



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**AMASYA YÖRESİ GEÇİŞ DÖNEMİ, TAKVİM VE
BEREKET RİTÜELLERİ**

DOKTORA TEZİ

Rahime DEVECİ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ANKARA, 2021

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**AMASYA YÖRESİ GEÇİŞ DÖNEMİ, TAKVİM VE
BEREKET RİTÜELLERİ**

DOKTORA TEZİ

Rahime DEVECİ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA

ANKARA, 2021

ONAY SAYFASI

Rahime DEVECİ tarafından hazırlanan “Amasya Yöresi Geçiş Dönemi, Takvim ve Bereket Ritüelleri” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı’nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi	Kurumu	İmza
Prof. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA	AYBÜ/İTBF/ Türk Dili ve Edebiyatı	
Kabul ☐ Red ☐		
Prof. Dr. Mehmet EROL	Gaziantep Ü. / Fen Edebiyat Fakültesi / Türk Dili ve Edebiyatı	
Kabul ☐ Red ☐		
Prof. Dr. Abdüsselam ARVAS	Çankırı Karatekin Ü./ Edebiyat Fakültesi/ Türk Dili ve Edebiyatı	
Kabul ☐ Red ☐		
Doç Dr. Seyfullah YILDIRIM	AYBÜ/İTBF/ Türk Dili ve Edebiyatı	
Kabul ☐ Red ☐		
Dr. Öğr. Üyesi M. Akif Fidan	AYBÜ/İTBF/ Türk Dili ve Edebiyatı	
Kabul ☐ Red ☐		

Tez Savunma Tarihi: 29. 12. 2021

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Doç. Dr. Seyfullah Yıldırım

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum. Tarih (29. 12. 2021)

Rahime DEVECİ

Canım babam Hamdi Deveci'ye

TEŞEKKÜR

Bu çalışma sürecinde değerli fikirleri ile bana yol gösteren başta danışmanım Prof. Dr. M. Mete TAŞLIOVA olmak üzere, hocalarım Prof. Dr. Mehmet EROL, Prof. Dr. Abdulselam ARVAS, Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM, Doç. Dr. Oğuzhan AYDIN, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif FİDAN; babam ve annem Hamdi ve Münire DEVECİ, oğlum Mehmet Orkun'a; dostlarım Dr. Ahmet DAĞLI, Dr. Cavit GÜZEL, Melis BİRGÜN ve Tunahan Eren ASLAN'a; kaynakçada adları belirtilen kaynak kişilerime ve adlarını zikredemediğim bütün Amasyalılara sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Rahime DEVECİ

Ankara 2021

ÖZET

AMASYA YÖRESİ GEÇİŞ DÖNEMİ, TAKVİM VE BEREKET RİTÜELLERİ

Deveci, Rahime

Doktora, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. M. Mete Taşlıova

Ankara 2021, 1019 sayfa

Bu araştırmada, Amasya yöresindeki geçiş, takvim ve bereket ritüellerinin süreç ve anlam yapısı incelenmiştir. Çalışma, öncelikle toplumsal ve bireysel yaşamın her aşamasında önemli işlevlere sahip geçiş, takvim ve bereket ritüellerini, Amasya merkez ve altı ilçesini kapsayacak şekilde, sahadan derleme yöntemleriyle tespit etmeyi, ikinci aşama olarak verileri, ritüellerin ardışık zincirleme akışını takip ederek yapısal bir bütünlük oluşturmayı amaçlayan ritüel süreç yöntemiyle tasnif edip aktarmayı; son olarak da ritüellerin yapısını oluşturan kurucu unsurlarını ayrıştırmak suretiyle inceleyen “elemental analiz” yöntemiyle; ritüellerin, sembolik dilini, kodlarını ve derin anlam yapısını çözümlemeyi amaçlamıştır.

Çalışma, beş ana bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm’ün ilk basamağında ritüel kavramı ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda ritüel tanımlarına, ritüelin temel özelliklerine, ritüel ile ilişkili kavramlara, tasnif çalışmalarına yer verilmiştir. Bu bölümün ikinci basamağında, batı merkezli ritüel kuram ve teorik yaklaşımlar ele alınmış, aynı zamanda ritüel çalışmaları tarihi özetlenmiştir. “Ritüelin Yapısı ve Yapıyı Oluşturan Unsurlar” başlığını taşıyan Birinci Bölüm’ün üçüncü basamağında inceleme yöntemimiz olan elemental analiz yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Birinci Bölüm’ün son basamağında, çalışmanın örneklem sahası olan Amasya yöresi, tarihî ve coğrafi açılardan tanıtılmıştır.

Çalışmanın İkinci Bölümü’nde; doğum, evlenme ve ölüm ritüellerinden oluşan geçiş dönemi uygulamaları ele alınmıştır. Ardışık bir dizilimle verilen ritüellerin aşamaları

geçişlerin evrelerine göre yapılandırılmıştır. Buna göre, pre-liminal, liminal ve post-liminal şeklinde bir süreç izleği takip edilmiştir. Üçüncü Bölümde takvim ritüellerine yer verilmiştir. Takvim ritüelleri mevsimsel döngüye dayalı ve anma esasına dayanan ritüeller olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmış, her bir kategoriye ait ritüel türleri alt başlıklar hâlinde incelenmiştir. Bu kategoride yer alan ritüeller de belirli bir süreç izleği takip edilmek suretiyle evrelere ayrılarak verilmiştir. Dördüncü Bölümü bereket ritüelleri oluşturmuştur. Bereket ritüelleri; birincisi tarımsal, ikincisi hayvansal bereket ritüelleri olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Tarımsal bereket ritüeli olarak Yağmur Yağdırma ritüelleri; hayvansal berekete dayalı olarak da Koç Katımı, Saya Gezme ritüelleri ele alınmıştır.

“Ritüellerin Yapısal Unsurları” adını taşıyan Beşinci Bölümü’nde zaman, mekân, ritüel kişileri ve rolleri, ritüel nesneleri gibi ritüel unsurları birer gösterge olarak ele alınarak ritüelin işleyişine ve genel olarak anlamın oluşumuna yaptıkları katkılar merkeze alınarak analiz edilmiştir. Sonuç olarak birinci adımda ritüellerin bir süreç izleğine, bir sisteme sahip olduğu ortaya konulmuştur. İkinci adımda ise ritüellerin çoklu anlam ve yoğunlaştırılmış mesajları incelediğimiz kurucu unsurları üzerinden aktardıkları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Ritüel, Amasya, Geçiş Dönemi, Bereket, Takvim Ritüelleri, Süreç, Elemental Analiz.

ABSTRACT

Amasya Region Transition Period, Calendar and Fertility Rituals

Deveci, Rahime

PhD, Department of Turkish Language and Literature

Thesis Manager: Prof. Dr. M. Mete Tasliova

Ankara 2021, 1019 pages

In this research, the process and meaning structure of the transition, calendar and fertility rituals in the Amasya region were examined. The study, first of all, aims to determine the transition, calendar and fertility rituals, which have important functions in every stage of social and individual life, to cover Amasya center and its six districts, with the methods of compilation from the field, and as a second stage, to create a structural integrity by following the data and the successive chain flow of the rituals. to classify and transfer by process method; and finally, with the "elemental analysis" method, which analyzes the constituent elements of the rituals by separating them; It aimed to analyze the symbolic language, codes and deep meaning structure of rituals.

The study consists of five main parts. In the first step of the First Chapter, the concept of ritual is discussed in detail. In this context, the definitions of ritual, the basic features of the ritual, the concepts related to the ritual, and classification studies are included. In the second step of this section, western-centered ritual theory and theoretical approaches are discussed, and the history of ritual studies is summarized. In the third step of the First Chapter titled "The Structure of the Ritual and Its Elements", information is given about the elemental analysis method, which is our method of analysis. In the last step of the First Chapter, the Amasya region, which is the sampling area of the study, is introduced in terms of history and geography.

In the second part of the study; Transition period practices consisting of birth, marriage and death rituals are discussed. The stages of the rituals, which are given in a sequential sequence, are structured according to the stages of the transitions. Accordingly,

a process path as pre-liminal, liminal and post-liminal was followed. In the Third Chapter, calendar rituals are included. Calendar rituals are divided into two main categories as seasonal cycle-based and commemorative rituals, and the ritual types belonging to each category are examined under sub-titles. The rituals in this category are also given in stages by following a certain process path. The Fourth Chapter consists of fertility rituals. Abundance rituals; It has been examined under two main headings, the first being agricultural and the second animal fertility rituals. Rainfall rituals as agricultural fertility rituals; On the basis of animal fertility, Coach Kati and Saya Traveling rituals are discussed.

In the Fifth Chapter, titled "Structural Elements of Rituals", ritual elements such as time, space, ritual persons and roles, ritual objects are handled as indicators, and their contributions to the functioning of the ritual and the formation of meaning in general are analyzed. As a result, in the first step, it has been revealed that rituals have a process and a system. In the second step, it was seen that the rituals conveyed multiple meanings and condensed messages through their founding elements.

Keywords: Ritual, Amasya, Transition Period, Fertility, Calendar Rituals, Process, Elemental Analysis.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
ŞEKİLLER DİZİNİ	xii
1. BÖLÜM GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Kapsamı, Sınırlılıkları ve Yöntemi.....	2
1.3. Araştırmanın Amacı.....	6
2. BÖLÜM KURAMSAL ÇERÇEVE	12
2.1. Ritüel Tanımları.....	12
2.2. Ritüel Eylemin Temel Özellikleri.....	20
2.3. Ritüel ile Tören, Gelenek-Âdet, Festival ve Büyü Arasındaki İlişkiler ve Farklar.....	28
2.3.1. Tören	28
2.3.2. Gelenek ve Âdet	30
2.3.3. Festival ve Ritüel.....	33
2.3.4. Ritüel ve Büyü.....	36
2.4. Ritüellerin Tasnifi	44
2.5. Ritüel Çalışmaları Tarihi ve Temel Teorik Yaklaşımlar	56
2.5.1. Din, Mit ve Ritüel.....	56
2.5.1.1. Erken Dönem Çalışmaları	57
2.5.1.2. Mit-Ritüel Okulu.....	71
2.5.1.3. Fenomenojik Yaklaşım	80
2.5.1.4. Psikanalitik Yaklaşım	85
2.5.2. Ritüel ve Toplum: İşlev ve Yapı	97
2.5.2.1. Erken Dönem Toplumsal Dayanışma Teorileri	98
2.5.2.2. İşlevsellik ve Yapısal-İşlevsellik.....	102
2.5.2.3. Yapı ve Ritüel Süreç	110
2.5.2.4. Yapısalcılık	118
2.5.2.5. Anglo-Yapısalcılık veya Neo-Durkheimcilik	125

2.5.3. Kültürel Bir Sistem Olarak Ritüel	130
2.5.3.1. Linguistler	131
2.5.3.1.1. Dilsel İşaretlerin Paradigması ve Ritüel Dizilerin Yapısı	131
2.5.3.1.2. Biçimcilik ve Ritüel Eylemin Ardışık Dizilimi	135
2.5.3.2. Sembolik Sistem ve Sembolik Eylem Yaklaşımları	140
2.5.4. Performans Teori	143
2.6. Ritüelin Yapısı ve Yapıyı Oluşturan Unsurlar	151
2.7. Araştırma Alanı ile İlgili Genel Bilgiler	159
2.7.1. Araştırma Alanının Tarihçesi	159
2.7.2. Araştırma Alanının Coğrafi Yapısı	174
3. BÖLÜM GEÇİŞ DÖNEMİ RİTÜELLERİ	178
3.1. Doğum	181
3.1.1. Süreç Dışı Dönem: Kısırlık Giderme Ritüelleri	182
3.1.1.1. Adak Yerleri Etrafında İcra Edilen Kısırlık Giderme Ritleri	184
3.1.1.2. “Hoca” ve “Dede”lerin İcra Ettiği Kısırlık Giderme Ritleri	195
3.1.1.3. Doğurganlık Niteliğinin Aktarılması Esasıyla İşleyen Ritler	198
3.1.1.4. Halk Hekimliği Kapsamında Yer Alan Kısırlık Giderme Uygulamaları	199
3.1.2. Pre-liminal Evre: Hamilelik Dönemi Ritüelleri	201
3.1.2.1. Ayırma, Sınır Çekme Ritleri	202
3.1.2.2. Cinsiyet Tayini ve Tahmini ile İlgili Ritler	212
3.1.3. Liminal Evre: Doğum	221
3.1.3.1. Doğumu Kolaylaştırma Ritleri	221
3.1.3.2. Geçiş Ritleri: Bebeği Öte Alemde Ayırma, İnsanlar Alemine Dahil Etme	227
3.1.4. Post-Liminal Evre	239
3.1.4.1. Ayırma, Koruma ve Sağaltım Ritleri	239
3.1.4.1.1. Albasması <Alkarısı>	243
3.1.4.1.2. Kırk Basması ve Diğer Türleri	254
3.1.4.1.3. Nazar	262
3.1.4.2. Sürecin Tamamlanması ve Toplumla Yeniden Bütünleşme	273
3.1.4.2.1. Kırklama ve Kırk Uçurma Ritüelleri	273
3.1.4.2.2. Kutlama ve Birleşme Ritüelleri	288

3.1.4.3. Statü Kazandırma Ritüelleri: Bebeğin Kültürel ve Sosyal Bir Varlık Olarak Tanımlanması.....	290
3.1.4.3.1. Bebeğe İsim Verilmesi.....	291
3.1.4.3.2. Göbeğinin Düşmesi ve Göbek Ekmeği.....	301
3.1.4.3.3. Beşik Ritüeli: Çocuğun Anne Soyu Tarafından Kabul Edilmesi	303
3.1.4.3.4. Tırnak ve Saçın İlk Kesimi	305
3.1.4.3.5. İlk Diş: Diş Hediği Ritüeli	310
3.1.4.3.6. İlk Yürüme: Köstek Kesme Ritüeli ve Yürüyemeyen Çocuklar İçin Başvurulan Sağaltım Ritleri	312
3.2. Evlenme Ritüelleri	321
3.2.1. Süreç Dışı Dönem	325
3.2.1.1. 2.2.1.1. Kısmet Açma Ritüelleri.....	325
3.2.1.2. Eş Seçme	331
3.2.2. Pre-liminal Evre	335
3.2.2.1. Görücülük ve Kız İsteme Ritüeli.....	335
3.2.2.2. Söz Kesme Ritüeli.....	343
3.2.2.3. Nişan Ritüeli	353
3.2.3. Liminal Evre: Düğün.....	361
3.2.3.1. Düğüne Hazırlık Ritleri.....	361
3.2.3.2. Düğüne Başlama Ritleri	378
3.2.3.3. Ayırma Ritleri	388
3.2.3.3.1. Ana Kınası ve Gelin Hamamı Ritüeli	389
3.2.3.3.2. Küçük Simsim Gecesi ve Damat Hamamı Ritüeli.....	404
3.2.3.4. Geçiş ve Dönüşüm Ritleri	415
3.2.3.4.1. Kına Gecesi Ritüeli	416
3.2.3.4.2. Gelin Alma ve Gelin İndirme Ritüeli.....	437
3.2.3.4.3. Nikâh ve Gerdek Ritüeli	467
3.2.3.4.4. Yeniden Doğum: Duvak Ritüeli	476
3.2.4. Post-liminal Evre.....	480
3.2.4.1. Aşamalı Bütünleşme Ritleri	480
3.2.4.2. Bütünleşmenin Tamamlanması: Kırk Hamamı ve Kırk Mevlidi Ritüelleri.....	485
3.3. Ölüm Ritüelleri	487

3.3.1. Ön Süreç: Ölüm İşareti Kabul Edilen Belirtiler	490
3.3.2. Pre-liminal Evre	498
3.3.2.1. Ölümü Kolaylaştırma ve İlk Ayırma Ritleri	498
3.3.2.2. Ayırma ve Defne Hazırlık Ritüelleri.....	505
3.3.3. Liminal Evre: Geçiş Ritüelleri	521
3.3.3.1. Tabutla Yolculuk.....	521
3.3.3.2. Cenaze Namazı.....	524
3.3.3.3. Defin.....	525
3.3.3.4. Ölü Yemeği	529
3.3.3.5. Devir-Iskat ve Dârdan İndirme Ritüeli	532
3.3.4. Post-liminal Evre.....	537
3.3.4.1. Ölü Yakınları.....	537
3.3.4.1.1. Yas ve Ayırma Ritleri	537
3.3.4.1.2. Başsağlığı ve Ağıt Yakma Ritleri	539
3.3.4.1.3. Bütünleşme Ritüelleri	544
3.3.4.2. Ölü.....	546
3.3.4.2.1. Aşamalı Bütünleşme Ritüelleri	546
3.3.4.2.2. Bütünleşmenin Tamamlanması:.....	552
4. BÖLÜM TAKVİM RİTÜELLERİ.....	554
4.1. Mevsim Ritüelleri	555
4.1.1. Hızır <Poğuduk> Ritüeli	563
4.1.2. Çiğdem Pilavı <Çiğdem Gezmesi>.....	569
4.1.3. Mart Dokuzu <Nevruz>	575
4.1.4. Sırçancuk/Seçen/Sıçan	577
4.1.5. Ficek	584
4.1.6. Hıdrellez <Hıdrellez>.....	589
4.1.6.1. Hazırlık.....	593
4.1.6.2. Hıdrellez Arifesi.....	595
4.1.6.3. Mayıs Kutlama	606
4.2. İslam Dini Kaynaklı Takvim Ritüelleri	613
4.2.1. Muharrem Ayı ve Aşure Günü.....	615
4.2.2. Kutsal Geceler	626
4.2.3. Ramazan ve Kurban Bayramı.....	629
4.2.3.1. Ramazan Ayı.....	629

4.2.3.2. Arife Günü	633
4.2.3.3. Bayram	636
5. BÖLÜM BEREKET RİTÜELLERİ	641
5.1. Yağmur Yağdırma ve Doğal Afetlerden Korunma Ritüelleri	642
5.1.1. Yıllık Periyodik Yağmur Duası Ritüeli	644
5.1.1.1. Hazırlık Aşaması	645
5.1.1.2. Kurban Kesme ve Devir Dönme	649
5.1.1.3. Dua	656
5.1.1.4. Yemek	661
5.1.2. Kuraklık Zamanlarında Yapılan Yağmur Yağdırma Ritüelleri	664
5.1.2.1. Suya Güç Nakledilmesi Esasıyla İşlerlik Gösteren Ritler	666
5.1.2.2. Toplu Yemek Yeme Ritleri	680
5.1.2.3. Kuraklığa Sebep Olduğuna İnanılan Çeşitli Engelleri Ortadan Kaldırmaya Yönelik Ritler	681
5.2. Koç Katımı ve Saya Gezme	682
6. BÖLÜM RİTÜELLERİN YAPISINI OLUŞTURAN TEMEL UNSURLAR	687
6.1. Zaman ve Süre	687
6.1.1. Zaman	687
6.1.2. Süre	695
6.2. Mekân	698
6.3. Ritüelin Dili: Söz, Müzik ve Oyun/Dans	704
6.3.1. Söz	705
6.3.1.1. Hitabet	707
6.3.1.2. Dua	710
6.3.1.3. Büyü Dili	719
6.3.1.4. Kalıplaşmış Özel Konuşma Biçimleri: Tebrik, Kutlama ve Hayır Dua	723
6.3.2. Ritmik Söz Kalıpları	731
6.3.2.1. Maniler ve Ağıtlar	732
6.3.2.2. Salavatlamlar, Düvazımlar ve İlahiler	747
6.3.3. Müzik	751
6.3.4. Oyun	760
6.3.4.1. Dramatik Oyunlar	762
6.3.4.1.1. Ritüel Dramalar	764

6.3.4.1.2. Eğlence İşlevli Dramatik Oyunlar.....	766
6.3.4.2. Danslar	775
6.3.4.2.1. Ritüel İşlevli Danslar	776
6.3.4.2.2. Eğlence İşlevli Danslar	789
6.3.4.3. Yarışmalar/Güç Mücadelesi İçeren Oyunlar.....	798
6.4. Ritüel Kişileri ve Rollerini.....	801
6.4.1. Geçiş Rollerini.....	802
6.4.2. Temsilî Roller.....	805
6.4.2.1. Ritüel Akrabalık: Düğün Kâhyası, Yenge ve Sağdıç.....	805
6.4.2.2. Karşıt ve Eş Rol Grupları: Yiğitbaşları-Kızbaşları ve Yanutçular-Yengeler	817
6.4.3. Ritüel Uzmanlar	824
6.4.4. Aracılar	831
6.4.5. Akraba Rollerini	834
6.4.6. Diğer Katılımcılar ve Görevleri	839
6.5. Ritüel Nesneleri	845
6.5.1. Yemek	846
6.5.1.1. Sembolik Eylem Olarak Yeme-İçme	847
6.5.1.2. Simge Olarak Yiyecek-İçecek.....	861
6.5.2. Giyim, Kuşam ve Beden	876
6.5.3. Alınan ve Verilen Nesneler: Armağan	892
6.5.3.1. Statünün Gösterimi ve Kazanımı İşlevinde Hediye	894
6.5.3.2. Akrabalık, Yakınlık Bağlı Oluşturma İşlevinde Hediye	899
6.5.3.3. Hizmet Karşılığı Hediye	905
6.5.3.4. Dönüşüm veya Kilit Aşamalarda Hediye.....	912
6.5.3.5. Davet Hediyeleri	916
7. SONUÇ.....	919
8. KAYNAKLAR	932

KISALTMALAR DİZİNİ

akt.	: Aktaran
Bkz.; bkz	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.; ed.	: Editör
E. T.	: Erişim Tarihi
Haz.	: Hazırlayan
KK	: Kaynak Kişi
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
sf.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
Vb.	: Ve benzeri
yy.	: Yüzyıl

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 2.1. Ritüelin kurucu unsurları	153

1. BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

“Amasya Yöresi Geçiş Dönemi, Takvim ve Bereket Ritüelleri” başlığını taşıyan çalışmanın konusunu; sözlü kültür ortamlarından alan araştırması yöntemiyle elde edilen söz konusu üç kategorik ritüel eylem türüne ait nitel verilerin ritüel inceleme kuramları çerçevesinde yer alan Formel Süreç ve Elemental Analiz yöntemleri doğrultusunda analiz edilerek ritüel eylemlerin işleyiş dinamiği ve derin anlam yapılarının ortaya çıkarılması oluşturmaktadır.

Toplumun kendine has karakteristiğini ortaya koyan, kolektif değerler bütünü olarak örf, âdet, gelenek ve inanç normlarının şekillendiği ve şekillendirdiği toplumun düşünce yargı, inanç ve değerlerinin topyekun gösterildiği, temsil edildiği ritüeller; sosyolojinin, antropolojinin, teolojinin ve dinler tarihinin olduğu kadar; “insanların biyolojik katılımlarının ötesinde ihtiyaçlar, doyumlar ve doyumsuzlukların şekillendiği ve öğrenme yoluyla kazandığı, edindiği, inşa ettiği maddi ve manevi birikimi, değerleri, yönelimleri, duygu ve düşünce dünyaları, sosyal davranışları, teknolojileri ve sanatlarının tamamını ifade eden ve doğaya eklenmiş yaratmalar, donatmalar bütünüdür” (Çobanoğlu 2015a: 19) tanımlamasıyla kültürün; “çeşitli türlerin bir birikimi; aynı zamanda biçemler (şemalar, örgeler, izlekler, formüller) birikimi” (Burke 1996: 144) olarak tanımlanan halk kültürünün kapsamında yer almaktadır.

Dursun Yıldırım, taşındıkları geleneği esas alarak kültürü, sözlü kültür ve yazılı kültür kavramları içerisinde kategorize eder ve folklor <halkbilimi> kavramı yerine kullandığı sözlü kültürü sahip olduğu niteliklerinden hareketle, sözlü gelenekte yer alan tamamen söz ile veya kısmen söz ile ve tamamen sözsüz yaratılan, ama sözlü geçiş ve iletişimle fertler arasında dolaşan veya nesilden nesle geçen tüm unsurları sözlü kültür olarak tanımlayarak aynı zamanda halkbiliminin araştırma alanlarını da ortaya koyar. Bir diğer ifadeyle, fertlerin gönüllü ortak faaliyetleri sonucu ortaya çıkan ve içinde bulundukları sözlü anlaşma ortamlarına bağlı olarak yaşayan, üreyen, değişen, dönüşen bu geleneklerin birleşiminden oluşan sözlü gelenek kültürü, halkbiliminin araştırma alanını meydana getirir. Ayrıca sözlü olma, bir geleneğe sahip olma, değişme ve versiyon yaratma

kabiliyetine, ortak yaratıcılığın eseri olma, kalıplaşma gibi özellikler (Yıldırım 2016: 66-68) sözlü kültür ürünlerinin temel nitelikleridir.

Buradan hareketle bireysel ve toplumsal yaşamda önemli işlevlere sahip olan ritüeller, hem sözlü kültür biliminin önemli bir araştırma konusu hem de sözlü kültür biliminin diğer bütün yaratmalarını bağlamında birleştiren, barındıran kültür olaylarıdır.

Türkçeye tören ya da dinî yönünü belirtmek üzere kuttören olarak çevrilen ritüel, bugün özellikle kültür çalışmalarında geleneği olan her tür insan faaliyetinin incelenmesinin bilimsel modellemesi olarak ele alınmaktadır. 19. yüzyılda öncelikle, yazısız toplumlarda dinin menşei sorunsallarıyla birlikte gündeme getirilen kavram, bugün evrensel insan deneyiminin incelenmesini amaçlayan bağımsız bir disiplin olma özelliğini kazanmış, “ritoloji” adıyla hakkında geniş bir literatür oluşan akademik bir disiplin olmuştur. Bu kapsamda bir kültür kompleksi mahiyetinde ve halkbiliminin, halk edebiyatının kadrolarını da bünyesinde barındıran “ritüel”leri saha çalışması tekniği ile tespit edip, kayıt altına almak, tespiti yapılan malzemeyi analiz etmek tezimizin genel konusunu teşkil etmektedir.

1.2. Araştırmanın Kapsamı, Sınırlılıkları ve Yöntemi

İncelemeyi hedeflediğimiz konu, kuşkusuz bu çalışmada kapsanandan çok daha geniş bir alana yayılabilecek ve daha derinlikli ele alınması gereken bir konudur. Başlıklarından her biri ayrı bir çalışmayı oluşturabilecek niteliğe sahip çalışmada, zaman ve imkânlar nedeniyle belirli sınırlamalara gitmek zorunluydu. Bu sınırlamalar şu ölçütler uyarınca saptanmıştır: Araştırma, öncelikle konusu açısından; “araç” “amaç” ilişkisinin ampirik açıdan gözlemlenemediği veya bu ilişkinin semboller altına gizlendiği, kalıplaşmış, sembolik, biçimli, performatik (icraya dayalı), geleneksel özelliklere sahip olup; konusu ve işlevi itibarıyla “geçiş”, “takvim” ve “bereket, kriz” ritüelleri olarak kategorik açıdan üç başlık altında tasnif edilen ritüel eylem biçimleriyle sınırlandırılmıştır. Ritüel kavramını diğer eylem türlerinden ayıran temel özelliklerinden geleneksel olma ilkesi gereğince, söz konusu ritüel eylem türlerinin tespit edilmesinde belirli bir geçmişe sahip, bir başka ifadeyle eski olma özelliğine haiz olmalarına dikkat edilmiştir. Kent kurgusu ve modern yaşamın gerekleri doğrultusunda meydana gelen ‘ritüel benzeri’ faaliyetler genel olarak araştırma dışında bırakılmış; ancak bazı yerlerde karşılaştırma

yapmak ve ritüel işlevin yeni görünümlemlerle devam ettiğini vurgulamak amacıyla söz konusu faaliyetlere de yer verilmiştir. Buna ek olarak hayat döngüsü içerisinde yeni konuma geçmek olgusu etrafında kümelenen pek çok evreden yalnızca ana dönemler olan “doğum”, “evlenme” ve “ölüm” ritüelleri çalışmaya dâhil edilmiştir. Diğer ara dönemler konu dışı bırakılmıştır. Bereket ritüelleri kapsamında ise sadece toplumsal boyutta olanlar çalışmaya dâhil edilmiş, aynı işleve sahip ancak bireysel icra edilen ritüellere ise geçiş ve takvim ritüelleri içerisinde odak yapılmaksızın süreç gereği olarak yer verilmiştir.

Konu sınırlamasının yanı sıra çalışmanın coğrafi açıdan da sınırlandırılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Nitel verinin elde edildiği çalışma sahasının kapsamını Amasya il merkezi, ilçeleri ile bunlara bağlı kasaba ve köyleri oluşturmaktadır. Coğrafi sahanın ve konunun genişliği nedeniyle, veri toplanacak yerleşim birimleri sınırlandırılmıştır. M. Mete Taşlıova'nın (2016: 286) belirttiği üzere; “derleme için gidilecek bölgenin genişliği, seyahate ve dolayısıyla zamana ihtiyaç gösterecektir. Bu yüzden geniş bir bölge veya nüfus üzerinde yeterli derecede homojen bir durum varsa meseleyi çözmek için numuneler almak yeterli olabilir”. Bu kapsamda toplam 148 köy, 7 merkez olmak üzere toplam 155 yerleşim biriminden veri toplanmıştır. Örneklem olarak seçilen ve derleme yapılan yerleşim birimleri şöyledir:

Amasya Merkez İlçeye Bağlı Köyler: Alakadı, Aksalur, Ardıçlar, Abacı, Aydınlık (Özkadı), Aydınca, Beke, Boğaköy, Boğazköy, Çavuş, Damudere, Doğantepe, Direkli, Ezinepazar, Gözlek, İlyas, Kaleköy, Kapıkaya, Kayabaşı, Keşlik, Kızılca, Kızıoğlu, Kızseki, Köyceğiz, Küçükkızılca Mahmatlar, Meşeliçiftliği, Musaköy, Oluz, Ortaköy, Ovasaray, Sarıyar, Sazköy, Sevincer, Şeyhsadi, Toklucak, Tuzsuz, Uygur, Vermiş, Yağmur, Yassıçal, Yağcıabdal, Hasabdal, Yuvacık, Ziyaret (kasaba).

Göynücek İlçesi: Abacı, Alan, Ardıçpınar, Asar, Ayvalıpınar, Başpınar, Bekdemir, Beşiktepe, Çamurlu, Çayan, Çaykışla, Çulpara, Damlaçimen, Davutevi, Ilısu, İkizyaka, Kafarlı, Karaşar, Karayakup, Kertme, Kışlabeyi, Konuralan, Kuyulukavak, Pembeli, Şarklı, Şeyhler, Tencerli, Terziköy, Yassıkışla, Yeniköy.

Gümüşhacıköy İlçesi: Bademli, Beden, Çetmi, Doluca, Dumanlı, Güllüce, Güplüce, İmirler, Kağnıcı, Keçiköy, Kızık, Kızılca, Korkut, Kutluca, Pusacak, Sarayözü.

Hamamözü İlçesi: Arpadere, Çayköy, Dedeköy, Gölköy, Hıdırlar, Sarayözü, Mağaraobruğu, Tekçam, Yemişen.

Merzifon İlçesi: Akören, Akpınar, Alishar, Balgöze, Çobanören, Eymir, Gökçebağ, Hanköy, Harız (Gümüštepe), Hırka, Karamustafapaşa, Kayadüzü, Muşruf, Oymağaç, Yalnız, Tavşandağı.

Suluova İlçesi: Akören, Alabedir, Arucak, Ayrancı, Bayırlı, Boyalı, Dereköy, Harmanağılı, Kolay, Özalakadı (Taşlıyurt), Salucu, Saygılı, Seyfe, Soku, Uzunoba.

Taşova İlçesi: Alpaslan, Ballica, Belevi, Boraboy, Çaydibi, Dereköy, Destek, Esençay, Geydoğan, Gürsu, Güvendik, Kırkharman, Kızgüldüren, Baraklı (Aşağı Baraklı, Yukarı Baraklı), Sepetli, Şeyhli, Uluköy.

Amasya ilinin örneklemine oluşturduğu bu araştırmanın veri toplama süreci resmi olarak 2018-2020 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın nitel veri toplama aşamasında kullanılan yöntemler; örneklem seçimi ve veri toplama araçları olmak üzere iki başlıkta toplanmaktadır. Derleme yapılacak yerleşim yerlerinin seçiminde sosyal bilimlerin geliştirdiği örneklem seçim yöntemlerine ilaveten saha tecrübesi sonucu deneme yanılma yoluyla edinilen kişisel yöntemler de kullanılmıştır. Kullanılan yöntemlerden birisi “maksimum çeşitlilik” örneklem seçim yöntemidir. Bu doğrultuda çalışma sahasının birbirinden oldukça farklı ve çeşitli yerleri örneklem olarak seçilmeye çalışılmıştır. Böylece malzemenin zenginleştirilmesi sağlanmıştır. Kullanılan bir diğer yöntem “kartopu” veya “zincirleme” örneklem seçim yöntemidir. Bu yöntemle kaynak kişilerin ve araştırma alanını bilen kişilerin tavsiye ve/veya referanslarıyla farklı kaynak kişi ve yerleşim birimlerine ulaşılmıştır. Örneklem seçimi sürecinde ayrıca ilçe yerleşim birimlerinde kaymakam veya kaymakamlık bünyesindeki köylerden sorumlu birimlerde görevli şube müdürleri ve memurların, köy muhtarlarıyla iletişime geçmek açısından yardımlarına, köy tercihi noktasında da bilgilerine başvurulmuştur. Örneklem seçiminde sahadan edinilen deneyimler neticesinde yerleşim biriminin nüfus yoğunluğunun fazla olması ve genç nüfusun toplam nüfus içindeki oranının dengeli olması gibi faktörlerin ritüel geleneklerinin yaşatılmasını olumlu yönde etkilediği görülmüştür. Bu doğrultuda örneklem seçilirken genel ve genç nüfusun yoğun olduğu, göçün fazla olmadığı yerler seçilmeye çalışılmıştır. Saha deneyimlerinden edinilen bir diğer önemli husus, ritüel

geleneklerin benzerliğini ve varyasyonunu belirleyen faktörlerin inanç, etnik köken, göç yoluyla başka yerden yerleşimler, coğrafi şartlar gibi koşullara bağlı olduğunun görülmesidir. Mesela Hamamözü ilçesindeki bir Çerkez köyü ritüel gelenekleriyle, Göynücek ilçesindeki Çerkez köyü geleneklerinin çok fazla değişmediği gözlemlenmiştir. Aynı durum yörenin farklı yerlerinde bulunan Sıraç Türkmenleri ve diğer gruplar için de geçerlidir. Ayrıca yörede, Oğuz Türklerinin farklı boylarından olup, pek çok köyden oluşan benzer geleneklere sahip birisi Gümüşhacıköy ilçesinde bulunan Kabaoğuz¹ diğeri genel olarak Suluova, bir kısmı da Taşova ilçesi sınırları içerisinde bulunan Akdağ Köyleri² olarak adlandırılan iki grup köy bloğu bulunmaktadır. Bu tespitlerden sonra derleme yapılacak yerlerin seçiminde çeşitliliği sağlamak amacıyla gruplandırılmalar yapılmış, benzer ritüel geleneklere sahip yerleşim yerleri yerine farklı yerler tercih edilmiştir. Bu yöntem işimizi oldukça kolaylaştırmıştır.

