadırlar. Aynı zamanda bu kadınlar, toplum normları çerçevesinde “yabancı eş/kadın” ya da “Suriyeli kadın/gelin” vb. ifadelerle kendilerine yer bulmaktadır. Nitekim evlilik de bir “yaşam biçimi göçü”dür.

ARAŞTIRMANIN METODU ve TEKNİKLERİ:

1.Mülâkat aracılığıyla Suriyeli kadınlardan ve onları tanıyanlardan toplanan verilerdir. Denizli’de Suriyeli mültecilerin bulunduğu semtler daha çok Akhan, Sevindik, Karşıyaka, Fatih, Kayhan, İstiklal ve Pelitlibağ mahalleleridir. Bu mahallelerde Suriyeli kadınlarla evlilik yapan erkeklerin mevcut eşlerinden yirmisine ulaşılmış; ancak 11 kadın ile görüşme yapılabilmektedir. Bu kişilerin çevresindeki sekiz kadından da bilgi alınmaya çalışılmıştır. İlk eş olan kadınlardan beşiyle görüşme imkânı bulunmuştur. Yapılan mülâkatlarda birtakım sıkıntılarla karşı karşıya kalınmıştır. Dil konusunda anlaşılamadığı için içlerinde Türkçe bilenlerden edinilen bilgi; “güvensizlik, başlarına kötü bir şey gelecek endişesi, kadınların kocalarından izinsiz konuşmaması, kocalarının başkalarıyla diyaloglarına izin vermemesi” vb. dir. Bu nedenlerle mülâkat çalışmalarında derinlemesine bilgi edinme imkânı yeterli olmamıştır; dolayısıyla Suriyeli kadınların Türk komşularının gözlemlerine başvurularak onlara anket tekniği uygulanmıştır.

2. Türk ulusal ve Denizli yerel gazetelerinden de 2011-2017 yılları arasında Suriyeli kadınlarla ilgili “Suriyeli Kuma” ana başlığı tespit edilmiş ve bu haberlerin içeriğindeki “ikinci kadın” ya da “kuma” olma sorunları üzerine yoğunlaşmıştır.

ARAŞTIRMA KONUSU VE AMACI:

Türkiye, dünyadaki küreselleşmeden kendine düşen payı alan ülkelerden biridir. Nitekim Türkiye, göçe açık bir ülke konumundadır. Araştırmamızdaki temel problem, Suriyeli mültecilerin Denizli’de bulundukları süre içinde yaşadıkları topluma ve toplumun kültürüne uyum sağlayamadıklarının çok açık olması; psikolojik anlamda ise savaştan getirdikleri korku, endişe, güvensizlik gibi duygulardan hala kurtulamamış olmalarıdır. Ayrıca bu araştırmada; Denizli’de Suriyeli kadınlarla evlenen erkeklerin evlilik şekli, bu evliliklerin İslamiyet’e uygun olup olmadığı, Türk hukuk sisteminin bu evlilikleri tanımadığı; beraberinde Türklerin aile yapılarının çokeşliliğe yönelme şeklinde değişmeye başladığı ve Türk toplumunun kültürel kodlarındaki değişiklikler tespit edilmiştir.

VERİLERİN ANALİZİ

Birincil ve ikincil kaynaklardan elde edilen bilgilerin anlamlandırılması ve analizi sonucu “Evliliklerin bireyler arasındaki güç ilişkileri, değerleri, ideolojileri, dinî kimlik tanımlamaları gibi çeşitli toplumsal olguların bir yansıması” olduğu görülmüştür. Göçle birlikte ortaya çıkan bu evlilik çeşitlerinin hem bireysel, hem de toplumsal neden ve sonuçları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneğin; dil problemi olan mülteciler bir Türk ile evlendiğinde, Türkçeyi öğrenene kadar iletişimini

beden dili ile gerçekleştirmektedir. Ayrıca Türklerle evlenen çoğu mültecinin nüfus kaydı yoktur; bu durum da onların gelecekleriyle ilgili endişelerini artırıcı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türklerle yaptıkları evlilik sayesinde maddi olarak iyi bir yaşama kavuşma hayali kuran mülteci kadınlar, ne kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmekte, ne de kendisinden beklenti içinde olan ailelerine yardım edebilmektedirler. Dolayısıyla evlilikler onlar için hayal kırıklığı ile sonuçlanmaktadır. Hatta evlendiklerinde karşılaştıkları birçok problem vardır. Bu problemlerden biri, evlendikleri kişilerin yaşça kendilerinden oldukça büyük olması ve birçoğunun ikinci eş olarak yeni evine girmesidir. Eş oldukları adamın, adamın ilk eşinin, varsa ilk eşten çocuklarının sorumluluğunun altına giren bu kadınlar, yer yer şiddete de maruz kalmaktadırlar. Kendilerine barınacak yer bulup temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yaptıkları evliliklerle, sağlam olmayan psikolojileri daha da bozulmuştur.

Çalışmanın en temel hipotezi ise Suriyeli mülteci kadınlarla yapılan bu evliliklerin gerçek evlilik olmadığıdır. Nitekim bu evlilikler, yoldan geçen iki kişi şahitliğinde ve erkeğin ilk eşinin rızası olmadan, hatta bazen habersiz olarak yapılmaktadır. 1924 tarihinden itibaren Türk Medeni Kanunu gereği Türklerde tek eşlilik meşru iken Suriye savaşı sonrası Türklerin Suriyeli mülteci kadınlarla yaptıkları bu evlilikler, Türklerin sosyal kodlarında değişikliğe ve çok eşliliğin meşrulaştırılmasına da neden olmuş ve olmaktadır. Suriyelilerle yapılan söz konusu bu evliliklerden önce de Türklerde “kuma” olayı vardır; ancak bu örneklerle nadiren rastlanmakta ve evliliğin gerçekleşme hızı da bu kadar çabuk olmamaktadır.

Saha çalışmasında yapılan görüşmelerde “M. ŞİHTİBİZ” adlı kadın şöyle demiştir:

“Kimliğim yok. Suriye’de iken evliydim. Kocam öldü. Babam ve annemle Türkiye’ye göç ettik. Parasızdık. Babam ev sahibimize başlık parası beş bin lira karşılığı beni kuma olarak verdi.”

Bu ifadelerden anlaşılan, evliliğin birincil nedeninin ekonomik olduğudur. Bu evliliğe şahit olan kayınavideye sorulduğunda ise, o, evliliğin nedeninin “kısmet” olduğunu ve Suriyeli kadınların da korunması gerektiğini söylemektedir. M. ŞİHTİBİZ ile yapılan görüşmede, onun için “Müslüman” olan Türk’le evlenmenin sorun olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ifadeleri görüşme yaptığımız birçok Suriyeli kadın da dile getirmiştir.

Başka bir görüşmede ise psikolojik hastalığı olan bir Türk erkeğinin, Suriyeli İhvan MUNKAYS adlı kadınla para karşılığı evlendiği görülmüştür. Bu erkek daha önce bir evlilik yapmamıştır; ancak buna rağmen eşini bir süre sonra kovmuştur. Bu durum karşısında Suriyeli kadının bir yaptırımının olmayışı “evlilik” kurumunun saygınlığına da zarar vererek Türk kültür ve değerlerine uymamaktadır.

Görülen o ki, bu evliliklerin temel nedeni Suriye’deki kötü yaşam koşullarından kaçışın bir sonucu olarak barınma ve korunmadır. Bu kadınlar için erkeğin yaşı, fiziksel görünümü, medeni durumunu önemsenmemektedir. Çünkü evlilikler “başlık parası” üzerine kuruludur. Diğer bir deyişle “pazarlık sonucu ticari bir düzenleme” olarak ortaya çıkmaktadır.



27.10.2017'deki Haber Günce'nin "*Bu Bir İnsan Kaçakçılığı, İnsanlık Suçudur.*" başlıklı haberine göre;

"Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Sema Ramazanoğlu, Denizli'de katalogla köy kahvehanelerinde Suriyeli kadınların satıldığı iddialarını yalanlayarak '*Bu bir insan kaçakçılığı, insanlık suçudur.*' demiştir."

27.01.2014 "*Kıranı Ödeyemiyorsan Kızını Ver*" başlıklı Milliyet gazetesindeki haber yazısında;

"Suriye'deki savaştan kaçan kadınlar, özellikle sınır kentlerinde Türkiyeli erkeklere ikinci ya da üçüncü eş olarak satılıyor. Kadınlar evlendikten sonra da huzura eremiyorlar. İkinci kadınla evlendikten sonra evlendiği kadını beğenmeyen ve 'O gitsin, bu gelsin.' diye üçüncü eş arayanların sayısı da oldukça çok."

Arap kadınların psikolojik durumu iyi değil. Çok eşlilik çok arttı. Kadınlar kaygılı, niye geldiler bunlar diyorlar, istemiyorlar. Evlilikten öte, pazar oluşmuş durumda. Urfa'da aleni bir şekilde bu işler para karşılığında yapılıyor." Mehveş EVİN, hatta 700 TL'ye fırlayan kirayı ödeyemeyen Suriyelilere, "*O zaman kızını ver.*" diyen ev sahiplerinin olduğunu bile söylüyor. "

Bu haberlere göre; Suriye'deki savaştan kaçıp Türkiye'ye gelen kadınların Türkiyeli erkeklere ikinci ya da üçüncü eş olarak satıldığı anlaşılmaktadır. Anlatılanlara göre, evliliği tek kurtuluş yolu olarak gören kadınlar, evli erkeklerle başlık parası için evlenmek zorunda kalmaktadır. Bu durumun özellikle Suriye sınırındaki kentlerde normal karşılanmaya başlandığı ifade edilmektedir. Ancak Denizli'de de durum farklı değildir. Yapılan saha araştırmaları göstermektedir ki, N. MUHAMMET, Z.AUSSO ve A. EL YETİM de para karşılığı Türk erkekleriyle evlendirilmiştir. Ev sahibinin kirasını ödeyemeyen Suriyeli aileden, kira yerine kızını çok rahat bir şekilde isteyip ikinci eş olarak alan Denizlili bir ailenin komşusu da A. ÖZYAPICILAR'dır.

Türk erkekleri, Suriyeli kadınlarla imam nikâhı kıyarak evlenmeyi "Onları kurtardık." şeklinde meşrulaştırmaya çalışsalar da savaş mağduru bu kadınlar, mal olarak takas edilmektedir. Aslında kadın bu noktada "Yok" hükmünde sayılmaktadır.

21.12.2017'deki Haber Vitriini Asayiş Haberlerinde "Suriyeli Kadınlar Sitesindeki Skandal İfadeler" başlıklı yazıda "ikinci eş olacak ve alacak" olanların nasıl meşrulaştırılmaya çalışıldığı ve sitenin bu nedenle kapatıldığı anlatılmaktadır. Haber yazısı şöyledir:

"Büyük tepki toplayan ikinci eş sitesinin kapatılmasının ardından, aynı site'nin 'Second Wife' veya 'Suriyeli Kadınlar' adı altında varlığını sürdürdüğü belirlendi. Özellikle 'Suriyeli Kadınlar' sitesindeki skandal ifadeler dikkat çekiyor. Deutsche Welle'nin haberine göre, 'ikinci eş arayanlar' sloganıyla faaliyete geçen internet sitesine erişimin engellenmesinin ardından ikinci eş siteleri benzer adreslerle varlığını devam ettiriyor. 'Suriyeli Kadınlar' adlı internet sitesi onlardan sadece ikisidir. Bu sitedeki bir haber de şöyledir: '*Suriyeli kadınlar da bizim kadınlarımız gibi narin varlıklardır. Ülkemizde Suriyeli kadınlar ile evlenmek isteyen genç nüfusun artması gibi, evli erkeklerin de Suriyeli kadınlar ile birlikte olma isteği arttı. Üstelik Suriyeli*

kadınlar resmi nikâh şartı koymadıkları için, erkekler onlar ile de bir ev kurarak yaşamaya başlayabilmektedir.”

Milliyet gazetesinde yazan Mehveş EVİN; Suriye’den Türkiye’ye gelen mültecilerle ilgili bir yazı dizisi hazırlamıştır ve bu yazı dizisinin ilk bölümünde, Türkiye vatandaşlarıyla evlendirilen Suriyeli kadınları şöyle anlatmıştır:

“Her savaşta olduğu gibi, bu savaşın da en büyük mağdurları kadınlar ve çocuklar. İnşaatlarda, depolarda hatta ahırda yaşayan birçok insanın içinde bulunduğu duruma ‘Buna da şükür’ dense de durum giderek içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. EVİN, Hatay’a geldiği ilk günden itibaren, kadın-erkek herkesten Suriyeli kadınların çok bakımlı olduğunu, Türkiyeli kadınların ise bu kadınlara kocalarını kaptıracığı stresi yaşadıklarını söylüyor. Bölgede Suriyeli gelinler, savaştan önce de talep görüyordu; ancak savaştan bu yana ikinci, üçüncü eş olarak Suriyeli kadınlarla imam nikâhı yapanların sayısının arttığı bir gerçektir. Özellikle Hatay, Urfa ve Kilis, Suriyeli kumaların çok olduğu iller arasında. Hatay-Reyhanlı’nın yarısının Suriyeli ikinci, üçüncü eşi olduğu iddia ediliyor. Bu konuyla ilgili EVİN, bir kamu görevlisinin söylediklerini şöyle anlatıyor: ‘Suriyeliler için 3-4 kadınla evlilik normal. Reyhanlı’da da tek tük vardı. Ama savaşla patladı. Kumaya itiraz eden kadının dayak yiyor. Zaten ayrılrsa ne yapacak? Eskiden kayınvalide baskısı vardı, şimdi kuma baskısı var.”

‘Çeyiz-takı istemiyorlar

“Mehveş Evin, Türkiyeli erkeklerin Suriyeli kadınlarla evliliğe heveslenmesinin nedeninin, düğünün ‘az masraflı’ olması olduğunu belirtiyor. Farklı kaynakların aktardığına göre, iki yıl önce 10 bin TL olan başlık parası, şimdilerde 1000-2000 TL arasında. Anlatılana göre, başlık parası kadının yaşına veya güzelliğine göre değişiyor. Ancak bu durum, çocuk gelinlerin sayısının artması anlamına da geliyor. Sağlık görevlisi H.G şunları söylüyor: “Suriye’den gelen kadınlar, 14-15 gibi çok genç yaşta evlenip anne oluyor. Türk erkeklerinin masrafsız bir şekilde Suriyeli kızlarla evlenebiliyor olması, akla cinsel istismarı getiriyor. Sonuçta Suriyelilerin ne çeyiz, ne eşya, ne de takı talepleri var. Yani her şekilde Suriyeli kızlarla evlilik yapmak buradaki insanların işine geliyor. İlk eş olarak da, imam nikâhlı ikinci-üçüncü eş olarak da Suriyeliler tercih ediliyor.”

Kendi çalıştığı köyün muhtarının oğlunun da bu şekilde evlendiğini anlatan H.G, “Maddi durumu iyi olan da olmayan da bir şekilde ikinci hanım istiyor. Adam gidip getiriyor, topluma ‘Bu benim ikinci hanımım’ diye tanıtıyor. İlk eşler de, genelde eğitimi ve sosyal güvencesi olmadığı için sesini çıkaramıyor.” demiştir.

‘Paran yoksa kızını ver’

Mehveş EVİN’e göre, kumalık müessesesi hiç masum değil. Suriyeli kadınların çoğu, mağduriyetleri yüzünden evlendiriliyor. Savaştan kaçan ailelerin maddi durumu çok kötü; ne evleri var, ne de işleri. Aileler, kızlarının “Başına bir şey gelecek.” endişesiyle Türkiyeli erkeklere “evet” demeyi tercih ediyor.”



Türk kadınları ise Suriyeli kumaları gerek ekonomik gerek sosyal nedenlerle ikinci eş olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla kadın, kocasıyla birlikte edindiği ekonomik koşulları ikinci bir kadınla paylaşmak zorunda kalmaktadır. Bu durum hem sosyal hem ekonomik yönden “ötekileştirme”yi ortaya çıkarmaktadır.

Çok eşli, çok karılı evlilikler aslında toplumdaki zenginliğe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Ekonomik refah, erkek tarafında gelişen bir çekişmeyi, rekabeti oluşturmaktadır. Türkiye’de çok karılık gerilemeye başlamışken kırsal kesimde çeşitli nedenlerle ve özellikle mültecilerin gelişile birlikte artmaya başlamıştır. Diğer taraftan ekonomik gelişme ve modernleşme; sosyalleşmenin bir parçası olarak kadınları eşitlikçi yaparken, ideal tip olan tek eşliliği yüceltmekte ve kadınları çok karılılığa karşı mücadele etme noktasında bilinçlendirmektedir. Ancak son zamanlarda sayısı oldukça artan bu evlilik tipleri, çok karılılığı tekrar benimsetmeye yöneliktir. Nitekim Suriye’den gelen evli adamların birden fazla karısı vardır ve bu kadınlarla yapılan evlilikler kayıt altına alınmaktadır. Beraberinde de çocukların kaydı biyolojik annelerinin üzerine olmaktadır. Türkiye’deki yasal düzenleme ise Suriye hükümeti ile aynı değilken; Türkiye’de ikinci eşler meşru nikâh temeli ile değil; imam nikâhıyla alınmaktadır. Çocuklar ise ilk eşin üzerine kaydedilmektedir. Bu da ikinci kadının yasal haklarını elinden almak demektir ve kadınlar arasında mağduriyet doğurmaktadır (YILMAZ, s. 1685-1704).

Türkiye’de Suriyeli kadınlarla yapılan evlilikler sonucunda; bu evlilikleri yapan hem Türkler hem Suriyeliler “çok karılılık” olgusunun yeniden inşa edilmesine yol açmaktadır. Bu olgu; Türk kadınlarını “ötekileştirirken”, evlilikte resmi nikâhlı olmayan Suriyeli kadını da toplum ötekileştirilmektedir. Böylece “ötekileşme” her iki tarafı da yıpratın sosyal bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

Denizli’de kayıtlı olmayan ya da bilinmeyen çok sayıda kuma da vardır. Yapılan saha araştırmalarında; E. ALUŞ, A.EL HAMİD, M. AHMED, Necma KALEF’in kuma olduğu ve içinde bulundukları koşullarda birçok sorun yaşadıkları da görülmüştür. Nitekim çok karılı evlilikler, iki ya da daha fazla kadın arasında gerilimli bir ilişkiye zemin hazırlamaktadır. Aynı zamanda birden fazla eşe sahip adam da zamanla eşler arası idare edici bir karaktere bürünmektedir.

08.03.2011 tarihli “*Kocanı Sakın Kızdırma, Suriye’den Kadın Alır*” başlıklı Hürriyet Gazetesinin haberi ise şöyledir:

“Evliliklerdeki bu artış simsarların da ilgisini çekti. Suriye’nin Kamışlı, Haseki ve Amudi kentlerinde simsarlık yapanlar, açtıkları bürolarda 20-25 yaş grubu kadınlar için 10 bin TL, 25-30 yaş grubu kadınlar için 7 bin 500 TL, 30 ve üzeri için ise 5 bin TL talep ediyor. Simsarlar, aldıkları paranın yarısını Suriyeli gelinlere verdiklerini, gelinlerin de bu parayla çeyiz hazırladığını iddia ediyor. Simsarlara göre, Suriyeli kızlar da Türkiye’yi anavatanları ve Ortadoğu’nun Avrupası olarak gördüklerinden Türkiye’deki erkeklerin yaş ve özelliklerine bakmadan evlilik teklifini kabul ediyor. Suriye’den kuma getiren E.A. ise, ‘İkinci kez evlenmek, iki yıl önce-sine kadar aklıma gelmemişti. Çocuklarım da büyümüşü. Bir arkadaşım Suriye’ye giderek ikinci eş edinince dikkatimi çekti. Nusaybin’de simsar aracılığıyla ikinci eş aldım. 10 bin TL’ye yakın masrafım oldu. Eski eşimle birlikte oturuyoruz. Proble-mim yok,” diye konuştu.”

17 Kasım 2014'teki “*Suriyeli Kuma Korkusu*” başlıklı İHA haberin yazısında Türk kadınlarının savaştan kaçarak gelen Suriyeli kadınlardan nasıl korktuğu anlatılmaktadır. Haber şöyledir:

“Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Adana Kadın Kolları Başkanı Av. Rukiye ÇİNKİLİÇ, Adana'daki Suriyeli sığınmacı sorununa dikkati çekerek, savaşın her zamanı gibi kadınları ve çocukları vurduğunu söyledi. Özellikle kente kayıt dışı gelip yerleşen sığınmacıların yoğun olduğu yoksul mahallelerde Türk kadınlarının Suriyeli kadınların kuma olarak gelmesinden korktuğunu belirten ÇİNKİLİÇ, ‘Oldukça sıkıntılı bir süreç yaşanıyor.’ dedi.” (17 Kasım 2014-İha Haber) Bu durumun nedeni yoklukla mücadeledir. Nitekim haberin devamında Türk kadınlarında görülen endişe ve korkunun nedenleri üzerinde durulmaktadır. Ülkelerindeki iç savaştan kaçıp gelen yoksul Suriyelilerin yerleştiği kentin güneyindeki yoksul mahallelerinde, Suriyeliler nedeniyle Türk örf, adet ve geleneklerine, yaşam tarzına aykırı bir yaşam tarzı geliştiğini de aktaran ÇİNKİLİÇ, Türk kadınlarının Suriyeli kuma endişesi taşıdığına dikkati çekti. ÇİNKİLİÇ şöyle diyor: ‘Özellikle güney mahallelerimizde ağırlıklı olmak üzere boydan elbiseler giyen, başını bağlayan, hatta peçe takan, yeri geldiğinde iç çamaşırı kullanmayan, temizlik koşullarına dikkat etmeyen, alet edevatı olmayan ve komşusuna rahatsızlık veren, belirli insan ilişkileri kurallarını bilmeyen insanlar da var. Borçlar ödenmiyor. Ev sahibi-kiracı ilişkilerinde sıkıntılar yaşanıyor. Özellikle kadınlar çok sıkıntılılar. Savaştan kaçtılar, ev sahiplerine kuma oldular. Suriye'deki savaştan kurtuldular, ancak Türkiye'de kuma hayatına mahkûm oldular. Mardin ve Urfa'da kuma olan Suriyeli kadınların sayısında artış yaşanıyor. Suriyelilerin ikinci, üçüncü eş olarak gelmesinden kaygılılar. Bu savaşın sonuçları ne yazık ki kadınlar ve çocuklar üzerinde ağır bir şekilde sonuç veriyor. Sıkıntılı bir süreç var. Bu sorunların çözülmesi için hükümet ve yerel yönetimler birlikte politika üretmelidir.” Al Jazeera'ye konuşan Sosyolog Emine KONAK da bu kadınlarla ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır: “Savaştan kaçıp buraya sığındılar ama yeni bir savaş veriyorlar.” (31 Temmuz 2014-İha Haber).

Türk erkekleri, birinci ya da ikinci eş olarak dışardan aldığı bu kadınlara “düğün” yapmamaktadır. Düğün masrafından kurtulma da erkeğin gözünde bu evlilikleri sıradanlaştırmakta ve işine gelmediği durumlarda kadını boşamasını da kolaylaştırmaktadır. Çok karılılığa alışmış mülteci kadınların, önceden edindikleri davranış kalıplarını ve hayat tarzlarını farkında olmadan Türkiye'deki evliliklerine de taşımaları bu durumu da pekiştirmektedir. Nitekim saha çalışmaları bu kadınların Türklerle evlendiklerinde de genellikle evden dışarı çıkmadığını ve kocası işten gelene kadar evde yalnız kaldığını göstermiştir. Bu kadınlar bir bakıma; toplumdan kendilerini soyutlamakta ve sadece eşleri için varolmaktadırlar.

16.06.2015 tarihli “*Suriyeli Kadınları 2000 Liraya Kuma Olarak Satıyorlar*” başlıklı KARAR Gazetesinin yazısında;

“Mazlumder’in araştırmasına göre sığınmacı kadınlar maruz kaldıkları rutin baskılar ve tecrit edilmiş bir yaşam sürmeleri nedeniyle ruh ve sinir hastalıklarına yakalanma riski taşıyor.” “Mazlumder Kadın Çalışmaları Grubu’ndan Selma Köroğlu, Suriyeli kumaların genellikle kendisinden yaşça çok büyük olan eşi haricinde,

birinci eş ve varsa diğer kumaların da baskısı altında yaşamak zorunda olduğunu söyleyerek ‘*Evden kaçanlar ya da intihar edenler oluyor*’ diyor.” “Sınırın kapatılmasından sonra Suriye’den küçük yaşta kızları ve kadınları kuma olarak satan komisyoncular da türemiş durumda. Suriyeli kadınlarla evlenmek isteyenlere 250-500 lira arası komisyon karşılığı aracılık yapıyorlar. Ailelere de ortalama 2 bin ile 5 bin lira arası başlık parası veriliyor.”

Denizli’de yapılan saha çalışmasında on yedi yaşında ve kuma olan R. ABYAD’ın eşinden şiddet gördüğü tespit edilmiştir. Komşuları onun düğünsüz, başlık parasıyla eve getirildiğini, daha bir senelik gelin olduğunu, zaman zaman ruhsal problemler yaşadığını dile getirmişlerdir. Komşularından Ayşe GÜNEŞ, ikinci kadın olan R. ABYAD’ın zaman zaman bahçede saatlerce ağladığına ve kendi kendine konuştuğuna şahit olduğunu söylemiştir.

16 Mart 2016 “*Suriyelilere Tehdit*” başlıklı Hürriyet Gazetesinin haber yazısı ise şöyledir:

“Hafta sonu Adana-Mersin taraflarındaydım. Mersin’de karşılaştığım bir kadın-doğum uzmanı ağzımı açıkta bırakan şeyler anlattı. En sık yaptığı işlemler, kürtaj ve kızlık zarı dikmekmiş. Ve sıkı durun, bunların çoğunu yaptırınlar da Suriyelilermiş. Türk erkeklerinin yeni gözdeleleri Suriyeli kadınlar olmuş çünkü. “Türk kadınlarına rahat yok, gitti Ruslar geldi Suriyeliler. Suriyelilerin bakımlarına, iç giyimlerine ve makyajlarına çok dikkat etmeleri rekabet ortamını kızıştırıyor. Eşlerini Suriyeli gelinler yüzünden terk eden erkeklerin sayısı artmış. Bir de tabii köle gibi fuhuşa zorlanan Suriyeliler var. O daha da berbat bir konuya götürüyor bizi, kadın ticaretine. Savaştan kaçıp gelen kadınlar bile adamların metresi, ikinci hatta üçüncü karısı oluyor, kimileri de gecelik üç kuruşa satılıyor! Ve biz hâlâ kadın haklarından, misafirperverlikten bahsediyoruz. Yazıklar olsun.”

Görülen o ki, bu haber yazısı da Suriyeli kadınların da kimliklerini cinsellikleriyle ortaya koyduğunu ve bu yolla varlıklarını sürdürmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Suriyeli kadın ikinci eş olmayı baştan kabul etmektedir. Dolayısıyla erkek, ilk eşini suçlayarak yaptığı evliliğin gerekçelerini hazırlamaktadır. Öyle ki, ilk eş olan kadın kocasına karşı sorumluluklarını ve kocasının beklentilerini yerine getirmediği için cezalandırılmış ve kumayla karşı karşıya kalmıştır. Erkeğin ilk eşe karşı uyguladığı bu psikolojik baskı da kadının nasıl “ötekileştirildiğini” göstermeye yeterlidir.

SONUÇ

Suriyeli mültecilerin konu edildiği gazete haberleri içinde mülteci kadınlarla ilgili “kuma” haberleri; bize savaşın ve göçün sonuçlarını çocuklarla birlikte en acı biçimde yaşayanların kadınlar olduğunu göstermiştir. Diğer yandan, kumalık ya da para karşılığı evlilik de, mülteci kadınları ilgilendiren haberler olduğu kadar Türk kadınlarının da mağduriyetini gösteren haberler olarak karşımıza çıkmaktadır. Suriyeli kadınların Türkiye’de yaptıkları evlilikleri ele alan çok sayıda haber olmasına rağmen “kumalık ya da para karşılığı evlenme” çarpıcı başlıklar üzerine yoğunlaştık. Nitekim Suriyeli bir kadınla evlenen Türk erkeğinin ilk eşlerinin de yaşadığı mağduriyet; “ötekileşme” olgusuyla iç içedir. Kadınların para karşılığı ikinci, üçüncü, dördüncü eş olarak evlendiklerine (ve bunu ailelerini kurtarmak adına kendi rızalarıyla yaptıklarına) dair haberler

de birçok gazetede vardır. Bu haberlerde Suriyeli kadınların Türkiye'yi Avrupa gibi gördüğü ve bu nedenle evliliği daha iyi bir yaşam için kendilerinin istedikleri, onlar için evliliğin bir kurtuluş olduğu, Türk erkekleri için Suriyeli bir kadın almanın maliyetinin ucuzluğu ve tüm bu durumların aksine zorla ya da yalanla "kuma" olan kadınların sorunlarının ele alındığı görülmüştür. Gazete haberlerinden çıkarılacak genel çıkarım ise kumalığın bir çeşit "şiddet" çeşidi ve beraberinde "insanlık yitimi" olduğudur.

Yapılan saha çalışmalarında da Türkiye'de mülteci kadınları ikinci eş olarak alan bu erkeklerin, Türkiye standartlarında ekonomik durumlarının iyi olmadığı görülmüştür. Ancak, Suriyeli kadınlara göre Türk erkekleri onların beklentilerini karşılayacak durumdadır. Diğer taraftan mülteci kadınlar, Türk erkeklerin evli olduklarını gizleyerek kendileriyle evlendiklerini ve sonrasında da yalan söyledikleri ortaya çıksa da artık durumu düzeltmek için geç kalındığını söylemişlerdir. Suriyeli kumadan haberi olmayan ilk eş de gizli yapılan bu evliliği öğrendikten sonra verdiği tepkiler sonucu şiddete maruz kalmakta ve istemeyerek de olsa kumasını kabul etmektedir. Bu dayatmanın kabulünün temel nedeni ise sosyo-ekonomik olarak güçsüz olan kadının, "kuma" olayından sonra eşinden boşanamamasıdır. Zamanla da Suriyeli kumasıyla rekabete giren bu kadın; güzel ve bakımlı olması gerektiğine inanmaktadır. Ayrıca bu evlilikleri gören diğer eşli erkekler de eşleriyle yaşadıkları her sorunda "*Suriye'den kuma getiririm.*" diyerek eşlerini tehdit etmektedirler. Bütün bu psikolojik uygulamalar ve söylemler, ilk kadını erkek nazarında "ötekileştirmek"tedir.

ÖNERİLER

1. Türkler de Suriyeliler de İslam toplumlarıdır. Bir erkeğin iki ve daha fazla eşle evlilik yapabildiği evlilik çeşitleri, bu toplumlar tarafından İslam dininin etkisiyle kanıksanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Nisâ Suresi'nde geçen "*Adil hareket etmeye ne kadar uğraşırsanız, kadınlar arasında eşitlik yapamazsınız, bari bir tarafa kalben tamamen meylettirmeyin ki, öbürünü askıdaymış gibi bırakmış olmayasınız.*" ifadeye bakıldığında ise birden fazla eş söz konusu olduğunda adaleti sağlamanın zorluğundan bahsedilmektedir. Yine Nisâ Suresi'nin 3. Ayetinde "*Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane "kadın" almalısınız.*" demektedir. Nisa Suresi 129. ayetinde de "*Kadınlar arasında adalet (ve eşitlik) icra etmenize-gösternenize, ne kadar hırs gösterseniz (gayret etseniz) asla güç yetiremezsiniz...*" Bu ayet-i kerimeler kesin olarak göstermektedir ki, İslamiyet'in erkeklere öngördüğü evlilik tek evliliktir. İslamiyet tek evliliği tavsiye ettiği halde bazı şartların oluşması durumunda, birden fazla evliliğe izin vermiştir. İslamiyet bir kadının aynı anda bir erkekten fazlasıyla evlenmesini (çok kocalılığı) yasaklamıştır. İslam'a göre erkekler için de "tek evlilik" esastır. Görülen o ki, Kur'an çok karılı olmayı sınırlı olmak üzere izin verirken diğer yandan güç koşullara sokmaktadır. Nitekim İslam'da nikâhın üç şartı vardır. Bunlar; eşlerin rızası, nikâhın şahitler huzurunda kılılması ve akit, yani her iki tarafı ve doğacak çocukların haklarını garanti altına alan sözleşmedir (SİDDİKOĞLU: İslam'da Tek Eşlilik ve Nikâhın Şartları, 2010). Bu bağlamda değerlendirildiğinde adil ve dürüst bir bakış açısına sahip olacak erkeğin çok eşliliği yürütmesi zor görünmektedir.

İslam'da evlilik için nikâh akdi esastır. Bu akit, aleni ve kamuya ilan edilmek suretiyle, şahitler huzurunda yapılır. Danışıklı şahitler huzurunda yapılsa bile, resmi tescil ve ilan olmadığı sürece yapılacak nikâh akitlerini şüpheyle karşılamak gerekmektedir. Bu gibi durumlarda mağdur edilen kadın olduğundan kadının hak ve hukukunu korumak için mutlaka bağlayıcılığı ve



yaptırımı olan bir “nikâh akdi” ile evliliğin yapılması gerekir (Kırbaçoğlu 2017, 219).

İslam toplumlarında rejimin nikâhı diyerek “imam nikâhı” nı meşrulaştırmaya çalışanların, iki kişiyi şahit tutarak toplumdaki gizli saklı yaptığı bu nikâhların, İslam’ın nikâhı anlayışı ile uzaktan yakından alâkası yoktur. Bu nedenle bu evlilik çeşitlerinin İslam açısından geçerliliği tartışılmalıdır. Toplum bu konuda bilinçlendirilmelidir. Nitekim Kur’an’ın tavsiyesi de tek eşliliğidir. Savaşlar vb. sebeplerle kadın-erkek nüfusu bozulduğunda bir ruhsat olarak dörde kadar evlilik kabul edilmiştir. Bu durumlara da sosyolojik olarak toplumun hazır olması gerekir.

2. İlk Güneydoğu Anadolu’da başlayan Kilis, Antep, Hatay, Urfa ve sonrasında diğer bölgelerde de artan Suriyeli kadınların Türk erkeklerle evlenmesi durumu; Türk aile yapısını olumsuz etkilemekte ve etkilemeye de devam edecek gibi görünmektedir. Toplumda varolan kuma olayı ile birlikte boşanma oranları da artmıştır. Bu nedenle her iki toplum bireylerine yönelik sivil toplum örgütlerince bilgilendirmeler yapılmalıdır.

Öyle ki, evli erkeklerin namuslarını, kendi eşleri ve cariyeleri dışındaki kadınlarla cinsi münasebette bulunmaktan korumaları; kadın erkek bütün müminlerin iffetlerini muhafaza etmeleri (70/el-Maâric, 29-30) ve (33/el-Ahzâb) surelerinde çok açık geçmektedir. Çağımızda küreselleşme adı altında yayılmak istenen birtakım ahlâksızlıklardan payını giderek daha fazla almaya başlayan İslam toplumlarında en önemli mesele de bu nedenle “sadakat” meselesi olmaktadır. (Kırbaçoğlu 2017, 118-200) Görülen o ki, din ve ahlâk eğitiminin içeriksizleştirilmesi de çok eşliliğe zemin hazırlamaktadır. Ayrıca eşcinsel çok eşlilik ve grup evliliği de çok eşlilik kapsamına girmesine rağmen Türk toplumunda diğer durumlara çok fazla rastlanmadığından, çok eşlilik terimi genellikle çok karılılık yerine kullanılmaktadır. Çok karılılık da yaygın olarak iki eşlilik (bigami) biçiminde yaşanmaktadır. Türk toplumunun aile yapısı tek eşlilik temelleri üzerine kurulmuş olmasına karşın, eşler ve yaşandığı çevre tarafından da yadırganmadan makul görülen çok eşliliğe hatırı sayılır sıklıkta rastlanmaktadır. Ortak bir eşe sahip olan kadınlar için bir tanımlama bile yapılarak bu kadınların birbirlerine karşı durumlarına “kuma” adı verilmektedir. Çoğunlukla kırsal kesimde görülen “kuma” kavramı ve “çok eşlilik” şehirlerde de diğer bir boyutuyla “metres hayatı” adı altında yaşanmaktadır. Çok eşliliğin nedenleri arasında ise toplumların kültürel, dinsel, demografik, ekonomik ve sosyal faktörleri bulunmaktadır. Kadın nüfusun erkeklerden fazla olması, aşiretlerde genişleme, tarım toplumlarında da işgücü ihtiyacını karşılama amacı, töre gereği erkek kardeşin ölümü sonrasında onun eşi ya da eşleriyle evlenilmesi, eşin çocuk doğuramaması ya da erkek çocuk doğurmamış olması çok eşliliğin nedenleri arasında yer almaktadır. Çok eşliliğin benimsendiği kültürlerde ise insanlara erken yaşlardan itibaren bu koşullandırma yapılmaktadır. Konunun psikolojik boyutunda ise, erkekler cinsel dürtüleri ve birden çok kadınla tatmin olma istekleri doğrultusunda çok eşliliği seçebiliyorlar ya da duygusal ilişkilerini sürdürdükleri eşlerinin yanı sıra cinsel istekleri için daha genç biriyle birlikte olmak istiyorlar ya da eşlerini kendilerine ait bir parça gibi görerek başka birine ihtiyaç duyabiliyorlar. Aldatmada erkeğin eşi dışındaki partneriyle arasında bir sorumluluk bağı bulunmazken, çok eşlilikte erkeğin tüm eşlerine karşı maddi ve manevi bir sorumluluğu vardır. Böyle bir durumda ise kadınına eşitlik ve yasal güvence sağlayamayan, çocuklarını cinsel istismardan koruyamayan bir ülkenin uygar ve saygın olmasından bahsetmek de mümkün değildir. Bu nedenle TV, radyo, internet vb. her türlü yayın aracında çok eşliliği özendirici programların aksine evliliklerle ilgili şifa verici ve iyileştirici

faaliyetler ortaya konmalıdır.

3. Savaştan kaçan insanların gece gündüz demeden yabancı bir ülkeye göç etmesi, korku, heyecan, stres yaşaması, uykusuz kalması, yatacak yer bulamaması, çevresinde tanıdığı olmayan, belli koşullarda gittiği ülkenin dilini bilmeyen, kültürünü bilmeyen, alışkanlıklarını bilmeyen, adalet hakları kısıtlanmış, her türlü çalışma ve sosyal güvenlik hakları olmayan aile ilişkileri bozulmuş, mekânsız, yurtsuz, işsiz, bakımsız dolayısıyla mutsuz bu insanlar, gereksinim gurubudur. Bu nedenlerden dolayı bu insanlara sosyal hizmet ve rehberlik çalışmalarının uygulamalarının artırılması gereklidir.

4. Mültecilerin fiziksel ve ruhsal durumlarına yönelik destek programları oluşturulurken mültecilere yönelik yerleştirme politikaları da oluşturulmalıdır.

5. Kur'an'da kadın ve erkeğin evlenme yaşı konusunda açık bir ifade yoktur. Ancak bu durumun sorumluluk alacak yaşta olmayan, henüz oyun çağındaki çocuklarla evlilikleri meşrulaştırılmaz. (Kırbaçoğlu 2017, 219) Genç kızlar bu nedenle şiddetle karşı karşıyadır. Eğitim seviyeleri de çok düşüktür. Erken yaşta yapılan evlilikler beraberinde gebelik ve çocuğu da getirmektedir. Kaldıramayacakları sorumluluklarla karşı karşıya kalan bu kadınların sosyal hayatlarının da olmayışı psikolojilerini bozmaktadır.

Bu nedenle; insan haklarını ve kadınların temel haklarını ihlal eden, Türkiye Cumhuriyeti kuruluş kanunlarını kadınlar açısından teminatsız bırakan, Anayasa Mahkemesi'nin *"Birlikte yaşama hukuk düzenince cezalandırılmazken imam nikâhının suç olması, kişilerin özel ve aile hayatlarına saygı gösterilmesi hakkı ile din ve vicdan özgürlüğüne sınırlama getirmektedir"* vahim kararından sonra, 18 yaş altı çocukların bir nikâh töreni ile gayriresmi evlendirilmelerini engellemek üzere yeni bir çalışmanın acilen yapılması gerekmektedir. Çocuk yaştakilerin cinsel istismarının önüne geçecek son engeli de kaldırmış olması nedeniyle, neredeyse her üç evlilikten birinin çocuk evliliği olduğu ülkemizde, çocuk yaşta evliliklerin daha da artmasını önlemek ve çok eşliliğin önüne geçmenin bir yolunun bulunması gerekmektedir. Ayrıca sivil toplum örgütleri de mültecilere yönelik olarak aile içi şiddet, barınma ve işsizlik sorunu, madde bağımlılığı, çocuk istismarı vb. sorunlarına çözüm odaklı sistemli hizmetler verilmelidir. Kadınlarla ilgili sağlıklı çalışmaların yapılabilmesi için de detaylı bilgilere ulaşmak gerekmektedir. Kadınların maruz kaldıkları tüm olası suiistimallerin engellenmesi; evlere ziyaretlerle mümkün olabilecektir.