Çalışmada, nitel verinin derlenme süreci, halkbilim sahada derleme yöntemleri olarak sıklıkla kullanılan “katılımlı/katılımsız gözlem” ve “görüşme” (mülakat) teknikleriyle yürütülmüştür. “Gözlem metotları alan araştırmacısının, dıştan içeriye bakmak ve durumu olduğu gibi tarif etmek suretiyle, doğrudan doğruya gözlem yoluyla malzeme elde etmekte kullandığı metotlardır” (Çobanoğlu 2015a: 86). Gözlem yöntemi hem katılımlı hem de katılımsız olmak üzere veri toplama sürecinde en çok tercih edilen tekniklerden biri olmuştur. Özellikle düğün, cenaze, yağmur duası, Hıdrellez, bayramlar gibi ritüellere ait verilerin bir kısmı gözlem yöntemiyle elde edilmiştir. Bu süreçte veriler; kameraya kaydetmek, fotoğraf çekmek, ses kaydı almak bunların mümkün olmaması durumunda not almak yoluyla derlenmiştir.

Nitel veri derleme sürecinde kullanılan diğer bir yöntem de görüşmedir. Özkul Çobanoğlu’nun (2015a: 94) belirttiği üzere görüşme, folklor derleyicilerinin en çok kullandığı alan araştırması yöntemidir. Yönlendirilmemiş görüşme ve yönlendirilmiş

¹ Bölgeyi oluşturan köyler, Kabaoğuz köyleri dernek başkanının (KK 123) beyanına göre şöyledir: Akören, Bacakoğlu, Bademli, Beden, Çal, Derbentobruğu, Dumanlı, Güvenözü, Kağnıcı, Kırca, Kızık, Kızılcı, Konuktepe, Kutluca, Kuzalan, Pusacık, Sallar, Saraycık, Seki

² Akdağ köyleri dernek başkanı (KK 234) bir kısmı Samsun ili Lâdik ilçesine bağlı (1925 yılına kadar Amasya’ya bağlıdır) olmak üzere 24 tane köy ismi zikretmiş, ancak dernek başkanının ismini verdiği köylerden bazılarının köy muhtarları, Akdağ köyleri grubuna dâhil olmadıklarını bildirmişlerdir. Bu konuda yazılı kaynak ya da belgenin olmayışı nedeniyle Akdağ bölgesi köylerini oluşturan köy isimleri belirgin değildir. Yanlış bilgi aktarmamak açısından köy isimlerini vermemeyi tercih ettik.

görüşme olmak üzere iki türü vardır. Bizim de alan çalışması sürecinde en çok kullandığımız yöntem olmuştur. Konunun, konuşmanın süreci, kaynak kişinin durumuna göre yönlendirilmiş ve yönlendirilmemiş görüşme türlerinin her ikisi de kullanılmıştır. Görüşme yöntemiyle elde edilen veriler çoğunlukla ses kayıt cihazlarıyla kaydedilmiş ancak pek çok durumda -özellikle kaynak kişilerin kadın olmaları durumunda- ses kayıt cihazının derleme sürecini olumsuz etkilediği görülmüş derlemeye not alma tekniğiyle devam edilmiştir. Kaynak kişilerin seçiminde özellikle sözlü kültüre hâkim kişilerin seçimine dikkat edilmiştir. Ayrıca her bir ritüel türü için farklı kişilerin uzmanlaşmış olduğu görülmüş, bu nedenle köylülerin bilgili kabul ettiği kişilerle görüşülmüştür. Mesela; doğum ritüellerinde köy ebeleri, cenaze ve yağmur duaları ritüellerinde imam ve dedeler, düğün ritüellerinde birçok kez yengelik ve düğün kâhyalığı yapmış kişiler gibi. Saha çalışması sürecinde toplam 269 kişiyle görüşülmüştür. “Kaynak Kişi” <KK> bilgileri metin içinde KK3, KK4 şeklinde kodlanarak ve numaralandırılarak gösterilmiş, kaynakça bölümünde ise kişilerin künye bilgileri ayrıntılı olarak verilmiştir.

Görüşmeler saha sonrası mümkün olabildiğinde aynı gün veya en kısa sürede deşifre edilerek yöre ağız özelliklerine dokunulmaksızın orijinal biçimleriyle yazıya geçirilmiştir. Konularına göre tasnif edilen metinler, sonrasında arşivlenmiştir. Kaynak kişilerin ifadeleri metin içinde İstanbul Türkçesiyle ve yorumlanarak dolaylı olarak verilmiş; ancak ağız özelliklerine müdahale edilmemiş orijinal ifadeler, uygulamaların kaynak kişilerce oldukça etkili anlatılması bizim bu anlamı yeterince aktaramayacağımız endişesiyle dipnot yöntemiyle doğrudan verilmiştir.

1.3. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, toplumsal ve bireysel yaşamın her aşamasında önemli işlevlere sahip geçiş, takvim ve bereket ritüellerini, öncelikle sözlü kültür ortamlarından sahada derleme yöntemleriyle tespit etmeyi; ikinci aşama olarak verileri, ritüel süreç yöntemiyle tasnif edip aktarmayı; son olarak da elemental analiz yöntemiyle ritüellerin yapısını oluşturan elementlerini ayrıştırmak suretiyle; ritüelin sembolik dilini, kodlarını ve derin anlamlarını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın bir diğer amacı da çoğunlukla birbiriyle ilişkisiz gibi görünen pek çok geleneksel eylem türünün birincisi, ortak bir düzenleme temelinde sıralı bir yöntemle ve bir bütün hâlinde dizinin amacına bağlı olarak incelendiğinde her birinin esasında kompleks bir ritüel sisteminin bir parçası veya bir

aşamasını oluşturduğunu; ikincisi, karmaşık ve çok sayıda görünmesine rağmen daha az olayı ve daha az ilkeyi içerdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın amacını şu sorularla belirginleştirmek mümkündür:

1. Söz konusu ritüel eylem türleri amaçlarına göre nasıl yapılanmakta ve yapıyı oluşturan örüntüler hangi esaslar üzerinde temellenmektedir?
2. Ritüel örüntülerin, ayrılma-geçiş-birleşme şeklindeki üçlü diyakronik yapısı nasıldır? Bu yapıyı görünür kılan unsurlar nelerdir?
3. Geçiş Dönemi ritüellerinde ortak olan özellikler nelerdir?
4. Ritüellerin anlam kurucu unsurları nelerdir? Bunlar, ritüellere genel olarak hangi işlev ve anlamları katmaktadır?
5. Bütün bu soruların cevapları sonucunda ritüel eylemlerin icra ve anlam dinamikleri nasıl ortaya çıkar?

Bu amaçlar doğrultusunda beş ana bölümden oluşan çalışmanın Birinci Bölümü, araştırmanın zeminini oluşturmak amacıyla kavramsal ve kuramsal çerçeve olarak planlanmıştır. Ritüel kavramının etraflıca tanıtılması ve benzer kavramlardan ayırt edilmesinin amaçlandığı bu bölümün ilk aşamasında; ritüelin tanımı, ritüel eylemin belirgin özellikleri, ritüel ve ritüel olmayan eylem arasındaki ayrım, ritüelle ilişkili diğer eylem türleri ve ritüel tasniflerine yer verilmiştir.

Birinci Bölümün ikinci aşamasında ise 19. yüzyıldan itibaren bilimsel bir inceleme konusu olan ritüelin on dokuzuncu yüzyıldan günümüze kadarki bilimsel serüveni, farklı disiplinlerin bakış açılarından ritüele ilişkin kuramsal gelenekler, dört ana akım, bunlara bağlı alt yaklaşımlar hâlinde ve belli başlı kuramcılarının fikirleri ve çalışmaları özetlenerek verilmiştir. Ritüelin din ve mitin temel bileşkesi kabul edilen “*Din Mit ve Ritüel*”, ana kuramsal yaklaşımın içinde ‘Erken Dönem Çalışmaları’, ‘Mit-Ritüel Okulu’, ‘Fenomenolojik’ ve ‘Psikanalitik’ alt kuramsal yaklaşımlara yer verilmiştir. İkinci üst başlığı oluşturan *İşlev ve Yapı* başlığı altında Durkheim ekolünün oluşturduğu ‘Ritüel ve Toplumsal Dayanışma’, Malinowski ve Radcliffe-Brown’un temsil ettiği ‘İşlevselcilik ve Yapısal-işlevselcilik’, Arnold Van Gennep’in temsil ettiği ‘Ritüel Süreç’, Levi-Strauss’un ‘Yapısalcılığı’ ve yapısalcılık ile Durkheim ekolünün sentezini oluşturan ‘İngiliz Yapısalcılığı’ kuramsal yaklaşımlarına yer verilmiştir. “*Kültür ve Ritüel*” üst başlığı altında ise temelde anlam arayan ‘Semantik veya Yorumsamacı’ yaklaşım ile ritüelin anlamdan

ziyade sentaks ve biçimsel özelliklerine odaklanan ‘Linguistik’ yaklaşım biçimlerine yer verilmiştir. Son ana yaklaşım yöntemi olarak ele aldığımız ‘*Performans Teori*’ ve onunla ilişkili ‘Pratik Teori’ ile bu bölüm tamamlanmıştır.

“*Ritüelin Yapısı*” başlığı altında analiz yöntemimizi oluşturan “elemental analiz” yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümümüzün son başlığı olarak çalışma evrenimiz olan Amasya yöresinin tarihî ve coğrafi yönlerden tanıtımı yapılmıştır.

Çalışmamızın İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerinde; Amasya yöresine ait geçiş dönemi, takvim ve bereket ritüellerine yer verilmiştir. Ritüellerin betimleme, tasnif, yapılandırma ve açıklanmasında ritüel süreç yöntemi kullanılmıştır. Ritüel süreç yönteminde ritüeller, bir başlangıcı, ortası ve sonu olan bir öyküye benzetilir (Grimes 2014: 252) ve olaylarının konuları ve amaçlarının bazı düzenlilikler ve benzerlikler sergilemesi nedeniyle, bir dizi örüntü hâlinde ifade bulmuş bir yapıya sahip olduğu kabul edilir.

Bu kapsamda çalışmanın “*Geçiş Ritüelleri*” adını taşıyan ikinci Bölümü’nde; evrensel olarak bütün kültürlerde bireylerin doğumdan ölüme kadar biyolojik yaşamında meydana gelen değişiklikleri, sosyal rol ve statüler geçişi (Smith 2015: 352), olarak düzenleyen, bireyin bu rol ve statülere göre biçimlenmesi ve bunların toplum tarafından tanınmasını yapılandıran, gerçekleştiren geçiş dönemi ritüelleri ele alınmıştır. Bireylerin yaşam döngüsünde meydana gelen değişimlere odaklanan ritüellerin, “bireyin ilk varoluş hâlinde ayrılmasını, dolayısıyla sembolik ölümünü ardından yeni bir varoluş hâli içinde ve onun için doğmasını gerektirir” (Grimes 2000: 22) temel ilkesine sahip olduğu düşünülür. Geçiş dönemi ritüellerinin olay örgüsünü oluşturan bu ilke, Arnold Van Gennep’in formüle ettiği, pre-liminal (ayrılma) liminal (eşik) poat-liminal (bütünleşme) aşamalarını içeren yapısal izlek <yapısal süreç> takip edilerek dramatize edilir.

Belirlenen bu süreç yapılandırmasına göre oluşturulan tasnif çerçevesinde doğum ritüelleri dört aşamaya ayrılmıştır. Birinci aşama olarak süreç dışı dönemde, normal döngüyü bozan durumlarda sorunu çözmek üzere başvurulmuş kriz ritüellerine yer verilmiş, hamileliğe engel teşkil eden sorunu ortadan kaldırmak için gerçekleştirilen kısırlık giderme ritüelleri incelenmiştir. İkinci aşamada doğum ritüellerinin pre-liminal dönemine karşılık gelen Hamilelik dönemi ritüelleri incelenmiştir. Bu evrede görülen ritler, annenin

statüsündeki değişim ve dönüşümlere hazırlık ve dünyaya gelecek bebeğin, fizikî ve psikolojik gelişimi temelinde biçimlendirici amaca sahip ritler seti olarak ele alınmış, bu amacı taşıyan çeşitli ritüel uygulamalar betimlenmiştir. Liminal evreyi oluşturan doğumun kendisi ve aynı gün gerçekleştirilen ritüeller ise işlevleri açısından tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Doğumdan hemen önce gerçekleştirilen ritüeller, çoğunlukla doğumu kolaylaştırmaya yönelik büyü esaslı uygulamalar olarak ele alınmıştır. Doğum esnasında uygulanan bir bölüm ritüeller ise bebeğin, tanımsız bilinmeyen âlemden kültürel düzene alınması veya doğal varlıktan kültürel varlığa dönüştürülmesi esasına dayalı, bu amacı gerçekleştiren ritüeller olarak değerlendirilmiştir. Doğumdan sonraki kırk günlük süreç ise anne ve bebeğin her türlü tehlikeye açık olduğu bir dönem olarak ele alınmış; bu başlık altında yaşamsal tehlikelere neden olan olgular ve bu kapsamda tehlikeyi önleme ve tehlike durumunda gerçekleştirilen şifa ritlerine yer verilmiştir. Doğum ritüellerinin bir bölümü de süreci sonlandırıp yeniden birleşme hedefine yönelik ritler seti olarak değerlendirilmiştir. Doğum ritüelleri kapsamında yer alan çocuk odaklı “ad verme, ilk diş, ilk saç kesimi, ilk tırnak kesimi, ilk yürüme” olaylarını içeren bir dizi ritüel türü de ritlerin işleyiş dinamiğinin ve amaçlarının ortaklığı nedeniyle çocuğu, varoluşsal değişimi temelinde tanımsız varlıktan tanımlı bir varlık hâline doğru dönüşümü çerçevesinde, bireyi sosyal ve kültürel yaşama aşamalı bir şekilde sokan ve ona sosyal statü kazandırırken bir taraftan diğer varlık âleminde ayırmayı amaçlayan ritler seti olarak değerlendirilmiştir.

Evlenme ritüelleri de süreç dışı dönem, pre-liminal dönem, liminal ve post- liminal olmak üzere dört aşamada incelenmiştir. Post-liminal evrede, normal döngüyü bozan evlenememe sorununu çözmek için başvurulmuş kismet açma ritleri incelenmiştir. Ritüel sürecin ana yapısı ise kız isteme, söz kesimi, nişan, düğün olmak üzere dört alt başlık altında ve her bir evre kendi bütünlük çerçevesinde evlenme olayının amaçlara uygunluğu açısından ele alınmıştır. Söz edilen ritler seti, Arnold Van Gennep’in modeline uygun bir şekilde ayırılma-eşik-birleşme aşamaları doğrultusunda yapılandırılmış, kız istemeden başlayıp düğün sonrasına uzanan süreç, bireylerde ve toplumda oluşturulmak istenen dönüşümlerin dramaları veya bir temsilleri olarak yorumlanmıştır.

Geçiş döneminin son ritüel türü olan ölüm ritüelleri de benzer bir yapılandırma ile ölüm öncesinden yas dönemi sonuna uzanan süreç, ölü ve ölü yakınlarının dönüşüm, değişim çizgilerine koşut olacak şekilde betimlenmiş; ölüm öncesi dönem ve ölüm ânı ayrılık ritleri setini; cenaze eşiksel dönemi ve geçiş ritlerini; yas süreci ve eşik döneminin

bitişini işaretleyen mevlit ve anma törenleri birleşme/bütünleşme ritleri setini oluşturacak şekilde ele alınmıştır.

Üçüncü Bölümde ele alınan takvim ritüelleri; mevsimsel döngülerine dayanan ritüeller ve İslam Dini Kaynaklı olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. İslam dini kaynaklı takvim ritüelleri İslam takvimindeki olayları içeren kutsal zamanlar, bayram ve muharrem ayını içermektedir. Mevsim ritüelleri tabiatın dönüşümüne eşlik eden ritler seti olarak değerlendirilmiş ve bu başlık altında yöresel adlandırmalar esas alınmak suretiyle Hızır günü, Çiğdem Gezmesi, Mart Dokuzu, Ficek, Sıçan, -Sırçancuk, Seçene- Hıdrellez ritüelleri betimlenmiş ve açıklanmıştır. Takvim ritüellerinde süreç yapılandırması ise ayrılma-eşik-birleşme süreçlerine karşılık gelecek şekilde kutsal zaman öncesi, sonrası ve ikisi arasındaki akışkan eşik dönem biçiminde bir yapısal izlek takip edilerek düzenlenmiştir.

Çalışmanın “Bereket Ritüelleri” başlığını taşıyan Dördüncü Bölümünde; tarımsal berekete dayalı yağmur ritüelleri ile hayvansal berekete dayalı Koç Katımı ve Saya Gezme ritüellerine yer verilmiştir. Kurban esasına dayalı bu tür ritüeller, kutsalla iletişime geçmenin süreçleri olarak değerlendirilmiş, ayrılma-eşik-birleşme aşamaları kurban ritüellerine uyarlanmış, bu model doğrultusunda kurban ritüelleri kutsalla iletişim öncesi ön hazırlıkları içeren ‘giriş’, kutsalla iletişimi ve asıl olayı içine alan ‘kurban’ ve kurban sonrası süreci içeren ‘çıkış’ şeklinde yapılandırılmıştır.

Tezin “Ritüellerin Yapısal Unsurları” başlığını taşıyan Beşinci Bölümü’nde; ritüellerin çözümlenmesi, anlam derinliklerinin ortaya çıkarılması, temel anlamsal yapısına ve yapısının dayandığı en soyut düzeye ulaşılma amaçlanmıştır. Bu amaç için Ronald Grimes’in geliştirmiş olduğu “elemental analiz” yöntemi seçilmiştir. Elemental analiz yöntemi; ritüel denen büyük resmin pek çok unsurdan oluştuğunu, bu unsurların birleşip etkileşime geçmeleriyle ritüel yapısının meydana geldiğini varsayar. Ritüeller, çoklu anlam ve yoğunlaştırılmış mesajları dil, müzik, nesneler, eylemler ve insanlar gibi temel ritüel elementler üzerinden aktarır ve anlam üretir. Bu temel fikir ekseninde çalışmamızda ritüellerin ‘zaman’, ‘mekân’, ‘kişiler’, ‘ritüel dili’, ‘ritüel nesneleri’ başlığı altında temel bileşenleri incelenmiştir. Burada izlenen prensip genel olarak her bileşenin ritüelin amacının gerçekleşmesinde oynadığı rolün ve işlevlerin belirlenmesi olmuştur.

Çalışmamızın Sonuç Bölümü'nde, analiz ettiğimiz ritüellere ilişkin tespit ve bulguların genel bir değerlendirmesi yapılarak, ulaştığımız sonuçlar ortaya konmuştur.

2. BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Ritüel Tanımları

Etimolojik olarak incelendiğinde rit (Lat. ritus, İng. ve Fr. rite), kelimesinin “ri” kökünden türediği ve “rhyme (kafiye), rhythm (ritim), river” (ırmak) gibi kelimelerle akraba olduğu ileri sürülmektedir. Başka bir görüşe göre ise kelime; Latince “rota”, Sanskritçe “rita”, Proto-Hind Avrupa dillerinde “rot” (yol, düzen) fiil köküne kadar çıkar ve “izlenecek yol” ya da “düzen” anlamlarına gelir (Demirci 2013: 49). Ritüel kavramının etimolojik katmanlarında düzenli olarak akan, tekrarlılık gösteren, kuralları bulunan, anlaşma, uyumluluk ve düzen özelliklerini vurgulayan anlam referanslarına sahip olduğu görülmektedir (Terrin 2007: 3934).

Rit, tekil anlamında genellikle ritüel ile değiştirilebilir bir anlamı ifade etmekle birlikte; ritüelin (Fr. rituel İng. ritual), tekil bir etkinliği ifade etmediği ve tüm bir türe işaret eden bir topluluk ismine karşılık gelecek şekilde kullanılması durumunda (Marshall 1999: 624); Snoek’e (2006: 8) göre, bir rit, eylemin anlamlı en küçük birimini ifade eder. Nişan töreninde yüzüklerin takılması gibi. Ritüel ise belirli bir konu etrafında kümelenen ritlerin oluşturduğu bütünlüğe verilen isimdir.

Ritüeli, geleneği olmayan eylemlerden ayırt etmek amacıyla son zamanlarda kullanımı yaygınlaşan bir kavram olan ritüelleşme (ritüalizasyon) ise toplumsal eylemlerin ritüel bir form içinde (ritüele benzer) ifade edilmesi eğilimini vurgulamaktadır (Lane 1981: 14; Grimes 2014: 86).

Kavram olarak ritüelin tanımlanması oldukça zordur. İlk olarak on dokuzuncu yüzyılda “insan deneyiminin evrensel bir kategorisi” olarak incelenmeye başlanan ritüel, yüzyıllar içinde sosyal bilimlerin farklı disiplinleri tarafından ele alınıp incelenen bilimsel bir nesne olmuş ve konu üzerine farklı yönlerinin ele alındığı pek çok çalışma yapılmıştır. Bu nedenle ritüel kavramının tam anlamıyla ne olduğu ve tanımı üzerinde en yaygın kabul, “kavramın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin anlaşmazlıktır” (Lane 1981: 11). Bu noktada ritüel kavramı için önerilen tanımların sayısı sınırsızdır.

Tüm bu karışıklık ve belirsizliklerin nedeni öncelikle, ritüelin insan eylem ve inançlarıyla ilgili çok zengin ve sınırsız bir malzemeyi barındırmasının neden olduğu, kavramın geniş yelpazede değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle sorunun kaynağı ritüelin genel kullanımda büyüsel-dinî, sembolik ve mistik atıflı davranış alanından daha geniş bir kapsamda kullanılmasının ortaya çıkardığı bulanık durumdur. Burada ritüelin ne olması gerektiğine dair genel olarak belirsiz bir anlayış (Snoke 2006: 3) söz konusudur. R. Richard Schechner'in (2015: 258) belirttiği gibi "ritüel; bir kavram, praksis, süreç, ideoloji, özlem, deneyim ve işlev demektir. Çok fazla anlama geldiği için çok az şey ifade eder".

Ritüelin belirgin özelliklerini taşıyan her tür eylemin ritüel olarak kabul edilme eğilimine değinen Siegfried Frederick Nadel (1954: 99), bu durumu şöyle ifade eder: "Ritüel dediğimizde aklımıza gelen şey, amaca uygunluk açısından düzenlenmiş ve uzlaşımsal katılımda olan apaçık bir düzene sahip her türlü eylemdir. Her tür davranış, belirli bir tarzda tekrarlanabilir bir biçime sokulduğunda, bu anlamda bir 'ritüel' hâline dönüşüyor demektir". Peter Collins (2012: 121) kavramın geniş çerçevesini şöyle çizmektedir:

(...) 'ritüel' terimi, Katolik toplu ayinden, Budist rahiplerin Himalayalar'da şarkı söylemelerine, İngiltere Avam Kamerası'nda Başbakan'ın soru sorması anında meydana gelen rahatsız edici kargaşadan, büyük ibikli dalgıç kuşunun çiftleşme seremonilerine kadar, olağanüstü derecede değişik davranış tasvir etmek için çeşitli ortamlarda kullanılmıştır. Bu terim, taç giyme ve çay içme törenlerini; çocukların, yetişkinlerin oluşturduğu çevreye kabul edilişlerini betimlemek için kullanılır; ya da ister dini ister seküler isterse her ikisi olarak yorumlanan fiilleri tanımlayabilir. 'Ritüel', örneğin, hemşireler ve sporcu baylar ve bayanlar tarafından çalışma ortamlarında icra edilen belirli faaliyetleri, okullardaki eğitim faaliyetlerini, dini amaçlı yolculukları (hac) ve tatilleri tasvir edebilir. 'Ritüel' genel ve özel olabilir.

Görüldüğü üzere kavram geniş bir kullanım yelpazesine sahiptir. Ritüel kavramına yaklaşımımızın berraklaşması için bu noktada kavramın tanımını ya da ne olduğuna değil öncelikle kullanım alanlarına bakmak gereklidir. En genel kapsamda Richard Schechner (2015: 258) ritüellerin kullanım alanlarını: 1. Hayvanların evrimsel gelişiminin bir parçası; 2. Biçimsel niteliklere ve tanımlanabilir ilişkilere sahip yapılar; 3. Anlamın sembolik sistemleri; 4. Performatik edimler veya süreçler; 5. Deneyimler olmak üzere beş başlık olarak belirler. Bir diğer tasnif olarak ritüelin genel kavramsal alanını dört farklı bakış açısı ekseninde kategorileştiren Siggins (1983' den akt. Özbudun 1997: 14) bunları şöyle sıralar: "1. İlkel toplulukların büyüsel-dinsel ritüelleri; 2. Psikanalizde: Obsesif-kompulsif davranış; 3. Psikolojide: Gündelik yaşamda tekrar edilen davranışlar; 4. Etolojide; bazı

türlerde görülen ve temel dürtülerin giderilmesine yönelik eylemler dışında tekrar eden davranışlar”. Oxford Sözlüğünde (2000: 653) ise ritüel kavramının daha dar bir alanı kapsayacak şekilde belirlenmiş kullanım alanları şöyledir: 1. “Dinî veya başka türden kutsal tören eylemi ya da usulü”; 2. “Bir ülkenin ya da insan sınıfının genel veya alışlagelmiş örf, adet ve pratikleri” dir. Merriam Webster Sözlüğü’nde³ ritüel kavramının kullanım alanları; 1. Bir tören için belirlenen form özellikle dinî bir tören için öngörülen kelimelerin sırası, 2. Ayinler <rit> sistemi, 3. törensel bir eylem, 4. Belirli bir şekilde düzenli olarak tekrarlanan bir eylem veya bir dizi eylem anlamlarını karşılayacak şekilde gösterilmektedir.

Ritüel kavramının tanımlanmasında karşımıza çıkan karmaşıklığın diğer nedeni, ilk nedenin tersine, dar kapsamlı kavramlaştırmalardır. Dar kapsamlı kavramlaştırmaların nedenleri ise birincisi; ritüel teriminin birçok bilim dalında değişik anlamlarda ve içerikte kullanılması ve ne anlam ifade ettiğinin her bir bilim dalının varsayımlarına bağlı olması (Honko 2015: 201); ikincisi aynı akademik disiplin içinde dâhi farklı anlam ve içerik söz konusu olması göz önünde bulundurulduğunda, araştırmacının yaklaşımını belirleyen temel düşünce biçimi ve çalıştığı malzemeye göre kavram oluşturmastır (Snoke 2006: 17). Son olarak, 19. yüzyıldan günümüze uzanan süreç içinde kavramın dönemsel olarak geçirdiği anlamsal ve işlevsel dönüşümler de tanımlama sorununda etken bir unsur olmuştur. Ronald Grimes’in (2014: 86) belirttiği üzere; “İngilizcede bile ritüel terimi farklı zamanlarda farklı anlamlara gelmiştir. Kelime, bir zamanlar ritüel eylemleri öngören kitabı belirtiyordu⁴; daha sonra, coğrafi ve üslup bakımından farklılaşmış Hristiyan ritüel gruplarına atıfta bulundu. Şimdi özel olarak kabul edilen eylemleri ifade ediyor”.

Bütün bu etmenler ritüel tanımlarının benzer yaklaşımları açısından dört gruba ayrılarak değerlendirilmesini kaçınılmaz olarak gerektirmektedir.

Birinci grubu, ritüeli din ve mit çerçevesinde kutsal ve/veya metafiziksel güçlere yönelik eylem biçimleri olarak değerlendiren yaklaşımların tanımları oluşturur. Bu genel

³ <https://www.merriam-webster.com> [Erişim Tarihi 30.03.2020].

⁴ Talal Asad (1993: 14), ritüelin başlangıçta liturjinin nasıl yapılması gerektiğini anlatarak keşişleri eğitmek ve manastırlardaki Hristiyanlık’a ilişkin temel ideolojiyi oluşturmak amacıyla kullanılan ‘elkitabı’ni karşılayan bir kelime olduğunu söylemektedir.

çerçevedeki bakış açılarını da kendi içinde gruplandırmak mümkündür. Birinci grupta ritüel, büyü ritlerine indirgenerek genel olarak istenilen sonucu meydana getirmenin araçları olarak görülür. Charles Winick (1970: 460-461), söz konusu bakış açısını şu şekilde ortaya koyar:

Özel sözcük biçimleriyle veya özel gizli bir sözcükle gerçekleştirilen ve genellikle önemli durum veya eylemlerle bağlantılı olan tören veya işlemler sistemi; teknolojik rutinle bağlantılı olmayan, gizemli varlıklara ve güçlere göndermede bulunan durumlar için, önceden belirlenmiş formel davranış; genellikle inanç veya büyüyü içeren ve geleneklerce oluşturulmuş bir dizini izleyen eylemler serisi.

Söz konusu yaklaşıma göre ritüel, salt pragmatik amaçlara yönelik eylemlerle sınırlandırılmıştır. Sibel Özbudun'un; "hedefi doğanın ve soyun bereketini arttırmak için doğaüstü olarak algılanan güçleri toplumsal yarar çerçevesinde etkilemeye yönelik kalıplaşmış, tekrarlanan davranışlar bütünü" (Özbudun 1997: 14) şeklindeki ritüel tanımı da bu yaklaşımı ortaya koyar. Bu çerçevede ritüeller, başka türlü açıklanamayan olay ve durumları açıklayarak endişe, şüphe ve belirsizliğe karşı bir çözüm sunmaya hizmet ederler (Schuyt ve Schuijt 1998: 400).

Yine dinî alandaki bir grup açıklama ritüeli dinî ve mitolojik bağlamlarda, maddi faydaya yönelik eylemler olarak değil, kutsal olana anlam vermek için yapılan davranışlar olarak 'kült' veya 'tapınım' anlamlarına indirgeyerek tanımlar. Burada ritüel kavramı kutsal olana yönelik sembolik eyleme göndermede bulunmak üzere kullanılır ve yapılan açıklamaların ağırlıklı görüşü ritüeli dinî pratikle veya dinî esaslarla birleştirmeye yönelir. Émile Durkheim'ın dinî eylemlerle bir tuttuğu 'seremoni' kavramının belirgin tanımları olan (Goody 2017: 45) bu bakış açısına göre ritüeller, öncelikle kutsalla iletişim kurmayı amaçlayan performanslar ve sosyal aktiviteler olarak kabul edilir:

Ritüel, inancı ifade etmek, pekiştirmek ve bu inanç etrafında bir dayanışma ve kimlik yaratmak amacıyla düzenlenen davranışlardır ve kutsallığı simgeleştiren rit ve çeşitli ibadet biçimlerini içeren kurumsallaşmış davranış örüntüleri olarak tanımlanabilir (Aydın 2007: 205).

Aynı anlam düzleminde bir ritüelin unsurlarını içerecek şekilde Beals ve Hoijer'e (1918: 496-497) göre; "ritüel belki de en iyi biçimde; duayı, kutsal şarkı söylemeyi, Tanrılar için dans etmeyi, kurban sunmayı, sunuların hazırlanmasını bir başka ifadeyle dinsel eylemleri yerine getirmenin salık verilmiş yolu" şeklinde tanımlanır. Aynı doğrultuda sosyal geçişlerle ilişkili dinî davranış biçimlerine atıfta bulunan Victor Turner (1982: 40) ritüeli; "teknolojik rutinle bağlantılı olmayan kutsal varlıklarla ilgili olarak

norm hâlini almış, geleneklerce kurulmuş bir dizini izleyen, belirli zamanlarda belirli biçimlerde icra edilen bir rol davranışı” şeklinde tanımlar. Daha çok dinsel yönünün vurgulandığı bu tanımların genel çerçevesine göre ritüel, salt bir tapınım ve doğaüstüne ilişkin dinsel davranış şekilleri olarak kabul edilmelidir.