6. Kadınların üreme sağlığı da dâhil birçok sağlık kontrolünden geçmeleri gerekmektedir. Bu insanlara sağlık hizmetleri noktasında özel danışmanlıklar verilmelidir.

7. Kadınların sosyal ve ekonomik gelişiminin desteklenmesi gerekmektedir. Bu desteklerin sağlıklı gerçekleşebilmesi için de öncelikle Suriyeli mültecilere dil hizmetlerinin artırılması esastır.

8. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramı da "Güvenlik İhtiyacı" nı karşılama gayreti içinde olan bu insanlar kendilerini güvenli hissetme adına yaptıkları bu evliliklerde mutlu olduklarını söylüyorlar. Ancak kadınlar açısından bakıldığında psikolojik olarak pek çok olumsuz etkileri ve sonuçları olan çok eşlilikte avantajlı taraf olarak görülen erkeğin de durumu çok iyi değildir. Başlangıçta cinsel dürtülerle cazip gelen birden fazla eşin beraberinde getirdiği sorumluluklar ve bun-



lara bağlı olarak zaman içinde yaşanan sorunlar erkeğin de psikolojisini olumsuz etkilemektedir. Toplumsal olarak “ikinci eş” ya da “kuma” olgusu ele alınırken kadın kadar erkeğin üzerinde de çalışılması gerekmektedir. Nitekim erkeği bu evliliklere hazırlayan toplumsal normların zemini ve beraberinde toplumsal kabuller tartışılmalıdır. İktisadi açıdan erkeğe bakıldığında da erkeğin bakmakla yükümlü olduğu kadın ve beraberinde çocuk sayısının çoğalması, aslında erkeğin zamanla fakirleşmesine ve güçsüzleşmesine yol açmaktadır.

Son olarak; “göç ve göçmenlik” bir ülkenin bütün toplumsal kurumlarının ortaklaşa problemi. Hatta bu problem; dünyada savaşlar devam ettiği sürece hep olacaktır. Bu nedenle çalışmanın sonucunda diyebiliriz ki; bugün Suriyeli mültecilerle yaşanan özelde “kuma” ya da “ikinci eş” sorunu, genelde sosyo-kültürel kodların değişimi; yarın başka milletlerle de karşı karşıya kalılabilecek bir sorun olarak durmaktadır. Türk toplumunun bu göçlerin sonuçlarından önce toplumsal yapısını korumaya çalışması, Türk ailelerini ve gençlerini bilinçlendirmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- AKKAŞ, İbrahim. **Suriyeliler: Sınır Ötesindeki Yaşam Mücadeleleri**, 2015, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi SBE Dergisi.
- DOĞANAY, Ülkü; KENEŞ, Hatice Çoban, “**Yazılı Basında Suriyeli ‘Mülteciler’**: Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gerekçelerinin İnşası”, Mülkiye Dergisi. 40 (1), 2016.
- EFE, İbrahim. **Türk Basınında Suriyeli Sığınmacılar**, SETA, 2015, İstanbul.
- EVİN, Mehveş. “**Suriye’den Türkiye’ye Gelen Mültecilerle İlgili Hazırladığı Yazı Dizisi**” Milliyet Gazetesi.
- SÜDAŞ, İlkey; MUTLUER, Mustafa. **Daha iyi Bir Hayata Doğru: “Yaşam Biçimi Göçü”**, Ege Coğrafya Dergisi, 19/1(2010), İzmir, 31-47.
- YILMAZ, Abdurrahman. “**Uluslararası Göç Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri**”, Turkish States, 9/2 Winter 2014, ss. 1685-1704, Ankara.
- YILDIRIM, Ayşe. **Sınır ötesi Evlilikler ve Sınır Çokkarınlığı “İthal Kumalar”**, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Doktora Tezi.
- **Türkiye’deki Suriyeli Kadınlar**, 2014, AFAD Raporları.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri. **Ahir Zaman İlmihali**, OTTO, 2017, Ankara.
- SİDDİKOĞLU, M. Günay. **İslam’da Tek Eşlilik ve Nikâhın Şartları**, Ortadoğu, 2010.
- “**Bu Bir İnsan Kaçakçılığı, İnsanlık Suçudur.**”: 27.10. 2017, Haber Günce.
- “**Denizli’de Suriyeli Sayısı Belli Oldu**”; “**Suriye Uyruklu Denizli’ye Gelmek İçin de Sırada Bekliyor.**” Başlıklı haber yazısı: 06.10.2017- Pamukkale Haber.
- “**Savaştan Kaçıp Buraya Sığındılar; ama Yeni Bir Savaş Veriyorlar**” Başlıklı haber yazısı. 31 Tem 2014- GAP Haberleri.

- **“Suriyeli Kuma Korkusu”** Başlıklı haber yazısı: 17 Kasım 2014-İha Haber.
- **“Suriyeliler Tehdit”** Başlıklı haber yazısı: 16 Mart 2016-Hürriyet Gazetesi.
- **“Suriyeli Kadınlarla Yapılan Bir Röportaj”**: 06 Aralık 2011-Silopi-BİA Haber Merkezi.
- **“Kocanı Sakın Kızdırma, Suriye’den Kadın Alır.”** Başlıklı haber yazısı: 08.03.2011- Hürriyet. (hurriyet.com.tr; sozcu.com.tr.)
- **“Kıranı Ödeyemiyorsan, Kızını Ver.”** Başlıklı haber yazısı: 27 Ocak 2014- T24 Bağımsız İnternet Gazetesi.
- **“Suriyeli Kadınların ‘Kuma’ Dramı”** Başlıklı haber yazısı: 16.06.2015-Karar Gazetesi.
- **“Suriyeli Kadınlar Sitesindeki Skandal İfadeler”** Başlıklı haber yazısı: 21.12.2017-Haber Vitriini Asayış Haberleri.

KAYNAK KİŞİLER

- **Afet EL HAMİD**: 1991 doğumlu, Suriye, Denizli Kayhan, Ev hanımı.
- **Avşar EL YETİM**: 2000 doğumlu, Suriye, Denizli Pelitlibağ, Ev hanımı.
- **Batın MUNKAYS**: 1996 doğumlu, Suriye, Denizli Kayhan, Ev hanımı.
- **Emina ALUŞ**: 1987 doğumlu, Suriye, Denizli Sevindik, Ev hanımı.
- **İhvan MUNKAYS**: 1976 doğumlu, Suriye, Denizli, İstiklal, Ev hanımı.
- **Menar ŞİHTİBİZ**: 1993 doğumlu, Suriye, Denizli Akhan, Ev hanımı.
- **Mune AHMED**: 1976 doğumlu, Suriye, Denizli Akhan, Ev hanımı.
- **Necma KALEF**: 1999 doğumlu, Suriye, Denizli İstiklal, Ev hanımı.
- **Nüzhet MUHAMMED**: 1985 doğumlu, Suriye, Denizli Pelitlibağ, Ev hanımı.
- **Ruhsan ABYAD**: 2001 doğumlu, Suriye, Denizli Sevindik, Ev hanımı.
- **Zara AUSSO**: 1983 doğumlu, Suriye, Denizli Pelitlibağ, Ev hanımı.
- **Zeynep KARACA**: 1976 doğumlu, Denizli-Sevindik, Ev hanımı.
- **Ayşe GÜNEŞ**: 1979 doğumlu, Denizli Sevindik, Çocuk bakıcısı.
- **Emine ŞAĞBAN**: 1969 doğumlu, Denizli Kayhan, Ev hanımı.
- **Fatma ÇAKICI**: 1973 doğumlu, Denizli Akhan, Ev hanımı.
- **Ayşegül ÖZYAPICILAR**: 1983 doğumlu, Denizli Sevindik, Çiftçi.

KARAKALPAK KÜLTÜRÜNDE TABU VE ÖRTMECELER

Prof. Dr. Ceyhun Vedat UYGUR¹

GİRİŞ

Örtmece, öfenizm vd. terimi, pek çok araştırmacının konuyla ilgili yazdığı yazılarda yeterince tanımlanmış ve açıklanmıştır². Biz, tekrara düşmemek için ayrıntıya girmeyeceğiz. Ancak örtmecenin mahiyetini bir kez daha hatırlatmak adına şunları söylemek yerinde olacaktır:

Örtmece, “Söylenmesi kaba, çirkin veya sakıncalı görülen nesnelerin, kavramların, başka kelimelerle daha uygun ve edepli bir biçimde anlatılması, edebikelam” (TDK, 2011: 1860); “Dolaysız bir biçimde söylenmesi uygun görülmeyen bir olguyu örtterek dolaylı yoldan anlatma.” (Var- dar: 2002: 156); “Kimi varlıklardan, nesnelerden söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacıyla yönelen ve dillerde rastlanan bir değiştirme olayıdır.” (Aksan, 1998: 98). Başka bir deyişle örtmece, “Anlam değişmediği hâlde algılamayı değiştirmeye yönelik bir anlatım tarzıdır.” (Demirci, 2008: 22).

1 Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. TDE Böl. Denizli; Manas Üniversitesi Edebiyat Fak. Mütercim-Tercümanlık Bölümü, Bişkek/ KIRGIZISTAN

2 Örtmece üzerinde Türkiye Türkçesinde ve Türk lehçelerinde yapılan başlıca çalışmalar şöyledir: Saadet Çağatay, “Türk halklarında Tabu ve Örtmece (euphemism) Sözler” ve “Türklerde Batıl İnançlar Arasında Tabu”; Turgut Akpınar, “Dünyada ve Türklerde Ağza Alınması Yasak (Tabu) Kelimeler”; Gülsüm Killi, “Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece”; Işıl (İnce) Özyıldırım, “Türkçede Örtmece Sözcükler Üzerine”; Figen Güner Dilek, “Altay Türkçesinde Ölüm Kavramını Anlatan Sözler ve Söz Kalıpları”; Gülden Sağol Yüksekkaya, “Türklerde Ölümün Algılanışı ‘Ölmek’ Karşılığı Kullanılan Kelimelerden Hareketle”; Hayriye Bilginer, “Batı Dillerinde ve Türkçede Güzel Adlandırmalar”; Arzu Oyarkılıçgil Ateş, “Dilde Tabu ve Örtmecenin Yeri Üzerine”; Kerim Demirci, “Örtmece (Euphemism) Kavramı Üzerine”; Ahat Üstüner, “Örtmece Sözlerle İlgili Terimler” ve “Örtmecelere Bağlı Alıntılar”; Seyfullah Türkmen, “Türkçedeki Örtmece Sözler”; Aysel Güneş, “Mizah Dergilerinde ve İnternette Küfürlü Sözlerin Yazımları”; Aylin Koç “Hastalık İsimlerinde Örtmece”; Ferhat Karabulut ve Gulmira Ospanova, “Örtmece Sözlerin Mantığı: Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde Karşılaştırmalı Model Analizi”; Arzu Çiftoğlu Çabuk “Örtmece Kavramı ve Hayvan Adlarından Örtmece Oluşumu”, “Türkçede Örtmece Sözlerin Oluşum Yolları”; Adem Aydemir “Divanü Lûgati’t-Türk’ta Örtmece Sözcükler Üzerine”; Kuban Seçkin “Şecere-i Terakime’de Ölüm Örtmecesi”; Gülmira Ospanova “Necip Fazıl Kısakürek’in Şiirlerinde Örtmece”; Gülmira Ospanova “Muhtar Avezov’un Hikâyelerindeki Örtmecelerin Türkiye Türkçesine Anlam ve Yapı Bakımından Çevirisi”; Servet Karçığa “Dede Korkut Kitabında Örtmece Sözler Üzerine Bir İnceleme”; Fatma Ateş “Âşık Veysel’in Şiirlerinde Örtmece İfadeler/Güzel Adlandırmalar”; Türkçedeki örtmece sözlerle ilgili Türkiye dışında yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan bazıları: Türkmencede S. Altayev; Özbekçede A. Ismatullayev, Nodira Kuchkarova; Azerbaycan Türkçesinde N. M. Cabbarov; Kazakçada A. K. Ahmedov; Altaycada N. A. Yayimova gibi.



Konu üzerinde araştırma yapan araştırmacılar, “güzel adlandırma”nın zıddı olan “kötü adlandırma”yı [dysphemism, gizli örtmece (Üstüner)] da örtmece kapsamında kabul etmişlerdir.³

Tabu ve örtmeceler hakkındaki fikirleri dil bilimciler, genel olarak üç ana gruba ayırmaktadırlar. Bunlar:

1. Örtmeceler, ilkel inanç ve düşünceler etkisinde meydana gelmiştir. Bu yüzden **tabu** ile örtmece arasında sıkı ilişki vardır. Bunların bir kısmı toplumun kültürel gelişmesine bağlı olarak ortadan kalkmıştır.
2. Örtmeceler, bir dil olgusu olarak pasif sözlüksel (leksik) tabakayı oluştururlar.
3. Örtmeceler, konuşma / yazma sırasında başvurulması gerekli olan bir üslup biçimi, ifade tarzıdır.

Böylece örtmeceler, ilk etapta leksikolojinin sahasına girmiş kabul edilse de aynı zamanda üslup bilimin de sahasına girmiş olmaktadır.

Tabular ve buna bağlı olarak ortaya çıkan örtmece dili / üslubu, bazen kalıcı bazen geçici özellik taşır. Genellikle dinî düşünceye dayalı olan veya dinî inancın parçası olan insan ve nesnelerle ilgili tabular kalıcıdır. Bunun dışında insana bağlı, beşerî davranış, karakter ve unsurlara dayalı olan örtmece dili (leksikolojisi) geçici olabilmektedir. Ölüm, hastalık, müstehcenlik, cinsiyet organları veya onların aktiviteleri, yani toplumda ayıp sayılan şeyler; önceleri mahiyeti bilinmeyip tabu haline getirilen ancak sonraları tabuluktan çıkartılan bitki, hayvan ve eşyalarla ilgili oluşan örtmece söz ve ifadeler de geçici örtmeceler kapsamındadır.

Tabuları, birkaç çeşide ayırmak mümkündür:

Hayvan Tabusu: Türkler arasında bazı hayvanlar tabu olarak kabul edilir. Onların adının söylenmesi vb. eylemler, uğursuzluğa, felakete, ölüme sebep olur diye düşünülür. Bu yüzden onların adları doğrudan söylenmez. Örneğin aslen “*börü*” adını taşıyan hayvana Türkiye Türkçesinde *kurt*, *dik kulak* gibi isim verilmesi, bu kapsamdadır. Karakalpıklar arasında da benzer bir durum görülür. “Börü”nün bir adı *kök jal* (“boz yele” yani “erkek kurt”)dır. *Kaskır* sözü de kurt yerine kullanılır. Bir yılan türüne *buzawbas* denmesi de yılan tabusuyla ilgili olmalıdır. *iyt tıy-* (Birinin gözü hastalanmak, gözü akmak) ifadesi ve çocuklara *itbay* (kötü adlandırma) şeklinde ad verilmesi de *it* tabusu ile ilgili olmalıdır. Türkiye Türklerinde de bu tür adlandırmalar mevcuttur. Konuyla ilgili olarak Gülensoy’un makalesine bakılabilir.⁴

İnsan tabusu: Han, padişah, bey gibi halkı yöneten kişiler; yaşı ulu bilgeler, evliyalara (pirler), yeni doğan çocuklar, hastalar, ölümler, insan tabusunu oluşturan unsurlar olabilmektedir.

Bitkiler, her türlü eşyalar/nesneler: İnsanların kişisel eşyaları, her türlü tehlike ve korku veren şeylerden korunma amaçlı kullanılan eşya ve malzemelerdir. Türklerde *kayın ağacının* kutsal kabul edildiği gibi.

3 Bk. Demirci, 2008: 29; Kröll, 1984: 12; Üstüner, 2009: 169; Bilginer, 2001: 445 vd.

4 GÜLENSOY, Tuncer (1999), “Türk kişi Adlarının Dil ve Tarih Açısından Önemi”, *Türk Dili*, S. 565, Ocak, Ankara.

Tabular genellikle **korku, istenmeyen/sevilmeyen olaylar ve bazı şeylerin ayıp kabul edilmesi** gibi **psikolojik sebeplere** bağlı olarak ortaya çıkar.

Tanrı veya tanrısal varlık olarak kabul edilen güçlerle ilgili korku ve korkuya dayalı bir saygı geliştirilmiştir toplumlarda. Bu yüzden bu güçlü varlıkların adları veya ilgili olduğu düşünülen eşyaları, tabulaştırılır. Tanrı'nın adı/adları her yerde ve her zaman açıkça söylenmeyebilir. Onun yerine Tanrı'yı ima eden ifadeler kullanılır. Mesela tuvalette, banyoda vb. uygun olmayan yerlerde *Allah* lafzı söylenmez, belki onun yerine "*Yaradan, adına kurban olduğum*" gibi ifadeler tercih edilir; cin vb. varlıkların yerine üç harfliler gibi ifadeler kullanılır. Melek vb. varlıkların isimleri açıkça söylenmeyebilir. Karakalpaklar, *Azrail* için *jan alğış* "can alıcı melek" ifadesini de kullanırlar. Karakalpak Türkleri, lohusalık döneminde kadına musallat olacağına inanılan ve Türkiye Türklerince *albastı* olarak adlandırılan varlığa **albaslı** (Genellikle kadınlara musallat olduğuna inanılan cin, şeytan gibi varlık, albastı) demektedirler. **Bädik** denilen, insan ve hayvanlara hastalık getirdiğine inanılan mitik bir varlık da tabulaştırılmış varlıklardan biridir. Bu yüzden de hastaları iyileştirmek amacıyla söylenen şiirlerin bir türünün de adına **bädik** denmektedir (bunu halk tabipleri veya falcılar kullanır). Bunlar, adları söylendiğinde insanın başına bir şey geleceğinden korkulan ve bu yüzden adları "örtülen" ifadelerdir; yani kaynağını tabudan, tabusal korkudan alan örtmecelerdir.

Kadınlar da Türk toplumunda sakınılan, korunması gereken değerli varlıklardır. Bu yüzden onların özel adları, özel eşyaları da bir nevi tabulaştırılmıştır. Anadolu'nun bazı yerlerinde ve diğer Türk topluluklarında kadının özel adını söylemekten imtina etme, bunun en açık göstergesidir. Bu yüzden genel olarak "kadın" cinsi, ima, ad aktarması vb. yollarla konuşma diline getirilir. Karakalpaklar arasında **kadın/aile** konusunda şu örneklerle rastladık:

bası baylawlı: sahibi olan, adamı olan, başı bağlı (kadın). **bası bos:** henüz sahibi veya eşi olmayan kız veya erkek, başı bağlanmamış, evlenmemiş. **jeñgey:** yaşlı kadın. **jesir:** kocası ölmüş kadın, dul kadın. **jetim-jesir:** anne babasız çocuk veya kocası ölmüş kadın, dul-yetim. **näsiybeniñ köteriliwi:** erkek ve kadının ayrılması. **naşar:** kadın ve kızlar. **zayıp:** erkeğin eşi, evli kadın.

Aynı durum, kadınlar tarafından eşinin veya diğer aile büyüklerinin (kayınpeder vd.) isminin söylenmemesi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır:

Ağa: kadınların kocalarına hitap tarzı. **Kişi:** kadının eşi, koca, zevç.

İstenmeyen/sevilmeyen olay ve varlıklar, her toplumda mevcuttur. Bunların açıkça söylenmesi de sakıncalı, tehlikeli bulunabilir. Hastalık isimleri, ölüm olayları gibi. Karakalpak Türkleri arasında da adları açıkça söylendiğinde, söyleyenin bir felakete, belaya veya o hastalığa maruz kalacağına inanılan hastalıklar bulunmaktadır. Bu yüzden de söz konusu **hastalık isimleri** örtmece mantığıyla çeşitli mecazi ifade yollarıyla yeniden adlandırılır:

bawırqurt: insanların ve canlıların bağrında görülen (uzun bir kurt sebebiyle ortaya çıkan) bir tür hastalık. **bezgek:** sıtma hastalığı. **et qaş-:** hastalanmak, zayıflamak, yorgun düşmek. **gübirtkeyli:** tırnağa düşen irinli yara, tırnak yarası hastalığı. **ısıtpa,** sıtma hastalığı. **iyt jegi:** bir tür hastalık, it yarası. **jaqbas:** zaman zaman çıkan ve depreşen eski hastalık. **jamanlatiw:** hayvanlarda görülen bir hastalık. **jötel:** 1. solunum yolları-



nın, ciğerin üşütülmesi sonucu oluşan hastalık. **2.** Üşütmekten dolayı sesini kaybetmiş insanın az çok sesini çıkararak konuşması. **kök jötel:** ağır “jötel” (solunum yollarının üşütülmesi) hastalığı. **köksaw:** akciğer hastalığı, verem. **qağındı,** ciğeri sıkıştırıp rahatsız eden (nefes almayı güçleştiren ve insana sıkıntı, acı veren) bir hastalık. ***qağındı tiygir:** “hasta olasin, hastalıklara kalasin” anlamında bir kargış, beddua sözü. **qaltı-ratpa:** Sıtma hastalığı, sıtma sebebiyle titreme. **qaraqaptal:** insanlarda ve atın aygır olanında görülen bir cinsel hastalık. **qaratalaq:** yılkıda görülen bir hastalık. **qılaw:** Hayvanların dilinde çıkan hastalık; (ağız. İnsanın bıyığı gibi tüy, kıl.) **qıltamaq:** Boğazdan yemek geçirmeyen, boğazı tıkayan bir hastalık, gırtlak hastalığı. **qışıma:** **1.** İnsan ve hayvanlarda görülebilen, kaşıntı hastalığı, kaşıntılı deri hastalığı. **2. Ağız.** Kendi başına hareket edemeyen, istediğini tek başına yapamayan kişi, uyuz. **qorasan:** hayvanlarda görülen çiçek hastalığına benzer bir hastalık. **qoyanşıq:** Aniden insanı şaşkına çeviren veya bayıltan sancılı hastalık. **Qurşañıq:** **1.** Genellikle hayvanlarda görülen bir hastalık. **(2. ağız.** Kötü huylu insanlara verilen bir sıfat.) **Maqaw:** ağız. Bir hastalık adı. ***maqaw pestey:** kötü hastalığa benzer, “maqaw” hastalığı gibi. **Martıw:** kendini kaybetme, albastı hastalığı. **merez:** bir tür hastalık (vücutta yaralar çıkar.) **mispil:** Boyun veya damak bezlerinin irinleşip aktığı bir hastalık. **Ötlew:** Bir iç hastalığının adı. **Pes:** **1.** Kötü hastalık, ağır hastalık. **(2. Kötü, iflah olmayan, adi. 3. Kavgacı, huysuz.) pisqırıq:** **1.** Nefes almayı zorlaştırıp hırıltıdan bir hastalık; hasta. **(2. Hırıltı sesi.) saratan:** **(1. Yaz mevsiminin ilk ayı, en sıcak ay. 2. Şemsî yıla göre dördüncü ay; 22 Haziran 21 Temmuz arası.) 3. Tıp.** Bir boğaz hastalığının adı. **Sarıw:** bir hastalık adı. **sarıy:** Bir tür hastalık. **sarsıq:** Yara, irin, hastalık; dert. **sazba: jürek sazba:** Bir tür kalp hastalığı, kalp ağrısı. **sırqas:** hasta. **sırqat,** Hasta. **soqır:** **1.** Gözleri görmeyen, kör. **(2. ağız.** Cahil, beceriksiz, elinden iş gelmeyen.) ***Soqır işek:** Bir tür bağırsak hastalığı. **Soz:** zührevî hastalıkların, cinsiyet organında görülen bir türü. **süzek:** Bir tür hastalık. **şeşek:** **1.** Hasta, sayrı. **2.** İnsanların yüzünde hastalıktan dolayı çıkan leke, yara, sivilce, çiçek. **şikäs I:** **1.** Hasta. **(2. Zarar, ziyan; felaket.) soñqayma:** Bir tavuk hastalığı. **talma:** Bir tür bayılma hastalığı, sara hastalığı. **terletpe:** Vücut ısısının yükselmesi sonucu ortaya çıkan bir hastalık. **tımaw:** Grip hastalığı. **tırıspay:** Bulaşıcı bir hastalık adı. **Tışqaq:** midenin bozulması sonucu oluşan iç hastalık, ishal. **tilden qal:- a)** Konuşamamak, konuşma yeteneğinden (özelliklerinden) ayrılmak. **b)** Şiddetli hastalık sebebiyle bayılmak veya konuşamaz duruma gelmek. **tili kelme:- a)** Konuşamamak, söz söyleyememek. **b)** Hastalıktan iyileşmemek, hastalığın düzelmemesi. **Topalañ:** hayvanlarda görülen bir ağrı, hastalık. **Toppılı:** *kon. dil.* Bir tür hastalık, bir hastalık adı. **Tömenle:-** hastanın kötüleşmesi, halsizleşmesi. **tönbek:** Midenin şişip ağrıdığı bir hastalık, bir tür mide hastalığı. **Tutanaq:** bayılıp ağızdan köpük çıkartan bir hastalık, tavşancık hastalığı. **Uşpa:** hayvanlarda görülen bir hastalık. **Zıyan:** sinir ağrısı, sinir hastalığı.

Ölümle ilgili olarak Karakalpak Türkleri arasında görülen örtmece karakterli ifadeleri şu şekilde tespit ettik:

äjel: Ecel, ölüm, ölüm vakti. **bir ayağı görde bir ayağı jerde bol:-** İyice yaşlanmak, ölecek hâlde olmak. **bas ket:-** Ölmek, kurban olmak, başı gitmek. **dem pitti (dawsıl-dı):** Öldü, nefesi bitti. **dün'yadan qayt- (öt-):** Ölmek, dünyadan göçmek. **gör awzınan**

qayt-: Ölümden dönmek, ölümden zorla kurtulmak. **jerle-**: Ölüyü gömmek, defnetmek. **köz jum-**: *ağız*. Ölmek. **Jan tapsır-**: ölmek, canını teslim etmek. **Köz jum-**: Ölmek, dünyaya gözlerini kapatmak. **qan:** *ağız*. ölüm, ecel. **Qara kiy-**: Ölü evinin kadınlarının kara elbiseler giymesi. **Qaytis bol-**: 1. Ölmek, vefat etmek. **Qaza:** ölüm, ecel. **qaza bol-**: Ölmek, bu dünyadan göçmek. **Qaza jet-**: eceli gelmek, öleceği zamanı gelmek. **qaza tap-**: Ölmek, vefat etmek. **qazağa uşıra-**: ölmek, vefat etmek. **Müsiybet:** Ölüm. **nabıt:** Ölüm, ecel. **şıyrın jannan keş-**: ölüme razı olmak, tatlı candan geçmek. **şıyrın janı közine körin-**: üzölmek, acı çekmek, tatlı canı gözüne görünmek. **zawal:** Ölüm, zeval; ceza.

Karakalpaklar arasında (Kazak, Kırgız ve diğer bazı halklarda da görülür) *esittirüw* denilen bir halk edebiyatı türü vardır ki, özellikle ölüm olaylarını ölenin yakınlarına haber vermek için oluşturulan metinlerdir. Eski devir Karakalpak halkının tarihinde savaş ve kırımlar çoktur. Bu devirler, kiminin babadan, kiminin anadan ayrıldığı zamanlardır. Onların çoğu da halk kahramanları olup, onların ölümünü “ıştırmek”, çok müşkül bir hadise idi. Bu yüzden de bunun gibi insanların ölümünü duyurmak için, halk içinde itibarlı bey, sözünde usta kişiler, şair ve ozanlar seçilirdi. Onlar, vuku bulan hadiseyi (ölümü) hemen söylemeyip, sabırla ve akıllıca, üstü kapalı bir şekilde, imalı olarak ifade ederlerdi.

Mesela Cengiz Han'ın çocuğu Çuçi Han öldüğü zaman, Kıpçak ozanı Kotan:

Teñiz bastan bılğandı, deniz baştan bulandı,

Kim tıñğızar he hanım! Kim durultur he hanım!

Terek tüpten jıǵıldı, ağaç dipten yıkıldı,

Kim turğızar he hanım! Kim kaldırıır he hanım! demiş. Buna cevap olarak Cengiz Han:

Teñiz bastan bılğasa, deniz baştan bulansa,

Tıñğızar ulım Joşıdur! Durultacak, oğlum Çuçi'dir!

Terek tüpten jıǵılsa, ağaç dipten yıkılsa,

Turğızar ulım Joşıdur! Kaldıracak, oğlum Çuçi'dir!

diye cevap verir. Bundan sonra Ozan Kotan, aynı sözleri tekrarlar. En sonunda han:

Közimniñ jası tögildi, gözümün yaşı döküldü,

Sum paymanam tolmasın, som peymanem dolmasın.

Kabırğam kattı sögildi, kaburgam katı söküldü,

Joşı ölgen bolmasın. Çuçi ölmüş olmasın.



diye ağlar. Han'a bir anda "Çocuğun öldü" demek mümkün olmadığından, bu, o devirdeki halkın düşünüp bulduğu bilgece bir fikirdir.⁵ **İşte esittirüwler** de bu anlamda **örtmece** kapsamına girmektedir.

Ayıp sayılan bazı düşüncelerle ilgili Karakalpak Türkleri arasında görülen örtmecelere şu örnekler verilebilir:

Kadının hamileliğiyle ve doğumla ilgili olarak söylenen örtmeceler:

Bosan-: hamile kadının çocuğunu doğurması. **Boyına hāmle pit-:** hamile olmak. **Hāmle pit-:** Hamile olmak. **buwaz-:** 1. Karnında yavrusu olan, gebe (hayvan). 2. Hamile (kadın). **jüklı:** Hamile, gebe, yüklü. **eki qabat:** Yüklü, hamile, gebe. **Köz jardı:** doğurdu. **küni tol-:** doğum yapma zamanının yaklaşması, kadınların doğurma zamanlarının gelişi. **Qaqsal:** doğurmayan kadın, kısır kadın. **Qursağ köter-:** hamile olmak, gebe kalmak. **Perzent köter-:** hamile olmak, yüklü olmak. **şāmpiy-:** Hamile olmak, gebe kalmak.

Cinselliğe dayalı olarak söylenen örtmeceler:

Etek: ağız. Belden aşağı kısım, avret yeri. **Etegi kel-:** kızların ergen olması, çocuk doğurma özelliği kazanması, cinsiyet bezlerinin uyanmaya başlaması. **Haram:** cinsel ilişki-den sonra yıkanmayan, pis, cünüp. **Jınıs:** erkek veya dişilerin cinsiyet organı.

Cinsel organların aktiviteleriyle ilgili olarak söylenen örtmeceler:

Arqa taspa: hayvan pisiği, ters. **dalağa şıq-:** ağız. Tuvalete çıkmak. **dāret:** Dışkı. **dāret-i sın-:** Abdest almadan önce tuvalete çıkmak, tuvaletin, yapmak. **dāret sındır-:** Tuvalette çıkmak, abdest bozmak. **Ülken dāret:** Büyük abdest. **Japa:** hayvan tezeği. **Japala-:** büyükbaş hayvanın dışkı çıkarması, tezeklemek. **Köllet-:** ağız. Yatağa bevletmek, işemek. **Qumalaq:** Koyun, keçi, tavşan, deve gibi hayvanların pisiği, tezeği. **Qumalaqla-:** koyun, keçi, deve gibi hayvanların dışkı çıkarması. **Mayquyırq:** ağız. İnsanların kuyruksokumu yeri, popo.

Edebe aykırı durumların ifadesinde kullanılan örtmeceler:

Ğar: yoldan çıkmış kadın, orospu. **jezökşe:** kötü yoldaki kadın; fahişe. **jorğa:** ağız. Az çok oynaşmaya, cilveleşmeye meyli olan kadın. **Küyewsımaq:** ağız. Kadının dostu, oynaşı. **oynaş:** Oynaş, metres; kadın veya erkeğin nikâhsız yaşadığı kişi. **Sallaqı:** Edepsiz, hayâsız, namussuz (kadın için).

Araştırmacılar, örtmeceleri, meydana geliş biçimleri açısından genel olarak üçe ayırmaktadırlar:

1. Anlamlarına göre oluşan örtmeceler
2. Şekle dayanan örtmeceler
3. Ödünçlemeler yoluyla oluşturulan örtmeceler

5 K. Mambetov, Karakalpakların Etnografyalık Tarihi, Nökis "Karakalpakstan", 1995, s.158

1. Anlama dayalı olarak oluşan örtmeceler

Anlama dayalı olarak oluşan örtmecelerin pek çok yolu vardır. Bunlar da daha ziyade mecaza dayalı olarak oluşturulurlar. *Teşbih, istiare (deyim aktarması, eğretilme), mürsel mecaz (ad aktarması)* gibi. Mecaza dayalı olmadan oluşturulan örtmeceler de vardır: *abartı (mübalağa), ironi, ima* gibi.

Karakalpak Türkçesinde de anlama dayalı olarak yaratılan örtmece örnekleri bulunmaktadır. Bunları şu şekilde gösterebiliriz:

1.1. Abartı yoluyla

a) Olduğundan büyük gösterme

Bädqırnaq: Zenginin evinde çalışan hizmetkâr kadın, cariye. (kötü adlandırma yoluyla

b) Olduğundan küçük gösterme

Erşeñ: üvey çocuk. (Kadının, başka bir erkekten olan ve annesiyle kalan çocuğu).

Etşi: 1. Hayvan kesen adam, kasap. 2. Hazır eti satan kişi.

Näzik jol: zor, çetin, ağır yol.

1.2. Ad aktarması yoluyla

Aqsaqal: 1. Yaşlı, sakalı ağarmış olan. 2. Belli bir bölgede (köy, kasaba vb.) yöneticilik yapmak üzere seçilmiş olan kişi, yerel idareci.

Aqsaqallı: ak sakalı olan, yaşlı.

Dalağa şıq-: a) evden dışarı çıkmak, içeriden açık havaya çıkmak. b) *ağız*. Tuvalet çıkamak.

Eteğine sal-: çocuk doğuramayan kadına, gelecekte çocuğu olur ümidi ve inancıyla o karı kocanın akrabalarının kendi çocuklarını (evlatlık) vermesi.

Jalmawız: 1. (*mit.*) Masallarda karşılaşılan ve insanoğluna düşman olan yaratık veya güç. 2. Açgözlü, doyumsuz. 3. *ağız*. Zalim, kan dökücü, düşman. 4. *ağız*. Halk inancına göre kendi çocukları öldükten sonra tek başına kalıp çok yaşayan yaşlı insanlar.

Jarğanat: yarasa.

Jol tart-: sefere çıkmak, yola çıkmak.

Juwapqa tart-: suçlamak, sorumlu tutmak.

Köz jüyrık: zeki, ferasetli gözü uzağı gören.



Mıyıq tart-: tebessüm etmek, gülmek, bıyık altından gülmek.

Qabağı tart-: alnı kırıışmak.

Qanı buzıq: kanı bozuk, aslı kötü, sütü bozuk.

Qosayaq: iki ön ayağı kısa, arka ayaklarıyla kuyruğu uzun tarla faresi.

Sanem: 1. Put; (tapılacak kadar) güzel kadın.

Särwi: 1. Servi ağacı. **2. ağız.** Boylu poslu, endamlı kadın.

Süyek: ölünün vücudu, kemik.

Şaşına oral-: âşık olmak.

Tabaq tart-: yemek vermek, yemek yedirmek, ikram etmek.

Tösek jañar-: tekrar evlenmek, ikinci kez evlenmek.

1.3. Teşbih (Benzetme) Yoluyla

Qaraqurt: Örümceğe benzer kara renkli zehirli bir böcek.

1.4. İstiare (eğretileme) yoluyla

Şağawıq: ağız. Adeta ısırarak konuşan, dili keskin, konuşması yılan gibi sokan. (Kelimenin gerçek anlamları: **1.** Diş veya dili ile sokan. **2.** Kabuklu meyve vb. şeyleri, içini yemek için ustaca kıran, delen)

Aydarha: ağız. Düşman. (Kelimenin gerçek anlamı, konuşma dilinde geçen, efsane ve masallarda rastlanan büyük yılan, ejderhadır.)

1.4.1. Renk Adları Kullanılarak Yapılan Örtmeceler

Bunlarda teşbih, mürsel mecaz gibi mecaza dayalı olarak oluşturulma söz konusu olmakla birlikte renk unsuru ön plâna çıkarılmıştır. Başka bir deyişle renklerin semantiğinden yararlanılmıştır. Bazıları şunlardır:

Aq köz: saf; aptallık derecesinde saf olan.

Aq üyli bol-: sürgüne gönderilmek, yeri değişmek.

Boz bala: yaşı gelmiş ama evlenmemiş çocuk, bekâr genç

Jalğız qara: ağız. bir iri hayvan.

Qara qağaz: bir kişinin, düşmanın ölüm emrinin yazıldığı kâğıt, ölüm fermanı.

Qızıl gegirdek: tartışma, münakaşa. **qızıl gegirdek bol-:** Çok sert atışmak, atışma yapmak.

Sarı qarın: orta yaşı geçmiş kişi.

1.4.2. Organ Adlarıyla Yapılan Örtmeceler

Göz

Közbayla-: aldatmak, kandırmak, gözünü bağlamak. **Köz jar-:** doğurmak. **Köz alart-:** Gözünü belerterek bakmak, kötü kötü bakmak. **Köz boyawşılıq:** göz boyama, aldatma, kandırma. **Köz jum-:** Ölmek, dünyaya gözlerini kapatmak. **Közden jas tök-:** Ağlamak, gözünden yaş dökmek. **Közi alaqla-:** Şaşırmak; korkmak. **közi jetpe-:** dnlayamamak, bilememek, gerçeğin farkına varamamak. **Közi sarğay-:** çok beklemek, beklemekten gözleri sararmak. **Közi suwıqlaw:** Sertleşme, merhametsizleşme, rengi değişme. **kö-zin jasart-:** Gözünden yaş dökmek, ağlamak. **Közine jas al-:** Ağlamaklı olmak, gözleri yaşarmak. **Közine körset-:** a) Korkutmak, gözdağı vermek b) Hatırlatmak, gözünde canlandırmak. **Közine şöp sal-:** Hainlik etmek, aldatmak. **Aş köz-:** a) Açgözlü, dünyaya, mala mülke doymayan b) Doymak bilmeyen, obur, açgözlü. **Güllü köz-:** ak düşmüş göz; gözüne ak düşen kişiye halk, "Gözünün gülü var." diye de söyler. **tawıq köz-:** Karanlık çökmeye başladığı zaman gözü görmeyen kişi. (İçki içenin çocuğu "tavuk gözlü" olurmuş diye halk arasında batıl bir inanış vardır.) **Közsiz-:** 1. *ağız.* Kör. 3. *ağız.* Akılsız, fikirsiz, düşüncesiz, basiretsiz. **Közsizlik:** Düşüncesizlik, basiretsizlik. **közine qum quyl-:** Ölmek. **Şıyrın janı közine körin-:** Üzülmek, acı çekmek, tatlı canı gözüne görünmek. **közi uyasınan şıq-:** Korkmak, korkudan gözleri dışarı fırlamak.

Kulak

Ger qulaq: Kulağı ağır işiten veya sağır. **Qaraqulaq:** Aslanın veya kaplanın geldiğini haber veren kedi soyundan kaplan düşmanı yırtıcı bir hayvan. **Qulağınan kün körin-:** Çok azmak, zıvanadan çıkmak.

Dil

Til baylan-: Söyleyememek, dili bağlanmak. **Tilli-:** 1. Güzel konuşan, hatip, sözünde usta. 2. *ağız.* Olur olmaz konuşan, edepsiz.