Din alanındaki bir grup tanımlar ritüeli gerek maddi faydaya yönelik gerekse de bir yükümlülük ya da manevi fayda çerçevesinde kutsalla iletişim kurmanın bir yolu olarak dramatik bir gösterim, bir temsil şeklinde icra edilen; mistik tekrarlama veya bir mitin canlandırılması açısından değerlendirir. Sadece belirli bir ritüel sınıfı -çoğunlukla takvim ritüelleri- için geçerli olmak üzere Èmile Durkheim’a (2011: 503-505) göre, bu türden ritler, her şeyden önce bir temsildir; hedefi, ataların dolayısıyla toplumun mitsel tarihini temsil etme yoluyla hatırlatmaktır; ritüel, geçmişini hatırlatmaktan ve bir şekilde gerçek dramatik temsiller vasıtasıyla onu bugün hâline getirmektedir. Temsillerle mitsel tarih tekrarlanır; yapılan jestler ve mimikler, bu atanın aynı şartlarda yaptıklarıdır. Temsil etme yöntemi, tabiatın akışına etki eden en azından etki ettiğine inanılan hususi bir tür teşkil eden dramalardır.

Durkheim’ın teorisinde belirli bir tür ritüel grubu için geçerli olan söz konusu mitlerin yeniden canlandırılmasına dayalı ritüel drama fikri, Mircea Eliade’nin teorisinde bütün ritüeller için geçerlidir. Eliade’a (2017a: 35-40) göre, her ritüelin ilahî bir modeli, bir arketipi vardır; “Tanrılar böyle yaptı; insanlar böyle yapar”, ifadesi bütün ritüellerin altında yatan teoriyi özetler. Bütün dinî eylemlerin tanrılar, medenileştiren kahramanlar ya da mitsel atalar tarafından kurulduğu varsayılır. İlkelerde ritüellerin mitsel modelleri olduğu gibi, herhangi bir insan hareketi zamanın başlangıcında bir tanrının, bir kahramanın ya da bir atanın gerçekleştirdiği bir hareketin tıpatıp aynısını yinelediği ölçüde etkili olur. Bu durumda bütün ritüeller arketip bir modelin tekrarından/taklidinden başka bir şey değildir. Teori sadece ilkel kültürlerdeki ritüelleri açıklamaz bütün ritüeller icra edenleri başlangıcın mitsel dönemine taşır, ilksel hareketleri yineler ve “o zaman”ın yeniden güncelleşmesini sağlar. Böylece insan davranışları insan ötesi bir modele göre meşrulaştırılır. Dolayısıyla bütün ritüeller, bir mitin canlandırılmasıdır. Mit bazen ritüelden sonra ortaya çıkmış olsa da bu durum ritüelin kutsal özelliğini azaltmaz. “Mit, ifade bakımından sadece geç oluşmuştur; ancak içerik arkaiktir ve kutsamalara, yani mutlak, insan-dışı bir gerçekliği varsayan eylemlere gönderme yapmaktadır” (2017a: 40). Bu noktadan hareketle mit ve ritüeli birleşik bir fenomen olarak ele alan Hocart (1973: 25) ritüeli, “mitin yeniden

canlandırılışı” olarak tanımlar. Söz konusu daraltılmış bakış açısına göre Sibel Özbudun da (1997: 19) ritüeli; “İçsel tutarlılığı olan, sistemleştirilmiş ve genellikle bir mitos ya da gizemleştirilmiş bir tarihin yeniden canlandırılmasına yönelik bir ritler süreci” şeklinde tanımlamaktadır. Benzer bir yaklaşımla, Huizinga’nın “Homo Ludens” (oyuncu insan) ini yorumlarken ritüel ve drama benzerliği kapsamında yaptığı tanımda Metin And (1974: 17) ritüeli şöyle tanımlar:

Aslında ritüel seyredilmek içindir; dremon eylemdir, drama da sahnede bir eylemin benzetmesidir. Böylece bir eylem, bir temsil ya da yarış olarak yapılabilir. Ritüel, evrene değgin bir olguyu benzetmedir. Bu benzetmece, burada daha çok mistik bir tekrarlama, bir olgunun yeniden gösterilmesi için bir özdeşleşmedir.

İkinci gruptaki tanımlar ritüele performans teori kapsamında yaklaşır. Bu yaklaşıma göre dansın ve dramının etkileşimli performansları olarak görülen ritüeller iletişimi amaçlayan sosyal etkinlik olarak kabul edilir ve anlam, bir dizi sembollere bedenî şekil verilerek aktarılır. Bu bakış açısına göre yapılan tanımların en karakteristik örneğini veren Roy A. Rappaport (2003: 396) ritüeli, “yazıya geçmemiş hiç değişmeyen ifadelerin ve belirli şekildeki hareketlerin kesin sıralarla oyuncular tarafından ortaya konulması” olarak tanımlar. Temsil ortaya konulan uygulamanın bir görünüşüdür; eğer gösteri yoksa ritüel de yoktur. Ritüel genellikle dinî pratikle veya dinî esaslarla birleştirilmiş olsa bile asıl konusu veya malzemesi din değildir ve ritüel kavramının tarifini kuvvetlendiren olaylar dinî münasebetlerin dışında oluşur. Ritüel sadece dinî alandaki uygulamaları değil, tüm sabitleştirilmiş gösterileri/temsilleri tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bu nedenle Rappaport (1997: 107) ritüeli bir drama (canlandırma), bir gösteri ve söze dayalı bir iletişim yolu olarak algılar. Aynı zamanda bireysel ritler, her zaman kozmik, kültürel, fiziksel ve biyolojik temel bir dünya görüşünü kodlayan daha büyük bir ritüel düzenin bir parçasıdır.

Üçüncü bir yaklaşım çizgisi olarak sosyologlar, ritüeli, “uygun zamanlarda bazı aleni değerlerin veya kişi ya da gruplarla alakalı bazı değerlerin değişmez bir üslupla tekrarlanması” (Honko 2015: 201) olarak tanımlar. Ritüel, katılanları sosyal etkileşime yönlendiren, tekrarlanan ve basitleştirilmiş iletişim bölümleridir. Ritüelin icrası sırasında kullanılan semboller, sözcükler, jest ve mimikler yoluyla kolektif bütünleşme sağlanır (Collins 2012: 120). Ritüeller katılanların duygularını harekete geçirerek onları birbirine bağlar, katılanların birbirine kenetlenmesini sağlar (Alexander 2006: 29-30 akt. Narmanlıoğlu 2011: 83). Edmund Leach’a (1968: 520-526) göre ritüel, davranışın

iletişimsel ve ifade edici işlevlerini kapsadığı için başlı başına sosyal bir eylem özelliği taşır. Christel Lane’ye (1981: 11) göre ritüeller, “toplumsal ilişkilerin simgesel yollarla ifade edildiği ve tanımlandığı stilize edilmiş tekrara dayalı toplumsal eylemlerdir. Belirsizlik ve ihtilafın bulunduğu bağlamlarda ortaya çıkarak sorunu çözer ve toplumu bütünleştirirler”. Aynı doğrultuda Mark Agué (2013: 98) “kimlik/özdeşlik ve ötekilik” ana fikri çerçevesinde değerlendirdiği ritüeli, “görece kimlikleri/özdeşlikleri aracı ötekilerden geçerek kuran simgesel erekli düzeneğin yaşama geçirilmesi” olarak tanımlar ve “ritüel etkinliğin ötekilik ve özdeşlik kavramları çerçevesinde topluluğu bir araya getiren, birileriyle ötekiler arasındaki her zaman sorun yaratan ilişkileri istikrarlı kılmayı hedefleyen bir mekanizma olarak görür.

Dördüncü yaklaşım biçimi, simgesel ve yorumlamacı bakış açısıdır. Genellikle sembolik niteliğine vurgu yapılan bu yaklaşıma göre ritüel; kültürel olarak oluşturulmuş kodlara sahip, okunması veya yorumlanması gereken metinler ya da sembolik iletişim sistemleridir. Bu çizginin en belirgin ritüel tanımını yapan Edmund Leach (1954: 15) ritüeli; “bireyler ve gruplar arasındaki, toplumsal olarak onaylanmış ‘uygun’ ilişki sistemine işaret eden sembol kalıbı” olarak tanımlamaktadır. Clifford Geertz (2010: 52) için ritüel, “sembolizm ağına sarılmış bir eylem”dir ve bu semboller yaşanan dünya ve hayal edilen dünyayı birleştirir. Mary Douglas için ritüel, “kültürel gerçekleri kozmolojik terimlerle ifade eden sembolik eylemler olarak insan deneyiminin parçalanmış, zorlayıcı bulmacalarıdır” (Bell 2009: V). Ritüelin simgesel ve iletişimsel fonksiyonlarına vurgu yapan Stanley Jeyaraja Tambiah’a (1979: 119) göre ritüel; “kültürel olarak oluşturulmuş bir sembolik iletişim sistemidir. Genellikle çoklu ortamlarda ifade edilen kurallı, tekrarlayan, kalıplaşmış kelime eylem dizilerinden oluşur”. Aynı doğrultuda David Kertzer ise (1988: 9) ritüeli, “sosyal olarak standardize ve tekrarlayan sembolik davranış” olarak tanımlamaktadır. Steven Lukes’e (1975: 289) göre; ritüel, icra edenler tarafından özel bir öneme sahip olduğuna inanılan, sembolik nitelikli, kurallarla yönetilen eylemlerdir.

Bu dört yaklaşım çizgisine sahip tanımlamalara ilaveten belirli bir yaklaşımın ritüel anlayışını yansıtmaktan ziyade ritüelin biçimsel özelliklerini merkeze alan yapısal tanımlama çizgisi daha vardır. Mesela Cezeneuve’nin (1971: 12-13 akt. Özbudun 1997: 17) “bireysel ya da kolektif olabilen ancak, bir doğaçlamaya izin verecek ölçüde esnek olsa da riti oluşturan kimi kurallara bağlı kalan bir eylem” şeklindeki tanımı, belirli bir akademik disiplin ya da belirli bir teorinin bakış açısı kapsamında indirgemeci olmayıp

ritüelin biçimsel özelliklerine göre oluşturulmuş bir tanımdır. Benzer şekilde riti; “belirli bir duygudan ve özel bir zihin çerçevesinden üretilen özel türden eylemler” olarak tanımlayan Arnold Van Gennep (1960: 3), ritüeli de “kurallı bir sıraya göre çerçevesi belirli, bir insan kategorisi tarafından icra olunan ve bazı fertlerin aralarındaki veya kutsal âlemle olan münasebetlerini belirlemekle mükellef birtakım fiillerin toplamı” (1939: 49) olarak geniş çerçevede tanımlamaktadır. Van Gennep’in tanımlamasındaki belirgin noktalar; ritüelin belirli bir düzenle bir dizgi oluşturan çerçeveli eylemlerin bütünü olduğu ve dünyevî ya da kutsal alanların her ikisini de kapsayacak şekilde iletişimi önceleyen toplu yapılan davranış ve eylemlere yaptığı vurgudur. Ayrıca Van Gennep’in tanımında yapıyı oluşturan unsurlara ve biçimsel örgütlenişe de vurgu vardır. Benzer bir yaklaşımla Daniel Bates de (2009: 448) ritüeli, “yüksek ölçüde biçimleşmiş ve klişeleşmiş dinsel ya da dinsel olmayan davranış” olarak tanımlamaktadır.

Türk bilim insanları tarafından yapılan ritüel tanımlarından bazıları ise şöyledir: Ritüeli; dinsel-büyüsel veya metafizik alanla sınırlandıran ve bu yönüyle, onu törenden ayırt etmek amacıyla Türkçe karşılık olarak “kuttören” kavramını öneren ve bu kavramlaştırması büyük oranda kabul gören Metin And (1985: 52) ritüeli; “bir örnek üzerine kalıplaşmış davranışlar ve töreler bütünü” şeklinde tanımlamaktadır. Ritüelin nitelik ve kapsamını ortaya koyduğu ve daha çok sosyal yaşam içindeki işlevine vurgu yaptığı tanımlamasında Umay Günay (1990: 10) ritüeli şöyle açıklamaktadır: “Bir örnek üzerine kalıplaşmış davranışlar ve töreler bütünü veya sosyal hayat içinde yaşanan kalıplaşmış manada küçük dramlar olarak tarif edilen ritüeller, toplum fert dayanışmasını, toplumda değer yargılarının ve geleneklerinin yaşatılmasını sağladığı gibi, dinî hayatı düzenleme işlevine de sahiptir”.

Sedat Veyis Örnek (2017a: 193-194) Etnoloji Sözlüğünde ‘rit’i; “din, tapınma, büyü ya da ergenlikte ve geçiş dönemleriyle ilgili geleneksel tören, ayin”, şeklinde tanımlar. Devamında yer verdiği ritüel kavramını ise; ritleri belli ilkelere uymak zorunda olan ve çoğunlukla kapalı düzen içinde işleyen bir fenomen biçiminde açıklamaktadır. Sedat Veyis Örnek, aynı kaynakta ayrı bir madde olarak yer verdiği tören kavramını ise: “Birçok ritin herhangi bir vesileyle bir araya gelmesi sonucu kurallara uygun bir biçimde dinsel ya da toplumsal amaçlar için düzenlenen toplantı” (2017a: 217) olarak tanımlamaktadır. Van Gennep’in bakış açısını benimsediği görülen Örnek’in kavramlaştırmasında, ‘rit’i tören ya

da ritüelin yapı birimi olarak görmesi ve ritüelin kavramsal içeriğini kutsal ve metafizik alan ile sınırlandırmayan geniş kavramsal içerik kabulü dikkat çekmektedir.

Görüldüğü üzere ritüel kavramının kabul edilebilir, üzerinde uzlaşmış bir tanımı yoktur. Tanımlar, bilim dalının ve araştırmacının kuramsal yaklaşımına ilaveten incelenen materyalin sahip olduğu halkın kültürü ve bağlı bulunduğu inanç sisteminin özelliklerine göre şekillenmektedir. Yaşamın pek çok alanında etkin olmaları ve önemleri göz önüne alınınca, genel olarak kabul edilmiş bir ritüel tanımının olmaması hiç de şaşırtıcı değildir. Günümüzde, görüşlerin çeşitliliğini münferit teorilere ve ritüellere yönelik araştırma yaklaşımlarına indirgeme çabalarının pek de anlam ifade etmediği yönünde geniş bir görüş birliği vardır. Bunun yerine, “kabul edilen yaklaşım, çeşitliliği incelemek ve alanın karmaşıklığını göstermektir” (Wulf 2015: 263).

Araştırmamız için büyük oranda son bölümde yer verdiğimiz ritüelin nitelikleri kapsamında genelleştirilmiş tanımları içeren yapısal tanımlar, özellikle de Arnold Van Gennep’in tanımı esas alınacaktır.

2.2. Ritüel Eylemin Temel Özellikleri

“Bir edimsel düzenlemenin ritüel mi, yoksa sıradan bir eylem mi?” olduğunu anlamak zor bir durumdur. “Ritüeli oluşturanın ne olduğunu ayırt etmek, dünyaya ve kendilerine dair görece açık fikirli olan toplumlarda, dünyaya ve kendilerine dair kapalı bir görüşü olan toplumlara göre daha zordur” (Wulf 2015: 263). Bu nedenle ritüeli sıradan eylemlerden ayırt etmek için belirli ölçütler tespit etmek gereklidir. Ritüelistik ve büyüsel eylemleri sıradan eylemlerden ayırt etmek için kabul edilen ölçütlerden birisi araç-amaç ilişkisinin ampirik standartlara göre değerlendirilmesi ekseninde yapılmaktadır. Bu değerlendirmeye göre ritüel, araç-amaç şemasının dışında kalan eylem kategorileri olarak görülür, varsayımsal özellikleri ve rasyonel olmayan nitelikleri nedeniyle diğer eylem biçimlerinden ayırt edilebilir⁵.

⁵ Kişinin belirli amaçlara ulaşmak için seçtiği araçlar arasında herhangi bir pratik ilişkinin eksikliği ritüel davranışı ifade eder. Mesela, el sıkışmak bir ritüeldir, ancak yemek için patates dikmek değildir çünkü birisiyle el sıkışma ile bir tanışıklık oluşturmak arasında gerçek bir nedensel ilişki yoktur; el sıkışmak keyfi, kültürel bir sözleşmedir ve başka bir kültürde oldukça farklı niyetleri gösterebilir. Aynı şekilde temizlenmek için elleri yıkamak bir ritüel değildir; çünkü araçlar ve sonuç arasında ampirik bir bağlantı vardır. Ancak

Talcott Parsons'a (1937: 429 akt. Goody 2017: 41) göre, araçların bilimsel olarak anlaşılabilir nedensellik süreçleri yoluyla bir sonuç üretmesi durumunda, eylemlerdeki araç-amaç şeması içkindir. Buradaki eylem türü rasyoneldir; sıradan eylemleri ifade eder. Araç-amaç ilişkisinin içkin olmadığı, ampirik olarak nedensel bir ilişki kurulamayan eylemler irrasyonel veya psödo-rasyoneldir⁶; bu eylem türü pragmatik amaçları olan büyüyle ilişkilendirilir. Bu ikisine ilaveten ne rasyonel ne de irrasyonel olan üçüncü bir tür eylem daha vardır; rasyonel-olmayan, ya da 'aşkınsal' eylemler; diğer bir deyişle, kendilerini icra etmekten başka hiçbir pragmatik amacı olmayan, bir amaca ulaşım ulaşmadığından bahsedemeyeceğimiz eylemlerdir; bu da dinî ritüele karşılık gelen eylem türüdür. Parsons'un üçlü eylem ayrımı, Pareto'nun toplumsal eylemleri sınıflandırmasını izlemektedir. Bunlar: Mantıksal-deneyisel standartları karşılayanlar, bilgisizlik yoluyla veya hata yoluyla 'sözde-bilimsel' teoriler üzerine kurulanlar ve son olarak 'deneyimi aşan teoriler' üzerine dayanan eylemlerdir. Dinî pratikler son kümede değerlendirilmektedir⁷. Buradaki rasyonel-rasyonel olmayan, faydacı-faydacı olmayan temelinde şekillenen ayırmama, uzunca bir süre tartışma konusu hâline gelen, ancak sonraki dönemlerde etkisini kaybeden ritüel ve büyü arasındaki ayrımın kaldırıldığı, rasyonel- rasyonel olmayan arasındaki ayrımın da sembol kavramıyla çözümlendiği din-büyü-bilim üçlüsünü hatırlatmaktadır. Bu konuya ve söz konusu tartışmalara "Büyü ve Ritüel" başlığı altında yer verilecektir.

Ritüeli kendine has belirgin özelliklerine göre de sıradan eylemden ayırıp sınırlarını çizmek mümkündür. Bu kapsamda ritüel eylemin ayırt edici özelliklerini pek çok araştırmacının tanımlarında tekrarlayan nitelikleri listelemek yoluyla tespit eden Snoek (2006: akt. Şahin 2008a: 279) bunları şöyle sıralar:

kompulsif davranışta görülen temizleme amacından bağımsız olarak tekrarlanan el yıkama, ritüel kabul edilmeye yatkındır. Kısacası bu ayırmalar, bir eylemin pratik bir amaca hizmet etmemesi durumunda ritüel olduğu anlamına gelir (Bell 1997: 50).

⁶ Psödo-: Aldatıcı, düzmece ve yalancı anlamlarına gelen Yunanca bir ön ek. <https://tr.wiktionary.org/w/index.php?title=psödö-&oldid=3575736> adresinden alınmıştır. [Erişim Tarihi: 22.07.2020].

⁷ Ritüelin akıldışı bir eylem veya düşünce biçimi olarak değerlendirilerek mantıksal ya da bilimsel davranış biçimlerinden ayıran söz konusu anlayışa, ritüelin alegorik ya da sembolik yapıların altında içsel tutarlılığı ve amacı açısından rasyonel olduğu ancak bunun ampirik olarak görülemeyeceği yönünde gerekçelerle çeşitli odaklardan esaslı itirazlar gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Victor Turner'ın "The Forest of Symbols" (1967) adlı eserinin 1-2 ve 6. bölümleri ile ayrıca D. Sferber, 'La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle, La fonction symbolique (ed. M. Izard ve P. Smith 1979: 17-42).

Kültürel olarak oluşmuş, geleneksel olarak onaylanmışlık; davranış, praksis, performans, bedensel eylem ve/veya sözlü eylem; katılımcılara sahip olmak; gündelik yaşamın sınırlarından ayrılmak, çerçeveli, liminal, yapısız; belirli bir yer ve zamanda meydana gelmek; kolektif, umumi; toplum ya da toplumsal grubu yaratmak ya da organize etmek; geçiş ve değişimi meydana getirmek; katılımcı için belirli bir amacı taşımak; tekrarlanabilir; standardize olmuş, ezberlenmiş; dinî, kutsal, transandantal⁸; katı, kalıp yargısal, değişmez; dayanıklı, tekrarlı; katılımcı için anlamlı, sembolik; iletişimsel; araçsal olmayan; kurallı, metinli; biçimleşmiş, muhafazakâr; gelenekleşmiş; yapılanmış, kalıplaşmış, düzenli, ardışık, kural yönetimli; duyguların kanalı olmak.

Catherina Bell de (1997: 138) ritüel ve ritüel benzeri davranış biçimlerini sıradan eylemlerden ayırt etmek için altı kategorik temel özellik önermektedir. Bu kapsamda; *‘biçimsellik’*, *‘geleneksellik’*, *‘nitel değişmezlik’*, *‘kurallılık’*, *‘sembolik oluş’* ve *‘performans’* ritüel eylemin ayırt edici karakteristik özellikleridir. Roy Rappaport (1974: 1-67) ise değişmezlik, kurallılık özelliklerini biçimselliğin içine dâhil etmek suretiyle söz konusu özellikleri dört başlıkta sınırlar. Altı maddeden oluşan bu özellikler kısaca şöyle açıklanabilir:

Biçimsellik (formalizm), ritüel davranışın en belirgin özelliğidir. Biçimsellik kısaca ritüellerin; stilize, klişeleşmiş, tekrar edici, stereotip ve -bütün ritüeller için geçerli olmasa da- özel yerlerde ve zamanlarda meydana gelme gibi en bilindik yönlerini ifade eder. Roger Abrahams (1973)⁹ ritüel davranışı biçimselleştiren beş özelliğe işaret eder bunlar; a) sıradan konuşma ve eylemden farklı, ritüele özgü sabit eylem ve konuşma biçimleri, b) ritüele özgü durum, duygu, zaman ve uzam oluşturmak suretiyle gündelik yaşam ile ritüeli birbirinden ayıran, sınır çeken diğer bir ifadeyle gündelik yaşamı askıya alan her türlü unsur, c) genellikle değişmeyen ritüel prosedürleri, d) ritüel aktiviteyi meydana getiren söz ve eylemlerin belirli kurallara göre anlamlı bir dizin oluşturacak şekilde ardışık olarak süreç hâlinde gerçekleştirilmesidir (Rappaport 1974: 6-7).

Bu şekilde biçimleşmiş bir ritüel dizindeki eylem ve sözler, sıradan eylem ve konuşmalardan farklı olarak daha açık veya “ayrıntılı bir kodun” aksine daha sınırlı sayıda ve katı bir şekilde düzenlenmiş ifade ve jestler kümesi, “kısıtlı bir iletişim kodu” olarak açık olmayan şifreli bir anlamı içerir (Bell 1997: 139-140). Bu durum kapalı bir sistem olarak da ifade edilmektedir. Maurice Bloch’e (2014: 69-70) göre; biçimleşmenin etkisi ve

⁸ Deneyüstü; ampirik olmayan, akılla ilgili olan bilgi.

⁹ R. Rappaport’un kullandığı kaynak: “Abrahams Roger 1973, Ritual for fun and profit”. Paper prepared for Burg Wartenstein Conference 59 on Ritual and Reconciliation.

dilsel yaratıcılığın olanaksızlığı, ritüelin içine girilen, sağa ya da sola dönmek olanaksız olduğu için yalnızca izlenen bir tür tünel olduğu anlamına gelmektedir; ama bu yönün niçin izlendiğinin nedeni, eşit derecede olanaklı yönler arasında bilinçli bir seçime dayanılarak açıklanırsa yalnızca yanıltıcı olur. Ritüeldeki birimler birbirlerini mantıksal olarak değil, sıralı olarak izlerler; çünkü bunları birbirine bağlayan eklemlemenin gücü yoktur. Kavramların sıralanışı kabul edilmiş değil, verilidir ve bu sıralanışın “doğruluk” koşulu yoktur. -Yineleme- bu açıklamada anlaşılır hâle gelir. Olan bitenin biçimsel ya da mantıksal çözümlemenin dolaylı olarak ifade ettiği gibi bir sav olduğu düşünülürse, yineleme yalnızca bir fazlalıktır. Bununla beraber olan biten bir sav değil, ama ilişkili bir deneyim bütünüyse, vurgulamanın tek olasılığı yinelemedir. Değişmeyen bir önerme, genişletilemez; yalnızca yeniden ve yeniden ifade edilebilir. Yineleme bize bir savı ele almadığımızı hatırlatır; çünkü bir sav kendisinin değil, başka bir savın temelidir.

Ritüel davranışın mekanik olarak “*tekrarlanma özelliği*” “biçimselliği” oluşturan önemli bir unsur olarak görülmektedir. “Ritüeller sürekli tekrarlanan davranışlardır. Tekrarlanmaya uygun olarak biçimlendirilmişlerdir ve her vesileyle tekrar sahnelenir” (Olgun 2016: 85). “Tekrarlanma özelliği hem bir bütün olarak ritüelin hem de ritüeli meydana getiren en küçük parçaların <çekirdeği> durumunda bulunan ritlerin tekrarını ifade etmektedir” (Akarpınar 2006: 42). Summer’e (1979:60 akt. Özbudun 1997: 18) göre:

...bir yetkenin buyurduğu ve zekaya yer kalmadan mekanik olarak tekrarlanan eylemler ayindir. Etiket, toplumsal ayindir. Ayin alışkanlıkla kolay uyum değildir, ayrıntılı ve titiz kurallara kesin boyun eğmedir. Hiçbir istisna ya da sapmaya yer bırakmaz. (...) Ayin; sözcük, jest, simge ve imlerle bağlantılıdır. Bunun sonucunda bağlantılar çıkar ortaya ve işaretin tekrarı üzerine, irade kabul etsin etmesin, eylem tekrar edilir. Bağlantı ve alışkanlık olguyu açıklar. Ayin ritmik olduğunda ve müzik, uyak ya da diğer ritmik sanatlarla bağlantılı olduğunda daha da kuvvetlenir. Ritmik noktaların tekrarında eylemler ayinsel olarak tekrar edilir. Gece ile gündüzün birbirini izlemesi çok sayıda insanın varoluş mücadelesinde aynı zamanda uyanma ve uyuma, çalışma ve dinlenme ritimleri oluşturur. Mevsimler de çalışmada ritimler oluşturur. Ayin bir yararlılık, uygunluk ya da refah fikri içerebilir, ancak daima mekanik olma eğilimindedir ve fikir bilinçaltıdır (...)

Ritüelin tekrar etme özelliğini iki boyutlu ele almak gerekir birincisi, daha çok eylemlere ritim kazandıran işleviyle bir ritüel dizin içindeki olayların ardışık yinelenmesi, ikincisi ise tarihsel süreç bağlamında geçmişten günümüze sürekliliği ifade eden tekrardır. Paul Connerton’un (2014: 78), “tüm törenler yinelenir ve yineleme, kendiliğinden, geçmişin kesintisiz sürdüğünü düşündürür” ifadesi ikinci boyuttaki tekrarın işlevini ortaya koymaktadır.

Ritüelin “*geleneksel olması*” bir diğer karakteristik özelliğidir. Bir dizi faaliyeti daha eski kültürel emsallerle özdeş veya tamamen tutarlı hâle getirme girişimi “*gelenekselleştirme*” olarak adlandırılabilir (Bell 1997: 145). “Ritüel kavramının merkezinde, bir performansın etkinliğinin ancak geleneksel olarak öngörülmüş bir formata özenle bağlı kalındığı takdirde sağlanabileceği düşüncesi yatar. Geleneksel senaryodan bir sapma söz konusu olduğunda, ritüel artık ritüel olmaktan çıkar” (Schechner 2015: 74). Bu nedenle ritüelin geleneksel olma özelliği; biçimli, sembolik, tekrarlayıcı, stereotipik ve kuralcı özelliklere sahip ritüel niteliği taşımayan eylemleri ritüel olarak tanımlayan görüşlere karşı önemli bir ayırt edici analitik araç işlevi görür. Herhangi bir gelenekle hiçbir bağlantısı olmayan bir ritüel, çoğu insan tarafından anormal, asılsız bulunmaya yatkındır. Kavramın anlam alanında var olan anonimlik, belirli bir kültüre ait oluş ve toplumun geçmişiyle ilişkisini kapsayan bir dizi özelliği de beraberinde getirir. Bu nedenle geleneksel olma özelliği, ritüel olarak kastettiğimiz ve tanımladığımız fenomenin önemli bir boyutudur. Bir ritüelin geleneksel özellikler taşıması; ritüelin gerekçelendirildiği mitin yaşaması, toplumun kendisini tanımlaması ve başka toplumlardan ayırması açısından önem arz eder ve geleneksel ritüel bağlam aracılığıyla toplumun geçmişiyle bağlantı kurmasını olanaklı hâle getirir. Kullanılan eşyalar, değişime açık olan gündelik dil yerine eski sözcükler ve unutulmuş deyimler içeren ritüel dili vasıtasıyla gündelik akıştan farklılaşmış, ayrılmış özel bir an deneyimlenir (Bell 1997: 145-146).

Ritüelin bir diğer karakteristik özelliği olan “*nitel değişmezlik*”, disipline edilmiş eylemlerin ve sözlerin değiştirilmeksizin titizlikle tekrarlanmasını ifade eder (Bell 1997: 150). Nitel değişmezlik pek çok ritüel türü için önemli bir özelliktir; çünkü “en ufak detayın yanlış düzenlemesi bütün ritüeli geçersiz kılabilir” (Douglas 2017: 212). Ritüeller bilinerek istenerek belli biçimlere sokuldukları için, kendiliklerinden çeşitlenmelere uğramazlar; ya da ancak dar sınırlar içinde kalan değişikliklere açık oldukları söylenebilir (Connerton 2014: 77). Ancak değişim “ağır ve algılanmaz niteliktedir; bir anda çok önemli bir değişiklik geçirirse değerini ve varlık nedenini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır” (Özbudun 1997: 17). Dinî ritüeller özelinde nitel değişmezlik kuralı, kutsal kabul edilmesi nedeniyle diğer ritüel türlerine göre daha katıdır.

Ritüeller, çoğunlukla gelenek doğrultusunda veya tabular vasıtasıyla katı bir şekilde kurallara bağlı olarak icra edilir. Bu durum onu gündelik eylemden ayıran “*kurallı işleyiş*” özelliği ile ilgilidir. “Bireysel ya da dini öncü liderliğinde topluca yapılmış olsa dâhi ritüel

öncesi hazırlıklar, ritüelin gerçekleştirilmesi ve sonlandırılması gibi üç aşama kesin kurallarla belirlenmiştir” (Olgun 2016: 85). Ritüelin kurallı işleyiş özelliği eylemlere bir düzen vermekle birlikte, karmaşık şifreleri organize ederek insan doğasındaki şiddet ve kaotik eğilimi kontrol altında tutma gibi bir işlevi de yerine getirdiği düşünülür (Bell 1997: 150).

Ritüel davranışın sık sık işaret edilen bir diğer ayırt edici karakteristik özelliği “*simgesellik ve sembolik anlam*”dır. Ritüeli farklı açılardan yorumlayan pek çok yaklaşım ortak bir varsayımda birleşmektedir; hepsi de ritüeli, simgesel bir temsil biçimi olarak açıklar ve sembollerin “gerisinde” yatan “gizli bilgi”yi, kodlanmış metnin kodunun çözülüp bir başka dile çevrilmesi yoluyla anlamaya çalışır (Connerton 2014: 92; Lafontaine 2004: 161). Bu noktada sembol kavramını açıklamakta fayda vardır. “Bilginin özel tarzı olarak kavranan sembol” (Eliade 2017b: 19), “duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, alem, remiz, rumuz, timsal” olarak tanımlanmaktadır. Simge; Charles S. Pierce’in (2014: 234) ‘indeks’ (belirti), ‘ikon’(görüntüsel) ve ‘simge’ (symbol) olmak üzere üçe ayırdığı gösteren türünden biridir. İndeks, kendisiyle anlamı arasında görüntü düzeyinde bir ilişkiye sahip gösterendir; ikon da kendisiyle göstereni arasında benzerlik bulunan gösteren türüdür. Simge ise kendisiyle göstereni arasında genel olarak keyfi bir bağlantı kurulan gösterendir. John Fiske’nin (2015: 190) belirttiği üzere; “bir nesne, uzlaşım ve kullanım aracılığı ile başka bir şeyin yerine geçmesini mümkün kılan bir anlam kazandığında ‘simge’ hâline gelir”. Sembolü, işaret ettiği olgunun gerçekliği ve gücüne katılıp katılmama noktasında işaret olarak nitelediği diğer göstergelerden ayıran Paul Tılıch (2000: 1) sembollerin karakteristik özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

Sembollerin diğer göstergelerle (sign) ortak bir özelliği vardır. Onlar kendilerinin ötesinde başka bir şeye işaret ederler. Mesela caddedeki kırmızı trafik ışığı arabaların hareketlerini belirli aralıklarla durdurma düzenine işaret eder. Kırmızı işaret ile arabaların durdurulmasının birbiriyle özde hiçbir ilişkisi yoktur. Fakat onlar, konvansiyon devam ettiği sürece, uzlaşımsal olarak birleştirirler.../... Göstergelere bu özel fonksiyon, bir ülke içindeki uzlaşımla veya matematiksel göstergelerde olduğu gibi, uluslararası uzlaşımlar tarafından verilir. Bu türden göstergelere bazen semboller adı verilmektedir; bununla birlikte onun göstergeler ile semboller arasındaki ayrımı güçleştirmesi talihsizlik olmuştur. Semboller gösterdikleri şeyin gerçekliğinden pay aldıkları hâlde, göstergelerin işaret ettikleri şeyin gerçekliğinden pay almamaları belirleyici bir olgudur. Bundan dolayı, göstergeler uzmanlık ya da uzlaşım nedeniyle gösterdikleri şeyin yerine ikame edilebilirler, oysa semboller edilemezler. Bu, sembolün ikinci karakteristiğine götürür: O işaret ettiği şeyden pay alır (participate): Bayrak temsil ettiği milletin gücünden ve ihtişamından pay alır. Bu nedenle o, sadece sembolleştirdiği milletin gerçekliğini değiştiren tabii bir felaketten sonra, milletin yerini tutabilir.../... Bir sembolün üçüncü diğer özelliği aksi takdirde bize kapalı kalacak gerçeklik düzeylerini açılmasıdır. Bütün sanatlar, kendine başka bir şekilde erişilemeyen bir gerçeklik düzeni için semboller yaratırlar.../... Sembolün dördüncü karakteristiği; onun yalnızca, aksi takdirde kendisine yaklaşılamaz olan gerçeklik

boyutlarını ve unsurlarını açmasından değil, fakat aynı zamanda ruhumuzun gerçekliğinin boyutlarına tekabül eden unsurlarını meydana çıkarmasından oluşur.../... Semboller niyet edilerek (intentionally) yaratılamazlar -bu, sembolün beşinci karakteristiğidir. Onlar, bireysel ve kolektif bilinçdışından doğarlar ve işlevlerini ancak varlığımızın bilinçdışı boyutu tarafından kabul edildiklerinde yerine getirebilirler.../... sembolün altıncı ve sonuncu karakteristiği, sembollerin icat edilemeyeceği olgusunun bir sonucudur. Onlar tıpkı canlı varlıklar gibi doğarlar ve ölürlür.

Ritüelin simgesel temsil özelliği özel bir biçimde işleyiş göstermesinden ve doğasından kaynaklanır. Ritüel, doğrudan veya dolaylı bir şekilde doğaüstüne hitap eden eylemler olarak kabul edilir. Başka bir şekilde anlatılamayacak nitelikteki olaylar, değerler, duygular çeşitli simgesel yollarla somutlaştırılarak ifade edilir. Clifford Geertz'in (2010: 153) ifadesiyle ritüeller:

Simgeseldir çünkü miras alınan anlamlar yalnızca simgeler içinde 'depolanabilir': Bir haç, bir yarım ay ya da kuş tüylü bir yılan. Ritüeller içinde dramatize edilen ya da mitlerde ilişkilendirilen bu dinsel simgeler, bazen ilişkili oldukları kişiler açısından dünya hakkında bilinenleri, bu dünyanın sağladığı duygusal yaşamın niteliğini ve üzerinde olduğumuz sürece bu dünyada nasıl yaşanacağını özetler. Böylece kutsal simgeler, bir varlıkbilim ve evrenbilimi bir estetik ve ahlaklılık ile ilişkilendirir.

Özetleyici semboller adı verilen bu türden semboller, etkili bir şekilde birçok fikir ve duyguyu tek bir görüntü altında birleştirir. Bu tür bir toplama, kolektif bir biz duygusunu kolayca uyandıran gevşek ama kapsayıcı bir dizi fikir ve duygu yaratır. Semboller, din dışı alem ile kutsal alemini açık bir şekilde ayırarak kutsalı etkili bir şekilde yaratır, kendisinden ötesindeki bir şeye işaret eder. Böylece daha büyük, daha soyut ile ilişkili değerleri ve tutumları çağrıştırır, ifade eder (Bell 1997: 157). Semboller, ritüel bağlamlarda inanışın ve değerlerin somutlaşmasını, doğaüstü olanın gerçek olarak algılanmasını sağlayan mekanizmalar olarak işlev görürler.

Ritüellerin, kültürel ve sosyal gerçeklikleri kodlayan sembollerin eylem hâline getirilerek temsil edilmesi/gösterilmesi şeklinde özetlenebilecek "*performans*" ritüel davranışın son karakteristik özelliğidir ve bu özellik diğer özellikleri de kapsamaktadır. "Ritüel bedensel bir davranış olarak şekillendirilmiştir. Ritüelin en belirgin özelliği insanî bir eylem olmasıdır" (Olgun 2016: 84). Wendy James'in (2013: 138) cümleleriyle ifade edecek olursak: "Ritüel derken her neyi kastederseniz edelim, bu kavramın içine fiziksel olarak canlandırılmış ya da canlandırılabilen; yapılaş amacı ya da yarattığı etki bakımından dönüşebilen kasıtlı törensel bir icra olduğunu dâhil ederiz". Rappaport'un (2003: 396,399) belirttiği üzere: "Temsil, ortaya konan uygulamanın bir görünüşüdür; eğer gösteri yoksa, ritüel de yoktur; sadece ifadelerin ve hareketlerin sahnelenmesi amacıyla canlandırılan

veya gerçekleştirilen ifade ve hareketlerin birliği bir ritüeldir”. Gerçekleştirici bir şey yapan <gösteren> manasıyla edimsellik bir ritüel eylemin önemli bir niteliğidir ve daha fazla baskın veya temel unsurudur.

Dramatik merasimler, topluluk hâlinde icra edilen teatral performanslar, son yıllarda üzerinde çok fazla durulan, araştırma konusu olarak ritüelin vurgulanan boyutları olmuştur. Performansın nitelikleri birbiriyle örtüşen birkaç özellik açısından analiz edilebilir. Her şeyden önce performanslar genellikle görsel imgeler, çeşitli sesler, dokunma ve koklama duyularına hitap eden unsurlar ya da tat alma duyusunu kışkırtan bazı aktiviteler içeren çok yönlü duysal kanallarla kurulan iletişim araçlarıdır. Bu yönüyle ritüeller, onu icra edenlere performansın gücüyle çeşitli mesajlar da verebilen karmaşık ve duysal bir deneyim yaşatır (Bell 1997: 160-161).

Performansın bir başka özelliği de çerçevelemedir. Sembollerle ilgili olarak belirtildiği gibi, kutsal ve kutsal dışı, özel ve rutin, aşkın idealler ve somut gerçeklerin hepsi; bazı faaliyetlerin, yerlerin veya insanların diğerlerinden nasıl farklılaştığını gösterir. Bu durum performansa özgüdür. “Bu farklı, kasıtlı ve anlamlıdır -dikkat edin” şeklinde bir çerçeveleme sayesinde ortaya koyulan durumun sıradan gerçeklikten başka bir şey olduğu ifade edilir. Ayrıca performansa, inanma durumları kisvesi altında daha derin gerçekleri ifade etme veya gösterme yeteneği de verilebilir. Bu nedenle ritüel eylem, bir tiyatro prodüksiyonunun (sahne, perde, seyirci, senaryo) unsurları ile çerçevelendiğinden, günlük gerçeklikten başka, kolayca erişilemeyen bir deneyim aracılığıyla evrensel hakikatleri aktarır. Bu tür çerçeveler performansı bu şekilde ayırt etmekle kalmaz aynı zamanda oluşturulan yapay boyut ile -kutsal semboller gibi- makro-kozmosun bir tür mikro-kozmos tasvirini oluşturur. Böylece ritüeller, icracılarını ve katılımcılarını başka boyutlara veya ikinci bir gerçekliğe yöneltir. Sahne üzerine inşa edilen mikro-kozmos, sahte bir bütünlük deneyimi, anlaşılması zor bir bütünlük durumunda daha büyük yorumlayıcı bir düzenek oluşturur. Bu yoğunlaşma ya da bütünlüme özelliğinden ötürü ritüele katılanlar kalıcı veya geçici olarak dönüşürler (Bell 1997: 161).

Görüldüğü üzere; ritüel eylemi, sıradan eylemlerden ayıran temel karakteristikler; “biçimsellik, nitel değişmezlik, kurallılık, performans, tekrarlanma, sembolik oluş” özellikleri etrafında toplanmaktadır. Bu nitelikleri taşımayan eylemlerin ritüel kimliğine kuşkuyla yaklaşmakta fayda vardır.

2.3. Ritüel ile Tören, Gelenek-Âdet, Festival ve Büyü Arasındaki İlişkiler ve Farklar

Günümüzde gerek bilimsel çalışmalarda gerekse gündelik kullanımlarda “tören, gelenek-âdet, festival ve büyü” kavramlarının işlev ve anlam yönüyle ritüel ile iç içe geçmiş olduğu görülmektedir. Bu kavramları ve ritüel ile ilişki boyutlarını başlıklar hâlinde şu şekilde izah etmek mümkündür:

2.3.1. Tören

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren akademik bir terim olarak kullanılan ritüel kelimesi, bir süre kült veya tapınım/ibadet anlamlarında, dar bir içeriği karşılamak üzere kullanılmıştır (Platvoet 2006: 162). Bu nedenle ritüel; Türkçeye “Dinî tören, ibadet, kült” (TDK 1988: 114), “Bir mezhebin veya bir tarikatin kendine has ibadet merasimi” (Ayverdi 2008: 237) olarak tanımlanan “ayın” ve dinî tören anlamı taşıyan “kuttören” (And 1985: 52) şeklinde çevrilmiştir. Ritüelin salt din ve kutsallıkla ilişkili davranışlar ve tapınım özelliklerini vurgulamaya ve anlamını modern dünyanın dışında kalan toplumlara ilişkin kültik eylemler ve insanın doğaya karşı galip gelme mücadelesi içerisinde edimlediği büyüsel-dinsel eylemleriyle sınırlayan bir dönemin anlayış biçimlerini yansıtan bu tanımlama çizgisi bugün kuramsal açıdan geçerliliğini yitirmiştir. Ritüel, inançlara yaslanabilir, inanç alanından bazı unsurları amacına ulaşmak için araç hâline getirebilir. Ancak bu durum onun sadece din alanıyla ilişkili bir kavram olduğunu göstermez; ritüeller, dinî nitelikte olabilecekleri gibi, din dışı karaktere de sahip olabilmektedir. Dinî veya dinî olmayan ayrımı gözetilmeksizin yapılacak bir kavramlaştırma açısından Türkçede ritüel kavramını karşılayabilecek en uygun sözcüğün tören olduğu söylenebilir.

Tören, Türkçe Sözlük’te (1988: 1489); “Bir toplulukta, üyelerin belli bir olayı, kişiyi veya değeri ayırt edip sembolleştirmesi, bunların anlam ve öneminin güçlendirilmesi amaçlarıyla düzenlenen hareket dizisi, merasim” şeklinde tanımlanmaktadır. Ritüel ve tören <seremoni> arasında bir ayrım yapılmaması günümüzde genel olarak tercih edilen bir yönelimdir. Tören ve ritüel birbirlerinin yerine kullanılabilen, aynı anlam düzleminde değerlendirilen kavramlardır ve bu boyutuyla hem ritüel hem de tören ritlerin diziliminden meydana gelen bir bütünlüğü ifade eder. A. Van Gennep (1960), ritlerin belirli bir düzen çerçevesinde oluşturdukları desenleri tören olarak kabul eder ve ritüel ile tören arasında bir

ayrım gözetmez. Özellikle “tören desenleri” kavramına vurgu yapar. Benzer şekilde Malinowski (2000) ve Frazer (2004) de, rit ve tören kavramları arasında ayırıcı bir noktaya vurgu yapmazlar.

Bununla birlikte; kavramların ihtiva ettiği birtakım özellikler, amaç ve işlevleri açılarından bazı ritüel araştırmacıları tarafından tören ve ritüel arasında ayrım yapılmıştır. Ayrımın neden olarak gösterilen hususlardan birisi, törenin kolektif, ritüelin bireysel eylem olduğu kabul noktasında temellenir. Radcliffe-Brown Goody 2017: 48) töreni, sosyal yaşamda değişimler söz konusu olduğunda icra edilen, örf ve geleneklerce gerekli koşullu kolektif eylemler olarak kavramlaştırmaktadır. Bu şekilde tören, kamusal alanda uygulanan belirli bir ritüelistik eylemler dizisinden oluşur. Buna göre ritüel, genel olarak bireysel uygulamalar olarak anlaşılır. Benzer bakış açısından tören ve ritüeli farklı kavramlar olarak değerlendiren Lauri Honko’ya (2015: 200) göre; törenin gerçekleşmesi için birden fazla katılımcının var olması gerekirken; ritüel, toplu veya bireysel olarak gerçekleştirilebilir.

Ritüel ve tören arasında ayrımın esas oluşturan bir diğer husus, pratik veya faydacı bir amaca yönelik olup olmama noktasıyla ilişkilidir. Buna göre, ritüelin pratik bir hedefi vardır; törenin ise faydacı bir amacı yoktur. Ritüel, icra edene dünyevî menfaatler sağlar; bunu, onları korumak ya da mutlu etmek için yaptığına inanılır. Bu yüzden sembolik davranışların fazla olduğu ve bir şekilde insan ötesi veya kutsal şeylerle alakalı olduğu durumlarda ritüel terimi kullanılmalıdır. Max Gluckman (Lane 1981: 17), tören ve ritüeli kutsalla bağlantısı olup olmama noktasından değerlendirerek birbirinden ayırmaktadır. Ona göre ritüel, törensel faaliyetlere benzer nitelikler göstermekle birlikte, mistik düşünceleri ve durumları da kapsayan eylemlerdir. Monica Wilson (Goddy 2017: 48) da ritüeli öncelikli olarak, mistik güçlerin takdisini sağlamaya yönelik dinsel davranış olarak kavramlaştırır. Tören ise, dinî eylemlerle sınırlı değildir, duyguları ifade etmek için ortaya çıkan ihtimamlı geleneksel bir biçimdir. Burada ritüel dinî davranışlarla eş değer tutulmakta, tören ise ‘ihtimamlı ve geleneksel’ her türlü biçimi içeren daha kapsayıcı bir kavram olarak ele alınmaktadır. Victor Turner (1982: 80) ise ontolojik bağlamda bir değişiklik ve dönüşüm meydana getirip getirmemesi noktasında ritüel ve tören kavramlarını birbirinden farklı bir noktaya yerleştirir. Ona göre; tören ‘gösterimci’, ritüel ‘dönüştürücüdür’. Katılanlarda dönüşüm etkisi oluşturmayan eylemler tören; buna mukabil, birey veya katılımcılarda dönüşüm etkisi oluşturan eylem dizileri ritüeldir.

Tören ve ritüel kavramları çoğunlukla birbirinin yerine kullanılmakla birlikte ritüel, törenden farklı olarak geleneklere, mitlere ve inançlara dayanan eylemleri karşılayan bir kavramdır. Bunlar ritüel eylemi gerçekleştirmeye yönelik güçlü bir dayanak noktası oluştururlar. Tören için aynı durumdan söz edilemez. Topluluk önünde gerçekleştirilen ya da kalıplaşmış eylemlerin icrası her zaman tören olarak adlandırmaya müsaittir. Ayrıca tören daha çok gösteriye benzer faaliyetleri ifade eder ve icrasındaki temel hedef gösteridir. Ritüel ise pratik bir amaç veya Turner’ın işaret ettiği dönüşüm meydana getirme noktasında belirli bir amaca yöneliktir. İcranın kendisi hedefe götüren araçtır.

2.3.2. Gelenek ve Âdet

Ritüel kavramıyla yakından ilişkili ve pek çok durumda ritüel yerine kullanılabilen kavramlardan bir diğeri “gelenek”tir. Doğum gelenekleri, evlenme gelenekleri, cenaze gelenekleri, bayram gelenekleri gibi kullanımlar bu durumu ortaya koymaktadır. Türkçe kök sözcük gel-mek fiilinden türetilen “gelenek”, “Bir toplumda, eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa aktarılan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, anane” (TDK 1988: 534; Hançerlioğlu 2007: 246; Örnek 2017a: 92) olarak tanımlanmaktadır.

Kavramın batı kaynaklarında da benzer anlamları ihtiva ettiği görülmektedir. Webssters’s Third New International Dictionary’de gelenek: “Kültürel devamlılığın, geçmiş deneyimlere dayalı, günümüz üzerinde yönlendirici ve normatif bir etkisi olan sosyal davranışlar, inançlar, âdetler, kurumların yavaş yavaş gelişen büyük bir kompleks içerisinde somutlaştırılması” şeklinde tanımlanır (akt. Özünel 2010: 2).

Halkbilimsel bir terim olarak ise Sedat Veyis Örnek (2016: 178) geleneği: “Geniş anlamıyla bir kuşaktan ötekine geçirilebilen bilgi, tasarım, boşinanç, yaşantı biçimi, daha geniş anlamıyla maddi olmayan kültürdür. Dar anlamında ise, kuşaklar boyunca bir toplumun kutsal ya da politik işleri gibi önemli konulardaki dünya görüşleridir” şeklinde tarif etmektedir.

Gelenek, çeşitli açılardan halkbilimi dışında birçok sosyal bilimin de ilgilendiği bir kavramdır. Ruth Benedict’in (2015: 39) ifadesiyle: “Gelenek, toplumbilimciler için onsuz hiçbir şey göremeyecekleri gözlükleridir”. Bu alanların başında antropoloji gelmektedir.

Kavram antropolojide; “Verili bir topluluk içinde toplumlaşma yoluyla bir kuşaktan diğerine aktarılan inanç, âdet, değer, davranış, bilgi ya da uzmanlık örüntüleri yerine kullanılmaktadır” (Özbudun 2004: 16). Sosyolojik açıdan ise Gordon Marshall’ın Sosyoloji Sözlüğü’nde (1999: 258-259) gelenek (tradition) kavramı; “gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi”, şeklinde açıklanmaktadır.

Ritüelin kavramsal içeriğine oldukça benzer bir tanımla geleneği eylemle sınırlandıran Richard Sweterlitsch (2015: 121) kavramı; “beklenen bir davranış veya bir sosyal protokol olarak değerlendirilebilecek kadar düzenli yapılan bir aktivite” şeklinde tanımlar. Ayrıca, büyük oranda ritüel eylem türleriyle örtüşen şöyle bir gelenek sınıflandırması yapar:

1. Geçiş dönemi törenleri gelenekleri (yani insan yaşam döngüsünün önemli anları ile ilişkili davranışlar)
2. Kayda değer toplumsal olaylar ile ilgili gelenekler (yani festivaller ve başka büyük gruplu uygulamalar)
3. Halk inancı ile ilgili gelenekler (yani birtakım inanışlara sahip olmaktan dolayı ortaya çıkan davranışlar)
4. Takvim gelenekleri (yani yılın belirli bir tarih ve dönemiyle ilgili uygulamalar)

Tanımlarda, ortak olarak geleneğin “geçmişten kalma” “saygın tutulma” “kuşaktan kuşağa aktarılma” nitelikleri üzerinde durulduğu, sözü edilen özelliklerinin vurgulandığı görülmektedir. Bu nitelikler geleneklerin değişmezliğini veya çok ağır değişme özelliğine dikkat çeker. Ancak Edward Shils’in (2003: 110) vurguladığı üzere; “bir davranış kuralı, açıkça bir davranış kalıbını dile getiren ya da ima eden bir davranış kuralı veya ruhla ilgili bir inanç ya da genel iyi konusunda bir ideal, kuşaklar boyunca devam eden yolculuğu boyunca aynı kalamayacağı” gibi geleneğin de değişmemesi düşünülemez. Nitekim Dursun Yıldırım’a (2016: 127) göre:

Gelenek; donuk, statik, dinamizmini kaybetmiş ortaya çıktıkları andan itibaren kendini tekrarlayan cansız yapıya sahip kalıplar değildir. Aksine onlar; ait oldukları insan topluluğunun ihtiyaçlarına uygun biçimde değişen, gelişen, ortadan kalkan veya parçalanarak yeni geleneklerin doğmasını sağlayan dinamik bir yapıya sahiptirler. Sürekli var olmalarının sebebi, ait oldukları toplumun üyeleriyle uyum içinde olmalarıdır”.

Benzer şekilde Henri Glassie (2002: 18) de, gelenek kavramının anlamının her ne kadar eskiliği ve değişmezliği çağırırsa da sürekli değişim ve dönüşüme açık olduğunu belirtmektedir.

“Âdet” sözcüğü de ritüel kavramı yerine kullanılan ya da onun çarpıcı bir özelliğini vurgulayan kelimelerdendir. Arapça kökenli kelimenin sözlük karşılığı şu anlamları kapsamaktadır: “Alışılmış şey, olagelmış görenek” (Özön 1971: 9). “Usûl, tabiat, alışkanlık” (Devellioğlu 1996: 10). Belirli bir topluluk için yapılması gereken davranış biçimi” (Ülken 1977: 13). Evlenme, ölüm, doğum âdetleri, bayram âdetleri şeklindeki kullanımlar kelimenin pratik açıdan gelenek kavramı ile benzerliğini ortaya koyar.

Gelenek ve âdet kavramları, “kalıplaşmışlık”, “tekrarlılık”, “kurallılık”, “biçimsellik” gibi ritüelin bazı özelliklerini ihtiva etmekle birlikte simgesel özelliğe sahip olma gerekliliği noktasında ritüel davranıştan farklılaşır. David Kertzer (1988: 9) biçimleşmiş, tekrarlanan ancak simgesel olmayan eylemlerin ritüel değil, “âdet” olduğunu belirtmekte, simgeselliğin ritüel eylemin ayırt edici bir unsuru olduğuna vurgu yapmaktadır. Richard Sweterlitsch (2016: 123) ritüel ile geleneği birbirinden ayırt etmenin zor olduğunu ancak her iki kavramın birbirinden en azından soyut olarak farklılaştığını; ritüelin genellikle geleceği etkilemek için gerçekleştirilirken geleneğin ise, soyut olarak mevcut âna etki etmek için gerçekleştirildiğinin altını çizmektedir. Bir başka açıdan David Parkın da (1992: 15) ritüel ve gelenek arasında ayrım yapabilmeyi olanaklı kılan noktaları şu şekilde belirtmektedir:

Gelenekler, <âdetler> sessizdir ve sürekli olduğunda alışkanlık hâline dönüşür, fark edilmezler. Gündelik sosyal yaşamın parçası hâline gelirler; selamlaşma, el sıkışma, hediyeleşme gibi. Ritüeller ise kültürel anlamda çok seslidir ve enerjiktir. Günlük dâhi olsa, alışkanlık olarak değil, her uygulandığında farkındalıkla ve bir amaçla uygulanırlar.

Ritüel ve gelenek kavramları arasındaki ilişki boyutu benzerlik ve farklılıktan öte daha kapsamlı irdelenmesi gereken bir meseledir. Her şeyden önce bir nitelik olarak geleneği, ritüelin var olma sebebi olarak görmek mümkündür. Nitekim, Joseph R. Gusfield (2004: 66) insanların şimdiki zamanda icra ettikleri eylemler için bir geçerlilik zemini aradıklarını, geleneğin ideolojik bir zemin oluşturarak; ritüel eylemlere meşruiyet sağladıklarını vurgulamaktadır. Bu doğrultuda geleneğin ritüeli geçerli kılma işlevinden söz etmek mümkündür.

Folklor ürünlerinin her türünün bir geleneğe bağlı olduğunu, geleneklerin folklor ürünlerinin belirli bir ‘form’ kazanmasını ve bu form içinde kendini devam ettirmesini sağladığını; ayrıca onlara kendilerini belirleyen diğer ayırıcı özellikleri kazandırdıkları nı (Yıldırım 2016: 108) belirten Dursun Yıldırım’ın tespitlerinden hareketle geleneklerin ritüellere belirli bir şekil ve kalıp oluşturması kapsamında gelenek kavramının ritüelin hem bir niteliğine hem de her iki kavramın birbirlerini koruma ve devamlılığı sağlama noktasında önemli bir ilişki boyutundan da söz etmek mümkündür. Aynı doğrultuda Kürşat Demirci (2013: 51) ritüel ve gelenek arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendirmektedir: Belli bir enformasyon kümesi olan ritüel, topluluğun ortak hafızasıdır. Her ritüel, geleneğin korunmasını sağlar. Periyodik olarak tekrarlanan jestler, hareketler, sözel rivayetler, mitoslar ve birliktelik ruhu kaybolmadan varlığını sürdürür. Ritüelin bizzat kendisinin yanında ritüelin nasıl yapılacağının öğretiliş süreci geleneksel ruhu canlı tutar.

2.3.3. Festival ve Ritüel

Etimolojisi açısından bakıldığında Türkçeye Fransızcadan geçmiş bir kelime olan festival; genel eğlence, şenlik, sevinç anlamına gelen Latince ‘Festum’ sözcüğünden türemiştir. Festival kelimesinin kökenini “festum” ile yine Latince kökenli “feria” sözcüğüyle ilişkilendiren Alessandro Falassi (1987: 5) kelimelerin işaret ettiği anlam ve içerikleri şöyle açıklar:

Köken itibarıyla Latince de birbirine sinonim iki kelime vardır; festum, toplum sevincini, eğlenceyi ifade eder. Feria ise tanrılar onuruna yapılan işlerin sunulması anlamındadır; her ikisi de çoğul kullanılır ve festivallerin birden fazla günü kapsadığını ve çeşitli etkinlikleri içerdiğini gösterir. Bu iki kelimenin ikinci anlamı çeşitli dillerde farklı şekilde tanımlanır. İspanyolcada yemek ve şövalyelerin yeteneklerini sergilediği gösteriler, Latince dinî sunumlar, Romen dilinde oyun, İtalyancada yaş günü kutlaması veya samimi karşılama anlamındadır.

Kavramın sözlük anlamı batı dillerinde hazırlanan sözlüklerde genel olarak şu içerikleri kapsamaktadır: “1. İnsanların tatil yaptıkları ve özellikle dinî gerekçelere atıfta bulunan özel olayları kutladıkları bir gün veya senenin belirli bir zamanı. Bayram, yortu” (Steell 2000: 249). “2. Müzik konserleri ve drama gösterileri gibi seriler şeklinde düzenlenen organizasyonlar, şenlik” (Fox 1994: 370).

Festival, Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük’ünde¹⁰ dört farklı anlam alanını içerecek şekilde şöyle açıklanmaktadır: 1. Dönemi yapıldığı çevre, katılanların sayısı veya niteliği programla belirtilen ve özel önemi olan sanat gösterisi. 2. Belli bir sanat dalında oyun ve filmlerin sunulması ve gösterilmesi sonunda ödül, derece verilmesi biçiminde düzenlenen ulusal veya uluslararası gösteri dizisi şenlik. 3. Bir bölgenin en ünlü ürünü için yapılan gösteri, şenlik. 4. Düzensiz toplantı, curcuna.

Türk kültüründe kullanılan festival kelimesinin kavramsal içerik açısından kelimenin alındığı Batı kültüründen farklı olduğu görülmektedir. Aynı şekilde “Türk halkbiliminde de festival kavramının kullanımı yukarıda belirtilen sözlük anlamlarından ‘ürüne dayalı şenlik, gösteri’ tanımıyla örtüşmekte ve bu dar anlamın ötesine geçmemektedir” (İmirgi 2003: 2).

Batı kültüründe kavram, bir ritüel türü olarak bayram ve süreçsel bakış açısından geniş içerikli bir ritüelin çerçevesinde yer alan olay halkalarının kutlama, eğlence ve daha geniş halk katılımını içeren bir bölümü şeklinde anlaşılmaktadır. Aşağıda verdiğimiz açıklamalar bu durumu ortaya koymaktadır.

Festivalin, eski ve dirençli bir kültürel biçim olarak tüm toplumlarda görüldüğünü ifade eden Beverly J. Stoeltje (2015: 339) düzenlenme amaçları ve işlev bakımından oldukça çeşitli ve birbirinden farklı görünümlere sahip olsalar da ayırt edici karakteristik özelliklerinin var olduğunu belirtmektedir. Stoeltje söz konusu karakteristik özellikleri şöyle sıralar: Takvimsel olarak düzenlenmiş aralıklarla icra edilmeleri, ulusal olmaları, halkın katılması, yapıcı karmaşık olması ve ses görüntü ve amaç açısından çok yönlü olmalarıdır. Stoeltje, grup yaşamında önemli amaçlara hizmet eden festivallerin belli başlı amaçlarını ise; kişisel dinî bağlılık veya kişisel icra için fırsat sağlamaları, açıkça ifade edilmemelerine rağmen oldukça önemli olan atalara tapma ya da kutlama, yüksek değerdeki hüner ve yeteneklerin icrası ya da grup mirasının ifade edilmesi aracılığıyla grup kimliğinin dışa vurumu olarak belirlemektedir.

Robert Jerome Smith (2015: 346) bir mevsimden diğerine ya da hayatın bir döneminden diğerine geçiş zamanları, tarihî olayların yıl dönümleri, bir kahramanın ya da

¹⁰ <https://sozluk.gov.tr> [Erişim Tarihi 31.07.2020].

tanrının doğum ya da ölümünün anıldığı günü, bir din liderinin ya da toplumun kurucusunun sembolik olarak sahneye konulması gibi durumlarla ilişkili olayların şölen ve eğlence katarak kutlanmasını içeren özel bir öneme sahip tekrar eden ânları festival olarak tanımlamaktadır.

Festivallin ritüelden kavramsal açıdan farklı olmadığı festival tasniflerinden de anlaşılmaktadır. Robert Jerome Smith'in (2015: 147-150) tasnifi bu durumu örnekler niteliktedir. Smith festivalleri şu şekilde tasnif eder: Mevsim değişikliklerine eşlik eden kıştan bahara geçiş, yaz ve yaz dönümü, sonbahar ve hasat zamanı ve ölümlerin anıldığı yeni yıl kutlamalarından oluşan "mevsim festivalleri"; eski pagan ritüellerinin kilise tarafından düzenlenmesiyle oluşturulan Hristiyan takvimi festivalleri; son olarak çeşitli meslek gruplarının kutlamalarını, başlangıç, anma ve geçiş törenlerini içeren "kısıtlı katılımcı festivalleri" dir. Bu tasnifin içeriği, modern kutlamaları da içermekle birlikte büyük oranda ritüel eylem türleriyle örtüşmektedir.

Peter Burke (1996: 203-205) de, festivalleri değerlendirmenin dinsel törenleri değerlendirmekle özdeş olduğunu belirtir ve festival türlerini şöyle sıralar: Evlilik gibi "aile festivalleri", bir cemaat veya bir şehrin hamisi olan ermiş adına düzenlenen yortular gibi "halk festivalleri", "yıllık festivaller": Paskalya bahar festivali, yaz ortası festivali, Noel festivali.

Alessandro Falassi (1987: 5-6) festivali, yapıyı oluşturan minimal birbirine bağımlı parçacıkların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütün olarak değerlendirir ve festival bütünlüğünü meydana getiren, birbirine bağlı parçaların her birini ritüel olarak adlandırır. Bütünü oluşturan ritüel olayları ise; açılış, dinsel arınma, normal zamandan ve mekândan kopuşu simgeleyen ve doğa/doğaüstü düşmanlardan korunmayı amaçlayan özel bir alan düzenlenmesi, yiyecek ve içecek; gündelik yaşama tezat oluşturmak amacıyla belirgin terimlerin ters çevrilmesini sembolize eden bazı eylemler (cinsiyetler zıt kıyafetler giyer, zenginler kölelere hizmet eder); toplumun kendini ve kimliği ifade ettiği toplumun taptığı, hayran olduğu, değerlerin sembolik elementlerinin temsili; ana konuları mitler, askerî başarılar, efsaneler olan dramaların sergilenmesi; zenginlerin veya siyasilerin halka hediyeler vermesi; müsabakalar; renkli ve özel giyinme biçimleri; kapanışla birlikte gündelik yaşama geri dönüş şeklinde sıralamaktadır.

Festival ve ritüel ilişkisine dair Beverly Stoeltje (2015: 340), modern kültürlerde, ritüel ve festivalin ayrı meydana gelmelerine rağmen daha erken dinlerde, festivalin daha büyük ritüel dairesi içerisine sınıflandırılan takvimsel ritlerle bütünlendiğini bu nedenle din, ritüel, festival, bayram ya da karnaval hakkındaki literatürün ikili biçimi birbirinden ayırmadığını belirtmektedir.

2.3.4. Ritüel ve Büyü

Ritüel eylem türlerinin en çarpıcıları arasında, özel formüllü sözler kullanarak doğaüstü güçlerin iyi ya da kötü amaçlar doğrultusunda etkilenebileceği inancının uygulanışı (Haviland vd. 2008: 664) olan büyüün eski Türk dilindeki karşılığı “bügi, bögü” dür. Sözcüğün Batı dillerindeki karşılığı; Grekçede “magenia”, Latince “magicien”, Almanca ve Fransızcada “magie”, İngilizcede “magi”, “magic”tir ve kelimelerin ortak kökenlerinin Yunanca ‘magos’tan türediği ileri sürülmektedir. Büyü, Pehlevi dilinde (eski Farsça) “magu” kelimesiyle karşılanmakta ve eski İran’da olağanüstü güçleri etkilediğine inanılan Med kabilesi mensubu rahipler sınıfına da “maguş” adı verildiği bilinmektedir. İslâm kaynaklarında mecûs/mecûsi şeklinde yer alan kelimelerin; tabiattaki bazı varlıkları ve olayları yönetme, gaipen haber verme, büyücülükle bazı işleri gerçekleştirme gibi olağanüstü yeteneklere sahip olduğu kabul edilen bir sınıf için kullanıldığı ileri sürülmektedir (Tanyu 1992: 501).