Kol "el"

Ala qol: Adaletsiz, eşitlik gözetmeyen. **Qoltığına suw bürk-:** öfkesi dinmek, sakinleşmek. **Jekke qollı-:** a) Evinde işe yarayan kimsesi olmayan. b) Sadece kendisi, tek başına. **qat-tı qollı-:** Bir şeyi parasız vermeyen, cimri, eli sıkı. **Qolğa tūs-:** Yakalanmak, ele düşmek, tutuklanmak. **Qolı qısqa:** Yetişmezlik, kifayetsizlik, azlık, darlık. **Qollı bol-:** Kaybolmak, çalınmak. **Qolastı:** Bir memleketin veya idarenin yönetimine belli miktarda insanların veya coğrafyanın girişi, ona tabi oluşu, tabilik. **Qollı-:** Yok olan, kaybolan, çalınan. **Qol-lı et-:** Hırsızlatmak, çaldırmak. **Qollı qıl-:** Aldırmak, çaldırmak, hırsızlatmak. **Qolı tar-:**



Cimri, eli sıkı.

Gegirdek “gırtlak”

Gegirdekke suw Bürk-: tartışmak, atışmak, vuruşmak; bağırarak konuşmak, öfkeyle söz söylemek. (**bürk-:** 1. Su vb. serpmek, saçmak. 2. Yağmur, kar vb. yağmak.). **Ge-girdekke ur-:** *ağız*. Kendi çıkarına hareket etmek. **Qızıl gegirdek:** tartışma, münakaşa. **Qızıl gegirdek bol-:** çok sert atışmak, atışma yapmak. **Öz gegirdegin oyla-:** kendi menfaatini düşünmek.

Ağız

Köbik awız: Geveze.

Mañlay “alın”

Mañlay, is. 1. Alın. 2. Kader, alinyazısı, takdir. **qaramañlay,** Talihsiz, bahtsız, biçare. **Mañlayın jıyır-:** Hoş görmemek, kötü görmek, tasvip etmemek, surat etmek.

Burun

Suw murın: çok ağlayan, sulu burun. **murnın köter-:** Kibir göstermek, tekebbürlük etmek. **murnın jıyır-:** Beğenmemek, büyülenmek, burun kıvrırmak.

Saç

Şaşına oral-: âşık olmak.

Süyek “kemik”

Süyek: Ölünün vücudu, kemik. **süyekşiler:** Ölüyü mezara defnedenler.

Diş

Tis jar-: Konuşmak, ağızdan baklayı çıkarmak.

Kirpik

Kirpiginen muz jaw-: Çok öfkeli olmak.

2. Şekle Dayanan Örtmeceler

2.1. Türetme Yoluyla Yapılanlar

Karakalpak Türkçesinde türetme yoluyla yapılan örtmece örneklerinden bazıları şunlardır. Örneklerde de görüleceği gibi her türlü ek ile türetilmiş kelimeler, örtmece anlam içeren söze dönüşebilmektedir:

bez-gek, ısıt-pa, kök+sa-w, qağ-ındı, qaltıra-t-pa, qıl+aw, qışı-ma, qoyan+şıq, qur-şa-ñqı, maqa-w, mart-iw, öt+le-w, pısqır-ıq (yansım), sarıw, saz-ba (jürek sazba), süz-ek, şeş-ek, şikäs+len-, şöñqay-ma, tal-ma, tım-aw, tırıs-pay, tış-qaq, top+alañ, toppı+lı, tön-bek, tut-anaq, uş-pa, bos+a-n-, jük+lı, köl+le-t-, qumalaq+la-, küyew+-sımaq, oyna-ş, salla-qı, er+şeñ, et+şı, şağ-awıq, köz+siz, til+lı, qol+lı, süyek+şı...

2.2. Birleştirme Yoluyla Yapılanlar

Bunlar sıfat tamlaması, isnat grubu, birleşik kelime, birleşik fiil gibi çeşitli yapılarda olabilir:

bası baylawlı, bası bos, bawır+qurt, iyt jegi, kök jötel, qara+qaptal, qara+talaq, qıl+-tamaq, soqır işek, tilden qal-, tili kelme-, bas ket-, dem pit-, boyına hämle pit-, eki qabat, ülken dâret, may+quyırq, jez+ökşe, nâzik jol, aq+saqal, qanı buzıq, köz jüyrik, aq köz, boz bala, qara qağaz, qızıl gegirdek, sarı qarın, aş köz, gülli köz, tawıq köz, ger qulaq, ala qol, jekke qollı, qattı qollı, qolı tar, minezi tar, terisi tar, peyili tar, köbik awız, qara+mañlay, suw murın, et qaş-...

2.3. Deyimlerle Yapılanlar

Karakalpak Türkçesinde deyimlerle yapılan örtmecelerden bazıları şunlardır:

Aldatmak: *közbayla-*,

Âşık olmak: *şaşına oral-...*

Azmak: *qulağınan kün körin-*,

Büyükmek: *murnın köter-*,

Çalınmak, kaybolmak: *qollı bol-*,

Çok beklemek: *közi sarğay-*,

Doğum, doğurma: *köz jar-, qursaq köter-*,

Ergen olmak (kız): *etegi kel-*,

Evlatlık vermek: *etegine sal-*,

Gülümsemek: *mıyıq tart-*,

İhanet etmek: *közine şöp sal-*,

Konuşmamak: *til baylan-*,

Konuşmak: *tis jar-*,



Korkmak, korkutmak: *közi uyasınan şıq-, közine körset-,*

Öfkesi dinmek: *qoltığına suw bürk-,*

Ölmek, ölüm: *bir ayağı görde bir ayağı jerde bol-, dün'yadan qayt- (öt-), gör awzınan qayt-, köz jum-, jan tapsır-, qaytıs bol-, qaza bol-, şiyrin jannan keş-, közine qum quyl-,*

Tuvalete çıkmak: *dalağa şıq-, dâret sındır-,*

Üzülmek: *şiyrin janı közine körin-,*

Yemek yedirmek: *tabaq tart-,*

Yeniden evlenmek: *tösek jañar-,*

Yola çıkmak: *jol tart-,*

2.4. İkilemelerle Yapılanlar

jetim-jesir “dul; annesiz babasız çocuk”

2.5. Beddua/Alkışlarla Yapılanlar

qağındı tiygir “Hasta olasın, hastalıklara kalasın!”

3. Ödünçlemelerle Yapılanlar

Hastalık isimleri: *qorasan, saratan, şikäs, zıyan vb.*

Ölüm: *qaza* (< Ar. kaza), *müsiybet* (< Ar. musibet), *nabıt* (< Far. nabüd), *zawal* (< Ar. zeval) vb.

Sevgili, güzel: *sanem* (< Far. sanem), *sârwi* (< Far. serv) vb.

Ayıp sayılan şeyler: *kal* (< Rus.) Bağırsakta bulunan ve tuvalete dışarıya atılan dışkı, *haram* “cünüp” (< Ar. haram), *jınıs* (< Ar. cins) “cinsiyet organı”, *dâret* (< Ar. taharet) “çiş veya kaka”, *japa* (< Far. cefa) “hayvan tezeği” vb.

Şekle dayanan örtmeceleri, birkaç bakımdan (ses değişikliklerine dayalı olan, kısaltma yoluyla yapılanlar vb.) daha değerlendirmek mümkündür. Ancak araştırmamız, elimizdeki kaynakları kullanarak oradan çıkan malzemelere göre oluşmuştur. Elbette bu araştırmamıza başka örneklerin girebileceğini ve bu örneklerle göre yeni alt başlıkların oluşabileceğini biliyoruz.

SONUÇ

1. Tabu ve örtmeceler (öfenizm ve difenizmler), halkın inançları, millî örf ve âdetleri ile doğrudan ilgilidir. Bu bağlamda kişide korku ve üzüntüye sebep olan ölüm, hastalık; kaygıya sebep olan doğum ve sonuçları; ayıp sayılan, utanma duygusu oluşturan cinsellikle ilgili her türlü söz ve davranış gibi olgularda örtmecelere sık sık başvurulmaktadır. Karakalpaklar arasında en çok görülen örtmeceler de ölüm, kadın, cinsellikle ilgili olarak söylenen örtmecelerdir.
2. Genel olarak aynı kültür ve inançlardan beslenen Türk halklarının dilinde kullanılan tabu ve örtmeceler, birbirine benzemektedir. Karakalpak Türkleri arasında kullanılan örtmecelere, aşağı yukarı diğer Türk topluluklarında rastlamak mümkündür.
3. Bir ihtiyaçtan doğan tabu ve örtmeceler, dilin önemli bir leksik ve stilistik tabakası olduğu gibi kaynağını kültür ve dilden alan etnolinguistik malzemelerdir.



KAYNAKÇA

- AHMEDOV, A. (1995). Türki Tilderindegi Tabu men Evfemizmder. Almatı: Ğılım. (İlk basım: 1973 Tabu i Evfemizmi v Kazahskom Yazıke. Alma-Ata.
- AKPINAR, T. (1989). “Dünyada ve Türklerde Ağza Alınması Yasak (Tabu) Kelimeler”. Folklor ve Etnografya Araştırmaları. İstanbul: Anadolu Sanat Yayınları, Erenler Matbaası.
- AKSAN, D. (1982, 1989, 1990). Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim C 3. Ankara: TDK. Yayınları.
- BİLGİNER, H. (2001). Batı Dillerinde ve Türkçede Güzel Adlandırmalar. Türk Dili, S 598.
- ÇAĞATAY, S. (1974). “Türk halklarında Tabu ve Örtmece (Euphemism) Sözler, Türklerde Batıl İnançlar Arasında Tabu”. Millî Folklor Enstitüsü, I. Uluslararası Türk Folklor Sempozyumu. Ankara.
- DEMİRCİ, K. (2008). “Örtmece (Euphemism) Kavramı Üzerine”. Millî Folklor, C 10/77, Ankara.
- GÜLENSOY, T. (1999) “Türk kişi Adlarının Dil ve Tarih Açısından Önemi”, *Türk Dili*, S. 565, Ocak, Ankara.
- GÜNER DİLEK, F. (2007). “Altay Türkçesinde Ölüm Kavramını Anlatan Sözler ve Söz Kalıpları”. Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, 42.
- KİLLİ, G. (2006). “Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece”. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, C 3, 3.
- KOÇ, A. (2010). “Hastalık İsimlerinde Örtmece”. Türk Dünyası Araştırmaları, 188.
- KRÖLL, H. (1984). O eufemismo e o disfemismo no Portuguese moderno. Lisbon: Instituto de Cultura e Lingua Portuguesa.
- MAMBETOV K. (1995), *Karakalpaklardıñ Etnografiyalık Tariyhı*, Nökis “Karakalpakstan”.
- OYARKILIÇGİL, Ateş A. (1996). “Dilde Tabu ve Örtmecenin Yeri Üzerine”. Dil Dergisi, 49.
- ÖZYILDIRIM, Işıl İ. (1996). “Türkçe’de Örtmece Sözcükler Üzerine bir Araştırma”. Dil Dergisi, 50.
- ÜSTÜNER, A. (2009). “Örtmece Sözlerle İlgili Terimler”. TurkishStudies, 4/8.
- VARDAR, B. (1982). Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri. Ankara: TDK Yayınları.

GÜNÜMÜZDE PERFORMANS ETKİNLİĞİ OLARAK MEVLEVİ SEMÂSI

Yrd. Doç. Dr. Hülya UZUN

Giriş

Mevlevi seması Mevlevîlikte, dini ritüeller arasında önemli bir yere sahiptir. Hz. Mevlânâ semâyâ Şems ile karşılaşmalarından sonra başlamış, zamanı, saati ve yeri belli olmadan, cezebeye gelerek semâ yapmıştır. Belli bir kurala bağlı kalmadan, kendini etkileyen herhangi bir ses ile sema yaptığı gibi, üzöldüğünde veya sevindiğinde de sema yaptığı başta Eflaki olmak üzere birçok yazılı kaynaklarda anlatılmıştır. Bununla ilgili rivayetler de vardır ve bunlardan en bilineni kuyumcu Selahaddin Zerkubî'nin dükkânının önünden geçerken Selahaddin'in altınlara vurduğu çekiç sesinden etkilenecek, dükkânın önünde yaptığı semâ ile ilgili olanıdır.

Semâ nedir?

Öncelikle semâ kelimesi üzerinde durmak ve Mevlevîlikte ne anlama geldiğine bakmak gerekir. Semâ kelimesi anlamını, tasavvufî ve tasavvufî olmayan olarak ayırmak mümkün olabilir. Çünkü tasavvufî ile ilgilenmeyen kişilerin semâ deyince aklına gelen ilk anlam genelde, "gökyüzü, semâ"dır. Oysa semâ, *sm* kökünden sam ve sim gibi mastar olup; "ıştırtmek, ışıtmek, dinlemek, ışıtilen söz gibi" anlamlara gelmektedir (Yöndemli 2007; 223) ve "duyma, ışıtmek" olarak tanımlanır.



Tasavvufî anlamına baktığımızda hem ilahî seslerin işitilmesiyle kendinden geçme hali, hem de işitilen bu ilahî seslerden sonra raks ederek kendinden geçme hali olarak iki şekilde kullanılmıştır. Birincisinde işitilen ilahî ses, herhangi bir ses olabileceği gibi daha çok musikî olarak tanımlanmaktadır. Tasavvufta Tanrı'yı seven ve ona âşık olan kişilerin işittikleri her seste Tanrı'yı işitmesi de semâdır. Bu şekilde kendinden geçme hali de "vecd" olarak açıklanmaktadır. Süleyman Uludağ vecdin musikî ile tanımlanmasını şöyle ifade eder "Vecd, semâdan evvel rastlanmayan manevî hallere iç âlemde tesadüf etme demektir" (Uludağ 1976: 305).

İkinci anlamı ise Mevlevîlerin zikir âyinlerinde dönerek raks etmektir. "Mevlevî literatüründe semâ, ritim ve müzik eşliğinde yapılan, sağdan sola, kalbin etrafında çark atıp dönerek icra edilen bir nev'i nafil ibadettir" (Top 2007: 81). Mevlevîlerin kendilerinden geçmek amacıyla yaptıkları bu raks, toplu olarak yapılabilirdiği gibi tek başına da yapılabilir, yani kişinin o anki vecd haliyle ilgilidir. Aslında biraz ince düşünüldüğünde ilk iki anlamın bir Mevlevî âyinine birleştiği görülebilir. Dönerek semâ eden kişi, âyinin ve güftesinin etkisiyle yüce duygular kazanarak manen olgunlaşır, yücelir, Tanrı'ya ulaşmayı hedefler. Bu dönüş yalnız bedenle yapılan dönüş değildir. Gönülle, ruhla, aşkla, imanla, maddi ve manevi bütün varlığı ile dönüştür. Bu dönüşte Hakk âşığı, mevhum varlığından, kendi benliğinden kurtulur da Allah'da yok olur." (Can, 2003:264).

Mevlevî Semâsının Doğuşu

Konuyla ilgili kaynaklardan alınan bilgiye göre Mevlânâ semâyâ Şems ile tanıştıktan sonra ve özellikle Şems'in isteği ile başlamıştır (Top, 2007: 86, Gölpinarlı 2006-b-: 77). Eflaki de Mevlânâ'nın ne zaman ve nasıl semâ yaptığı konusunda "Ariflerin Menkıbeleri" adlı kitabında buna benzer birçok örnek vererek, o döneme ait yapılan semâ konusunda bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır (Eflaki 2006: 127-285). Şems ile yaptıkları semâda ve daha sonra yaptığı semâda ne kurallar vardı ne de belli bir musiki eşliği vardır; tamamen doğaçlama olarak, zamanı, saati ve yeri belli olmayan cezbeyle geldiği anda yapılan bir rakstır. Mevlânâ, hiç beklenmeyen bir anda duyduğu seslerden etkilenebilir ve hemen semâyâ başlayabilirdi. Buna en bilinen birkaç örnek şöyledir:

"Kuyumcu Selahaddin Zerkubî'nin dükkânının önünden geçerken, Selahaddin'in altınlara vurduğu çekiç sesinden etkilenir ve hemen orada, sokak ortasında semâ'ya başlar. Bunun gibi yine birisinin sokakta "Dilgû...Dilgû..." diye tilki sattığını duyuyor. "Dilgû, sözünü Farsça'da 'gönül nerde' anlamında 'dil kû' tarzında alıp, vecde gelerek semâ'ya kalkıyor veya birisi yemek yapar, eşini dostunu çağırır, yenilir içilir, yemekten evvel yahut sonra kavvâller, tabîi bestesi ve güftesi muayyen olmayan neşideler okurlar, isteyen semâ'a kalkardı" (Gölpinarlı, 1983:380-382).

Ayrıca Mevlânâ'nın nasıl semâ yaptığına dair bilgiyi de (Sanal 1956: 13) şu şekilde açıklamıştır: "Mevlânâ bazen çarh atarak, bazen ayağını yere vurarak ve başka hareketler yaparak semâ ediyordu". Yine Sanal, Mevlânâ'nın sık sık semâ toplantıları yaptığını ve bu toplantılarda yemek, saz, sohbet ile birlikte semânın da başta geldiğini belirtmiştir. Bu toplantılarda Mevlânâ başta olmak üzere semâ yapmak isteyenler semâyâ katılır ve içlerinden geldiği gibi semâ yaparlardı.

Semâ, Mevlânâ zamanında belirli kurallara bağlı olmadığı için öğretileniyordu; yukarıda da belirtildiği gibi herkes içinden geldiği gibi semâ yapardı. Mevlevî semâsı, Mevlevî tarikatının

kurulmasıyla birlikte şekil almaya başlamıştır. Mevlânâ'nın vefatıyla birlikte Mevlevilik tarikatının hemen kurulduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü Mevlânâ, sağlığında kendisinden sonra halife olarak Çelebi Hüsameddin'in başa gelmesini istemiş, Sultan Veled de babasının bu isteğine karşı gelmeyerek, babasına olan bağlılığını göstermiştir. Çelebi Hüsameddin'den sonra halife olarak başa geçen Sultan Veled, Mevlevilik tarikatının temellerini de atmaya başlamıştır.

Sultan Veled, merasimlere önem verdiği için, Mevlevilik tarikatının temellerini oluştururken de buna dikkat etmiş, yapılacak olan her kuralın belli bir sırası olmasını istemiştir. Hz. Mevlânâ'nın hayatında önemli bir yer tutan vecd ve semâ'yı da kurallara bağlamış ve onunla birlikte semâ ve Mevlevî âyinleri de yavaş yavaş şekil almaya başlamıştır (Gölpınarlı 2006: 51). Fakat o dönemlerde bazı biçimsel âyinler, henüz tam tanımlanmadığı için her tekkenin şeyhinin takdirine bırakılmıştır (Lewis 2010:471).

Mevlevî semasının şekillenmesi zaman almıştır. Bu konuda en geniş bilgiler Abdülbaki Gölpınarlı'da vardır. Gölpınarlı, *Mevlevî Adâb ve Erkânı* adlı eserinde, Sultan Veled ve oğlu Ulu Arif Çelebi zamanında semânın Hz. Mevlânâ zamanındaki semâ ile aynı olduğunu belirtir (2006-b: 87). Sakıp Mustafa Dede de (ölm. 1148 H.1735), "*Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan*" adlı eserinde semâdan bahsederken Hz. Mevlânâ'nın torunlarından Çelebi Selahaddin'in semâ meclislerinde, makamda bulunan çelebilerin ortada döndüğünü, onun çevresinde diğer çelebilerin, ikinci halka olarak halifelerin, üçüncü halka olarak da dervişlerin semâ ettiğini anlatır ve bu tarihlerde de semânın daha kurallar içerisinde olmadığını vurgular (Gölpınarlı 2006-b: 88). Yine Sakıp Dede de, bugün icra edilen mukabelenin Hz. Mevlana'nın torunlarından Pîr Adil Çelebi tarafından sistemleştirildiğini ve belirli bir şekle konulduğunu belirtir.

Semâ, belirli kurallar içerisine alındıktan sonra ilk olarak Hz. Mevlânâ'nın yedinci nesil torunu olan ve 16. yüzyılda Afyonkarahisar Mevlevîhanesi'nde yaşayan Sultan Divanî'nin risalesinde anlatılmış, bundan sonra ise Mevlevî tekkelerinde yapılan semâ, törenleşmiştir (Gölpınarlı 2006-b: 90). Semâ törenlerinin semâhanelerde yapılması, Devr-i Velede, 4 selam meydana gelmesi, mukabele sırasında postun önemi, hatt-ı istiva¹ gibi birçok konular önem kazanmış ve uygulamaya konulmuştur.

Geleneksel Olarak Yapılan Sema Töreni

Mevlevîlerin semâ törenine "mukabele" denir. Arapça bir kelime olan mukabele, karşılaşmak, karşı karşıya gelmek, yüz yüze olmak anlamlarına gelir. Mukabele günümüzde semâ âyini ya da semâ gösterisi olarak da isimlendirilmiştir. Tasavvufî anlayışta mukabele, tarikata girmiş kişilerin toplu olarak bir araya gelmeleri ve zikir yapmalarıdır (Arpaguş 2009: 243).