Türkçede sihir ve tılsım kelimeleri büyü kelimesine yakın anlamda kullanılmaktadır. Osmanlıca-Türkçe Sözlük’te (1996: 952) sihir kelimesinin karşılığı olarak şu anlamlar verilmektedir: “1. Büyü; göz bağıcılık, büyücülük. 2. Büyü kadar te’siri olan şey, fettanlık. 3. Şiir ve güzel söz söyleme gibi insanı meftun eden hüner sanatı”. Tılsım ise aynı kaynakta (1996: 1118); “1.Esrarlı bir kuvvet taşıdığına inanılan şey, kimse. 2. Çare, tedbir” olarak açıklanmaktadır.

Hikmet Tanyu (1992: 501) sihir kelimesinin büyü anlamını taşımakla birlikte daha geniş kapsama sahip olduğunu ve büyü ile sihrin bazı şekilleri arasında farklılıklar bulunduğunu belirtir. Tanyu (1992: 501) ayrıca Türkçede büyücü ile sihirbazın aynı anlama gelmediğini belirtir. Ona göre; sihirbaz gözü, görüşü aldatan, hokkabazlık, el çabukluğu ve renk yanıltmasına dayanan bir sanatı yürüten illizyonizm, manyetizma, hipnoz, telepati gibi tekniklerini uygulayan kişiyken; büyücü ise iyi veya kötü kötü

varlıkların yardımını sağlayan, büyü tekniğini, usullerini, tılsımlı sözleri, iksirleri, uygun materyali, muskaları, diğer ilgili maddeleri bilen ve kullanan kişidir.

Scognamillo ve Arslan (2012: 95) da büyücülerin; cinler, şeytanlar ve kötü ruhlar ile iş birliği yapmak suretiyle, onların yardımını alarak canlı ve cansız varlıklar, olaylar ve durumlar üzerinde olumsuz veya olumlu kalıcı etkiler meydana getirebildiklerini; ancak sihirbazların tabiatüstü varlıklarla iletişim kurma yetenek ve bunu yapabilecek teknik bilgilere sahip olmadıklarını, bu nedenle iş birliği yapmalarının söz konusu olmadığını, en önemlisi de sihirbazların icra ettiği eylemlerin canlı veya cansız varlıklar üzerinde gerçek bir etkiye sahip olmayıp çeşitli teknikler ile oluşturulan insan algısını yanıltan yanılsamadan ibaret olduğunu belirterek iki kavramı birbirinden ayırırlar.

Tılsım ise büyü olgusunu bütünüyle kapsayabilen bir kavram olmayıp, büyüün; “gizli, büyüsel verasetle aktarılan ve yalnızca büyücünün bildiği, büyüün en önemli ögesidir” (Malinowski 2000: 72). Bir diğer deyişle tılsım, bir birçok unsurdan mürekkep bir sistemin bir parçasını -ancak önemli bir parçasını- oluşturan sadece bir bölümünden ibarettir. Türkçede ayrıca Afsun <efsun>, afsunculuk <efsunculuk>, üfürükçülük ve bakıcılık terimleri de çoğu zaman büyü kelimesini karşılamaktadır” (Örnek 2014: 130).

Büyü, Türk Dil Kurumunun hazırlamış olduğu Türkçe Sözlük’te (1998: 369) “Tabiat kanunlarına aykırı sonuçlar elde etmek iddiasında olanların başvurdukları gizli işlem ve davranışlara verilen genel ad” olarak tanımlanmaktadır. Büyü; amaçları, sonuçları ve teknikleri dikkate alınmak suretiyle ise: “Tabiat üstü güçler yardımıyla olağanüstü sonuçlar elde etme esasına dayalı (Tanyu 1992: 501), birtakım dua ve hareketler uygulayarak, bilinen yollarla elde edilemeyen şeyleri elde etmek, birisine zarar vermek, ya da tehlikeleri uzaklaştırmak ve onlardan korunmak için doğayı ve doğa kanunlarını zorla etkileme amacını güden işlemlerin tümü” (Örnek 2017b: 49, Örnek 2014: 130) şeklinde tarif edilmektedir. Marcel Mauss (2005: 34) büyüü şu şekilde tanımlar ve temel özelliklerini açıklar:

Büyü, ajanlar, hareketler ve temsiller içerir. Profesyonel olmasa da büyü hareketlerini yapan kişiye büyücü diyoruz; büyü hareketlerine karşılık gelen düşünce ve inançlara büyüsel temsil diyoruz; hareketlere gelince büyü ritleri diyoruz. Büyü ritleri ve bir bütün olarak büyü, ilk planda geleneksel olaylardır. Tekrar edilmeyen hareketler büyü değildir. Etkisine bütün bir grubun inanmadığı hareketler büyü değildir. Ritlerin şekli bir kişiden bir diğer kişiye kolaylıkla aktarılabilir ve rit, düşünce yoluyla benimsenir. Buradan çıkan sonuç şu ki, oyuncuların rastgele yaptıkları özel hareketler gibi bütünüyle bireysel olan hareketler büyü olarak adlandırılmazlar.

En temel özelliği kutsalla ilişkisi bulunmaması ve ahlaki bir amaç taşımaması olan büyüün hedefi düşmanı yenme, zarara uğratma veya öldürme, çocuk, ürün ve mal çoğaltma, kadın elde etme, hastalıktan kurtulma gibi hususlarda çıkar sağlamaktır. Büyü, kısacası bitkileri, hayvanları, insanları, tabiat olaylarını ve güçlerini etkilemek suretiyle kişilere iyilik ya da kötülük etmek suretiyle bir menfaat elde etme tekniğidir. Büyü, olağanüstü etkileyici bir güç veya teknik bilgiye sahip olduğuna inanılan insanlar tarafından yapılır. Bunlar büyücü, şaman, sihirbaz, hekim gibi toplumlara göre adları değişen kimselerdir. Bu kişiler, olağanüstü güçlerini iyi ya da kötü yönde kullanabilirler (Tanyu 1992: 501).

Büyüler; temelinde yatan düşünce ilkelerine, işleyiş tekniklerine, işlemlerin mahiyetleri ve amaçlarına göre çeşitli şekillerde tasnif edilmektedir. Büyüyü işleyiş tekniklerine göre “taklit büyü” ve “temas büyü” olarak ikiye ayıran Sir James George Frazer, ayrıca sonuçları bakımından da faydalı büyü ve zararlı büyü şeklinde büyüün iki temel tipi arasında ayrım yapar (Sharpe 2000: 8). Sedat Veyis Örnek (2017b: 52) de büyüyü; sempati ilkesine göre hareket eden taklit ve temas büyü, ak büyü, kara büyü; aktif büyü, pasif büyü son olarak allopatik büyü olmak üzere beş temel türe ayırır. Örnek, ayrıca büyüleri uygulanış biçimlerine göre de üç farklı kategoriye ayırmaktadır, bunlar: a) uzaklaştırıcı uygulamalar, b) hücum uygulamaları, c) İstekle ilgili uygulamalardır.

Pertev Naili Boratav (1999: 106-107), M. Halit Bayrı’nın “İstanbul Folkloru” (1947: 160-176) adlı eserinde yer alan yüz sekiz tane büyü reçetesini incelemek suretiyle büyüyü şu şekilde tasnif etmiştir:

1. Olumlu Büyüler: Bunlarda amaç işlemin sonunda büyü yapanın da ondan etkilenenin de “hayırına” bir sonuç elde etmektir.
2. Kötü Büyüler: Bunların bir bölümü, büyücünün, kendisine başvuranın kötü niyetini bile bile yaptığı büyülerdir. Halk arasında bu türlü büyüleri yapanlar hoş karşılanmaz. Bunlardan büyücü (uzman) aracılığı ile yapılanlar olmakla beraber, çoğu kötülüğe niyetli kişilerin kendi başlarına uygulayabilecekleri işlemlerdir; reçeteleri ya kulaktan kulağa öğrenilen ya da bu işler için düzenlenmiş kitaplarda bulunan şeylerdir.

Boratav’ın olumlu büyü, Frazer’in faydalı büyü, genel olarak ise *ak büyü* (koruyucu büyü) adı verilen büyü türü, bireylerin ve toplumun iyiliği için yapılır. Bu büyüde dinden ve din adamından, dualardan ve dinî metinlerden faydalanılır; tekniği kısmen büyüün taklit ve temas ilkeleriyle işler. *Kara büyü*: Ak bütünün tersine kötülük yapmak, zarar vermek amacıyla yapılır; kişileri birbirinden soğutmak, karı-kocayı ayırmak, cinsel kudreti

yok etmek, hasta etmek, sakat bırakmak, hatta öldürmek gibi kötü istekler kara büyüünün amaçlarındandır (Tanyu 1992: 503; Örnek 2017b: 56-57). Kara büyüünün diğerlerinden ayırıcı nitelikte olan özelliği, onun dinî sembolleri uygun ve normal olanın karşıt anlamında kullanmış olmasıdır (Sharpe 2000: 9). *Aktif büyü*: Tabiat olaylarını etkileme, yönlendirme ve denetim altına almayı amaçlayan büyü türüdür. Bu büyü türü, yapacak olanda olağanüstü güçte bir iradeyi, parapsikolojik özelliklere sahip olmayı, etkili dua, beddua ve çeşitli büyüsel formül sözlerini bilmeyi gerektirmektedir (Örnek 2017b: 58). *Pasif büyü*: Genellikle savunma ve korunma için yapılır; kutsal yazı, bıçak, makas, mavi boncuk ve çeşitli nazarlık türünde eşyalar bulundurmak suretiyle gebe ve lohusa kadınların zararlı etkilere karşı korunması bu büyü içinde kabul edilir (Tanyu 1992: 503; Hançerlioğlu 2014: 93). *Temas Büyüsü*: Birbiriyle bir zaman ilişkisi bulunan şeylerin fiziki temas ortadan kalktıktan sonra da birbirlerini etkilemeye devam edecekleri ilkesiyle işler. Bu büyü türünde temas, işlemin esasını oluşturur ve büyü, parça bütün ilişkisi ekseninde bir kimsenin saçından alınan kıl, tırnak, elbisesinden koparılan bez parçası, bir iplik parçası gibi nesnelerle yapılır. Bunlar büyüünün yapılabilmesinin temel şartlarıdır. *Taklit Büyüsü*: Bir şeyin taklidini yapmakla o şeyin esasını etkileyerek istenilen sonucu elde edilebileceği düşüncesine dayanır (Örnek 2017b: 57). *Allopatik büyü* ise kısaca “herhangi bir şeyi karşıtıyla etkileme esasına dayanan büyü türüdür” (Hançerlioğlu 2014: 93).

Ritüel, salt pratik amaçlara hizmet etmemesi açısından genel olarak teorisyenler tarafından büyüsel ritüellerden ayrılmıştır. “Saf tapınım” amaçlı ritüeller dinî olarak kategorize edilirken, şifa ve yağmur gibi pratik sonuçlar sağlayan uygulamalar büyü olarak kabul edilmiştir. Bazı teorisyenler hem dinî hem de büyüü uygulamaları, pratik sonuçları bakımından rasyonel eylem olarak tanımlanan bilimle karşılaştırmışlar, bu şekilde, faydacı ve faydacı olmayan eylemin basit karşıtlığı; büyü, din ve bilim üçlüsünü ortaya çıkarmıştır (Bell 1997: 46). Üçgen biçimin kurulumuna ilişkin, sınırlarının belirlenmesi, farklılaşma ve çakışmaları teorisyenler arasında şiddetli tartışmalara konu olmuştur. Büyü, bilim ve din arasındaki sınırları belirlemeyle ilgilenen kuramcılar, belirli parametrelerin sınırları içinde, birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

İlk olarak Edward Burnett Tylor, “gizemli bilimler” olarak adlandırdığı büyüsel uygulamaları, dinden dolayısıyla da dinî ritüellerden tamamen ayırmış, onu bir “sahte bilim” olarak nitelemiştir. Tylor için büyü, ilkel bilimdir; büyüü bilime yaklaştıran düşüncenin temelinde büyüünün insanın neden-sonuç ilişkisi kurabilen genel bir düşünsel

eğilimine, “düşünceler çağrışımı” ilkesine dayandığı fikri vardır. Ancak büyü, bu çağrışım ilkelerinin özellikle analogi ilkesinin yanlış uygulanması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu yanlışlık; “istenilen bağlantıların gerçek bağlantılara” benzetilmesinden kaynaklanmaktadır. “Analogi düşüncesinin” yanlış uygulaması, rastlantısal çağrışımların nedensel ilişkiler olarak anlaşılmasına ve büyüsel edime çevrilmesine bağlıdır. Örnek vermek gerekirse ilkel insan horoz öttüğünde güneşin doğduğuna tanık olur ve o zaman bundan horoz öttürüldüğünde güneşin doğacağı sonucunu çıkarır. Benzer çağrışımların güneşin görünüşü ile güneş çiçeğinin davranışı arasında kurulduğu ve güneş çiçeğinin hatalı olarak güneşi kontrol edebilmek amacıyla kullanıldığı da bilinmektedir (akt. Tambiah 2002: 76).

Sir James George Frazer, büyüü dinden ayırıp bilimle özdeşleştirmede Tylor’ı takip etmiş ancak Tylor’dan daha güçlü tonda, büyüün bazı yönlerden bilimin öncüsü olmasına rağmen onun gayri meşru kardeşi olduğunu ileri sürmüştür (Tambiah 2002: 76). Frazer’a göre, bu sahte bilim, sempati yasaları olarak ifade edilen iki yasanın uygulanması yoluyla özel etkiler yaratır ve bu iki yasayla işleyen ritüeller büyüsel; söz konusu iki yasa; *benzerlik (homeopatik) ya da andırma yasası ve yakınlık ya da bulaşma yasasıdır*. Frazer söz konusu yasaları şu şekilde formüle etmektedir: *“Benzer benzeri yaratır; önceleri ilişki hâlinde olan şeyler, bu ilişkiye son verildikten sonra da söz konusu ilişki sürüyormuş gibi birbirleri üzerinde etkili olmaya devam ederler”*. Bunun doğal bir sonucu olarak şu düşünce meydana gelir: *“İmge, temsil edilen şey için neyse, parça da bütün için o dur”* (akt. Mauss 2005: 34). Frazer, bu ilkelerle etnografik anlatılarda bildirilen birçok tuhaf ritüeli analiz etmeye çalışmıştır.

Frazer gibi sözde ilkel zihniyeti büyüsel uygulamalar ekseninde anlamaya çalışan bir diğer isim de Lucien Lévy- Bruhl’tur (Bell 1997: 47). Ona göre, büyüün temellendiği ilkel düşünce özde mistiktir; dünya doğal bir anlamda algılanmaz, algısal bir nesne ile onun mistik boyutu arasında sıklıkla bir çeşit özdeşlik varsayılır. Lévy-Bruhl, bu düşünce yapısını “mistik katılım” olarak karakterize etmiştir (Morris 2004: 298). Bununla ifade edilmeye çalışılan “ilkel insanların aniden görünmeyen gerçekliklerle bir anda bağlantı kurdukları duygusuna kapıldıkları ve bu gerçekliklerin varlığı ya da yakınlarda bir yerlerde olmalarının onları çok sık meşgul ettiği ve bu bağlantının “doğaüstü duygusal kategorinin” eyleme geçmesine yol açmasıdır (Lévy-Bruhl 2016: 21).

Èmile Durkheim'a (2011:41) göre, dinî olanın ayırt edici özelliği olarak kabul edilen temel ölçütlerden biri, "tabiatüstü" düşüncesidir. Bununla anlama kapasitemizi aşan eşya düzeni kastedilir ve bu ölçüte göre din, bilimin ve genel olarak açık düşüncenin sınırları dışında kalan her şeye ilişkin spekülasyondur. Durkheim bu yaklaşımla, dinle büyüü bilimsel alana karşıt konumlayarak bilimi bir tarafa din ve büyüü diğer tarafa ayırır. Durkheim'a (2011: 53-54) göre, aynı alan içinde yer alan büyü ve ritüelin aynı eşya düzenine eşit derecede uygun akraba fenomenler olarak birbirine benzer yönleri oldukça fazladır. Şöyle ki; din gibi büyüün de kendine özgü mitleri, dogmaları, törenleri, kurbanları, arınma ayinleri, duaları, şarkıları ve dansları vardır. Büyücünün kendilerine müracaat ettiği bu varlıklar ve iş yaptırdığı güçlerle, dinin hitap ettiği güçler yalnızca aynı doğaya sahip olmayıp, çoğunlukla aynı güçlerdir. Mesela; ölü ruhları, öz itibariyle kutsal şeyler olarak kabul edilirler ve bu yüzden de dinî ritüellerin nesnesi hâline gelirler. Ancak bunlar aynı zamanda büyüde de önemli rol oynarlar. Dünyanın pek çok yerinde ölü ruhları, kemikleri, saçları, diğer birçok şeyin yanı sıra, büyücü tarafından kullanılan araçlardır. Benzerliklerine ve kesin bir biçimde birbirlerinden ayırt etmenin zor olmasına karşın Durkheim (2011: 65-66), dinle büyüü sosyolojik temelde birbirinden ayırır. Ona göre din, belli bir grup tarafından paylaşılır ve onların birliğini dine ait inançlar ve pratikler temin eder. Üyelerini birleştiren bir toplum, cemaat olarak isimlendirilir. Dinî hayatın olduğu her yerde, onun temeli olan bir grup mutlaka vardır. Ancak büyüsel inançlar kendilerine inanan insanları birbirine bağlamaz. Büyünün cemaati yoktur. Büyücünün cemaati değil müşterileri vardır.

Büyük oranda Durkheim'ı takip eden Marcel Mauss, din ve büyüün farklı yönlerine dikkat çeker. Marcel Mauss'a (2005: 34-36) göre her şeyden önce, büyü ritleri ile dinî ritler, farklı unsurlara sahiptirler; aynı bireyler tarafından yapılmazlar. Yapılan yerler ve zamanlar da farklıdır; büyü ritüeli, bir tapınak veya evdeki dua odasında yapılmaz; genellikle ormanda, evlerden uzakta, gece yarısı veya karanlıkta ya da evin gizli bir köşesinde yapılır. Dinî ritüeller gündüz vakti ve kalabalık önünde yapılırken büyü meşru bile olsa genellikle gizli yapılır. Büyücün hareketleri gizli kapaklı ve söyledikleri tam olarak işitilmez. Dahası, büyüün kendisi de eylemi yapan kişi de bir sır perdesiyle çevrilidir. Sonuç olarak Marcel Mauss, büyüü "*organize bir inancın bir parçası olmayan, özel, gizli ve gizemli ritüel*" olarak tanımlayarak dindışı alana yerleştirir.

B. Malinowski, Trobriand Adaları özelinde ilk elden yaptığı saha çalışmasına dayanarak ilkel zihniyet düşüncesine karşı çıkar ve onların en az modern insanlar kadar rasyonel olduklarını ayrıca evrimsel dizilimi reddederek büyü, din ve bilimin aynı anda yan yana var olabildiklerini, her birinin farklı işlevleri yerine getirdiğini göstermiştir (Bell 1997: 47). Malinowski de büyü, bilim ve din arasında açık seçik bir ayırım yapmıştır. Onun ayırımında belirleyici olan Durkheim gibi kutsal kavramıdır. Burada önce kutsal/kutsal olmayan ayırımını yapmış, dini ve büyüü kutsal alana, bilimi ise kutsal olmayan alana yerleştirmiştir. Kutsal alanı, olağanüstü güçlere çağrışım yapan, yerlilerin korku ve merakla karışık bir saygıyla yerine getirdikleri, yasaklarla çevreledikleri geleneksel edimler ve görenekler olarak tanımlamıştır. Kutsal olmayan alanı ise deneysel gözlem ve tecrübeyle elde edilmiş; avcılık, balıkçılık, tarım, marangozluk gibi sanat ve zanaatlarla ilişkilendirmiştir (Tambiah 2002: 98). Malinowski'ye (2000: 88-89) göre, büyü ve dinin farkı şöyledir:

...büyü, kutsal alanın içinde yalnızca belli bir amaç için araçlar olan eylemlerden oluşan pratik bir sanattır; buna karşın din, kendisi zaten amacın gerçekleşmesi olan kendi içine kapalı eylemler bütünüdür.../... Büyünün pratik kullanımı sınırlı, çerçevesi belli bir yöntemle dayanırken, karmaşık görünimleri ve amaçlarıyla dinin basit bir yöntemi yoktur ve ne eylem biçimlerinde ne de içeriğinde bütünlük görülebilir; aksine bu bütünlük öncelikle yerine getirdiği işlevde, inancının ve ritlerinin değerindedir. Büyü inancı da saf pratik doğasına uygun olarak son derece basittir. Bu her zaman, eğer belirli bir tılsım ve belirli bir rit aracılığıyla belirli etkileri meydana getiriyorsa, insanın gücünün onaylanmasıdır. Buna karşılık dinde tümüyle doğaüstü bir inanç dünyamız vardır.../... din mitolojisi de daha çeşitlenmiş, daha karmaşık olduğu gibi aynı zamanda daha yaratıcıdır.../... büyü, bir kez insanın kullanımına geçmiştir ve doğrudan ardışık olarak kuşaktan kuşağa aktarılmak zorundadır. Bu yüzden en eski zamandan beri uzmanların elinde kalmıştır.../... Buna karşılık din, ilkel koşullarda bile herkesin meşgul olduğu bir konudur; herkes onu eşit ve aktif olarak paylaşır.../... büyüyle din arasındaki bir başka fark da, ilkel aşamalarındaki dinde iyiyle kötü arasında, iyicil ve kötücül güçler arasında pek az karşıtlık varken, büyücülükteki “siyah” ve “beyaz” ın rolüdür. Bu, doğrudan nicel sonuç amaçlayan büyüün pratik karakterinden de ileri gelir; oysa din, tam anlamıyla ahlaki olmasına karşın, önce yazgısal, değiştirilemez olaylarla, doğaüstü güç ve varlıklarla ilgilenir.

Büyü, bilim, din tartışmasına girmeyen Evans-Pritchard'ın “Azende” 1937¹¹ çalışması “Avrupa dışı bir insan topluluğundaki büyü ve sihre ilişkin inanç ve ritleri önyargısız, fazla sansasyonelliğe yeltenmeden tanımlama girişimlerinin ilklerinden biridir” (Morris 2004: 304). Evans-Pritchard, söz konusu çalışmasında büyü ve cadıcılığın rasyonel ve entelektüel olarak kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturduğunu ileri sürmüştür. “Zande, bizden o kadar farklı düşünüyor ki, onların dilini ve eylemlerini tam olarak anlamadan tanımlayabilir miyiz?” diye sorar. Ona göre büyüün ve bütün olarak inançların hatalı bir

¹¹ Eserin İngilizce adı: “Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande”dir

düşünce biçimi olarak görülmesinin nedeni araştırılan halkların kültürlerini, dillerini yeterince anlamayan araştırmacıların eksik gözlemleri ve yanlış çıkarımlarıdır. Oysa bu insanların akıl ögesi her zaman yerinde, inançlar her zaman tutarlıdır (Evans-Pritchard 1998: 37). O, büyüsel uygulamalardaki akıldışılığı, Tylor ve Frazer'ın düşsel ilişkileri gerçek ilişkiler gibi algılama temelinde meydana gelen mantık hatası biçiminde değil, bu durumu: “Bizce yanlışlık çağrışımların psikolojik değil, toplumsal bir basmakalıp olduğunu tanımamaktan ileri geliyor. Bunlar belli bir süre içinde ve yalnız özel ritüel durumlarda ortaya çıkıyor” (Evans-Pritchard 1998: 37), şeklinde açıklamaktadır. O, doğal nedensellik kuramını ikame eden bir nedensellik kuramı sağlaması ölçüsünde bu inançların bir yorumunu yapar. Eski bir tahıl deposunun termitler tarafından zayıflatıldıktan sonra yıkılmasını, o anda altında oturan insanların da yaralanması örneğini verir. Deponun yıkılması, Azendeliler tarafından ampirik temelde deponun destek ayaklarının termitler tarafından yenilmesi şeklinde açıklanabilir. Modern bir zihniyet için deponun yıkılmasıyla altında insanların oturması, zaman ve mekânda basit bir tesadüf sonucu buluşmuş birbirinden bağımsız iki gerçektir. Bu iki olayı birbirine bağlayacak bir kuramımız yoktur. Evans-Pritchard, Zande felsefesinin bu soruya bir “kayıp bağ” sağladığını öne sürer; çünkü cadıcılık kuramı, bu özel insanların bu özel deponun altında yıkıldığı özel anda niçin oturmakta olduklarına dair bir açıklama sunar. Buradan, Azendelerin büyücülük inancı hiçbir şekilde ampirik neden ve sonuç bilgisiyle çelişmez çıkarımını yapar (Morris 2004: 310). Evans-Pritchard, Zande büyücülüğünün çok çeşitli sorunlarla başa çıkmak için icra edilen, ampirik bakış açısıyla yeteri kadar analiz edilemeyecek kapsamlı bir ritüel faaliyetler sistemi olduğunu söyler (Bell 1997: 48).

Mary Douglas (2017: 82-83), büyüye ilişkin Avrupa düşüncesinin ilkel ve modern kültürler arasında yanlış bir ayrıma yol açtığını belirtir ve nasıl olup da büyü töreninin diğer törenlerden basitçe ayrılabilmediğini sorgular. Tylor'dan başlayarak bütün büyü teorilerini gözden geçirdikten sonra karşılaştırmalı dinin farkında olmadan eski bir mezhep tartışmasını miras aldığı sonucuna varır. Mary Douglas için bu ayrımı ortadan kaldıracı çözüm hem dinî ritüelleri hem de büyü ritüellerini belirli sosyal organizasyon biçimlerini yansıtan sembolik eylem biçimleri olarak ele almaktır. Birinin büyü, diğerinin gerçek dini içerdiği düşüncesinin kesinlikle doğru olmadığını savunur. Mary Douglas'a göre, ritüel eylemin temel ilkesi her iki durumda da aynıdır: Ritüel her zaman sosyolojik gerçekleri kozmolojik terimlerle ifade eden sembolik eylemler meselesidir. Her iki ritüelin de işlevinin ifade ettiği sosyal değerler ve yapılar açısından

analiz edilmesi gerektiğini belirtir. Böylece Mary Douglas, ritüel davranışın faydacı ve faydacı olmayan biçimleri arasındaki bir iç ayrımı ortadan kaldırmaya yönelik esaslı bir argüman ileri sürmüştür.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda büyü, bilim ve din üzerine yapılan tartışmalar, ritüel faaliyeti önce akıl dışı, sonra öncelikleri göz önüne alındığında rasyonel ve son olarak temelde sembolik bir iletişim biçimi olarak tanımlamıştır. Bu son tanım; büyü, dinî ritüel, hatta seküler ritüelleri kapsamakta, ayrımları ortadan kaldırmaktadır. Sonuç olarak genel bir “ritüel” kavramına odaklanma daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır (Bell 1997: 51). Batı’daki çalışmaları ve kavrama ilişkin zamanla değişen bakış açılarını böylece özetledikten sonra her ne kadar Türk halkbiliminde halen büyü ve ritüel kavramları farklı olgular olarak kavramlaştırılıyor olsa da bizim çalışmamızda genel bir ritüel bakış açısı geçerli olacaktır.

2.4. Ritüellerin Tasnifi

Ritüelin belli ve açık bir tasnifinin yapılması, oldukça zor bir durumdur. Zira insanların ritüel eylemleri ve bu eylemlerle ilgilenen her bir araştırmacı sayısı kadar sınıflandırma yapılabilmek mümkündür. Her bir kuram veya yaklaşım, ritüelleri kendi yaklaşım ve inceledikleri ritüellere göre tasnif etmekte, bu kapsamda kendi sınıflandırma ve tipolojilerini ortaya koymaktadırlar (Bell 1997: 93). Şimdiye kadar yapılan önemli tasniflerden bazıları şöyledir:

Ritüellerle ilgili ilk tasnif çalışmaları Èmile Durkheim ve Arnold Van Gennep tarafından yapılmıştır. Daha sonra yapılan tasnifler ayrıntı düzeyinde farklılaşmalarla birlikte diğer ritüel araştırmacıları tarafından tekrar edilmiştir. Bu nedenle her iki kuramcının tasnifini ve tasniflere esas oluşturan temel noktaları ayrıntılı ele almak gerektiğini düşünüyoruz.

Èmile Durkheim’ın ritüel tasnifinde belirleyici nokta kutsal ve dindışı arasında yapmış olduğu ayrımdır. Zira Durkheim’a (2011: 407, 410) göre “bir ritüel her şeyden önce, kutsal ve din dışı arasındaki düzenli ilişkilerden oluşur”. Bu kapsamda Durkheim,

ritüelleri öncelikle kutsalla ilişki biçimine göre “*negatif*” ve “*pozitif*”¹² olmak üzere ikiye ayırır. Her ritüelin hem pozitif hem de negatif yönü bulunmaktadır. Gerçekte bu iki ritüel türü, birbirine girmiş durumdadır, bunlardan biri diğerini varsayar. Durkheim, ritüelleri hedeflenen amaçlara göre ise “*Kurban ritüeli*”, “*taklidi ritüeller*”, “*temsili ya da hatırlatıcı*” ritüeller “*kefareti edici*” ve *şifahi*¹³ olmak üzere dört ana başlık hâlinde sınıflandırmaktadır

Negatif ritüeller, kutsal olanla dindışı olanı ayıran sakıncalar ve yasaklar sistemidir. Bu ritüellerin işlevleri, uygunsuz karışımlara engel olmak ve bu iki alandan birinin diğerine tecavüz etmesine meydan vermemektir. İnananlara belli bir davranış yüklemeyen bu ritüeller, bunun yerine yasak getirerek kutsal olanı, dindışı olandan korur. Tabular ve kaçınımlar bu tür yasaklara örnek verilebilir. Dinî bir yasak, zorunlu olarak kutsal düşüncesini içerir. Tabular; yiyecek, yer, kişi, zaman veya nesne en önemlisi de kutsal hayvan ve bitkiler gibi çeşitli unsurlardan kaçınmayı gerektirmektedir. Bu yasaklar, din dışı olanın kutsala asla dokunmaması, bazı durumlarda bakmaması, işitmemesi, kutsallık içeren herhangi bir şeyi yememesi, adını söylememesi, kutsal zaman dilimlerinde çalışmaması prensibine dayanır. Kutsal ile kutsal olmayanın birbirine karışmasını engelleyen tabular gibi amacı, farklı kutsallık türlerini bir diğerinden ayırmaktan ibaret olan negatif ritüeller de vardır; bunlar, “bazı şeylerin kutsal olmadıkları gerçeğinden değil, kutsal şeyler arasında eşitsizlikler ve uzlaşmazlıkların bulunması gerçeğinden kaynaklanırlar” (Durkheim 2011: 407-408,410-411).

Durkheim (2011: 420-423) negatif ritüellerin bir başka işlevinin de bireyi, din dışı olandan kurtararak kutsal olana yaklaştırmak olduğunu ileri sürer. Negatif ritüeller bir bakıma pozitif ritüele ulaştırmada ön şart oluşturur ve pozitif ritüel için bir giriş ve hazırlık işlevi yerine getirir. İnsan ancak din dışı unsurlardan arınırsa kutsala yaklaşabilir fikrini ileri süren Durkheim’a (2011: 420-421) göre; negatif ritüel bir anlamda hedefe götüren araçtır, pozitif ritüele varmanın ön koşuludur. Esas itibarıyla hepsi pozitif operasyonlar

¹² Ziya Gökalp, Durkheim’ın negatif ve pozitif ritüel türlerini “müspet” ve “menfi ritüeller şeklinde Türk kültürüne uyarlamıştır. “Dinin İçtimai Hizmetleri II”, Makaleler VIII, (Haz. Ferit Rıfı Tuncer) Kültür Bakanlığı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara, 1981, s. 51–53.

¹³ Durkheim, burada “şifahi ritüeller” adını verdiği bir ritüel türünden daha bahsetmekte ancak bu kategoride yer alan ritüelleri “Collection of the Anné Sociologiç” dergisinin özel bir sayısında inceleyeceğini belirtmektedir (Durkheim 2011: 407).

olan yağ sürmeler, su serpmeler, takdisler ve bireysel olan oruçlar, uykusuz kalmalar, inzivaya çekilmeler bu maksat için kullanılabilir. Durkheim (2011: 422-423), bu duruma erginlenme ritüellerini örnek verir. “Bu ritlerin birçoğu, adayın durumunu değiştirmek ve bir erkeğin ayırt edici niteliklerini edinmesini sağlamak maksadıyla ona sistematik acıları vermekten ibarettir. Bu zaman, onun her türlü şeyden kaçınması gereken bir zamandır. Bu çok çeşitli yasakların sonucu, adayın statüsünde kökten bir değişim meydana getirmektir. Erginlenme töreninden sonra ise, erkekler topluluğuna dâhil olur ve kutsal bir nitelik kazanır. Negatif ritüellerin varlık nedenleri, kendi içeriklerinde bulunmaz. Onun niteliği, insanı dinî yaşama dâhil etmektir. Negatif ritüel, inanan bireyin kutsala yaklaşabilmesi için din dışı olandan uzaklaşmasını emreder (Durkheim 2011: 420).

Pozitif ritüeller ise kendi içinde “kurban”, “taklidî ritüeller” ve “temsilî ritüeller” olarak üç gruba ayrılmaktadır. Pozitif ritüellerin ortak niteliği; “güven, mutluluk ve hatta şevk durumunda” gerçekleşmiş olmalarıdır. Pozitif ritüeller ile kutsal ve din dışı alan arasında etkileşim elde edilir. Bu ilişkilerin düzenlenmesi ve organize edilmesi ise ritüellerle sağlanır. Birey ve toplumu kutsalla birleştiren ritüeller sisteminin tamamı pozitif ritler olarak sınıflandırılır (Durkheim 2011: 43).