Tekkelerde tören, muhiblerin katılımını sağlamak amacıyla -o dönemde tatil olduğu için- Cuma günleri yapıldı (Gölpınarlı 2006: 340, Arpaguş 2009: 244). Mevlevî töreni herkese açıktı, tarikat dışından izlemek isteyen herkes bu töreni izleyebilirdi.

Mukabelenin olacağı gün tekkedeki bir can, bütün dervişlere sesini duyuracak şekilde, namaz vaktinin geldiğini bildirirdi. Mevlevî dervişleri de abdestlerini alır, tennurelerinin üzerlerine

1 Hatt-ı İstiva: Semâhaneyi iki yarım daireye bölen, semâhanenin giriş kapısı ile tam karşıdaki kırmızı post arasında var olduğu kabul edilen bir çizgi.



de derviş hırkalarını kollarını geçirmeden alır, namaza ve semâya hazırlanmış olurlardı. Çünkü semâdan önce hep birlikte vakit namazının sünneti kılınırdı.

Mukabeleyi izleyecek olanlar semâhanede yerlerini aldıktan sonra mutrib² heyeti salona gelir; kendileri için ayrılan yüksekçe bir yere çıkarak ayakta, ayakları mühürlü olarak beklerlerdi. Daha sonra başında destarlı sikkesi, hırkasının kollarını giymiş, ellerini önde kavuşturmuş bir vaziyette şeyh gelirdi. Arkasında da meydancı dede vardı, her ikisi de semâhane kapısından sağ ayakları ile içeri girerler ayaklarını mühürleyip baş keserlerdi. Bu, selam vermektir; sessiz bir selam olan baş kesmeden sonra şeyh, postuna doğru ilerler ve vakit namazının sünnetine dururdu. İmam da gelmiş ve mihraba geçmiştir. Bu arada züvvar³ da imamın arkasında namaza durmuştur (Gölpınarlı 2006-b-: 93-94).

Sünnet kılındıktan sonra mutribta bulunanlardan biri üç İhlâs Sûresini okur, Fatiha verir, tekrar namaza durulur ve farzı kılınır. Namazdan sonra dua okunur ve zikir yapılır, zikir tamamlandıktan sonra dua edilir, şeyhin Fatiha demesiyle herkes, oturduğu yere kapanıp niyaz ederek kalkar. Şeyhin dışındakiler hırkalarının kollarını çıkarırlar, herkes yerlerini alır ve şeyh, mesnevi okunmayacaksa post duasını okurdu.

Fatiha'dan sonra herhangi bir özür olmadıkça mesnevinin okunması şarttır. Mesnevinin okunmasından sonra mutrib heyetinden birisi kısa bir aşr⁴ okur. Aşrdan sonra Fatiha verilmez ve şeyh post duasını okunur, post duası bitince şeyh, rahleyle görüşüp inerdi. Bu sırada da diğerleri, yere niyaz ederek kalkar, yerlerine geçer ve ayakta beklerler. Eğer Mesnevi okunmamışsa, şeyh postuna oturur, yere niyaz eder ve post duasını okur. Post duası bitince mutrib heyetinde bulunan na't-han, İtrî'nin bestelediği na'tı okur. Na'tten sonra kudümzenbaşı, kudüme "la re la re" notasıyla vurur ve neyzenbaşı veya neyzenbaşının uygun gördüğü bir neyzen, hangi âyin okunacaksa o makamdan kısa bir taksim yapar. Taksim bitince Devr-i Kebir usulünde bestelenmiş olan peşrev çalınır. Peşrev kudümzenbaşının, kudüme birkaç zahme vurmasıyla başlar ve ilk zahmede şeyh ve semâhanedekiler hep birlikte içlerinden "Allah" diyerek, ellerini yere vurarak kalkarlar (Gölpınarlı 2006-b-: 99).

Bundan sonra Devr-i Veledi (Sultan Veled Devri) başlar. Şeyh ağır ağır yürümeye başlamıştır, posttan üç adım uzaklaştıktan sonra da arkasındaki posta yakın bir yerde durup ayağını mühürler ve baş keser⁵. Hatt-ı İstiva'ya basmadan sağ ayağını postun önünden öbür tarafa atar, sol ayağını da yanına aldıktan sonra posta arkasını dönmeden karşıya geçer, ayağını mühürleyerek durur. Arkasındaki de aynı şekilde postun önüne gelir ve karşı karşıya gelmiş olurlar. Karşılıklı birbirlerinin yüzlerine ve özellikle gözleriyle, kaşlarının arasına bakarlar, sonra hırkalarının içinden sağ ellerini kalplerinin üstüne koyup ayakları mühürlü bir şekilde baş keserler. Karşıdaki arkasını semâhaneye dönmeden önünden gidene takip etmeye başlar. Bütün canlar böylece post önünde birbirleriyle baş kesmiş olurlar. Karşı tarafta da postun hizasına gelince yine ayakları mühürlü baş kesip, Hatt-ı İstiva'ya basmadan karşıya geçerler. Burada karşı karşıya gelmek yoktur.

2 Mutrib: Semâ ayini sırasında çalan veya söyleyenlere verilen ad.

3 Züvvar: Ziyaretçiler, hatır sormaya gidenler.

4 Aşr: Dini merasimlerde Kur'an-ı Kerim'den 10 ayet miktarı okunan kısım.

5 Baş kesmek: Karşıdaki can ile selamlaşmak; bu bütün insanların eşit, selama layık, aynı ilâhi yaratıcının ruhuna sahip olmalarını anlatır.

Üç defa semâhaneyi dolaşan şeyh ve semâzenler hatt-ı istiva denilen çizgiye basmadan ve postun önünde birbirlerinin gözleriyle kaşlarının arasına bakarak selamlaşırlar. Bunun adı “cemâl cemâle bakış’tır. Sadece Peygamberlerin bildiği yaradılışın, hakikatin sırrı bu bakışlarda tecelli ederdi (<http://www.konyamevlevi.com/?p=118>). Şeyh en öndedir ve semâzenler içinde yeni semâya başlayan semâzen (nev-niyaz) en arkadadır. Sultan Veled devrinde şeyh ile bu nev-niyaz karşı karşıya gelerek birbirlerini selamlarlar.

Devr-i Veledî, ölümden sonra dirilmeye, şeyhin yol göstermesi ile ebedî hayata yönelmeye işarettir. Sultan Veled devrini üç kere dönerek tamamlamak tasavvufta şu anlama gelir:

1-İlmelYakîn: Hakkı ilimle bilmek

2-Aynel Yakîn: Görerek bilmek

3-Hakkel Yakîn: Hak’la bir olmak (Arpaguş 2009: 252).

Üç devir de bittikten sonra selamlara geçilir. Semâzenler hırkalarıyla görüşerek çıkarılırlar ve arkalarını dönmeyen yere bırakılırlar. Şeyh, postun önüne doğru yürür, baş keser ve onunla beraber hep birden baş kesilir. Semâzenbaşı şeyhin önüne gelerek, şeyhin sağ elini öper, şeyh de eğilip onun sikkesini öper. Bu, semâ için şeyhten izin almak demektir. Bundan sonra sırayla semâzenler şeyhin önüne gelip sağ elini öperek, şeyh de onların sikkesini öperek semâya başlarlar. Bu görüşme yani şeyhin elini öpme sadece; 1. Selamda olur. 2. Diğer selamlarda sadece semâzenler şeyhin önünde baş keserek semâlarına başlarlar. 3. Selamda özel bir durum vardır, semâzenler baş keserek 4. selama başladıktan sonra semâhanenin ortasını boş bırakılırlar, çünkü 4. Selamda semâya şeyh de katılır.

Böylece son selamda şeyh de semâ yapar. Şeyhin yaptığı bu semâya “Post Semâsı” denir. Son bölümde âyin bitince saz semâisine başlanır, ondan sonra da taksim yapılır. Bu devrede semâhane içinde duyulan tek şey ney’in yaptığı taksim, semâzenlerin ayak gıcırıltıları ve eteklerinin hışırtısıdır. Şeyh yavaş yavaş postuna giderken ney de taksimini sona erdirmeye başlar. Şeyhin posta varmasıyla birlikte taksim de biter, bu aynı zamana denk gelir. Bu sırada mutriban aşr okumaya başlar, semâzenler hırkalarını görüşerek üzerlerine aldıktan sonra yerlerine oturup aşr’ı dinlerler. Aşr okunduktan sonra dua-gû dede şeyhin önüne gelir ve dua-gû duasını okur. Uzunca olan bu duanın okunmasından sonra şeyh “Fatiha” der ve postuna niyaz ederek kalkar; şeyhle beraber herkes, yere kapanıp niyaz ederek kalkmış olur. Fatiha okunduktan sonra Gülbang okuyan şeyh en son söylenen “Hu...” hecesini semâzenler ve mutribtakilerle beraber uzunca söyler, yani hu çekilir. Şeyh bundan sonra baş kesip vakur bir sesle “Esselâmu aleyküm” der. Bu semâhanedeki canlar içindir. Şeyhle beraber herkes baş keser ve semâzenbaşı “Ve aleyküm selâm ve rahmetullâhi ve berekâtühü” diye selam verir. Sonra şeyh ortaya geldiğinde bir kez daha selam verir, bu da mutribdandır. Mutribdan neyzenbaşı bu selamı alır ve bu sırada şeyh de semâhanenin kapısına varmıştır. Orada arkasını türbeye çevirmemek şartıyla semâhaneye döner ve posta müteveccihen⁶ semâhanedekilere baş keser. Herkes de onunla baş keserek mukabelede bulunur. Kapıdan sol ayağı ile çıkar (girerken sağ ayağıyla girmiştir; mescide böyle girilir ve mescidden çıkarken de sol ayak ile çıkılır), elbise değiştirmek üzere hareme yönelir.

6 Müteveccihen: Bir yere doğru gitmek üzere. Bir şeyi yapmaya yönelmiş olarak.



Semâhanedeki diğer semâzenler ve mutrib heyeti de aynı şekilde semâhaneden çıkarlar, mukabele tamamlanmış olur.

Bu törenin ardından yapılan bazı uygulamalar daha vardır ki bunlar, “Bayramlaşma”, “Garipler Seması” ve “Niyaz Ayini”dir.

Bayramlaşma, mukabele bittikten sonra şeyh semâhanede kalarak yapılan tebrik törenidir ve genellikle bayramlardan sonraki ilk mukabelede, kandil gecelerinde yapılır.

Garipler Seması, bazen tören yapıldıktan sonra biraz daha semâ yapmak ve vecd içinde olmak isteyen dedeler ve canlardan birkaçı tarafından, herkes semâhaneyi terk ettikten ve kandiller dinlendirildikten sonra semâhanede yapılır ve şeyh semâsı gibi on sekiz çark atılarak tamamlanır (Gölpınarlı 2006-b: 109).

Niyaz Ayini ise, mukabeleye gelmiş olan ve Mevlevîlik erkânını bilen şeyh, can yahut da muhiplerden birisi zevke gelerek mukabelenin biraz daha sürmesini istemesiyle olur. Niyaz gelince, dördüncü devrede son peşrev çalınmaz; ney kısa bir segâh taksim yapar ve “Niyaz mukabelesi” başlar. Niyaz âyini Yürük Semâi çalınarak kısa bir taksimle sona erer, aşr başlar ve mukabele biraz önce anlatıldığı gibi biter.

Dergâh ve tekkelerdeki semahanelerde geleneksel olarak Mevlevî semâsı 1925 yılında çıkan Tekke ve Zaviye kanununa kadar devam etmiş, bu tarihten sonra ise başta Konya olmak üzere unutulmaya başlanmıştır. 2009-2012 yılları arasında Afyonkarahisar merkez olmak üzere, bu konuda yapılan alan çalışmalarında, Afyonkarahisar’da yaşayan Sultan Divanî soyundan gelen inas⁷ çelebilerinin yaptıkları ve “gezek” adını verdikleri sohbet toplantıları sayesinde hem post makamı, hem de Mevlevî ayinlerinin icrası ve sema öğretimi, evlerde gizlice devam etmiştir.

1950 yılında çok partili hayata geçilmesinin ardından, Cumhuriyet döneminde yasaklanan bazı hareketlerin yeniden başladığı görülmüştür. Bu durumdan olumlu yönde etkilenen tarikatların başında da Mevlevîlik gelir. Çünkü bu tarihten sonra Mevlevî âyini ve semânın yani mukabelenin, yapılmasına izin çıkmış, bunun yanında devlet bu gösterilere izleyici olarak katılarak destek vermiştir. Bu tarihten itibaren başta Konya olmak üzere tüm yurttaki, Mevlevî âyinleri eşliğinde ve âyin kuralları çerçevesinde yapılan Mevlevî semâsının uygulanışında değişimler olduğu gözlenmiştir. Bu değişimler hem semânın yapıma şeklinde hem de buna bağlı olarak semâ yapan kişilerde kendini göstermeye başlamıştır. Semâ öğrenen kişiler semâyı dinsel ritüelinden uzaklaştırarak, bir gösteriye diğer bir ifadeyle performans etkinliğine dönüştürmüşlerdir. Ayrıca semanın yapıma şekline bakıldığında, sadece sema törenlerinde değil, farklı yerlerde icra edilen ilahiler içinde bir performans etkinliği olarak, bağlı bulunduğu ritüelinden kopararak seküler mekânlarda, düğün, nişan gibi eğlence ortamlarında ve 10-15 dakikalık paket programlar içinde yer almaya başladığı görülür.

Performans Etkinliği Olarak Semâ

Performans Fransızca kökenli bir sözcüktür ve TDK sözlüğüne göre şu anlamlara gel-

7 İnas: Mevlânâ’nın kadın soyundan gelen çelebile verilen addır. Erkek soyundan gelenler ise zükûr çelebi denir.

mektedir: 1. Yapılan iş, uygulama, icraat. 2. Herhangi bir olayı veya durumu başarma isteği ve gücü. 3. Kişinin yapabileceği en iyi derece. 4. Herhangi bir eseri, oyunu, işi vb.ni ortaya koyarken gösterilen başarı (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bati&arama=kelime&guid=TDK.BAT1.59f0999d69afd2.65467079).

Performans, izler kitlenin bir icrayı izleyip ve/veya dinleyip daha sonra değerlendirmede bulunduğu bir etkinliktir. Ritüelde ise izler kitle günümüz anlayışında yoktur, kişi kendisi için ve ritüelin bir parçası olarak bir şey yapar ve biter. İzler kitle olursa da, izlemekten ziyade yapılan semânın zikir olduğunu bildiği için davranışları ona göre değişir. Ritüelde buna ilişkin bir ayırışma söz konusu değildir, ama icra yani performans denildiği zaman, hem performansı sergileyen kişi veya kişilerin ortaya koyulan gösteriyi en iyi şekilde yapmasından söz edilir hem de izler kitlenin izledikten sonra izlediği şeyi değerlendirip, yorum yapmasından söz edilir. Dolayısıyla, performans sergileyen kişilerin yaptıkları işi en iyi şekilde yapma durumu söz konusudur.

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda, Konya'da yapılan Şeb-i Aruz törenlerini de performans olarak değerlendirebiliriz, çünkü bu törenler izler kitlenin önünde yapılmaktadır. Her ne kadar âyinin hemen hemen tüm ritüelleri sahneye taşınsa da yapılan görsellikler, ışıklandırmalar ve seyirciler ile ritüelden uzaklaşılır. Yeni yapılan Mevlânâ Kültür Merkezi'nin tavanına yerleştirilen ışık sistemi ile her selamda farklı renkte ışıklar semâzenlerin üzerine verilerek, görsel açıdan da zenginlik katılmaktadır. Ayrıca semâ yapılan yer, tekke veya dergâhın semâhanesi değil, Kültür Bakanlığı'na bağlı olarak yapılmış Kültür Merkezi'nin büyük bir salonudur. Diğer taraftan Kültür Merkezi'nin salonu büyük olduğu için Mevlevî Semâ'sının başında yapılan Sultan Veled Devri'ne, semâ yapacak semâzenlerin hepsi katılmaz, postnişin ile birlikte 10-12 semâzen katılır ve hemen kırmızı postun önündeki alanda bu bölüm tamamlanır.



Fotoğraf No: 1^a Konya'da 17 Aralık 2009 tarihinde, Mevlânâ Kültür Merkezi'ndeki yapılan semâ töreninde Sultan Veled devri.



Fotoğraf No: 2^o Konya’da 17 Aralık 2009 tarihinde, Mevlânâ Kültür Merkezi’ndeki yapılan semâ töreninde
1. Selam

Aslında sadece Mevlevî âyinlerinde değil, ilahiler eşliğinde yapılan 10 dakikalık semâ gösterilerinde performanstan bahsetmek doğrudur. Çünkü yapılan semânın ilahiler eşliğinde olması, düğün salonları, alışveriş merkezleri veya açık alanlarda yapılması, tasavvuf müziği konserlerinde ve ilahi kliplerinde semâzenlerin dansçı kimlikleri ile sahnede yer alması ve semâ bitiminde seyircilerin alkışlaması ritüelden uzaklaşıp, performans etkinliği olmasının göstergeleridir.

Semâyı bir performans etkinliği olarak gören Ali İhsan Aksu (39), semâ öğrenen öğrencilerinin özel hayatlarına karışmadığını ne isterlerse yapabileceklerini, eğer Mevlevîliğe ilgi duyacaklarsa da bunu kendilerinin keşfetmelerini istediğini söylemiştir. Çalışma düzeni veya semâ gösterisi öncesinde veya sonrasında olumsuz davranışlar yapıp insanların psikolojisini bozmadığı sürece öğrencinin istediği gibi yaşayabileceği düşüncesindedir. Ancak semâ gösterisi öncesinde hem kendisinin hem de semâyâ çıkacak öğrencilerinin performansını düşünen ve onlara öğütler veren Ali İhsan Aksu, semâdan önce nasıl hazırlandığını ve neler yaptığını şöyle anlatmıştır (Ali İhsan Aksu ile 16.10.2009 tarihinde yapılan görüşme):

“Akşam yapacağım töreni düşünürüm, sonra kaçta gideceğimi, kıyafetlerimi alıp almadığımı, çünkü bunlar önemli. Bir tanesi eksik çıktığında strese girersin, mutlaka semâ öncesinde su içerim, çünkü terleme oluyor, terleme olduğunda su kaybı oluyor, su kaybı olduğunda da kasılmalar meydana gelir. Her şeyi hazırladığım zaman zaten psikolojik olarak hazırlanmaya başlıyorum. Eksikim yok, tama-

mım... Onun dışında tabi ki, açma germe yapar, kas gruplarımı çalıştırırım, en az bir saat öncesinde de yemek yerim. 2 veya 2,5 saat öncesi de uygun olur. Çünkü midenin yediklerini öğütmesi lazım artık, midede kalmaması lazım, çünkü kaynama yapar, psikolojini bozar ve baş dönmesi de başlar ondan sonra artık semâzen dağılmaya başlar. O zaman da performans sergileyemez.”

Günümüzde semânın performans mekânları hemen hemen her yerdir. Düşün salonları, açık havalılar, restoranlar veya oteller, sokaklar, havalimanları, spor salonları, bir okul veya cami bahçesinde vb. yerlerde semânın yapıldığı görülmektedir. Buna göre düşündüğümüzde hem geleneksel olarak eğitim almış semâzenlerin, hem de dışarıda beş günde semâ yapmayı öğrenmiş semâzenlerin aslında benzer mekânlarda çalışabileceğini de görebiliriz. Bu nedenle günümüzde zikirden uzak bir görüntü çizen semâ pratikleri, semânın gösteri olarak sergilendiğini göstermektedir. Buna örnek olarak sadece 5 gün semâ çalışarak ramazanda bir etkinliğe katılan üniversite öğrencisi 10 dakikalık semâyı yaparken başı dönüp semâyı bırakmıştır (Track 1). Veya semâzenliği sadece para kazanmak için gören kişiler nasıl bir davranış sergileyeceklerini bilemedikleri için semâ yapacakları ilahi başlamadan önce ney ile yapılan taksimi yere oturarak dinleyebilmektedirler (Track 2).