Durkheim (2011: 457), kurban ritüellerinin temel özellik ve esaslarını açıklamak maksadıyla Avustralya yerlilerinden Aruntalıların ‘İntichiuama’ ritüellerini örnek olarak seçer. İntichiuama, bahar mevsiminin başlangıcında, totem türlerine hayat veren güçlerin maksimum şiddete ulaştığı zamanda icra edilen, totem türlerine hayat veren totemi ve toplumu yeniden canlandırmayı hedefleyen bir dizi ritlerden oluşan ritüel sisteme verilen isimdir¹⁴. Ritüelin iki safhası vardır; ilk safha klanın totemi olarak kabul edilen hayvan ya da bitki türlerinin gelişip büyümesini sağlamayı hedefler. Totemi güçlendirmek ve yaşam enerjisini tekrar harekete geçirmek için çeşitli ritler uygulanır. Bu ritler tohum hâlindeki çeşitli tozların etrafa dağıtılması, erginlenen genç klan üyelerinin kanlarının toteme aktarılması gibi çeşitli araçlarla yapılır. Totemin yenilmemesi başta olmak üzere çeşitli yasakların uygulandığı bir dönemin ardından uzun ritler dizisini kesin olarak kapayacak totemin klan tarafından törensel yenilmesini içeren final töreni İntichiuama’nın ikinci

¹⁴ Lèvi-Strauss, Durkheim’in kurban biçimi olarak gördüğü ‘İntichiuama’ ritüellerinin bir kurban biçimi değil, son derece yaygın olan ‘verim arttırma’ ritleri olduğunu ve bunların bir topluluktaki mevcudiyetlerinin totemizmden bağımsız olarak farklılaştığını ileri sürer (Morris 2004: 450).

aşamasını oluşturur. Durkheim’a (2011: 457) göre; bu ritler sistemi, büyük dinî kurumların temel esasını teşkil eden kurbanın özünü oluşturur. Kurban; bir amacı Tanrıyla yemek vasıtasıyla birleşmek, diğer amacı da tanrıya takdim edilen yemek anlamı taşıyan bir ritüeldir. “Kurban kelimesinin genel olarak ifade ettiği bir feragat eylemi değildir; her şeyden önce yiyecek sayesinde tanrıyla bir birleşme eylemidir”.

Bir diğer pozitif ritüel türü “*taklidî ritüeller*”dir. Taklidî ritüellerin iki prensibi vardır. Birincisi Tylor ve Frazer’ın “sempati”, Durkheim’ın “sirayet yasası” adını verdiği esasa dayanmaktadır. Sirayet yasasına göre:

“Bir şeye etki eden bir etken, onunla herhangi bir yakınlık veya dayanışma ilişkisine sahip olan şeye de etki eder. Bunun içindir ki, parçayı etkileyen her şey, bütünü de etkiler; bir fert üzerinde icra edilen herhangi bir eylem, onun komşularına, akrabalarına ve bir şekilde onun müttefiki olan her şeye nakledilir. Bir durum, iyi ya da kötü bir nitelik, bulaşıcı bir şekilde bir nesneden, bu nesneyle bir kısım ilişkiye sahip olan bir diğerine iletilebilir” (Durkheim 2011: 481).

İkincisi “sebeplilik yasasıdır” ve “benzer benzeri üretir” şeklinde formüle edilen; bir varlığın ya da durumun temsil edilmesi, söz konusu varlığı ya da durumu meydana getirir fikri esasına ve ilkesine dayanan aksiyomdur. Durkheim bu duruma totem nesnesini bereketlendirmek amacıyla, totem davranışlarının taklidine yönelik ritüelleri örnek vermektedir: “Hayvanın basit bir temsili veya taklidi bu hayvanı meydana getirir. “Kurban ritüellerini ‘parçayı etkileyen her şey bütünü de etkiler’ (sirayet) bulaşma yoluyla basit bir nakil düşüncesinin bir açıklaması olarak benimserken “taklidî ritüelleri” de “benzer benzeri üretir” ilkesiyle işleyen üretim ve yaratım olarak değerlendirir. Durkheim, bu düşünceden hareketle ilkel insanların kutsal varlıkların simgelediği idealle bağlantı kurma isteklerinden ötürü totemlerine benzemeye çalıştıklarını belirtmektedir. Bu benzeme şekli de resimlerini bedenlerine nakşetmek, jest, mimik ve davranışlarıyla totemi taklit etmekle ortaya çıkmaktadır. Toteme yönelik bu tür davranışların temel amacı ise totem türlerinin ‘üremesini’ sağlamaktır. Sirayet yasasıyla şekillenen ritlerin bir sonucu olan tanrı ile birleşme, akrabalık oluşturma bununla birlikte toplumun kendi birliği ve dayanışmasını sağlama etkisi taklidî ritlerin de doğal bir sonucudur. Toplum tanrıyı taklit etme yoluyla birleşir aynı öze sahip toplum da bu şekilde akrabalığını tesis eder veya yeniden canlandırır. Her iki durumun sonucu aynıdır. İlaveten bu esasları oluşturan temel prensiplerle icra edilen ritler, sadece totemin güçlenmesi, üremesi, bereketlenmesi için değil; yağmur yağdırmak için yağmuru taklit eden ritler başta olmak üzere bereket amaçlayan ve diğer bütün her türlü insanî istek için ritüel modeli meydana getirir. Burada

söz konusu olan, o ilk baştaki deneyimi yineleyerek, her tür canlılığın ve her tür verimliliğin kaynağı olarak algılanan bir kökeni yeniden üretmek yoluyla kültürel düzeni canlandırıp yenilemektir (Durkheim 2011: 502-503).

Durkheim’ın pozitif ritüel sınıflandırmasında yer alan üçüncü ritüel türü ise “*temsili*” ya da “*hatırlatıcı*” ritüellerdir. Temsilî ritüeller, toplumsal ve ahlakî yönü olan ritüellerdir. Temsillerde yapılan her şeyin tek hedefi gerçek dramatik temsiller vasıtasıyla klanın geçmişini zihinlerde şimdi hâline getirmektir. Bu temsillerden en önemlisi mitlerin canlandırılışıdır. Çünkü bir grubun mitolojisi, bu grup için ortak olan inançlar sisteminden oluşur. Onun hatırasını devam ettiren gelenekler, toplumun insanı ve dünyayı düşünme biçimini ifade eder; o, bir tarih olduğu kadar bir ahlak sistemi ve bir kozmolojidir de. Bu yüzden temsilî ritüellerin işlevi, belirli duygu ve düşüncelerle geçmişi şimdiye bireyi de içinde yaşadığı topluma bağlamaktır. Temsil, mit formunun icrasıyla kabile veya klana ait mitsel geleneğin zihinlerdeki sürekliliğini canlı tutar. Bundan ötürü ritüeller, inançların canlılığının korunması, kaybolmasına engel olması ve ortak toplumsal bilincin temel dinamiklerini yeniden diriltmesini amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla temsilî ve hatırlatıcı ritüeller, herhangi bir eşya üzerinde değil insan bilinci üzerinde gerçekleşmesi gereken bir etkiye yoğunlaşmaktadır. Çünkü en temel amaç, bireylerin zihinlerindeki gruba ait olma bilincini yenileyerek toplumsal şuuru oluşturmaktır. “İnsanlar bu ritüeli, geçmişe bağlılığı devam ettirmek, grubun normal yasasını muhafaza etmek için ifa ederler; yoksa onun meydana getirdiği maddi etkiler için değil” (Durkheim 2011: 502-503, 507-508)¹⁵.

Durkheim, (2011: 507-510) “temsili ve hatırlatıcı ayin formunun” Avustralya yerlileri arasında “Wollunqua” şeklinde ifade edildiğini belirtmektedir. Hayvan ve bitki çeşitlerinden farklı özel bir totem türü olan Wollunqua, yerlilerce yüksekliği gökyüzüne dek uzanan dev bir mitsel varlık biçiminde tasvir edilmektedir. Wollunqua totemi temalı törenlerin varlığına yılın belli dönemlerinde rastlanmaktadır. Törenin asıl unsurunu taklit ve canlandırmalar oluşturur. Ancak bu törenlerin amacı, ‘İntichiuma’ ritüelleri kapsamındaki taklit ve temsillerden, insanların Wollunqua’dan herhangi bir talepte bulunmaması açısından farklıdır. Burada temsilin amacı temsil edilenin kesin bir şekilde

¹⁵ Durkheim’ın kavramlaştırdığı bu ritüel türü; aralarında B. Malinowski (Argonauts of the Western Pasific, London 1922), Mircea Eliade (Le myte de l’eternal retour: Archetypes et Repetition, Paris, 1949), A. E. Jensen, (Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden, 1951) de bulunduğu araştırmacıların geliştirdiği törenlerin genel fonksiyonlarının gelişmemiş kavramını içerir (Honko 2015: 199).

zihne yerleştirilmesidir ve elde edilmek istenen asıl amaç grubun kendini simgeleyen bir varlığın canlandırılmasıyla ortak düşünce ve duygular etrafında toplanmasıdır. Temsili ritüellerin diğer bir fonksiyonu ise dinî “eğlence ve estetik” boyutunu meydana getirmeleridir. Çünkü söz konusu ritüel türleri, hayal gücü ve düşüncenin temsil edilmesine dayalı olan gösteri kategorileridir. Dolayısıyla bu gösteri türleri içerik itibarıyla dinî eylemi ifade etmekle birlikte şekil olarak belirli bir estetik boyutu da içermektedir. Bu nedenle Durkheim (2011: 513-517) oyun ve sanat formlarının dinden kaynaklandığını belirtmektedir” Çünkü ona göre din, düşünce, eylem, eğlence, oyun ve sanat gibi biçimlerle sıradanlaşan ruhları heyecanlandıran bir özelliğe sahip olmalıdır. Onlar da manevi hayatın düzenli çalışması için zorunludur.

Durkheim’ın negatif ve pozitif ritüeller dışında ayrı bir ritüel tipi kapsamında incelediği diğer bir ritüel, kefareti edici (piacular) ritüelleridir. Kefaret edici ritüeller, pozitif ritüellerden farklı olarak huzursuzluk, hastalık, kıtlıktan korunma ve ölüm gibi istenmeyen kötü olaylarla karşılaşmayı içerir. Bu ritüellerin yapılma maksadı bir felaketi engellemek veya onların hatırlatılmasıdır. Endişe ya da korku hislerini harekete geçiren herhangi bir şey, kefareti/piaculumu gerektirir ve bu yüzden kefareti edici olarak isimlendirilir¹⁶. Kefaret ritüelleri, genellikle bir ölüm olayının ardından yapılan yas ritüelleri başta olmak üzere, çoğu zaman acı ve hüznü içeren ritüellerdir (Durkheim 2011: 525-528, 544). Toplumun yetersiz bir hasat mevsiminden sonra kendisini içinde hissettiği zaruret ve ihtiyaç durumlarında özellikle de kuraklık dönemlerinde icra edilen ritüeller bu türün diğer formlarıdır. Kefaret ritüellerinin bazıları sadece yasaklardan oluşur; mesela matem ritüellerinde ölünün adını söylemek, ölümün meydana geldiği yerde kalmak, ölenin özellikle kadın akrabalarının yabancılarla her türlü ilişkiden kaçınması gibi, hayatın normal akışı askıya alınır. Bunlar genel olarak negatif ritüellerdir. Ancak yas ritüelleri sadece yasaklardan ibaret değildir. Kendilerine zarar vermek, perhiz, kan dökmek ve kurban kesmek gibi pozitif ritüellerle kutsal varlıklara atfettikleri kötü niyeti yatıştırmak, zararsız hâle getirmeyi amaçlarlar (2011: 544-548). Durkheim, ritüelleri temel olarak bu şekilde tasnif etmekle birlikte, ritüellerin keskin bir şekilde birbirinden ayırt edilemeyeceğini, üst üste yığılabildiklerini, birbirlerinin yerlerini alabildiklerini de belirtir.

¹⁶ Lauri Honko’ya (2015: 200) göre; günahı ya da dinsel tören hatalarından arınmayı ifade eden ‘piacular’ terimiyle ‘acı duyulara’ karşılık gelen olayların konu olduğu rit türlerinin bütünü karşılaması Durkheim’ın tasnifinin en zayıf yönlerinden biridir.

Van Gennep'in ritüel tasnifi ise genel olarak geçiş dönemleri kavramı etrafında biçimlenmektedir. Ancak teorisi diğer çeşitli ritüel türlerine başarılı bir şekilde uyarlanabilmiştir (Honko 2015: 200). Van Gennep'e (1960: 1-4) göre insan yaşamında benzer amaçlara ve başlangıçlara sahip bir dizi aşama vardır: Doğum, sosyal ergenlik, evlilik, bir üst sınıfa atlama, meslekî uzmanlaşma ve ölüm en bilinen aşamalardır. Bu olayların her biri için asıl amacı, bireyin tanımlanmış bir konumdan diğerine eşit derecede iyi tanımlanmış bir şekilde geçmesini sağlamak olan “belirli bir duygudan ve belirli bir zihin çerçevesinden türetilen özel bir tür eylemlerin” eşlik ettiği törenler vardır. Bu törenlerin hedefi aynı olduğu için ulaşma yolları da ayrıntılar dışında benzerdir. İnsan hayatı gibi evren de aşamalar ve geçişler, ileriye doğru hareketler ve göreceli hareketsizlik dönemleri ile insan hayatı üzerinde yansımaları olan bir periyodiklik tarafından yönetilir. Aydan aya, mevsimden mevsime ve yıldan yıla geçiş gibi. Van Gennep'e göre, tüm bu ritler birlikte gruplandırılmalıdır (Gennep 1960: 1-4).

Lauri Honko'nun (2015: 201) da belirttiği gibi “ritüellerin sınıflandırması, bilgi ve bulguların gruplandırılmasını kolaylaştıran uygulamalı bir sınıflandırma (taksonomi) sunar; oysaki ritin işlevsel modeli bir sorun üzerine odaklanmak ve ona çözüm bulmaktır. Bu nedenle kategori ve model arasındaki ayrım önemlidir”. Bu doğrultuda Van Gennep'in ritüel tasnifi birincisi kategori, ikincisi model olmak üzere iki türlü bir sisteme sahiptir. Bu kapsamda, Van Gennep (1960: 4-7), “kategorik rit” türlerini öncelikle “dinamist” veya “mana” gibi bir güç kavramına dayanan ritler ve “animistik” inanç kavramına dayanan ritler olarak ikiye ayırır. Her iki inanca dayanan ritler de işlevi veya çalışma şekline göre “sempatik” ve “bulaşıcı” olmak üzere ikiye ayrılır. Diğer bir ayrım da “direkt” ve “dolaylı” rit çeşitleridir; bu ayrım, herhangi bir şeyi etkileyen gücün doğrudan veya dolaylı olup olmamasına göre yapılır. Doğrudan bir rit bir lanet veya büyü gibi herhangi bir dış ajan müdahalesi olmadan doğrudan hemen sonuç üretmek için tasarlanmıştır. Dolaylı ritler ise yemin, dua ve dinî bir hizmet gibi ajanlar ve bir icracı yardımıyla şeytan, cin ve tanrı gibi bazı özerk veya kişileştirilmiş bir gücü harekete geçirmek suretiyle meydana getirilir. Mesela bir Avustralya Aborjini, düşmanına atacağı okunu, önce içinde mana gücü bulunduğu inanılan bir taşa sürter ve ardından okuyla düşmanını yere indirir. Bu rit, ‘mana’ gücü bulunan bir taşın yardım alınarak gerçekleştirilmesi açısından ‘dinamist’, taşın mana gücünün oka aktarılması söz konusu olduğu için ‘bulaşıcı’ (contagious, [temas]) son olarak da gücün başka kaynaktan alınması bağlamında da ‘dolaylı’ <indirekt> bir rit türüdür.

Son olarak Van Gennep (1960: 8) aktif bir eylemin yapılıp yapılmamasına göre de “negatif” ve “pozitif” olmak üzere ikili bir kategori oluşturur. Pozitif ritler aktif eylemleri içerirken; negatif ritler, tabu niteliğindeki yapmamak, hareket etmemek gibi yasaklayıcı komutlar üzerine kuruludur. Negatif ritler bir tören deseni meydana getirmez, sadece pozitif ritlere bir karşılık oluştururlar. Tabular genel olarak bir törende bir arada var oldukları aktif ritlerle ilişki olarak anlam kazanır ve anlaşılabilirler. Mesela çocuğunun zarar göreceği endişesiyle dut yemekten kaçınan hamile bir kadın; dinamist, doğrudan, bulaşıcı ve negatif bir rit oluşturur. Özetlemek gerekirse Van Gennep’in (1960: 6-9) kategorik rit türleri şöyledir:

Güç kaynağına göre: Animist ve Dinamist,

İşleyiş tekniğine göre: Sempatik ve Bulaşıcı,

Gücün yönüne göre: Dolaylı ve Direkt,

Fizikî bir eylemin yapılıp yapılmamasına göre: Negatif ve pozitif.

Animistik Ritler

Sempatik	Bulaşıcı

Dolaylı	Direkt

Pozitif	Negatif

Dinamistik Ritler

Sempatik	Bulaşıcı

Dolaylı	Direkt

Pozitif	Negatif

Bu birim ritler, bir durumdan diğerine veya bir kozmik ve sosyal dünyadan diğerine geçişe eşlik edecek şekilde belirgin bir amaç için düzenlendiğinde belirli bir tören deseni veya modeli (pattern) oluşturur. Van Gennep, söz konusu ‘yeni duruma geçme’ olgusu etrafında şekillenen törensel modelleri özel bir kategori olarak “geçiş dönemi ritleri” olarak adlandırır. Her ne kadar bu, geçiş dönemi ritüelleri olarak adlandırılrsa da Kimball’ın (1960: VII) da belirttiği gibi burada model vurgusu vardır. Van Gennep’in model düzeyindeki ritüel tasnifi ise hamilelik, doğum, erginlenme, nişanlılık, evlilik, ölüm, baba olma, yeni bir gruba ve yeni bir mesleğe giriş gibi bireylerin hayatındaki biyolojik ve sosyal değişime; aydan aya, yıldan yıla, mevsimden mevsime geçişlere eşlik eden törenlerdir. Ayrıca Gennep, söz konusu geçişlerin süreçlerini belirli bir plan dâhilinde yöneten rit desen kategorileri oluşturur. Bunlar, -her bir tören kalıbında eşit düzeyde

olmasa da- işlevlerine göre ayrılma, geçiş ve birleşme ritleridir. Söz konusu rit kümeleri hem ritüel sürecin evrelerini oluşturur hem de üstlendikleri görevlere göre bu şekilde kümelenirler. Gennep (1960: 10-12), ayrıca bir tören deseni içinde amaçlarına göre arınma, korunma, kehanet, doğurganlık gibi sayısız rit grubu olabileceğinin de altını çizer. Çalışmamızın geçiş dönemi ritüelleri bölümünde büyük oranda Van Gennep'in bu tasnif yöntemi kullanılacaktır.

Victor Turner'ın (1997: 183-184), ritüel tasnifi ise “takvim ritüelleri” (calendrical rituals), “yaşam değişimleri veya yaşam krizleri” ritüelleri (life-change, life-kriz) ve ısrırap <rahatsızlık> ritleri olmak üzere üçlü bir kategorileştirmeye sahiptir. Victor Turner, takvim ritüellerini kendi içinde yılın belirli dönemlerinde gerçekleştirilen mevsimsel olaylara bağlı ritüeller ve kehanet ritüelleri (divinatory) olmak üzere ikiye ayırır. Yaşam krizi ritüelleri, bireylerin hayatındaki önemli sosyal ve biyolojik değişimlere eşlik eden; doğum, inisiyasyon, ölüm, evlilik gibi olgularla ilgili ritüellerdir. Rahatsızlık veya sıkıntı ritüelleri adı altında ifade edilen rit grubu ise genel olarak bireysel veya toplumsal her türlü sıkıntı ve hastalık durumlarında hastayı iyileştirme, toplumun istikrar ve düzenini yeniden restore etme işlevlerini yerine getiren ritüel türüdür. Victor Turner rahatsızlık ritlerini Ndembu toplulukları özelinde; avcılıkla ilişkili talihsizlikleri önlemeyi ve sağaltmayı amaçlayan ritler, doğurganlık sorunlarıyla ilgili ritler ve tedavi edici rit grupları olmak üzere üçe ayırır.

Max Gluckman (1962: 23) ritüelleri dört başlık hâlinde tasnif etmiştir. Birincisi; çeşitli yollarla olağanüstü güçlerin yardımını alarak mevcut durumları değiştirmeyi amaçlayan ‘büyü ritüelleri’ (magical rituals); ikincisi, atalar kültü ile ilişkili çeşitli uygulamaları içeren ‘dinî ritüeller’ (religious rituals); üçüncüsü, mistik kavramlara atıfta bulunarak sosyal ilişkileri ifade eden veya değiştiren geçiş ritleri gibi ‘kurucu ritüeller’ (constitutive rituals); dördüncüsü ise genel olarak toplumun maddi refahını arttıran doğurganlık ritleri gibi *bereket, mutluluk, refah ve şifa ritüelleri* (factitive rituals) dir. Gluckman, atalara tazim çerçevesinde icra olunan dinî ritlerin diğer üç gruptan ritleri de içerebildiğini belirtmektedir.

Anthony Wallace’a (1966: 66)¹⁷ göre ise ritüeller beş şekilde tasnif edilebilir. Bunlar şu şekildedir:

1. Teknik ritüeller (Technical rituals): İnsanın faydasına olacak şekilde doğada durum değişikliği meydana getirmeye çalışan ritüellerdir. Yağmur yağdırma, doğurganlık-doğum ritüelleri, av ritüelleri, uygun hava ve bol hasat elde etmek için gerçekleştirilen ritüeller bunlardan bir kısmıdır.

2. Tedavi edici ve hasta edici ritüeller (Therapeutic and antitherapeutic rituals): İnsan sağlığına ilişkin durum değişikliği meydana getirmeyi hedefleyen ritüellerdir. Ya hasta bir kimse tedavi edilmek istenir ya da sağlıklı bir kimse hasta edilmek istenir. Kutsal yağ sürmek, büyü yapmak (cadılık, voodoo ritleri), şifa için dua etmek bu türden ritüellerdir. Bu ritüellerde tedavi için yumurtalar, bitkiler, özel merhemler kullanılır; dans edilir ve şarkılar söylenir.

3. İdeolojik ritüeller (Ideological rituals): Toplumun bir arada tutulabilmesi için insanların duygularını, dürtülerini, davranışlarını ve ruhsal durumlarını çeşitli şekillerde etkilemek suretiyle sosyal kontrolü sağlamayı amaçlayan ritüel türüdür. Geçiş ritleri, tabular, kutsal metinler vasıtasıyla eğitim ve öğretim, etkileyici konuşmalar ideolojik ritüellere örnek verilebilir.

4. Kurtuluş ritüelleri (Salvation rituals): İnsanları, günahlardan, bozulmalardan, manevi kirlerden korumayı ve arındırmayı amaçlayan ritüellerdir. Vaftiz, komünyon ve tefekkür bu tür ritüellerden bazılarıdır.

5. Yeniden canlandırma ritüelleri (Revitalization rituals): Unutulmuş ve unutulmaya yüz tutmuş bir dini, kültürü veya geleneği yeniden canlandırmayı amaçlayan ritüellerdir. Kurtuluş ritüellerinin kişiler için yapmaya çalıştığı durumu toplumu kurtarmak için yapmaya çalışır. Bunlar sıradan ritüeller değildir. Ritüel hareket dizileri olarak nitelenen karmaşık, sıralı ve planlı eylemleri içerirler. Eylemler, art arda olan ama “işlevsel olarak ayrı” bir dizi evre içinde aşamalara ayrılır; bunlar:

¹⁷ Anthony Wallace “Rituals: Sacred and Profane”. Wiley Online Library <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1966.tb00438.x> (E. T.: 11.05.2020)

Sabit Durum: Bu evrede sosyo-kültürel sistem normal olarak işlemektedir. Katlanılabilir sınırlar içinde bazı değişiklikler baş göstermeye başlar.

Gittikçe Artan Bireysel Stres Devresi: İklim değişmesi, hastalık, savaş veya kültürleşme gibi etkilerle sistemin dengesi bozulur. Bunun sonucunda kültürel karışıklıklar, bireysel hayal kırıklıkları, suç ve rahatsızlıklar ortaya çıkar.

Kültürel Bozulma: Bireyler ve çıkar grupları yasadışı ve şiddet araçlarıyla “kişisel dengeyi iyileştirmeye” girişmelerinden ötürü daha fazla kültürel düzensizlikler ortaya çıkar ve böylece kurumların çökmesi gerçekleşir.

Yeniden Canlanma Devresi: Bir peygamber veya karizmatik bir liderin rehberliğinde bir dizi eylem gerçekleştirilir: 1. Yeni bir toplumun ana hatları demek olan bir kodun formüle edilmesi, 2. Din ve/veya siyaset değişimini yaratacak kodun iletilmesi, 3. Taraftarlar ve takipçiler arasında din ve/veya siyaset değişiminin düzenlenmesi, 4. Düşmanca koşullara uygun hareket kabiliyeti kazanma, 5. Toplumun kültürel dönüşümü, 6. Hareketin toplumsal bir istikrar sağlamasını kapsar.

Yeni Sabit Durum: Uzun vadeli değişimler yeni değer yapısının rehberliğinde devam ederken, bireyler “değer ve inançların yeni bir sentezini” ortaya çıkarabilirler (Wallace 1970: 191-197 akt. Bock 2001: 380-381).

Catherina Bell (1997: 94, 102, 108, 115, 120, 128) altı ritüel eylem kategorisi oluşturur. Bunlar, geçiş ritleri veya “yaşam döngüsü” ritleri (rites passage <life-cycle>); takvim ve anma ritleri (calendrical and commemorative); değişim-katılım veya iletişim (rites of exchange and communion) ritleri; ızdırap veya sıkıntı (rites of affliction); şenlik-oruç ve festival (feasting, fasting, festivals) ve son olarak politik ritüellerdir. Catherina Bell (1997: 94) bu sınıflandırmanın kesin olmadığını başka türlü sınıflandırılabilir pek çok ritüel türünün bulunduğunu ve mantıksal olarak birden fazla kategoriye yerleştirilebilecek ritüellerin de olduğunu belirtir. İlâveten Bell, söz konusu tasnifte yer alan ritüel eylem türlerinin çoğunun sınıflandırma sistemi için prototip olarak alınmış örnekler arasında yer aldığını ve bunların bir tür ilahî varlıklara olan inançlara dayanan ritüellere örnek teşkil ettiğini belirtmektedir. Açıkça tanımlanmış dinî geleneklerle ilişkilendirilen bu tür ritüeller, ritüel çalışmaları için uzun süredir baskın örnekler ve birincil veriler olmuştur.

Ritüellere ait bir başka tasnif ise Lauri Honko (2015) ve James L. Cox (2004) tarafından yapılmıştır ve bu tasnif en yaygın olarak kullanılan tasnif yöntemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu tasnife göre ritüeller, doğum, ergenlik, evlenme ve ölüm gibi hayat döngüsüyle ilişkili “geçiş ritüelleri”; yılın belirli dönemlerinde vuku bulan bu yüzden de takvime bağlı ve çoğu zaman da avlanma, tohum ekme ve hasat etme gibi toplumun varlığını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu olgularla ilişkili “takvimsel ritüeller”; kuraklık kaynaklı bereketin yokluğu ya da savaş gibi krizlerin toplumu etkilediği zaman icra edilen kriz-yönelimli (crises-oriented) ritüeller olmak üzere üçe ayrılır (Cox 2004: 131; Honko 2015: 202).

Bazı antropologlar ise ritüelleri birey ve toplum hayatında oynadıkları rol ve yerine getirdikleri işlevleri göz önünde bulundurarak “geçiş ritüelleri” ve “pekiştirme ritüelleri” olmak üzere ikili bir tasnif yöntemiyle incelerler. Geçiş ritüelleri birey merkezli olarak kişinin yaşam döngüsündeki doğum, evlilik ve ölüm gibi önemli dönemleri belirleyen ritüelleri kapsar. Pekiştirme ritüelleri ise ‘hasadı etkileyecek derecede ortaya çıkan bir kıtlık’, ‘düşmanın savaş açması’, ‘bir salgın hastalığın baş göstermesi’ ve ‘ölüm’ gibi olumsuz olaylar sonucu ortaya çıkan sıkıntılı zamanlarda icra edilen ve bireylerin birbirine bağlı kalmasını sağlayan ritüelleri içermektedir. Böyle durumların ortaya çıkması hâlinde toplu olarak yapılan törenler, ortak bir çaba için bir araya gelen insanların korku ve endişelerini bertaraf etme, yerini iyimserliğe bırakma, aynı zamanda toplumsal ilişkileri dengeleme ve topluluğun değerlerinin onaylanması işlevlerini yerine getirir. Pekiştirme ritüelleri sadece bunalım dönemleriyle sınırlı değildir; mevsimsel değişikliklerin insan etkinliklerini etkileyecek kadar büyük olduğu bölgelerde yıllık düzenli törenler olarak yapılır. Özellikle tarım topluluklarında ekin ekme, ilk ürünü alma ve hasat alma vesilesiyle törenler düzenlenir. Bu toplumların yaşamlarında önemli kabul edilen böyle olayların ritüelleştirilmesi, doğanın yaratma ve bereketine karşı duyulan saygının bir ifadesidir (Haviland vd. 2008: 665-670).

Ritüeli; gündelik, dinî ve siyasî ritüeller ile ergenlerin bireysellik ve bağımsızlıklarını ifade etmelerini mümkün kılan, gençliğe özgü karşı koyma ritüellerini de kapsayacak şekilde toplumsal her türlü davranışın geniş yelpazesinde değerlendiren son dönem ritüel araştırmacılarından Christoph Wulf’un (2015: 264-265) ritüel tasnifi ise şöyledir:

- Geçiş ritüelleri: Doğum ve çocukluk, başlangıç ve ergenlik, evlilik, ölüm.
- Kurum ya da makama gelme ritüelleri: Yeni görevleri ve konumları kabul etme.
- Mevsimsel ritüeller: Noel, doğum günleri, anma günleri, ulusal tatiller.
- Pekiştirme ritüelleri: Yeme, kutlama, aşk, cinsellik.
- Başkaldırı ritüelleri: Barış ve ekolojik hareketleri, gençlik ritüelleri.
- Etkileşim ritüelleri: Selamlaşma, ayrılmalar, çatışmalar.

Oldukça iyi düzenlenmiş ritüel tasnif denemesi öneren Victor Turner’ın öğrencisi Amerikalı ritolog Ronald L. Grimes (2014: 204), ritüelleri altı kategoriye ayırır bunlar: 1. Ritüalizasyon veya ritüel benzeri eylemler (geleneksel olmayan ritüeller), 2. Törenler 3. Büyü ritüelleri, 4. Dinî ritüeller, 5. Kutlamalar 6. Eğitici ritüellerdir.

Fuzuli Bayat ise ritüelleri, (2015: 31) iki temel türe ayırır. İlki, bereket ve ürün yetiştirmeye dayalı “çiftçilik ve ziraat ritleri”; ikincisi ise bireysel ve toplumsal durumlar arası geçişi kapsayan bir dizi takvim bayramları ve festivallerden oluşan “geçit veya takvim ritleri” dir.

2.5. Ritüel Çalışmaları Tarihi ve Temel Teorik Yaklaşımlar

Ritüel çalışmaları tarihi ve ritüele ilişkin temel yaklaşımlar, her biri kendi içinde birden çok alt yaklaşım biçimlerini içeren dört ana teorik perspektif hâlinde incelenmektedir¹⁸. İlk teorik perspektif, ritüelin dinin kökeni ve temel doğası ile ilgili çalışmaların bir parçası durumunda olduğu din, mit ve ritüel yaklaşımlarıdır. İkincisi, ritüelin toplumun sosyal organizasyonu ve dinamikleri içindeki rolü ile daha fazla ilgilenen işlevsel ve yapısal-işlevsel yaklaşımlardır. Üçüncü perspektif ise ritüele, insanlara gerçeklik duygularının önemli yönlerini sağlayan bilişsel kategorileri ve eğilimleri aktaran bir iletişim biçimi olarak odaklanan kültürel yaklaşımlardır (Bell 1997: 2)¹⁹. Son perspektif biçimi ise ritüeli bir gösterim olarak gören performans teoridir.

2.5.1. Din, Mit ve Ritüel

Ritüel çalışmaları, yeni bilim alanlarının ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyıl Batısında dinin kökeni üzerine yapılan uzun ve etkili tartışmalar neticesinde başlamıştır. Ritüelin, dinin kökeni ve doğası hakkında bilgi sağlayan bir unsur olarak dolaylı ele alındığı bu dönem çalışmalarında dört önemli düşünce çizgisi bulunmaktadır: Meseleleri gündeme getiren birkaç erken kuramcı; ritüeli, din ve kültürün kaynağı olarak görme eğilimi gösteren Mit-Ritüel Okulu; miti önceleme eğiliminde olan din fenomenologları kümesi; son olarak, tüm bu akımların düşünce sentezini ortaya koyan psikanalitik yaklaşımdır (Bell 1997: 2-3).

¹⁸ Ritüel çalışmalarına genel bir bakış ve ana yaklaşımları göstermeye çalıştığımız bu bölümün ana başlıkları ve bazı alt başlıkları farklılıklar içermekle birlikte büyük oranda Catherina Bell’in “Ritual Perspectives and Dimensions (1997)” ve Christoph Wulf’un “Tarihsel Kültürel Antropoloji (2015)” adlı eserlerindeki çerçeveye göre düzenlenmiştir. Bazı alt başlıkların oluşturulmasında ise T.S. Turner’ın “Structure, Process, Form (2006)” ve J. Kreinath’ın “Semiotics” (2006) makalelerinden yararlanılmıştır.

¹⁹ Bütün bu bakış açıları, çok sayıda teorisyen tarafından temsil edilmektedir. Kimi teorisyenlerin zaman içinde farklılaşan eğilimleri neticesinde aynı teorisyeni birden fazla yaklaşım içinde değerlendirmek mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda sınıflandırmalar sadece geçici ve sezgiseldir, açık veya sabit olarak alınmamalıdır. Her büyük teorik bakış açıları farklı biçimlerde diğer perspektiflerle de ilişkilendirilebilir.

2.5.1.1. Erken Dönem Çalışmaları

Ritüellerin bilimsel alanın ilgisini çekmesi, böylece “bilimsel nesne” olabilmeleri 19. yüzyılın siyasal ve kültürel atmosferindeki dönüşümlerin düşünce hayatına etkileri ve bu etkilerin sonuçları ile yakından ilişkilidir. Bu dönemin çalışmaları özünde “köken” sorununa yanıt arama amacındadır. Erken dönem çalışmalarında ritüel; mit ile ilişkilendirilerek dinin bir bileşeni ve yazısız toplumların tapınım şekli olarak kavramsallaştırılıp, dinin ve kültürün özelliklerini yansıtmaya potansiyeline sahip dışa vurumlar veya gösterimler kabulünden hareketle, dinin doğası, dinlerin meydana gelişi ve menşei hakkında açıklamalarda bulunmak için “veri” niteliğinde ele alınmıştır.

Ritüel çalışmaları, yeni bilim alanlarının ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyıl batısında dinin gelişimi ve kökeni üzerine yapılan uzun ve etkili tartışmalar neticesinde başlamıştır. Catherina Bell’e (1997: 2) göre, bu üretken tartışmanın merkezindeki temel soru, dinin ve inancın kaynağının mit ve ritüel olup olmadığıdır. Tartışmayı başlatan Friedrich Max Müller’in (1823-1900) Yunan mitolojisinin sözde Hint-Avrupa kökenlerine ilişkin karşılaştırmalı dilbilimsel çalışmalarında, mitleri doğal olgularla ilgili metaforik ifadeler olarak yorumlaması etrafında şekillenen, elli yıldan fazla bir süre etkisini kaybetmeyen ve mit, ritüel ve dinin kaynağı ile ilgili birçok meselenin araştırılıp incelenmesine katkılar sağlayan açıklamalarıdır.

19. yüzyıl bilim insanlarının öncelikli sorguladıkları sorular dinin kökenine ilişkindir. İnsanların tanrılara inanma noktasına nasıl geldikleri ve hiçbir dine sahip olmayacak kadar ilkel kabilenin olup olmadığı tartışılmıştır. Bu dönem dinin kökenine ilişkin sorular ve kendilerinin formüleştirdikleri entelektüel sorunların ele alınmasında “evrimsel çerçeve” ve Aguste Comte’un Pozitivizmi model alınmıştır (Morris 2004: 150).

Robert R. Marett’in “antropolojinin babası” ilan ettiği *Edward Burnett Tylor*, 1971’de yayımlanan ve amacının “kültürün gelişmesini” tartışmak olduğunu belirttiği *Primitive Culture* [ilkel Kültür] adlı eseriyle ritüelle bilimsel anlamda ilgilenen ilk kuramcı olmuştur; Ancak Tylor, ritüeli asıl odak noktası yapmaz. Ritüele dair fikirleri; din, mit ve kültüre ilişkin genel kuramının bütünü içinde yer alan ve daha çok savlarını desteklemek amacıyla başvurduğu dolaylı değinmelerdir. Yönelim bakımından hem evrimci hem de entelektüalist olan (Morris 2004: 161) Tylor’ın din, mit, ritüel, büyü ve kapsayıcı bir kavram olarak

kullandığı kültüre ilişkin yöntemsel kavram ve kuramlar 19. yüzyıl hatta daha sonraki dönemlerde sosyal bilimlerin aslî biçimleyicisi olmuştur. Bu nedenle daha sonraki süreçte ortaya çıkan ritüelle ilgili tartışmaları anlayabilmek için Tylor’ın temel fikirlerinin bazılarını kısaca özetlemekte fayda vardır.

Antropolojiyi “kültürbilim” olarak tanımlayan Edward Burnett Tylor’a (1996: 91) göre kültür veya medeniyet en geniş etnografik anlamıyla ele alındığında; “insanoğlunun toplumun bir mensubu olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, töre, ahlak, yasa, gelenek ve diğer tüm yetenek ve alışkanlıkların oluşturduğu karmaşık bir toplamdır”. Kültür, bütün insanlığın özelliği olan tek bir görüngüdür. Tylor’ın, dünyada aynı buluşların paralelliği ya da bağımsız olarak var olmalarıyla kanıtlanan, insan doğasının temelde tek biçimli olduğu düşüncesine dayanan (Morris 2004: 162) insanlığın “psişik birliği” savı, bu genel kültür anlayışıyla yakından ilişkilidir. Tylor, insanlığın tarihinde aynı zamanda koşullara farklı uyum göstermenin sonucu olan zihinsel bir evrimin ve bir ilerleme merdiveninin ya da kültürel evrim şemasının var olduğunu ileri sürmüştür. Vahşet ya da avcı-toplayıcılık aşaması; bitki ve hayvan evcilleştirilmesiyle karakterize edilen barbarlık aşaması; yazının icadıyla başlayan uygarlık aşaması (Morris 2004: 162). İnsan evriminin bu aşamalarını dizimsel bir şema hâlinde düzenlemenin mümkün olduğunu ileri süren Tylor’a göre bu merdivenin kurulması, ayakta kalanlar veya kalıntıların (survivals) incelenmesi yoluyla olanaklı kılınabilmektedir. Kalıntı kavramını Tylor (1996: 103) şöyle ifade eder:

...uygarlığın izlediği rotayı takip edebilmek için bize yardım eden veriler arasında yer alan önemli olgu gruplarını “kalıntı” (survivals) olarak isimlendirmeyi uygun buluyorum bunlar, alışkanlıkların etkisiyle ait oldukları toplumsal koşullardan yeni toplumsal koşullara aktarılmış usuller, görenekler, düşünceler vb. pratiklerdir ve bu yüzden yeni kültürel koşulların doğmasını sağlayan eski koşulların kanıtı ve örneği olarak varlıklarına devam ederler.../... yaz ortasındaki şenlik ateşi kalıntıdır; Breton köylülerinin ölümler ruhları için verdiği tüm ruhlar yemeği bir kalıntıdır. Kadim alışkanlıkları yaşatmak eski zamanlardan yeni değişken zamanlara geçişin yalnızca bir boyutudur. Kadim toplumların ciddiyetle yaptığı pek çok şey sonraki kuşakların eğlencesi olarak görülebilir.

Ayakta kalma öğretisinin üç savı vardır: Bugünün basit toplumlarının ilkel gelenekleri eski çağlarınkilerle aynıdır ya da karşılaştırılabilir; daha yüksek uygarlıklar, mantığa ters düşen bir biçimde ilerlemelerine tanık olan bazı ilkel özellikleri ve gelenekleri korumuştur; bugün, bizim bebeklerimizin ve çocuklarımızın davranışları Avrupa dışındaki dünyada yaşayan yetişkinlerin davranışlarını aydınlatmaktadır. Bir başka ifadeyle bireyoluş (ontegenez), soyoluşu (filogenez) özetler. Böylece ayakta kalma kıstası, vahşilikten barbarlık yoluyla uygarlığa bir evrim taslağı çizmede kullanılmıştır (Tambiah

2002: 66-67). Tylor'ın (1996: 104), “Batıl inanç olarak isimlendirdiğimiz pek çok şey kalıntılar içinde mevcuttur. Kalıntıları çalışmak tarihsel gelişimin rotasını izlemek için oldukça etkilidir. Yalnızca bu yolla onların anlamlarını kavramak mümkün olabilir”, ifadeleri ritüellere dinin, inancın, kültürün, özellikle de mitin kaynağı olarak bakılıp, bir inceleme nesnesi olmasına zemin oluşturmuştur.

Tylor, kapsamlı kültür tanımıyla birlikte, “ruhsal varlıklara inanç” biçimindeki asgarî bir din (ruhçuluk) tanımıyla da bilinmektedir (Tambiah 2002: 70). Tylor, “Animizm” olarak adlandırdığı bu inancın bütün dinsel sistemlerin temelinde var olduğunu savunur. Animizmin iki boyutu vardır, bunlar; ruhlara inanç ve tinsel (espirit) varlıklara inançtır (Morris 2004: 163-164). Tylor'ın animizm kuramı; birincisi kökeniyle, ikincisi gelişimiyle ilgili olmak üzere iki temel tezi içermektedir. İnsanlar, rüya, ölüm, trans, hayal, esrime, sanrı gibi psikolojik ve fizyolojik deneyimler neticesinde, kendilerine şekil veren bir ruhun varlığını idrak eder. Espiritler kuramıyla, ruh kuramı, dinin kaynağı üzerine düşler kuramının iki yorumudur. İlkel insan bu ruh kuramını, kendisine benzeyen başka yaratıklara; hayvanlar, bitki ve cansız varlıklara da aktarır (Evans-Pritchard 1999: 32). Böylece ruhlara kişilik vermiş olur, ruhlar sonraki aşamada tüm doğal fenomenleri kazanarak hayaletlere ya da tanrılara dönüşürler. En son olarak da ilkel, bunların davranışlarını açıklamak için mitleri icat eder. Sürecin ulaştığı -ve Tylor'ın dine denk tuttuğu- bu nokta animizmdir (Segal 2012: 174).

Tylor'ın animizm kuramı aynı zamanda ritüellerin ortaya çıkma nedenlerine de ışık tutar; insanların ölümü sonrası bedenden çıkan ruhun, varlıklarını beden olmaksın devam ettireceklerine dair inanış atalara tapınma inancını ortaya çıkarmıştır. Buna göre insan ölünce ruh serbest kalmakta ve öteki ruhlar arasında dolaşmaya başlamaktadır. Bütün iyilik ve kötülüklerin onlardan geldiğine inanılmaktadır. Ruhların kötülüklerinden korunmak, yardımlarını temin etmek için ruhlara kurban verilir ve dua edilir (Schimmel 1999: 17).

Tylor'ın iki temel dinsel uygulama olarak gördüğü dua ve kurban dolayısıyla ritüel eylemler bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Tylor, kurban etmenin anlamını da “inanmanın bir pazarlık yaptığı için yarar bekleyerek tabiatüstüne verdiği ‘armağan’ (de ut des) olarak belirlemiştir” (Tambiah 2002: 71).

Tylor'ın mit ve ritüel arasındaki ilişkiye dair düşünceleri ise kısaca şöyledir: Tylor'a göre mit, ritüeli değil, fiziksel dünyayı açıklayan, ritüelden bağımsız bir işleyişe sahiptir. Mit bir eylem değil, bir anlatım ve salt hikâye etme biçiminde sunulan bir tür inançtır ve ritüel miti değil, mit ritüeli meydana getirmiştir (Segal 2012: 88). Miti ilkel bilim olarak gören (Segal 2006: 102) Tylor'a göre mit, başka bir amaç gütmeksizin dünyayı açıklamaya yönelik bir işleve sahiptir. Dünyayı kontrol edebilmek için de bu açıklamaya yaslanan bir ritüel uygulanır. Böylece ritüel mitin öznesi değil, uygulaması olur; dünya ise özne olarak yerini korur. Tylor'a göre ritüelin mite yaslanması ve açıklamanın kontrolden daha önemli oluşu nedeniyle mit, ritüelden daha güçlü bir argümandır (Segal 2012: 88).

Tylor, döneminin pek çok düşünürü gibi büyüsel, dinsel ve bilimsel olmak üzere üç temel bakış biçimi olduğu görüşünü savunmuştur. Büyü bölümünde değindiğimiz üzere; Tylor, büyücülerin olguları benzetmeyle ve fikirlerin ilişkisi yoluyla sınıflandırdıklarını; bu nedenle de büyüün gayet akılcı ve bilimsel; fakat büyücünün bilim insanından farklı olarak benzerlik ve yakınlık temelinde sınıflandığı olgular arasında rastlantısal bir bağlantı kurduğunu ifade eder. O hâlde büyü Tylor için bilime benzer bir etkinliktir; esaslı gözleme dayanır ve insan düşüncesindeki ilk adım olan sınıflayıcı bilgiye bağlanır. Ancak nedensellik bağlantılarının rastlantısal olması temelinde işe yaramayan sahte bir bilimdir; büyü ile bilim arasındaki fark, aralarında kurulan bağın öznel ve simgesel olduğu olgular arası ilişkiler ile bu bağın nesnel ve nedenselliğinin de neyle kanıtlanabilir olduğu olgular arası ilişkilerin farkıdır. Fakat Tylor'ın önemli gördüğü nokta, büyüsel inançların altında yatan bir mantığının olduğudur. Tylor, büyüsel inançların tuhaflığını bir kenara bırakarak, onları zihinsel süreçleri özünde modern insanınkiyle aynı olan insanların inançları şeklinde anlaşılabilir kılan ilk bilim insanıdır. Tylor ayrıca büyüün yanlışlığı veya işe yaramadığı apaçık görülmesine rağmen insanların büyüye inanmayı neden sürdürdüklerini de sorgulamıştır. Bu konuda bazı nedenler öne sürer; önce, büyü ampirik olarak işe yarar gibidir; yağmur ritüellerini, hemen yağmayabilirse de sıklıkla er ya da geç yağmur izler. İkinci olarak başarısızlık büyüsel işlemin uygulanış biçimindeki hatalara veya tabuların uygulanmasındaki yetersizliklere bağlanır. Üçüncü olarak, büyüsel ritler, düşman kuvvetler, özellikle diğer büyücülerin hileleriyle boşa çıkartılabilir (Morris 2004: 166). Tylor'ın mit, din, büyü ve ritüele ilişkin yöntemsel kavramlaştırmaları uzun süre etkili olmuştur.

Dinin kaynağı ve temel özelliklerini açıklamak için ritüeli önemli bir araç olarak gören ve Lauri Honko'nun (2015: 199) tören teorilerinin aziz patronu olarak nitelendirdiği İskoç teolog *William Robertson-Smith* (1846-1894), "*Samilerin Dini*" (Lectures on the Religion of the Semites 1889) isimli çalışmasında ritüel konusuna dönemi içinde en fazla dikkat çeken isim olmuştur.

Robertson-Smith, eski Arabistan'ın Semitik toplumlarının, her birisi belli bir hayvan türüyle, onu kendi kutsal totemleri sayarak özel bir ilişki içinde olan ana soylu klanlardan oluştuğunu öne sürer. Robertson Smith'e göre her klan, üyeleri ve totemleri ile aynı kanı taşıyan akrabalar. Klanın tanrısı da aynı kandandır, çünkü o etiyile kemiğiyle klanın kurucu babası sayılır. Başka bir ifadeyle tanrı idealleştirilmiş ve tanrılaştırılmış klandır. Klan ise düzenli aralıklarla üyelerinin birliğini dile getirir (Evans-Pritchard 1999: 63; Morris 2004: 185). Bu birlik, Robertson Smith'e göre, başlangıçtan beri totemik sistemin tamamlayıcı bir parçası olduğuna inandığı totem şöleni adı verilen kurban törenleridir (Freud 2016: 84). Robertson Smith'e göre, kurbanın kökenindeki temel anlam, kutsal bir hediye sunmak değil, tanrı ile ona tapanlar arasında kutsal kurbanın etinde ve kanında bulaşan bir katılım sağlayarak kurulan iletişimdir²⁰ (Evans-Pritchard 1999: 63). Burada kurban, totem hayvanının sayısını artırmak için düzenlenen ritüellerde kurban edilen hayvanın yenilmesiyle topluluğun grup dayanışmasını açığa vuran ve ruhsal varlıktan toplumun her üyesinin payını aldığı, tanrıyla paylaşma girmeyi içeren ritüel bir yemektir (Morris 2004: 184).

Totem hayvanını yemek, kurbanın ve dinin en eski biçimini ve ritüellerin kökenini oluşturduğunu düşünen Robertson-Smith'e göre dinin kökenini, "şeylerin" doğası ile ilgili spekülasyonlu açıklamalarda değil, toplumsal düzenin kendisiyle ilgili temsilleri içeren ritüellerde aramak gereklidir. Robertson Smith, bu yaklaşımını "din bir dizi eylem ve gözlemden ibarettir" şeklinde formüle etmiştir (Bell 1997: 8). Bu yaklaşımda ritüele,

²⁰ Robertson-Smith'in kuramını yasladiğı etnografik kaynak, 4. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Nilus isimli bir keşişin bir devenin kurban edilmesine ilişkin tasvirine dayanır. Nilus'un Sina Dağı'nda keşişlik yaptığı manastır, bedevilerin saldırısına uğrar ve ele geçirilir. Böylece Nilus, bedevilerin hayat tarzını ve inancını doğrudan doğruya gözlemleme fırsatı bulur ve gözlemlerini "Sina Dağı'nda Keşişlerin Katli" başlıklı yazısıyla aktarır. "Sabah Yıldızına (Venüs) sunulan" bir devenin kurban edilmesine ilişkin tasviri özellikle dramatiktir. Deve ayakları bağlanıp, üst üste yığılmış taşlardan yapılmış bir sunağın üzerine yatırılır, kurban edilir ve kesilerek parçalanır, tapınanlar devenin etini çiğ çiğ yerler- "ama öyle bir hırsla yerler ki" diye ekler Nilus, "ayının başladığı saati işaret eden Sabah Yıldızı'nın doğuşu ile batışı arasındaki kısa zaman aralığında devenin bedeni ve kemikleri, kanı ve iç organları dahil tek bir parçası kalmayacak şekilde yenip bitirilmelidir (Robertson-Smith 1889:338 akt. Eliade 2016c.: 18-19).

klanın birliği ve dayanışmasını periyodik bir şekilde sağlayan işlevsel bir anlam verilmesi önem arz etmektedir.

Robertson-Smith'in kuramının bir diğer yönü, ritüelin inanç/mitlerle ilişkisine dair R.R. Marett'in "ilkel insanlarda eylemi harekete geçiren düşünceler değil, aksine, düşünceler eylemlerden doğar; ilkel dinde önemli olan harekettir, yoksa düşünüş değil; eylemse duygusal durumlardan doğar" (Evans-Pritchard 1999: 41)²¹ fikrinden esinlenerek geliştirdiği ritüeli mite önceleyen yaklaşımıdır. R. Smith'e (1889: 20-21) göre, inanç modern dinin merkezinde yer alır, ancak eski ya da antik dinler için bu geçerli değildir. Modern dinleri incelerken, önce ritüeli açıklayan inancı aramalı iken antik dinleri incelerken bunun tersi yapılmalıdır. Çünkü eski dinlerde çoğunlukla inanç yoktur; din tamamen uygulamalardan oluşur. Bu nedenle inançlar, ritüelleri gerçekleştirmek için bir neden verse de ancak sebep ikincil ve değişkendir. Ayrıca, ritüelleri gerekçelendiren inançlar, dinî beyanlardan ziyade, çeşitli açıklamalar, öyküler ya da mitlerdir. Kısacası, ritüeller bir dogmaya değil, bir mite bağlıdır, bütün antik dinlerde dinî dogmanın yerini mitoloji alır. Mit yalnızca dinî bir eylemin açıklamasıdır ve genel olarak orijinal anlamı unutulana kadar bu işlevini yerine getirir.

Mitlerin beş aşamalı tekâmül seyri takip ederek günümüze nasıl ulaştığını açıklayan Robertson Smith'e göre; birincisi, dinin ilk aşaması tek başına ritüeldir. İkinci aşamada mit daha sonra ritüeli açıklamak için ortaya çıkar. Üçüncü aşamada mit, saf ve basit olmaktan ziyade değişerek felsefenin, politikanın veya şiirin bir parçası olarak ritüelin ötesine geçer. Dördüncü aşamada ise mitler, bir kişinin dinini rakiplerine karşı savunmak için kullanılan alegoriler hâline gelir; bu aşamada mitler, ilahiyatla ve dolayısıyla inançla bağlantılıdır. Beşinci ve son aşamada mit yoktur, ritüelden daha önemli hâle gelen bir inanç vardır ve dini yönlendirir (Segal 2006: 101; Segal 2012: 86).

Robertson Smith, mitin ve ritüelin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini savunan ilk kişidir. Ayrıca R. Smith'in (1894: 17-19) "neredeyse bütün mitlerin ritüelin bir açıklaması veya tasviri olduğu", "genellikle de bu uygulamanın kökünde yatan gerekçenin unutulmaya yüz tutuğu ânlarda karşımıza çıktığı", "mitin ritüellerden bağımsız

²¹ Yazarın kullandığı kaynak: R.R. Marett, "The Threshold of Religious s. XXXI".

anlaşılamayacağı” ve “ritüel olmaksızın hiçbir mitin var olamayacağı” şeklinde ifade ettiği kristalize fikirleri daha sonra Frazer ve Mit-Ritüel okulunun temel argümanları olacaktır.

Robertson Smith'in ritüel ve mit ile ilgili öne sürdüğü düşünce modelleri, dinin ve kültürün kaynağını sorgulayan üç güçlü okulun oluşmasının temelini atmıştır: Birincisi, James Frazer'ın öncülük ettiği “Mit ve Ritüel” okulu; İkincisi, dinin, “ruhların kurtarılması için değil, fakat toplumun korunması ve refahı için var olmuştur” şeklinde ifade edilen, dinin sosyal bir yaratılış olduğu fikriyle Èmile Durkheim ile ilişkili sosyolojik yaklaşımı. Üçüncü yorumlayıcı yaklaşım, Sigmund Freud tarafından kurulan psikanaliz okuludur (Bell 1997: 8). Ritüel çalışmaları bu noktadan sonra daha sistematik bir şekilde devam etmiştir.

Robertson Smith'in yakın arkadaşı İskoç asıllı din bilimci *Sir James George Frazer* (1854-1941), ritüel çalışmaları tarihinin önemli isimlerden biridir. Catherina Bell'in (1997: 11) ifadesiyle ritüel gelenekler üzerine yaptığı araştırma ona “ritüel soyağacının en ünlü atası ödülünü kazandırmıştır.

Frazer, Tylor'ın mite ilişkin, “gerçek anlamı ve kökeni unutulmuş olan, eski bir geleneği açıklayan bilinçli açıklamalar” olarak kabul eden düşüncesini başlangıçta kabul etmekle birlikte sonraları, mitlere bilinçli uydurulmuş akılcı açıklamalar değil; gerçek bir dönüşüm ya da ritüelin sonraki biçimi olarak yaklaşır (Hyman 2006: 118). Bu nedenle de ritüeli; kültürel, dinî her türlü fenomene ve düşünceye kaynaklık eden önemli kültür yaratıları olarak görmüş (Bell 1997: 11); dine ve kültüre ilişkin her türlü olgunun anlaşılması ve kaynaklık eden temel düşüncenin ortaya çıkarılması için yazılı kültürden etkilenmemiş köylülerin yaşayan inanç, gelenek ve törenlerinin incelenmesinin gerekliliğini savlamıştır. Frazer (2004: XV-XVI), Avrupa köylülerinin baharda, yaz ortasında ve hasat zamanı yaptıkları şenlikleri üzerinde niçin o kadar fazla durduğuna dair yaptığı açıklamada şöyle der:

Köylülerin çok bilinen boş inanları ve töreleri, eksik gedik olmalarına karşın, ilkel din hakkında bilgi edinilecek tam ve en güvenilir kanıtlardır. Yaşayan geleneğin sağladığı kanıtlarla karşılaştırılırsa, ilk dinler konusunda eski kitapların tanıklığı çok az değerlidir. Çünkü, yazılı edebiyat düşüncenin ilerleyişini hızlandırır. Fakat kitap okumayan halk kitlesi, zihinsel devrimden etkilenmemiş olarak kalır”. Bundan dolayı, ilkel dinle ilgili her araştırma ya köylülüğün boş inanlarından ve törenlerinden başlamak ya da en azından hep bunlara başvuru olarak denetlenmek ve yoklanmak zorundadır (2004: XVI).

Frazer'ın, din, ritüel, büyü, tabu gibi pek çok olguyu incelediği *Altın Dal* (1890,1900,191)²² adlı eseri bahsi geçen düşüncenin bir ürünüdür. Frazer (2004: XVI), “Buna dayanarak, eski bir İtalyan rahipliğinin anlamını ve kökenini tartışırken, Avrupa'nın popüler töre ve boşanlarına büyük bir dikkatle eğildim” der. Altın Dal, İtalya'nın Nemi köyünde bulunan Tanrıça Diana tapınağına ilişkin eski Roma dönemine ait bir efsaneyle başlar:

Gölün kıyısında, bugünkü Nemi köyünün üzerinde konumlandığı dimdik uçurumların hemen altında Diana Nemorensis ya da Orman Diana'sının kutsal korusu ve tapınağı bulunuyordu. Göl ve koru bir zamanlar Aricia gölü ve korusu olarak bilinirdi.../... Bu kutsal koruda bir çeşit ağaç yetişirdi, çevresinde, günün her saatinde, belki de gecenin geç saatlerine kadar garip bir figürün gizlenmeye çalışarak dolaştığı görülürdü bu ağacın. Elinde kınından sıyrılmış bir kılıç taşırdı, sanki her an üzerine bir düşmanın saldıracağını bekler gibi dikkatle çevresini gözlerdi. Bir rahip bir kraldı o; görmek için bakındığı adam, er geç onu öldürecek ve rahipliği elinden alacaktı. Kutsal yerin kuralı buydu. Rahipliğe aday olan, ancak rahibi öldürerek o yere geçebilirdi; onu öldürerek geçtiği yerde de daha güçlü ya da daha zeki biri tarafından öldürülünceye kadar kalırdı (Frazer 2004: 2).

Başka bir efsaneye göre Diana tapımını başlatan Orestes, Kırım kralı Thoas'ı öldürdükten sonra kız kardeşiyle birlikte beraberinde Tauris Dianası imgesini de getirerek İtalya'ya kaçmıştır. Tauris Dianası tanrıçası kültünün Kırım'daki geleneğine göre kıyıya çıkan her yabancı bu tanrıçanın sunağında törenle kurban edilmektedir. Bu tören, İtalya'ya geldikten sonra değişir; sahibinden kaçmayı başarabilen bir köle, Nemi'de yetişen üzerinden dal koparılmayan ağacın dallarından birini koparmaya güç yetirebilirse, rahiple bir tek dövüş yapma hakkı kazanır ve eğer rahibi öldürebilirse Ormanlar Kral'ı unvanıyla onun yerine egemenlik sürmeye hak kazanır. Yazgıyı belirleyen bu dal, Sibylla'nın buyruğuyla, Aeneas'ın ölüler ülkesinde tehlikelerle dolu gezisine çıkmadan önce kopardığı Altın Dal'dır. Kölenin kaçıışı ise Orestes'in kaçışını temsil etmektedir. Onun rahiple dövüşü ise bir zamanlar Tauris Diana'sına sunulan, insan kurbanlarının bir kalıntısıdır (Frazer 2004: 2).

Frazer, ayrıca efsanelerle tapınağa ilişkin güncel ritüelleri birleştirir. Tapınak özellikle çocuk sahibi olmak ya da kolay bir doğum isteyen kadınlar tarafından ziyaret edilip adaklar adanır. Ona tapınma törenlerinde ateş önemli bir rol oynar; duaları tanrıça tarafından duyulup istekleri gerçekleşen kadınlar koruya meşaleler getirir; ayrıca,

²² Altın Dal (Golden Bough)'ın ilk baskısı 1890 yılında iki cilt, 1900 yılında üç cilt, 1911-1915 yıllarındaki üçüncü ve dördüncü basımlarında on iki cilt halinde hacimli bir külliyat olarak yayımlanmıştır. 1922 yılında eser özetlenerek tek cilt haline getirilmiş, 1936 yılında ise Altın Dal'a ek mahiyetinde “Aftermath” (Yan Etki) adıyla tek bir cilt daha yayımlanmıştır (Alıcı 2010: 6).

tanrıçanın taşıdığı “vesta” unvanı, tapınakta devamlı kutsal ateş yakıldığını gösterir. Son olarak yılın en sıcak zamanlarında Diana şenlikleri yapılır ve bu şenliklerde kuru çok sayıda meşalelerle aydınlatılır; ayrıca o gün bütün İtalya’da her evde kutsal törenler yapılır; bütün gençler onun onuruna bir arınma töreninden geçer, köpeklere taç giydirilir; üzerinde dumanlar tüten yapraktan tabaklarda sunulan oğlak eti, şarap ve çöreklerden oluşan şölen yemekleri yenir (2004: 3-4).

Nemi Rahipliği konusundaki veriler bunlardır ve Frazer (2004: 3-4), bu kadar az veri, araç gereçle; 1. Rahip, öncelini neden öldürmek zorundaydı? 2. Onu öldürmeden önce neden Altın Dal’ı koparması gerekiyordu? sorularının cevabını arar. “Bu iki soru bütün Altın Dal boyunca yapısı sürüp giden bir hikâyenin düğümünü oluşturur” (Dortier 2009: 112). Frazer, hikâyesini sürükleyip sonuca vardırmak için eski ve modern sayısız kaynaktan alınmış çağdaş ve ilkel halklara ait mit, efsane, masal, ritüel, büyü, inanç her türlü etnografik veriyi kullanarak benzer dinsel inançların ve kurumların geniş çaplı varlığına işaret eder. Brian Morris’in (2004: 169) cümleleriyle eser, “Frazer’in oradan oraya dolaştığı gerçek bir entelektüel iz sürmeler ve yan yollara sapmalar dizisidir”. Frazer, bu yöntemle sorununa çözüm ararken kültüre dair pek çok olguyu da açıklamıştır. Dortier’in (2009: 112) ifade ettiği gibi; “Ormanlar Kralı cinayetinin bilmececi”, J. G. Frazer için, ilkel düşüncenin fonksiyonunu anlamanın ve büyü ritüellerinin sırrını çözmenin bahanesi olacaktır”.

Frazer, kitap boyunca bu olayın paralel izlerini farklı kültürlerde sürdürür. Öncelikle yabanılın zihnî yapısını ve düşünce biçimlerini irdeler. Bu amaçla kitabın birinci bölümünde yabanılın dünyayı kontrol etme yeteneğinin sınırlarını sezemediğini, kendisinde ve bütün insanlarda, bizim bugün doğaüstü dediğimiz güçler hayal ettiğini göstermeye çalışır. Bu zihinsel yapıyı insan-tanrı kavramıyla somutlaştırır. Doğaüstü güç düşüncesinin bir yönü bazı kimselerin kutsal bir ruh tarafından esinlendiğinin ve içine girmiş olan tanrının bilgi ve gücünü geçici olarak kullanıldığının varsayılmasıdır. Yüksek doğaüstü güçlerle donatılan kişiler bazen yalnızca doğaüstü ya da ruhsal işlevlerle sınırlıdır bazen buna ek olarak çok büyük bir politik güç de kullanırlar. Bu durumda, tanrı oldukları kadar kraldırlar. Mısırlı firavunlardan eski Afrika krallarına kadar birçok toplumda, kralın kutsal yetkilerle kuşatıldığını, hem rahip hem kral rolüyle onun diğerleri gibi insanî bir varlık değil, birçok durumda insanın elinin uzanamayacağı bir yerde olduğu varsayılan ve ancak insanüstü ve görünmez varlıklara sunulan dua ve kurbanlarla ulaşılabilen iyilikleri

kullarına ve kendine tapınanlara verebilecek olağanüstü varlıklar; yağmurun yağmasını sağlayan, tarımsal törenlere başkanlık eden ve ürün toplanmasından sorumlu olan kutsal kral, tanrı kral, büyücü kral ve tabiatın güçleri şeklinde somutlaşan sihirli güçleri elinde bulunduran bir yarı tanrı kabul edildiklerini ortaya koyar (Frazer 2004: 8-9).

Olağanüstü bir güce sahip olsa da bir insanın etinde ve kanında eyleşen tanrının öleceği düşünülür. Kralın ölümü toplum için tehlikeli bir durumdur. Kralın toplumun refahını tehdit eden hastalığını ya da beklenmedik ölümünün meydana getireceği tehlikeye karşı koymak için, sadece bir çare vardır; kutsal ruhu ondan güçlü bir halefine nakletmek için güçlerinin zayıflamaya başladığı belirtileri gösterir göstermez tanrı-kralı öldürmek ve ruhunun tehdit edici çürümeyle ciddi bir biçimde bozulmadan önce genç, sağlıklı ve güçlü bir ardılına aktarılması, bu şekilde daha iyi bir biçim içinde canlanması ya da dirilmesinin sağlanmasıdır (Frazer 2004: 212-213).

Frazer, kralın ruhunu nasıl nakledildiği sorunsalını açıklığa kavuşturmak için yabanılın ruhla ilgili düşüncelerini de analiz etmektedir. Frazer’a göre (2004: 121-122, 127) “yabanıl, cansız doğa süreçlerini, nasıl, görüngülerin (phenomena) içinde ya da gerisinde çalışan canlı varlıklarca meydana getirildiklerini varsayarak açıklıyorsa, yaşamın kendisinin görüngülerini de öyle açıklar”. Yabanıl, ruhu kendisi gibi canlı, bedeninin içinde ikinci bir kişi olarak tasavvur eder; bir hayvan hareket ediyorsa, bu ancak içinde onu hareket ettiren küçük bir hayvan olduğu içindir. Aynı şekilde her insanın içinde bir de görünmeyen küçük bir insan vardır. Ruh budur. Öldükten sonra bu ruh bedenden ayrılmakta, çalılar arasına, denizlere ya da bilinmeyen yerlere gitmektedir. Uyurken de ruh geçici olarak bedeni terk edebilir. Ayrıca uyanırken de vücuttaki deliklerden çıkıp gidebilir. Yabanıl başına gelen her türlü hastalık ve kötülüğün sebebini ruhun kaçması veya kaçırılması olarak düşünmektedir.