Son yıllarda dini etkinliklerin artması, tasavvuf müziğine de ilgiyi arttırmıştır. GTSM içinde yer alan tasavvuf müziği, inançsal müziğin bir koludur. Tekkelerde verilen eğitimin bir parçası olarak görülür ve dünyasal musiki eğitimi ile verilir. Bugün tasavvuf müziği konserleri, popüler kültür sanatçılarının verdikleri “halk konserleri” tarzında yapılmaktadır. Bu etkinlik kapsamında ilahilerin birkaçına semâzenler eşlik etmektedir. Afyonkarahisar’da Belediye tarafından düzenlenen ve her hafta sonu yapılan “Ramazan Şenlikleri ve Tasavvuf Müziği Konseri” kapsamında 20.08.2011 tarihinde yapılan semâ gösterisi de bu şekilde olmuştur. Ankara’dan gelen İslâmi pop sanatçısı Fatih Çalıklı, konseri sırasında halktan sürekli alkış istemiş ve yaklaşık tüm ilahilerini de halkla beraber söylemiştir. Özellikle de “çok güzel bir eserimiz, harcamak istemiyorum, beraber okuyacağız” diyerek “Sevdim Seni Mabuduma” adlı ilahiyi önce kendisi okumuş, tekrarlarını seyircilere söyletmiştir. Semâzenler sahneye çıkarken de seyirciden “kuvvetli alkış” isteyen Çalıklı’nın iki ilahisine iki semâzen sahnede eşlik etmiştir. Bu ilahiler, “Sallallallahu âlâ Muhammed” ile “Ey Allah’ım Sana Sundum Elimi” adlı ilahilerdir. Semâzenler sahnede iken yine sahneye renkli ışıklar eşliğinde duman püskürtülmüştür. “Kuvvetli alkış” eşliğinde semâzenleri sahneden uğurlayan İslâmi pop sanatçısı Fatih Çalıklı, yaşlı bir bayanın kendisine yazıp verdiği istek ilahiyi, bildiğini ama sözlerini hatırlayamadığını söyleyerek, seyirciden özür dilemiştir (Track 3). Aynı renkli ışıkları, semâ sırasında semâzenler üzerine duman püskürtülmesi 10 dakikalık semâ gösterileri dışında, tam bir Mevlevî âyininin icra edilmesinde de görülmüştür (Track AKÜ).

Türk müzisyenler içinde İslâmi kimlik taşıyan ve ilahiler söyleyerek mütebedeyin kesim içinde tanınanlar olduğu gibi, popüler sanatçılar arasında da ilahi okuyup ve aynı zamanda okudukları bu ilahilere klip çeken veya televizyon programında ilahi okurken semâzen kullanan ünlü sanatçılar da bulunmaktadır. İslami kimlik taşıyan ve İslami pop şarkıları söyleyenler arasında Umutzen, Mesut Kurtis ve Abdurrahman Onul (Mustafa Demirci)’yi; popüler sanatçılar arasında ise THM sanatçısı Zara, pop müzik sanatçılarından Hayko Cepkin (Track 4), İlhan İrem (Track 5) ve Ersen (Track 6), Azeri şarkıcı Yıldız Usmanova ve müziğe TSM sanatçısı olarak başlayıp daha



sonra tasavvuf müziğinde adını duyuran Sami Özer ile Ahmet Özhan programlarında veya ilahi kliplerinde semazenlere yer veren isimlerdir. Mevlevî âyinlerinin ve ilahilerin çok seslendirilerek icra edilmesi ile de yine semâzenlerin dansçı kimlikleri ile performans sergiledikleri görülmüştür. Soprano Feryal Türkoğlu'nun, senfoni orkestrası eşliğinde seslendirdiği ilahi buna bir örnektir (Track 7). Bunun yanında Türk Sanat Müziği sanatçısı Bülent Ersoy, televizyonda yayınlanan bir ramazan programında, günün önemine binaen konserinin sonunda bir ilahi seslendirmiştir. Konserinde ilahi söyleyeceği için kostümünü değiştirmiş ve yine semâzenler sahneye gelerek Bülent Ersoy'a eşlik etmiştir (Track 8).

Son zamanlarda düğünlerde, ramazan etkinliklerinde, çeşitli açılışlarda vb etkinliklerde yapılan semâ gösterileri de performans olarak değerlendirilen yerlerdir. Düğünlerde yapılan semâ pratikleri genel olarak "Dini Düğün", "İslâmî Düğün" veya "Kur'an'lı Düğün" olarak adlandırılmıştır. Bu düğünler mütedeyyin, dindar ya da muhafazakâr diye tanımlanan ya da kendilerini öyle tanımlayan insanların yaptıkları düğünlerdir. Seküler yaşamda kendilerine yer bulan, ancak dini yaşam tarzını benimseyen, aynı zamanda bu çerçevede düğün yaparak, gelen muhafazakâr kesimin çiftetelli oynamak gibi sıkıntıya sokulmadığı düğünlerdir. Seçilen dört-beş yıldızlı oteller veya düğün salonları, düğünlerin mekân olarak seçildiği alanlardır.

Türkiye'nin zengin aileleri de günümüzde düğünlerinde semazene yer vererek gündeme gelmiştir. Hürriyet Gazetesi'nde böyle bir habere yer verilmiş ve zengin bir işadının oğlunun Çırağan Sarayı'ndaki düğününde dini nikâhtan hemen sonra semâzenlerin, gelin ile damadın oturduğu masanın iki yanında semâ yapması basına taşınmıştır. Köşe yazarı Vahab Munyar, 10.10 2012 tarihli yazısında nikâhta alkol verilmediğini, hemen sonrasındaki yemekte alkolün serbest olmasını ve düğünün Ebru Gündeş ve Alişan konserleriyle devam etmesini de köşesinde yazmıştır¹⁰.

Afyonkarahisar'da izlenen dini düğünlerde alkol servisi olmadığı gibi haremlik-selamlık uygulaması da yoktur, herkes bir arada oturur. Başları açık ve son derece şık misafirler ile tesettür modasına uygun giyinen yine şık misafirlerin aynı masayı paylaştığı da görülür. Her düğünde uygulamalar farklı etkinlikler olabildiği gibi, yapılan gösterilerin sırası da değişebilmektedir. Düğün, bir hoca tarafından Kur'an-ı Kerim okunarak ve dualar edilerek başlar. Bunu TSM konseri, ilahiler, arkasından semâ gösterisi, halk oyunları ekibinin gösterileri, aşuk-maşuk gibi seyirlik oyunlar ile eğer sünnet düğünüyse, palyaçonun çocukları eğlendirmeleri takip eder. Takı töreni ve pasta merasimi yapılır ve düğün içinde gelinle damadın isteklerine önem verilir ve düğündeki seyirlik akışın sırası değişebilir (Track 9).

Ramazan ayının Müslümanlar açısından önemi büyük olduğu için, teravih namazından sonra sahura kadar çeşitli eğlenceler düzenlenerek, ramazanın coşkusuyla kutlanması sağlanır. Günümüzde ramazan ayının gelmesi ile birlikte, birçok şehirde düzenlenen bu eğlenceler, oruç tutan insanların akşam iftardan veya teravihten sonra hoş vakit geçirebilmelerini ve eğlenabilmelerini sağlamaktadır. Belediyeler, oteller, büyük alış-veriş merkezleri ve restoranların düzenlediği bu eğlenceler, bir yandan eski ramazan eğlencelerinden esinlenerek, bir yandan da şehrin yerel kültüründen örneklerin verilmesi şeklinde hazırlanmaktadır.

10 <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/21661620.asp>.

Yapılan çalışmada düğünlerde olduğu gibi ramazan etkinliklerinde de aynı şeylerin olduğu görülmüştür. Yine semâ gösterisi, birçok farklı etkinlik içinde yer alarak gerçek anlamından uzaklaşıp, 10 dakika içinde sunulan seyirlik gösteri haline gelmiştir.

Sonuç

Seküler mekânlarda yapılan düğün, ramazan etkinlikleri, tasavvuf müziği içinde ve Mevlevî âyini içinde seyircilerden yüksekte bulunan sahnede yapılan semâ gösterileri, hem performans hem de geleneğe eklemlenen pratikler olarak değerlendirilebilir.

Semânın diğer seyirlik oyunlarından bir farkı olmadığı görüşü nedeniyle çeşitli etkinliklerde yer alması, kişiye özel bir düşünceden kaynaklanmamaktadır. Türkiye'nin politik durumu, İslâmî uyanış ve bununla birlikte modernleşme süreci, muhafazakâr kesimin eğlence hayatında zikir olan semâ gibi bir pratiği görmek istemesi, semânın "otantisitesinden" uzaklaşıp performansa dayalı gösteriye dönüşmesine ve ticari amaç olarak semâ yapan kişilerin çoğalmasına neden olmaktadır.

Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan halk oyunları derneklerinde verilen semâ eğitimi sonucunda semâ öğrenen kişilerin, seküler ortamlarda semâ performansları yapmaya başlamaları ise, semâyı bir "gösteriye" bir "icraya" dolayısıyla da bir popüler kültür fenomenine dönüştürmüştür. Bu yüzden semâ, gelenekten gelmeyen kişilerce "danssonal bir öge" olarak tanımlanmaya bile başlamıştır.

KAYNAKÇA

- ARPAGUŞ, Safi; **Mevlevîlikte Manevî Eğitim**, Vefa Yayınları, Birinci Basım, İstanbul, 2009
- CAN, Şefik; **Mevlânâ, hayatı-şahsiyeti-fikirleri**, Ötüken Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 2003
- EFLÂKÎ, Ahmed; **Ariflerin Menkıbeleri**, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, Kabalcı Yayınevinde Birinci Basım, İstanbul, 2006
- GÖLPINARLI, Abdülbaki; **Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik**, İnkılâp Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 2006
- GÖLPINARLI, Abdülbaki; **Mevlevî Adâb ve Erkânı**, İnkılâp Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul, 2006-b-
- LEWIS, Franklin D.; **MEVLÂNÂ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010
- SANAL, Haydar; "Mevlevî Semâında Raks ve Musiki", Bilgi Dergisi, Türkiye Muallimler Birliği Organı, Aylık Mesleki Fikir Dergisi, Ercan Matbaası, İstanbul, 1956
- TDK; **Türkçe Sözlük**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Yeni Baskı, Cilt. 1 (A – J), Ankara, 1988
- TOP, Hasan Hüseyin; **Mevlevî Usûl ve Âdâbı**, Ötüken Neşriyat Yayın No: 496, Kültür Serisi: 208, İkinci Basım, İstanbul, 2007
- ULUDAĞ, Süleyman; **İslâm Açısından Musiki ve Semâ**, İrfan Yayınevi, Birinci Basım, İstanbul, 1976



- YÖNDEMLİ, Fuat; **Mevlevîlikte Semâ ve Musiki**, NKM Yayınları, Nûve Kùltür Merkezi Yayınları: 47, İnceleme-Araştırma Dizisi: 28, İstanbul, 2007
- <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/21661620.asp> 12.10.2012
- <http://www.konyamevlevi.com/?p=118> 19.10.2017
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bati&arama=kelime&guid=TDK.BA-TI.59f0999d69afd2.65467079 25.10 2017
- **Ali İhsan Aksu** (Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesinin Beden Eğitimi Bölümünde Öğr. Gör.) ile görüşme: 16 Ekim 2009, AKÜ Konservatuarı



HALK HAYATINDA EBELER

Prof. Dr. İlseyer ZAKIROVA¹

Giriş

Tatar halkında anneler ve ebelere eşit seviyede saygı duyulmuştur. Günümüz toplumunda maalesef, eskiden çok değer verilen ebeler hakkında yeterli ve yaygın bilgiye sahip değiliz. Çetrefilli olan bu konu, uzun süredir halk edebiyatçılarının da dikkatini çekmemiştir. Buna rağmen, Tatar halkının ebeler hakkındaki kıymetli bilgileri diyalektolog Flera Bayazitova'nın çalışmalarında bulabiliriz. Bunun yanında sunumun hazırlanmasında Tatar yazarlarının belgesel karakterdeki eserlerinde yer alan malumatlar da önemli kaynak olarak yardımcı olmuştur. Tatar halk edebiyatının çocuk folkloru kitaplarında da ebeler tarafından söylenen nesir ve nazım türündeki metinler karşımıza çıkmaktadır. Kendimizin de katıldığı folklorik gezilerde derlenen kaynaklarda bu konuyu bütünlendirmede katkı sağlamıştır.

Yüzyıllarca devam eden ebelik serüveninde ebeler; annelere çocuk doğumu esnasında ve doğum sonrası yardım gösteren, bebeğin ve annenin sağlığı için kendilerince tecrübe ile bulmuş oldukları çeşitli muameleler uygulamışlardır. Tecrübeli ve büyük yaşta olan ebeler bu mesleği kural olarak anneden kıza, yani kuşaktan kuşağa aktarmıştır. Tatar milletin yaşadığı çeşitli bölgelerde ebeler farklı isimlerle adlandırılmıştır. Örneğin; kändেকেби, mamay, kortkayak, kentelegenmamay, appaykortkayak, ineke, inelëkkolaka, kolagine vs. Şu da dikkat çekicidir; çocuk doğuran anne için o, ebe olmuşsa, dünyaya gelmesine yardımcı olduğu için yeni doğan çocuğa o, göbek anne olmuştur. Yani bu hayata kavuşmasında yardımcı olan ebeler çocuğa, anne kadar yakın sayılmıştır.

1 Tataristan İlimler Akademisi, A. İbrahimov nam. Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü



Günümüze kadar halkımız arasında ebeler hakkında hatıralar saklanmış ve onlarda doğum yapan annelerin kendilerine yardımcı olan ebelerin fedakârlığı hakkında güzel duygular yer almıştır. Tecrübe sahibi olan ebeler çok kolayca doğum yaptırmış, zor ve tehlikeli durumlarda bile (örneğin, anne karnındaki yavrunun ters yatması) ebeler hem annenin hayatını kurtarmış, hem de bebeğin dünyaya sağlıklı gelmesini sağlamıştır. Tatar toplumunda çocuğu evde ebeler tarafından doğurtma geleneği XX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. 1960 yıllarından itibaren tüm köylerde bile sağlık ocaklarının açılması ve devlet tarafından ebe faaliyetlerinin yasaklanması sonucunda, bu meslek maalesef, kaybolmaya mecbur edilmiştir.

Tatar folklorunda ve edebiyatında ebeler hakkında çeşitli bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Rusya'nın farklı bölgelerinde yaşayan Tatar halkının rivayet, efsane ve hatıralarda ebelerin kendi işinin ustası olduğu, işine bağlılığı ve tıp yönünden de bilgili oldukları beyan edilmiştir.

Tatar Toplumunda Ebelerin Görevi

Kadının doğum sancıları başlar başlamaz, aile fertlerinden biri ebeyi çağırmaya koşarmış. Adet olarak ebe, yavrunun yaklaşık dünyaya gelecek zamanını ve doğum yapacak annenin durumunu biliyor, hissediyormuş. Bazı hamile hanımlar kendi istedikleri ebe ile önceden de anlaşıyormuş. Ebe hiçbir zaman hiç kimseyi yardımından esirgememiş, kutsal görevini büyük bir istekle yapmıştır.

Ebeler, dünyaya gelecek yavrunun evine ayak basmasından itibaren, her hareketini ayrı bir inanç, adet ve yasaklar çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Kapıdan içeriye girerken, doğumu gerçekleştirirken ve bebeği kundağa sararken mahsus şiirler ve kalıplaşmış ifadeler okunmuş, çeşitli ayinler uygulanmıştır. Bu gelenekleri uygulama amacı, annenin kolay doğum yapmasını, çocuğun sağlıklı ve mutlu bir can olarak dünyaya gelmesini sağlamak, anne ve çocuğu kötü ruh-lardan, büyülerden koruma isteğidir.

Örneğin; ebeler kapıdan içeriye Bismillah diyerek girerler, büyü yüklü olduğuna inanılan çeşitli koşmalar söylerler, kocakarı ilacı ile çeşitli tedavi yöntemleri uygularlar:

Şeytannar iyerəp kərməsən,

Şeytannar-meytannar kərməsən,

Cən fəlen kərməsən.

Şeytanlar arkamızdan girmesin,

Şeytanlar-meytanlar girmesin,

Cin falan girmesin (Bayazitova, 184).

Bazı ebeler kapıdan elbise eteğini sallayarak geçiyorlar ve:

Bismilla, bismilla,

Cən bulmasın,

Çiçəllək bulsın,

Ozın gömərli bulsın.

diye tekrarlıyorlarmış.

Bismillah, Bismillah

Cin olmasın,

Kolaylık olsun,

Uzun ömürlü olsun (Bayazitova, 183)

Bazı ebeler kapıdan içeriye geçerken kibrit yardımıyla ateş yakarak geçmişler, ateşi “cin geçmesin” diye kendi bacalarının arasından da geçirmişler, yani doğum bekleyen kadın yanına ateş yoluyla temizlenip yaklaştırmışlardır.

Bu inanç Tatar milletinde halâ gücünü kaybetmeyen “yeni doğan çocuğu cinler değiştirebilir” şeklindeki inançla ile bağlantılıdır. Bugün de Tatar toplumunda kırk gününü doldurmamayan çocuk yalnız, tek başına bırakılmaz. Tatar halk edebiyatında cin değiştiren çocuklar hakkında çok sayıda masal ve efsaneler de mevcuttur.

Doğumu kolaylaştırmak amacıyla, sancıları başlayan anneye ebe bal tattırır, beline masaj yaparmış. Bu şekilde anne vücudu doğuma hazırlanmıştır.

Bu tür çabalara rağmen, çocuk gecikirse, ebeler farklı ayinler yapmışlardır. Örneğin; kadının saç örgüsü sökülmüş, kocasının pantolonunu yere sermişler ve kadını pantolonun üzerinden atlatmışlar, kapıyı açıp;

Kısıldım, kısıldım,
Alla, buşalt, kısıldım.

Sıkıştım, sıkıştım,
Allah'ım, boşalt, sıkıştım,

diye bağırırlarmış (Bayazitova, 181).

Folklor eserlerinde ebelerin anne karnındaki doğacak çocukla konuştukları da ele alınmıştır. Mesela; “Ak Kübek” (Ak Köpük) destanında ebeler, dünyaya gelmek istemeyen çocuğu düzgün şekilde doğmaya ikna etmeye çalışmışlar. Onlar doğumda ters gelen bebek Ak Köpük'e, olması gereken şekilde doğduğu takdirde, altın ve gümüş vaadinde bulunurlarmış.

Altın bişek kebër salıp,
Biler idëk Köbeynë,
Kömëş bişek kebër salıp,
Biler idëk Köbeynë.

Altın beşiğe bir koyup
Kundaklardık Köbey'i
Gümüş beşiğe bir koyup
Kundaklardık Köbey'i. (Radlov, 45).

Destanın ikinci bir versiyonunda Ak Köpük, kendisi ebelere müracaatta bulunur:

Arı ultırın, inelëkler,
Bire ultırın, inelëkler.

Oraya oturun ebeler,
Buraya oturun ebeler! (Radlov, 143).

Bu motif belli bir seviyede gerçeği yansıtmaktadır. Zira ebeler, doğacak çocukla konuşurken daima tatlı dil kullanmış, güzel kelimeler ile onları ikna etmeye çalışmışlardır.

Dünyaya yeni gelen çocuğu ebe çok dikkatle incelemiştir. Ses çıkarmadığı takdirde ebe, çocuğun iki ayağını yukarı tutarak arkasına vururmuş. Yanındaki birisi o zaman tas ve tabak gibi nesnelere vurarak ses çıkarırmış. Bu olaydan sonra çocuk bağırarak ağlamaya başlarmış (Bayazitova, 172). Bitkin şekilde dünyaya gelen çocuğu iyileştirmek için çeşitli dualar okunur ve üfürük yapılmış.



Mari Cumhuriyeti Berenge İli'nde yaşayan G. Gabidullina, kendi makalesinde ebelerin çocukları iyileştirme'nin başka bir yolu hakkında bahseder: "Dünyaya zayıf gelen çocuğu ebe cilpuçkaya (un elemek için yapılan uzun ahşap tahlil teknesi) koyup, dualar okuyarak kısa sürede sıcaklığı azalan fırına sokarmış. Sıcakta mayışan çocuğu koyun derisine sarıp anne kucağına verirlermiş. Bu yöntemle iyileştirilen çocuklar arasında güreşçiler bile varmış." (Gabidullina). Zamanından önce dünyaya gelen çocuğu, yün montun kolu içinde büyütme olaylarına günümüzde de rastlanmaktadır.

Ebe, güzel dileklerle çocuğun göbeğini keser. Göbek kordonu hiçbir zaman çöpe atılmaz, kurutulur. Bez veya kâğıda sararak, hiç kimsenin yetişemediği yere konulur, genelde sandıkta en değerli eşyalar yanında saklanır. Çocuğa nazar dokunduğunda veya hastalandığında, göbek kordonunu suda çalkalayıp, o suyu içirirlermiş. Kurutulmuş göbeğin evde saklanmasıyla o çocuğun evden uzaklaşmayacağına inanmışlardır. Tatar halkında sık kullanılan "göbek kanı damlayan toprak" ifadesi de baba ocağı, doğduğu toprak ile bağlantıyı ifade etmektedir. Göbek kanı, göbek kordonu insanı o toprağa bağlar. Şair Elmira Şerifullina'nın "*Kendek Ebiyem*" (*Ebem*) adındaki şiirinde bu adeti, güzel duygular eşliğinde dile getirilmiştir:

Bebitotkan kändek ebiyëm,	...Ellerine bebek almış ebe ninem
Yıraklaşkansayın – yeneşe.	Uzaklaştıkça yan yana.
Kändeklernë kistën,	Göbekleri kestin,
Cirge tëktën,	Toprağa diktin

İstelëk keküçëp, mënyeşe! Hatıralara geçerek çok yaşa! (Şerifullina, 217).

Ebe, yeni doğan çocuğu yıkadıktan sonra, ilk iş olarak onu babasının eskimiş bir gömleğine sararmış. Bu ayın, çocuk babası tarafından daha çok sevilsin, daha çok baba ile çocuk arasında güçlü bağ kurulsun dileğiyle yapılmıştır.

Ebeler, dünyaya yeni gelen çocuğa öncelikle şans ve merhamet dileğinde bulunmuşlar. Yeni doğan çocuğa bal ve tereyağı tattırmak âdeti Tatarlarda "çocuğu avızlandırmak" diye adlandırılmaktadır. Dili tatlı, kendisi rızıklı ve mutlu olsun diye çocuğun dudaklarına bal ve yağ sürülmüş. Bu, çocuğun rızık bol, hayatı bereketli, tatlı olması için yapılan ayinlerden sayılır. "Ekmecli, tuzlu, tatlı dilli ol, analı babalı büyü, iki kanatlı ol" dileğinde bulunmuşlardır. Bazı bölgelerde çocuğun dudaklarına tuz değirmişler. Bu ayinin temelinde çocuğun bu hayatta güçlü ve cesur olma dileği yatmaktadır:

Usal bulsın,	Yavuz olsun,
Eşke batır bulsın,	Çalışmakta cesur olsun,
Behëtli bulsın,	Mutlu olsun,
Karşı kilgenge Karşı gelene	
Kükregë bëlen berëlsën!	Göğsü ile vurulsun! (Bayazitova, 193)

Ebeler plasentayı yıkayıp toprağa gömerler, daha doğrusu insanın ayak basmadığı, kedi ve köpeğin gezmediği yere gömerlermiş. Çocuk plasentaya sarılı veya yüzüne maske gibi sarılı bir şekilde doğarsa, o eşi kurutup sonuna kadar korumuşlardır. Maskeli çocuğa nazar çabuk dokunur diye, onunla çocuğa tedavi amaçlı büyüler yaparlarmış.

Doğum yaparken kadının her kemiği yerinden oynar diye, ebeler annenin vücut sağlığını da ciddi düşünmüşler ve doğum sonrasına “bebek hamamı” hazırlatmışlar. Hamamda ebe bizzat kendisi anneyi yıkamış, özellikle kadının eklemlerini sıvalayarak, masaj yaparak, her parçasını yerine oturturmuş.

Elmira Şerifullina'nın “Bebi Munçası” (Bebek Hamamı) şiirinde ebenin o görevi nasıl yaptığı canlandırılmıştır:

Buinnarnı sılap, söyöp,	Eklemleri sıvazlayarak, severek,
Sıypa poyış kannarnı,	Okşayarak uyuşan kanları,
Munça kërte ebilër	Hamamda yıkıyor ebeler
Can tudırgan cannarnı.	Can doğuran canları. (Şerifullina, 219).

Anneyi yıkadıktan sonra ebe, o hamamda yeni doğan bebeği de yıkar. Bu olay da sıradan bir bebek yıkama anlamını taşımamaktadır. Ebe, bebeği yıkarken her kemiğinin yerinde olup olmadığını kontrol edermiş. Eksikliği varsa, örneğin, kafatasının şekli doğru olmadığı takdirde, okşayarak, onu doğru şekle sokarmış. Hamamda yıkarken bebeğe güzel dilekler dilenmiş, dualar okunmuştur. Bu olay da yine Elmira Şerifullina tarafından “Bebi Munçası” (Bebek Hamamı) şiirinde kaleme alınmıştır:

Munça kërte ebiler,	Hamamda yıkıyorlar ebeler,
Ukrylar tële-doga.	Okuyorlar dilek, dua.
Şunadır mı avıllardan	Ondan dolayı mıdır köylerde
Rehimlë cannar cıga.	Yetişiyor merhametli canlar. (Şerifullina, 219).

Kutsal dualar, kutsal dilekler eşliğinde yetişen çocuk, doğal olarak, kendisi de terbiyeli ve iyi kalpli insan olacaktır.

Ebeler bebeği hamamda kayın dallarından yapılan süpürge ile yavaşça vurarak yıkarlar, onun sağlığı ve geleceği ile ilgili güzel dilekte bulunurlar. Mesela;

Ata balasın çabam,	Baba çocuğuna süpürge ile vuruyorum,
İne balasın çabam.	Anne çocuğuna süpürge ile vuruyorum,
Atarj këbëk simëz bul,	Baban gibi tombul ol,
İneñ këbëk citëz bul,	Annen gibi hızlı ol,
Köndëz uyna, kiçën yokla,	Gündüz oyna, geceleri uyu,
Aş-behëtën küp bulsın.	Aş ve mutluluğun çok olsun.



Çocuğa cin veya şeytan dokunmasın diye, karıştırmak için onun kimin yavrusu olduğu bile gizlenmiştir. Örneğin;

Ataň kiskeñ utın tügël,
Anaň yakkan munça tügël,
Ayu-bürë balası
Çirlemesin, nıkbulısın
Miçtey-morcaday bulsın.

Baban kesen odun değıl,
Annen hazırlayan hamam değıl,
Ayı, kurt yavrusu
Hastalanmasın, sağılam olsun.
Fırın, baca gibi olsun.

YekiVeya:

Ayu balasın çabam,
Büre balasın çabam,
Ayu kebek simez bul,
Büre kebek yögerék bul,
Köñdez uyna, kiç yokla,
Ebige ebi dip eyt,
Babaynı babay dip eyt,
Eyşe-Fatıma kulları
İme-yomışıl bulsın.
Behetle bul, teufıklı bul,
Tayga-taşka, tfü-tfü.

Ayı yavrusuna süpürge ile vuruyorum
Kurt yavrusuna süpürge ile vuruyorum
Ayı gibi tombul ol,
Kurt gibi hızlı ol
Gündüz oyna, gece uyu
Ebeye ebe de,
Dedeye dede de,
Ayşe-Fatma elleri
Kocakarı ilacı bu olsun,
Mutlu ol, edepli ol,
Dağa, taşta tutfu.

Çocuğu ilk sefer yıkadıktan sonra, tam 40 gün boyunca Bebek hamamı hazırlanır ve ebe her gün bebeği hamamda yıkarmış. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, hamam sadece yıkanma, temizlenme mekânı sayılmamış, belki de halk tecrübesini kendilerinde taşıyan ebelerin elleriyle çocuğun kafatası, elleri ve bacakları kontrol edilmiş, eksikleri giderilmeye çalışılmış, farklı tedavi yöntemleri uygulanmış, vücuduna masaj yapılmıştır.

Ebeler, çocuğa isim verme meclisinde de saygın misafirlerden sayılmışlardır.

Eskiden Tatar toplumunda herkes kendi ebesini biliyormuş. Askerliğe giden gençler ebeleri ile özel olarak vedalaşır, askerlikten döndükten sonra da ziyaret ederlermiş. Bayramlarda hediyeler verilir, özel günlerde misafirlığe davet edilir, herkesin evinde değerli misafir olarak ağırlandırmış.

Tatar Efsane ve Rivayetlerinde Ebeler

Tatar folklorunda da ebeleri konu alan eserlerle karşılaşırız.Örneğin, ebelerin cinler için de ebelik yaptıkları hakkındaki efsaneler, Tatarların yaşadığı tüm bölgelerde malumdur. Bu tür efsanelerin onlarca versiyonu mevcuttur. Rusya'nın farklı bölgelerinde yaptığımız folklorik geziler süresinde derlenen bazı eserlerle sizleri de tanıştırmak istiyoruz. Efsanelerde ebelerin cin veya peri kadınına doğum yaparken yardım ettiğinden bahsedilir. Bu rivayetin farklı versiyonları çeşitli

bölgelerden yazılıp alınmıştır. Özellikle Sibirya Tatarlarının yaşadığı bölgelerde birçok versiyonla karşılaştık. İlk versiyon Tümen Eyaleti Bagay İli Kazanka Köyü'nde yaşayan Aliya Eymöhemet kızı Şerefetdinova'dan derlendi. Aliye Hanım bu olayı gerçek hayatta yaşanan, kendi ninesi Meymüne adındaki hanımla olan olay olarak beyan etmiştir. Rivayetin kısaca içeriği şöyledir: Doğumu ile Ufa (Başkurdistan Cumhuriyeti) Şehri'nden olan ve çevresinde eğitimli birisi olarak tanınan Meymüne Hanım ebelik işini de yürütür. Birgün onu bir perinin kocası kendilerine doğum yaptırmak için çağırır. Hiç kimseye de hayır demeyen Meymüne Hanım, bu ricayı da kırmaz. Yeni doğan peri yavrusunu yıkamak için su bulunmaz, su yerine süt verirler. Meymüne Hanım süt tabağının kendisine ait olduğunu görür ve sütün içine yüzüğünü koyar. Perinin kocası ebeyi tekrar evine yolcu eder. Eve gelince, ebe süt içindeki yüzüğü alır. Doğum esnasında ebe, perinin birkaç kılını yollar ve sonra o kılırları takkesine diker. Bu olaydan sonra ebelik yaptığı doğumda hiçbir anne, hiçbir çocuk zarar görmez, ölmezmiş. Meymüne Ebe pek çok hastalıkları tedavi etme yeteneğine de hâkim olur.

Yukarıdaki rivayetten anlaşıldığına göre, ebelerin ustalığı sıradan bir ustalık değil ve sadece mesleki tecrübeden kaynaklanmamaktadır. Toplumda ebelerin büyü güce sahip olduklarına da inanılmıştır. Bu olayda ebelerin gücü, onların periler, başka dünya yaratıkları ile ilişkilerine, bağlantılarına ilişkin anlatılır. Perinin kılırları yani başka dünyaya ait nesne, kadına büyü gücü verir. Ebeleri başka bir dünya ile bağlantıda saymak da mantıklıdır. Ebeler zaten iki dünya arasında ara buluculuk vazifesini yürütmekte, bebeğe iki dünya arasındaki sınırları aşmaya yardım etmektedirler.

Bu rivayetin amacı, bir taraftan ebenin becerikliliğini övmek, onun sıra dışı güçlere sahip olduğunu ifade etmek, diğer taraftan da Tatar halkına ait olan başka bir inançla ilgilidir. Tatar halkında tüm yiyeceklerin, suyun, sütün üstünü açık bırakmamak gerektiğine inanırlar. Üstü açık olan yiyeceği peri yalar, sütün üstü açık olursa, peri kendi yavrusunu yıkar, hamamda suyun üstü açık olursa, cinler yıkanır gibi inançlar, bir taraftan, toplumda temizliğin sağlanmasına neden olur, diğer taraftan da farklı dünyalar arasındaki çizgileri belirler. Farklı dünyalara ve o dünya temsilcilerine saygı göstermeyi, kendi dünyasını korumayı öğretir. Dolayısıyla çeşitli hastalıklardan korunma yolları da önerilir.

Eserin ikinci bir versiyonu da aynı köyden derlenmiştir. Bu hadisede ebenin, çocuğu yikarken komşu kadınına ait süt tabağını tanıdığı ve o tabağa kendi yüzüğünü koyduğu anlatılmaktadır.

Aynı rivayetin başka iki versiyonu Tataristan'ın Baltaç ve Kama Tamağı illerinden derlendi. Baltaç İli'nden informantı (bilgi veren) Fasihov Nail Şamil oğlu hadiseyi ninesinin ninesi Seyfetdin kızı Fatma ile yaşanan olay olarak beyan etmişti. Malum konu bu sefer de tekrarlanır. Ebe, gece vaktinde kendisini kadınına ebelik yapmak için götürdüklerini, cin yavrusunu sütle yıkadığını anlatır. Gerçekten de, ertesi gün bir kadın, açık bırakılan kovaındaki sütün üzerinde kan damlaları yüzdüğünü görür. Kama Tamağı İli'nde dinlenen versiyonu da informant Hebibullina Nesime kendisinin tanıdığı insanların yaşadığı olay olarak anlatır.

2015 yılında Tomsk eyaletinde gerçekleştirilen derleme gezisi süresinde, bu tür rivayetlerin yine birkaç versiyonu derlendi. O rivayetlerde cin-perilerin ebeyi sofraya davet etmeleri, kızağa bindirip götürdükleri gibi motifler eklenmiştir.



Eserin farklı bölgelerde meşhur ve yaygın olmasının nedeni, genellikle ebelerin söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Onlarda ebelerin mesleki ustalıkları ifade edilmiş, bebek doğuran kadınların ebelere olan güveni yansımış, diğer taraftan ebeleri de bu ciddi göreve psikolojik yönden hazırlamıştır. Bunların hepsinin temelinde anne ve bebeğin sağlığının temini yatmaktadır. Dolayısıyla bu efsane, rivayetler ebelerin uzmanlığını, bu göreve alınmanın doğruluğunu kanıtlayan diploma veya sertifika niteliğindeki belgelerdir.

Ebelerin başka diğer vazifelerini dile getirmezsek konumuz eksik kalabilir. Bu da, ebelerin kadın doktoru görevini de gerçekleştirmeleridir. Ebeler çeşitli hastalıklara yakalanan kadınları sıvazlayarak, tedavi maksatlı üfürmüşlerdir. Hamile olamayan kadınlar da ebelerden yardım istemiştir. Kısır kadınları anne olma mutluluğuna kavuşturmuşlardır. Kadınların “göbekleri düştüğü” zaman ebeler, “çömlek vurmuş”lardır. “Çömlek vurma” sadece göbeği yerine yerleştirmemiş, iç organların çalışmasını da iyileştirmiştir. Ebelerin nefesleri şifalı olduğuna da inanmışlardır. Tabi ki bu inançlar kadınların çabuk iyileşmesine, kendilerini fiziksel ve ruhsal yönden toparlanmasına yardım etmiştir.

Tatar Edebiyatında Ebeler

Unutulmaya yüz tutan gelenekleri genç kuşağa aktarmak amacıyla Tatar yazarları, özellikle millî özellikleri taşıyan adetlerimizi edebi eserlerinde canlandırmaya önem vermektedir. Söz konusu olan ebe edebi imajı aracılığıyla yazarlar, Tatar kadınlarına ait olan güzel sıfatları, memlekete, vatana olan sevgiyi ve kuşaklar arasındaki bağlantıyı okuyucuya aktarmışlardır.

Ebelerin Tatar toplumundaki yeri meselesi ünlü yazar Möhemmet Mehdiyev’in “*Tornalar töşken cirde*” (*Turnaların İndiği Yerde*) adındaki uzun hikâyesinde güzel duygularla işlenmiştir. Belgesel karakterdeki eserde ebeler hakkındaki hatıralara ayrı bir bölüm ayrılmıştır. “Biri oğuldan, biri kızıdan” adındaki bölümde yazar, köylü hemşehrileri Gazze ve Ayşe adındaki ebelerin hayatını ve çalışmalarını ele almıştır. Edebiyat alanı dışında folklor çalışmaları da yürüten Möhemmet Mehdiyev’in yukarıda adı geçen eseri, Tatar halkının manevi dünyasını, örf-adetlerini bir araya getiren önemli ve zengin kaynaklardan sayılır. Yazar, ebelerin kendileri doğurdukları her çocuğu bildiklerin, onların davranışı, yetişmeleri, sonraki hayatları hakkında bilgi sahibi olduklarını anlatır. Yani ebeler dünyaya gelmelerinde yardımcı oldukları çocuk için sorumluluk taşımışlardır. Möhemmet Mehdiyev kendi ebesi Gazze yani Gazize teyzenin sokakta çocuklarla sohbetini şöyle yansıtmıştır :

“herkesle merhabalaşır, her çocuğun yanına gelir. Sokakta benimle karşılaştığında, kafamdan Bismillah diyerek okşar ve ağlamaya başlar:

-Merhametli insan olarak yetiş, yavrum, annen seni çok zorluklar çekerek doğurdu, diye yaş döker” (Mehdiyev, 118). Ebe bu şekilde çocuğa terbiyeli olmak, annesine sayı göstermek, değer vermek gerektiği nasihatında bulunur. Köydeki başka bir ebe, Ayşe teyzedir. Bu teyze de köydeki her çocuğu bilir, gözetler. Yazar ebeinin çocuklarla konuşmasını böyle canlandırır: “Sonra Ayşe teyze dünyaya çıkmalarına vize veren çocukları sever:

-Senin adın neydi? (Bizim köde yaşlılar hiçbir zaman “İsmin ne?” diye sormadı). E-e, evet, doğru, ben unutmuşum. Sen, yavrum, çavdar mahsulu toplar zamanı geldiğinde, 10 yaşını dolduracaksın.... İşte bunun ismini bilirim. Zeynagıtdin. Sünnet oldunuz mu acaba? Çok iyi, çok iyi oğlum. Kazlar keser zaman sen de yedi yaşını dolduracaksın.”(Mehdiyev, 121).

Ebeler, doğumlarında kendileri yardım ettikleri çocukları kendi yavruları gibi görmüş, onlara “göbek oğlum”, “göbek kızım” diye hitap etmişlerdir.

Sonuç

Çağdaş toplulukta ebelerin kutsal görevine ihtiyaç duyulmamakta, sadece hatıralarda bu konu dile getirilmektedir. Ebeler hakkında çeşitli rivayetler söylenir, onların ruhlarına Fatiha okunur. Tatar atasözlerinde ebelerin toplumdaki büyüklüğüne, kutsallığına işaret edilmektedir. Örneğin; “Ebe eve girerse, evdeki hatıl da eğilmiş.” (Bayazitova, 525).

Kısacası, ebeler çocuğun doğumuna çok önem vermişlerdir. Bebeğin dünyaya geldiği dakikadan itibaren bu dünya için yabancı olmadığını, değerli ve gerekli bir zat olduğunu hisetmişlerdir. Ebelerin doğurduğu çocuk insafli, merhametli ve becerikli insan olarak yetişmiştir. Sadece bu tecrübeyi korumak için bile ebelerin mesleki hayatını öğrenmek, büyük önem taşıyacaktır.

KAYNAKÇA:

- Bayazitova, Flëra, (2010), *Sëbër arëalı Tatar dialëktlarında ëtnokultura lëksikası*.-Kazan:Tatar kitap neşr.
- Gabidullina, G.(2012), Këndëk ebileri // *Bëznën gecit*, N11, 21 Mart.
- Mehdiyëv, Möhemmet, (2009), *Saylanma eserler*: 5 Tomda. 3.Tom: povest, roman.- Kazan:Tatar kitap neşr.
- Radlov, V.V. (1972), *Obraztsı narodnoy litëraturnı tyurkskih plëmën, jıvuşih v Yujnoy Sibirii i Dzun-garskoy stëpi*.Ç.IV.-Sankt Petersburg.
- Şerifullina, Elmira (2003), *Uylı yıllar*: Şıgırler.-Kazan:Tatar kitap neşr.
- *Tatar Balalar Folkloru*, (1999), Tözüçe R.Yegeferov.- Kazan:Rannur neşr.
- *Tatar halık ıcatı. Balalar Folkloru*, (1993), Tözüçe R.Yegeferov.- Kazan:Tatar kitap neşr.
- Zakirova, İlsëyër, *Rusya’da Tatarların yoğun yaşadığı farklı bölgelerde geziler döneminde derlenen metinler* (Yazarın şahsi arşivi).