İnsan-tanrıyı olağanüstü kılan kutsal ruhudur. Bu nedenle kral kendiliğinden ölürse, yabanıla göre bu, onun ruhunun ya isteyerek bedeninden ayrıldığı ve geri dönmeyi kabul etmediği ya da bir şeytan veya büyücü tarafından bedeninden çalındığı anlamına gelir. Bu durumda insan-tanrının ruhu ona tapınanlar için kaybolmuş demektir; bununla birlikte refahları, mutlulukları da gider. Ölmekte olan tanrının ruhu, dudaklarından ya da burnundan ayrıldığı sırada yakalayıp bir ardılına aktarılsa bile ruh, zayıflamış olacağından bir işe yaramayacaktır. Bu nedenle henüz gücü kuvveti yerindeyken, ruh güçlü bir ardılına

aktarılmalıdır (Frazer 2004: 213). Bu düşünce kapsamında bedeninde herhangi bir kusur ya da çökme belirtisi görülen krallar öldürülür. Frazer, çeşitli toplumlardan kralın kurban edildiği tören örnekleri verir. Bu kural tarihî süreç içinde değişir, bazı yerlerde kral, yılda bir kez kısa süreyle çekilmekte yeri sahte bir kral tarafından doldurulmaktadır; bazen de gerçekten öldürüldüğü zamanın bir anısı olarak sahte bir öldürme eylemi yapılmaktadır (2004: 223). Kralın yerini alan sahte kral ise öldürülmektedir. Kralın yerine kurban edilen kişiler; sıradan insanlar, köleler, ölüm mahkûmları, çocuklar, kralın oğlu şeklinde zamanla değişir. Nihayetinde taklidî veya temsili ölüm formunu alarak pek çok mevsim ritüellerinin ana konusunu oluşturur. “Karnavalın gömülmesi”, “ölümün dışarı kovulması ya da atılması”, “günah keçisi” şeklinde adlandırılan törenler, yalandan ölüm teması üzerine gelişmiş ritüellerdir (2004: 223-230).

Tanrının ölümü ve yeniden doğuşu, tabiatın devri daimi şeklinde temsil edilen tarımsal ritüellerle birleştirilmiştir. Tanrı-kral için geçerli ilke ağaç ruhunun ya da bitkilerin ruhunun her yıl baharda öldürülmesi töresine de rahatça uygulanabilir. Çünkü kışın bitkisel yaşamın zayıflaması ilkel insan tarafından bitki ruhunun zayıflaması olarak kolayca yorumlanabilir. Ruh, yaşlanır ve zayıflar, bu yüzden de öldürmek ve yaşama döndürülmek yoluyla yenilenmesi gereklidir (Frazer 2004: 243). Her yıl, “buğdayların ve ağaç-ruhunun temsilcisinin baharda öldürülmesine, bitkilerin büyümesini ve arttırmanın bir yolu olarak bakılmaktadır”. Bahar ve yaz dönümü vesilesiyle düzenlenen ritüellerde bitki ruhunun ve ağaç ruhunun öldürülmesinin kalıntıları olan pek çok uygulama bulunur. Frazer, törenlerin anlam ve benzerliğine dayandırdığı bu çıkarsamaları dünyanın pek çok bölgesinden gösterdiği örneklerle kanıtlar. Ağaç dalları ve yapraklarla bezenmiş çocukların ya da kuklaların sokaklarda gezdirilip suyla ıslatılması, mayıs-ağacı töreleri, ağaç kabuğuna sarılı kişilerin öldürülmüş gibi yapılması, ölümü dışarı taşıma; mayıs gelini ve güveyi, mayıs kral ve kraliçesi gibi ritüellerde bitkilerin ruhlarının suya atılması ve arkalarından ağlanması gibi uygulamalar bunlardan bazılarıdır (2004: 268). Bitkinin ölümü ve dirilmesinin temsil edilmesini konu alan ana ritler; Mısır ve Batı Asya toplumlarında Attis, Adonis, Osiris, Tammuz, Dionysos, Demeter, Proserpina gibi tanrı ve tanrıçalarla da ilişkilendirilmektedir (Frazer 2004: 250-268).

Frazer (2012: 209), kitaba başlarken iki soru sormuştu birincisi; Nemi (Aricia) rahibinin kendinden öncekini neden öldürmeliydi? İkincisi ise bunu yapmadan önce altın dalı neden koparmak zorundaydı? Birinci sorunun cevabını Nemi rahibinin, kendinde

birincil olarak ormanın ikincil olarak bitkisel yaşamın ruhunu bedenleştirmesi temelinde cevaplanmıştır. Çünkü onun varlığı bitki dünyası ile ilişkiliydi ve hastalıktan ya da yaşlıktan ölecek olursa, bitki dünyasının da öleceğine inanılmaktaydı. Bu nedenle henüz güçlü iken öldürülmeli kutsal ruhu, dinç bir ardılına geçmeliydi. Böylece kutsal yaşam gençliğine yeniden kavuşabilecek ve devamlı bir dinç bedenleşmeler çizgisi üzerinde gerçekleştirilecek birbirini izleyen geçişlerle sonsuza kadar taze ve genç kalabilecektir.

Onun ikinci bilmececi, Altın Dal ne idi ve rahip-kral statüsüne talip olan kişi, kralı öldürmeden önce neden Altın Dal'ı koparmak zorundadır? Bu soruyu Frazer (2012: 225-226), “Balder’in Ölümü” adını taşıyan bir İskandinav miti ile çözümler. Balder, tüm tehlikelerden ve ölümden kendisini koruyacak güçle donatılmış bir tanrıdır, onu yarayabilecek ya da öldürebilecek hiçbir nesneden zarar görmez. Loki isimli kötü bir tanrı, Balder’in sadece ökseotu isminde bir bitkiye karşı korunmasız olduğunu öğrenir ve ökseotundan bir dal kopartıp kör ve güçlü tanrı Hödür’e verir. Hödür, yayıyla ökseotunu Balder’e fırlatarak onu öldürür. Balder’in bedeni yakılacağı deniz kıyısına götürülürken kocasını görerek yüreği üzüntüden patlayıp ölen karısıyla birlikte odun alevi içine atılarak yakılır. Frazer, bu miti şöyle yorumlar: Balder, bir ağaç dalıyla öldürülmüştür. Fakat bu dal, dış ruh olan ökseotu isimli kutsal bir ağacın dalıdır. Ökseotu meşenin ruhunu temsil eder, meşeyi öldürmeden önce bu ruhu sökmek lazım. Meşeyle bir tutulmuş Balder’in ölümü, cesedinin bir odun alevinin içinde yakılması olayı, tabiatın ve toplumun yeniden canlanması için zorunlu olan kurbanı oluşturacaktır. Bu mit, dünyanın hemen her tarafında, mevcut olan ateşin yıllık ritüellerine eşlik eder ve bunu ispat eder. Onlar tabiatın döngüsünü getirirler. O halde Balder miti, ökseotu hasadı ritlerine ve ateş törenlerine bağlanmış olacaktır (Dortier 2009: 113).

Frazer (2012: 226-227) için mit, bir rite eşlik eden açıklayıcı bir hikâyedir. Rit ise tabiat ve onu yöneten güçler üzerinde etkili olabilen bir büyü davranışıdır. O böylece çift yönlü bilmeceyi çözmeyi başarmıştır. Bir ritüeli açıklamak için bir mitin uydurulduğu birçok olay gösterebilirken, bir mitin herhangi bir ritüeli ortaya çıkardığı bir tek olay bile gösterilemez. Dinsel ritüel, mitin ana babası olabilir, ama hiçbir zaman onun çocuğu olamaz. Balder miti göstermiştir ki bu mitte anlatılanlar, bir zamanlar yerine getirilen yıllık bir törenin parçalarını oluşturmaktadır.

Özetleyecek olursak, “Frazer’ın Ormanların kralı cinayetinin bilmeceinin kuramsallaştırma çabasının altında doğanın bereketini simgeleyen/temsil eden rahip-kralların, etkinliklerini yitirdiklerinde, yaşamsal özün ve bereketin yeniden canlanabilmesi için kurban edildikleri fikri bulunur” (Özbudun 2014: 70).

Frazer, Robertson Smith’in totem kurbanını karmaşık yeni bir teori hâline getirir ve bütün ritüellerin altında yatan evrensel olarak yayılmış örüntünün, toprağın verimliliğini ve halkın refahını simgeleyen ve güvence altına alan bir tanrı veya ilahî kralın ölümünün ve dirilişinin olduğu düşüncesini ortaya koyar. Frazer ve takipçileri için, ritüel olarak ölen ve dirilen tanrı teması bütün mit ve folklorun temelini teşkil eder (Bell 1997: 5).

Başlangıçta Tylorcu düşüncelere sahip Frazer’ın, Altın Dal incelemesinin sonucunda birkaç nokta itibariyle düşünceleri farklılaşır. Frazer, Tylor’dan farklı olarak din, mit ve ritüelin temelinde yatan esas ilkenin açıklama isteği motivasyonu ile hareket eden yansıtıcı, soyut bir fenomen olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, “İlkel insan her şeyden önce pratik nedenlerden ötürü doğa süreçlerini denetim altına almaya çalışır, bunu da doğrudan doğruya ritüel ve mit aracılığıyla yapar; bunlar aracılığıyla rüzgârı, fırtınayı, hayvanları ve bitkileri denetim altına almak ister” (Malinowski 2000: 9).

Diğer nokta ise dinin ilk şeklinin animizm evresi olduğunu savunan Tylor’a karşı dinden önce bir büyü evresinin yaşanmış olduğunu ileri sürmesidir (Evans-Prichard 1999: 38). Frazer’a (2004: 33-35) göre; tüm insanlık büyüden dine, dinden bilime üç kültürel evreden geçmiştir.²³ Büyü evresi, insanın doğa üzerindeki gücünün sınırlarını bilmediği, her insana, doğaüstü güçlerin az ya da çok bağışlanmış olduğu var sayılan bir dönemdir. Çağdaş doğa yasası kavramının ya da doğayı hiç değişmeyen bir düzen içinde, kişinin karışması olmaksızın gelişen olaylar dizisi olarak alan görüşün ilk tohumu bulunan düşüncenin bu aşamasında, dünyadaki bütün varlıkların, oldukça eşit bir dengede bulundukları var sayılmaktadır. İnsandan tamamen farklı ve ona üstün, insanın sahip olduğu güçlerle ne derece ne de tür bakımından karşılaştırılmayacak güçler kullanan doğaüstü varlıklar olarak tanrı kavramı yoktur. Doğaüstü varlıklara, insandan üstün gözüyle bakılmaz; çünkü bunlar insan tarafından korkutulabiliyor ve istediğini yapmaya

²³ Frazer evrimsel ardışıklı süreç kuramında, A. Comte’un Teolojik durum, metafizik durum ve bilimsel durum; kuramından esinlenmiştir (Evans-Prichard 1999: 35).

zorlanabiliyordu. İnsan, bilgisinin artmasıyla birlikte evrenin büyüklüğünü, bunun karşısında kendi küçüklüğünü ve güçsüzlüğünü açıkça görür. Böylece tanrılarla o eski eşitlik duygusu yok olurken, doğanın işleyişini başka bir şeyin yardımı olmadan kendi kaynaklarıyla, yani büyüyle denetim altına alamayacağını idrak eder ve giderek tanrılara güçlerin tek kaynağı olarak bakar. Böylece dua ve kurban, dinsel törenlerde önde gelen yerlerini alır. Büyü ise arka sıraya itilir ve kötü ruhları çağırma işlevine indirgenir. Din evresinde büyü, tanrıların alanına boş ve saygısızca saldırı gözüyle bakılır; etkileri tanrılarinkiyle birlikte artan din adamlarının direnişiyle karşı karşıya kalırlar. Dinle boşınan arasında ortaya çıkan bir ayrımın sonucunda kurban ve dua, topluluğun dindar ve aydınlanmış kesiminin kaynağı, büyü ise boşınanları olanların ve bilgisizlerin sığınağı hâline gelir. Kendi başına etkiler olarak temel güçler kavramı, doğa yasasının tanınmasına yol açtığında, kişisel kişisel istençten bağımsız, zorunlu ve değişmez bir neden ve etki sürecine dolaylı olarak bağlı olan büyü içine düşmüş olduğu karanlıktan ve saygısız durumdan tekrar ortaya çıkar ve doğadaki nedensel sıralanmaları araştırarak doğrudan bilime giden yolu hazırlar. Simya kimya bilimine götürür.

Frazer, olguları, tüm insanlar için geçerli psikolojik kurallara dayanarak açıklar. Mekân ve zaman içinde çok fazla sayıda veriyi karşılaştırarak büyü olgusunu, din ve bilimle ilişkileri açısından inceler. Büyü mekanizmasını çağrışıma dayandırır ve işleyiş ilkelerini benzerlik ve temas olmak üzere iki temel biçime ayırır. Bu ilkelere göre, insan yağmuru taklit ederek yağmur yağdırabileceğine ya da bir insanın saçını yakarak ona zarar verebileceğine inanmaktadır (Güngören 1998: 146). Frazer'a göre büyüye ait düşünce; insanlık, doğadan farklı bir tanrılar dünyasının var olduğunu anladığında yavaş yavaş din ile yer değiştirir, daha sonra da din, bilimle yer değiştirecektir (Dortier 2009: 115).

Bu, çoğu boşınan dizgelerinde büyük rol oynayan, duygusal büyü diyebileceğimiz şeyde bulunmaktadır. Duygusal büyüün ilkelerinden biri, herhangi bir etki onu taklit ederek elde edilebilir ilkesidir. Birkaç örnek verelim buna. Eğer birini öldürmek istiyorsanız onun bir imgesini yaratır ve yok edersiniz; insanın, kişiyle onun imgesi arasındaki yakınlık (sempati) yoluyla, imgeye yapılan zararı sanki kendi bedenine yapılmış gibi hissettiğine ve imge yok edilirse kendisinin de aynı zamanda yok olması gerektiğine inanılır. Fas'ta, ayağına kırmızı bir paketçik bağlanmış bir kümes hayvanı ya da güvercin götürsünüz bazen. Paketçinin içinde büyü vardır, büyü kuş tarafından devamlı oradan oraya götürülünce, büyü yapılan erkek ya da kadının kafasında da devamlı bir huzursuzluğun olacağına inanılır.../...yine, bir insanla saç ya da tırnağı gibi onun bedeninden kesilmiş, koparılmış bir şey arasında büyü bir yakınlığın olduğuna inanılır; o kadar ki, bu saç ya da tırnağı eline geçiren kişi, bunların kesildiği kişi üzerinde, ne kadar uzakta olursa olsun, iradesini kullanabilir. Bu boş inan bütün dünyada yaygındır.../...Duygusal büyüde bir olayın mutlaka ve değişmez bir biçimde bir başka olayca izlenmesi gerekmektedir, araya herhangi bir ruhsal ya da kişisel aracı girmemektedir. Aslında bu, çağdaş fiziksel nedensellik kavramıdır; gerçekte kavram yanlış uygulanmamaktadır, ama ne olursa olsun, vardır (Frazer 2004: 10-11).

İlkel insanlar ister animizme ister totemizme inansın, onlar doğa, hayvan ve bitki gibi çeşitli nesne ve olayları gözlemleyerek kendi din düşüncelerine yeni yorumlamalar ve bakış açıları getirmeye devam etmiştir. Bu kapsamda Frazer, ortaya çıkan yeni yorum ve bakış açılarını, doğurganlık ve gelişim kültü teması kapsamında aktarmıştır. “Altın Dal’da, ölümün ilkel insan için her şeyden önce yeniden diriliş yolunda bir adım anlamına geldiğini, çürümenin yeniden doğuşun bir aşaması olduğunu, sonbahardaki bollukla kıştaki kurumanınsa ilkbahardaki yeniden uyanışın uyarıcıları olduğunu belirtmektedir. Bir dizi yazar, Frazer’dan sonra Altın Dal’daki bu pasajlardan etkilenecek, çoğu kez de Frazer’dan daha büyük kesinlik ve daha bütünlüklü bir çözümlemeyle; inanç ve tapınmanın insan yaşamının büyük olaylarından, doğum, gençlik, evlenme ve ölümden doğduğunu, dinin büyük ölçüde bu olaylar üzerinden düzenlenmiş olduğunu ortaya koyan dirimselci²⁴ din görüşünü geliştirdiler” (Malinowski 2000: 13). Bu kapsamda Frazer’ın din ve mit ve ritüele dair olan yaklaşımları, Mit ve Ritüel okulu için ilham verici olmuştur.

2.5.1.2. Mit-Ritüel Okulu

Robertson Smith ve Sir James Frazer’ın ilk ritüellerin dinî bir bağlamda edimlendiğine ve mitlerin yalnızca ritüel pratiklerin yorumlanma biçimleri oldukları fikrinden etkilenen (Wulf 2015: 268) Jane Ellen Harrison, Samuel Henry Hooke, Harold Henry Rowley, Maurice Arthur Canney, Arthur Maurice Hocart, Sir Grafton Elliot Smith ve William James Peryy gibi çoğunluğu Eski Ahit uzmanlarının ve Cambridge ritualistlerinin oluşturduğu okuldur. Okul, ismini konuyla ilgili yazılarını bir araya getiren, Samuel Henry Hooke’un editörlüğünü yaptığı iki ciltlik “Mith, Ritual ve Kingship” (1933) adlı eserden almaktadır (Özbudun 1997: 24; Eliade 2015: 46).

Mit-Ritüel okulu daha çok dinin nasıl ortaya çıktığı ve ilk şeklinin nasıl olduğu, ritüel ve mit arasındaki ilişki biçimi gibi on dokuzuncu yüzyılın temel sorunlarıyla ilgilenen bir din kuramı olarak ortaya çıkar. Daha sonraları bütün alanlara uygulanan genel bir kültür teorisine dönüşür. Kuram; birincisi ilkel dinin ilk şekli ve dinin hangi zemin üzerinde neşet ettiği, ikincisi ritüellerin biçimi, uygulanışı; üçüncüsü mitler ve mitlerin ritüellerle ilişkisinin niteliği gibi hususlarla ilişkili görüşler ileri sürer.

²⁴ Dirimsellik (vitalizm), yaşamın kökeninin ve fenomenlerin yalnızca kimyasal ve fiziksel güçlerden ayrı bir güç ya da ilkeye bağlı olduğu şeklinde özetlenebilir (Morris 2004: 244).

Bir din kuramı olarak Mit-Ritüelist okul, ilk dinlerin mevsim ritüellerinde tabiatın yeniden canlanışını temin etmeyi sağlamak için icra edilen büyüsel eylemlerden ortaya çıktığını, buradaki eylemlerin pek çok büyüsel eylemlerin yanı sıra büyük oranda Frazer'ın işaret ettiği üzere toplumun ve tabiatın refahının kendisine bağlı olduğu tasavvur edilen bitki örtüsü tanrısının somut bir temsili olarak kabul edilen kralın sembolik ölümü ve dirilişi, evlenmesi, tahta oturması gibi bir senaryoyu içeren teatral gösteriler olduğunu varsayar. “Mitler ise bu tür ritüel bağlamlarından neşet etmiş, yalnızca ritüellerle ilgili bir anlatıdır” (Raglan 2014: 189). Teorinin mit ve ritüele ilişkin temel savı “bütün mitler mutlaka bir ritüelle ilişkilidir ancak bütün ritüeller bir mitle bağlantılı olmak zorunda değildir” (Ackerman 2002: VII), şeklinde özetlenmektedir.

Mit-ritüel okulunun kurucuları kabul edilen Jane Harrison ve Samuel H. Hooke; Tylor'ı, “ilkel insanı ve ilkel dini aşırı rasyonelleştirmesi üzerinden eleştirerek kuramlarını onunkinin karşısına koyarlar. Samuel Hooke, antik Yakın Doğu'nun insanlarını referans göstermek yoluyla onların dünyaya ilişkin genel sorularla değil, geçim yolunu sağlamak ve bu yolları korumak gibi temel sorunlar; ayın görevlerini yerine getirmeyi sürdürmesi ve Nil'deki su yükselmesinin düzenli olarak gerçekleşmesi gibi gündelik yaşamın belli başlı pratikleriyle ve zorlu problemleriyle daha çok meşgul olduklarını bu nedenle Mısır ve Mezopotamya'nın erken dönem sakinlerinin bu ihtiyaçları karşılamak için ritüeller yaptıklarını ileri sürer. Benzer düşünceyi Harrison da antik Yunan için söyler.

Mit-ritüelcilere göre ritüeller, doğayı kontrol etme yollarıdır. Ritüellerde istenen sonuç davranışlarla temsil edilir ve bu yolla da etki yaratıldığına inanılır. Bir diğer ifadeyle ritüel, Tanrıları arzu edilen eylemi gerçekleştirmeye sevk eden taklide dayalı eylemlerdir. Ritüelin esası, ölü olanın ya da bitki örtüsünün yeniden canlanışının mizansenidir. Mit-ritüel okulu zihinsel kuramcılarının mitlerin ve ritüellerin etiyolojik (neden bilimsel) açıklama düşüncesine karşı mit ve ritüellerin pratik yönlerine odaklanır ve dini ilkel bilim olarak görürler. Mit ve ritüelin birbiriyle etkileşim hâlinde işlev görmesi yoluyla oluşturulan din, dünyayı kontrol altına almanın büyümlü bir yoludur (Segal 2006: 101; 2012: 271-272).

Bu kuram mit ve ritüeli, inançların ayrılmaz bir bileşeni olarak görerek inançlar ve pratikler arasında bir ayrım olduğu yönündeki alışla gelmiş düşünceye karşı çıkmaktadır (Bell 1997: 5). Tylor ve takipçilerinin iddia ettikleri gibi inanç, pratiğe yol açan bir unsur

değil, pratiğin bir parçası olmaktadır. Diğer önemli nokta ise mit-ritüel okulu dini bir bilim olarak kabul etmekte ve fiziksel dünyanın bir açıklaması olarak gören zihinsel kuramın aksine, fiziksel dünyayı kontrol altına almanın sihirli bir yolu olarak ele almaktadır. Diğer bir deyişle Mit-Ritüel kuramı dini tereddütsüz bir şekilde pratiğe dayalı, somut (modern anlamda teknolojiye karşılık olarak dünyevi sayılabilecek) bir kurum olarak görür ki bunun anlamı insanın hayatta kalmak için yiyecek bulmak gibi temel ihtiyaçlarının temini motivasyonu ile basit gereksinimlerinin doğurduğu bir sonuç olarak dinin ilk şekli büyüdür.

Samuel Hooke, mevsimlik özellikle yeni yıl ritüellerinin bitki örtüsü tanrısını temsil eden kralın ölümü ve yeniden doğuşu, maceraları, zafer kazanması, evlenmesi olaylarını içerdiğini ortaya koyar. Jane Harrison da benzer şekilde fakat daha da genişleterek bitki örtüsünün yenilenme ritüeline inisiyasyon ritlerini de ilave eder. Smith gibi Harrison da o sırada mitin olmadığını, dolayısıyla da ritüelin mitten önce gelmesi gerektiğini düşünür. Harrison'a göre, Tanrı sadece ritüelin etkisiyle ortaya çıkan esrik duyguların yansımasıdır ve sonunda bereket tanrısına dönüşmüştür; tanrının ölümü ve dirilişine dair bir mit oluşur ve topluma kabul ritüeli de tarımsal bir ritüel hâlini alır (Segal 2006: 108; Segal 2012: 98).

Mit ritüel kuramı temel olarak mit ve ritüeli birbiriyle ilişkili olarak ele alır ve bunların fonksiyonları hakkında değişik görüşler sunar (Segal 2014: 271). Teoriye göre; mit, ritüele bağlıdır. Mit sadece bir ifade değil, bir eylemdir. Bütün mitler, bir ritüelle ilişkilidir, başlangıçta her mitin eşlik ettiği bir ritüel vardır, birlikte hareket ederler ancak daha sonra ayrılabilirler veya mitler ve ritüeller ayrı ayrı ortaya çıkarlar daha sonra birleşirler (Segal 2006: 101). Her ne kadar tamamlayıcı ritüelleri olmayan mitler olsa da ritüelle ilişkisi olmayan bir mit yoktur.

Samuel Hooke'a (2015: 14-15) göre; ritüel ve mit, incelikli bir etkinlik biçimi olarak eylemlerin yürütülmesinde izlenmesi gereken yolların doğru biçimlerinin neler olduğu hakkında uzman kişiler önderliğinde, belirli zamanlarda, değişmez bir biçimde yerine getirilen eylemler sistemidir. Bu sistem, insanın kendini kuşatmış bulduğu, nasıl davranacakları önceden tahmin edilemeyen güçlerin denetlenerek, toplumun refahını sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. Ritüel, sadece eylemden oluşmaz; eylemlere, sihrî etkileri ritüelin asal bir parçasını oluşturan sözler, şarkılar da eşlik eder. Bir başka deyişle, ritüel, Yunanlıların "dromenon" (drama) olarak adlandırdıkları icra edilen eylemler ile

“muthos” (öykü) dedikleri “söylenen” sözler bölümünden oluştu. Ritüelde mitos, oynanmakta olan oyunun öyküsünü anlatır; belli bir durumu tasvir eder. Öykü, sözlerle bir güç, bir kudret yaratılması için söylenir. Sihirli sözlerin ardışık olarak tekrarlanması, arzu edilen durumun oluşmasını ya da yeniden oluşmasını sağlayacak güce sahiptir. Mitosun topluluğun yaşamında önemli bir işlevi vardır; ritüelin ayrılmaz bir ögesi olarak mitos, toplumun varlığının bağımlı olduğu koşulların oluşturulmasını sağlar.

Hooke gibi Harison da mitin bir açıklama olduğunu reddeder. Ona göre mit “gerçeklerin ya da ritüelin bir açıklaması değil, ritüele bağlı olarak ve onunla işlerlik gösteren büyüsel etkiye sahip sözlerdir” (Segal 2014: 109). “Mitin birincil anlamı, ritüelin sözlü korelasyonudur, yapılan şeydir”. “Mit, pratik olarak büyülü etkiye sahip bir güç hikayesidir (Segal 2006: 109). Mit, yalnızca sihir unsuru ortadan kalktıktan sonra açıklayıcı olabilir (Segal 2012: 273). Başlangıçta, ritüel eylem için vazgeçilmez olan, eşit güce sahip olduğu düşünülen mit ve eylem birlikteyken daha sonra ayrıldı ve farklı dinî, edebî, sanatsal ürünlere dönüştü.

Mit ve Ritüel okulu bu teoriyi desteklemek için, Yakındoğu kültürlerinin mit ve ritüellerini analiz ederler. Hooke ve arkadaşları, kralın sembolik olarak öldürüldüğü, yer altına indirildiği, kaos güçleriyle mücadele ettiği, evlendiği, tahtına yeniden oturduğu ve sonra düzeni yeniden kurmasını dramatize eden, mevsimsel döngüyle ilişkili bir dizi ritüeli yeniden inşa etmişlerdir. Hooke’a göre bu sembolik olaylara yaratılışın anlatısı olarak okunan mitler eşlik etti (Bell 1997: 14).

Mısır ve Mezapotamya’da var olan ritüel anlatılarının sadece görünüşte bir kral ölümü anlatmasına karşılık, Yunan ve daha az gelişmiş ülkelerin gelenekleri ya uzun bir dönemin sonunda yılda bir ya da güçten düştüğünde kralın gerçekten öldüğü bir ritüele işaret eder (Raglan 1912: 153 akt. Bascom 2015: 192). Başlangıçta bütün din ve kültürlerde ortaklık gösteren kralların kurban olarak öldürülmesi olayının zaman içerisinde değişim gösterdiğini Lord Raglan şöyle ifade eder (2015: 194):

İnsan kurban edilmesi, gerçek ya da sembolik olarak, birçok dinin en göze çarpan özelliklerindendir. Hiç kimse bunu açıklamakta başarılı olamamıştır; ben de öyle bir çabaya girmeyeceğim, ne var ki, bu âdetin evrimini dört aşamaya ayırmak mümkün görünüyor. İlk başta mutad olarak kurban edilen tanrı kraldı; ikinci aşamada tanrı kralı temsilen bir başkası kurban edildi; medeniyetin aşama kaydetmesiyle birlikte üçüncü aşamaya gelindi, bu aşamada insan kurban edilmesi ancak acil durumlarda uygulanır oldu; acil durumlar dışında ise, yine kralı temsilen bir başkası kurban ediliyordu. Dördüncü aşamada

kurban hiçbir zaman insan olmuyordu ancak bir zamanlar yapılan ritüele gönderme yapacak biçimde davranılıyordu.

Yunan sanatı ve mitolojisi ile ilgilenen Harrison 1903 yılında arkeolojik bir buluntuda ortaya çıkan Cnossos'ta kilden bir mühürde yer alan boğa maskeli figürün Girit kralı olduğunu tespit ettikten sonra ritüellerin mitler ve teoloji üzerindeki önceliğini açıkça belirttiği “Yunan Dini Çalışmalarına Girişleri” (Prologmena to the Study of Grek Religion) yayımlamıştır. Ardından “Cook, Zeus, Jüpiter ve Oak” gibi Yunan tanrıları etrafında kümelenmiş ritüelleri açıklamaya çalışır. Aynı fikir düzleminde Murray; Helena ve Akhilleus gibi mitik figürleri ritüel somutlaştırmalar olarak incelemiştir (Segal 2006: 110).

Teorinin asıl biçimlenişi ve genel ilkelerinin tespiti, Harrison'un 1912'de “Themis'i” yayımlamasıyla olmuştur. Harrison bahsi geçen eserde üç önemli noktaya açık ve emin bir şekilde işaret eder: “Mit ritüelden doğmuştur; bu temsil edilen ritüele ilişkin söylencedir, mit, ritüelle temsil edilenin anlatısıdır, dolayısıyla mit bundan başka bir şey değildir ve başka bir kökeni de yoktur. Ritüeller ortadan kalktığında mitler; eski ritüellerle ilgili artan yanlış anlamalarla birlikte dinde, edebiyatta, sanatta ve çeşitli sembolik biçimlerde yaşam bulmaya devam eder” (Segal 2006: 110). Harrison'un Themis'inde sunulan bu argüman, Cambridge okulunun temel fikirlerini kristalize etmiştir. Cornford'un “Felsefe'den Felsefeye” (1912) birçok felsefi fikri ritüelde varsayılan kökenlerine kadar izlerken, Murray'in “Euripidleri ve Onun yaşı” (1913) ritüel kökenleri fikrini bu büyük Yunan dramatistin çalışmalarına uygulamakta, Cook'un “Zeus” (1914) adlı eseri de Yunan efsanevi kahramanlarını “ritüel somutlaştırma” olarak değerlendirmektedir. Cambridge okulu, halk kültürü ve halk edebiyatı ürünlerinin uzun zamandan beri inanıldığı gibi gerçek tarihten veya halk hayalinden değil, eski kutsal kralların ritüel faaliyetlerinden kaynaklandığını iddia ederek sistematik olarak pek çok mit, efsane, masal, halk hikâyesi, destan gibi edebiyat ürünlerini incelemişlerdir (Hyman 2006: 118-119; Bell 1997: 6).

Kuramı Yunan plastik ve resim sanatlarına uyarlayan Harrison'un “Antik Sanat ve Ritüeli” (Ancient Art and Ritual, 1913) Murray'ın ritüel biçimlerini trajedi yazarının üzerinde test ettiği “Euripides ve Onun Çağı” (Euripides and His Age, 1913) literatüre kazandırılmıştır. Cornford'un aynı biçimde Yunan Komedisinde test ettiği “Atina Komedisinin Kökeni” (Atina The Origin of Attic Comedy, 1914) ve Cook'un muazzam ritüel yorumlarının deposu “Zeus” (1914) Mit-Ritüel yaklaşımı kapsamında yazılmıştır (Bell 1997: 6).

Mit-ritüel anlayışı, Yunan mitolojisi ve diğer kültür ürünleri dışında da uygulama alanı bulmuştur. Murray'ın Shakespeare ve Yunan dramadaki ortak ritüel kökenler üzerine yaptığı karşılaştırmalı bir çalışma olan "Hamlet ve Orestes" (1914) adlı konferansı bu nitelikteki çalışmalar için model durumundadır. Wenston'ın Grail romanslarına bereket ritüelinin yanlış yorumlanmış olarak yaklaştığı "Ritüelden Romansa" (1920) adlı çalışmasının ve Kuzey epik şiirinin ritüel kaynaklarını izleyen Bertha Phillpots'un "Büyük Edda ve Antik" adlı yapıtının çıkışına tanık olmuştur. Bir sonraki yıl Margaret Murray'ın eski pagan dininden kalma, gerçek bir Dianic kültürün olduğunu ve bunların büyücülükten dolayı Hristiyanlık tarafından zulme uğradığını iddia eden "Batı Avrupa'daki Cadı Kültü" adlı kitabı basılmıştır. 1923'te mit-ritüel anlayışı kapsamında yayılan dalgalar P. Saintyves'in "Perrault Masalları ve Paralel Hikâyeler"inde (Les Contes de Perrault et les Recits Paralleles) R. J. E. Tiddy'nin editörlüğünü yaptığı "Oyuncuların Oyunu" (Mummer's Play) halk dramasında ve H. Goitein'in "İlkel Yargılamalar ve Modern Hukuk" unda (Primitive Ordeal and Modern Law) kendini göstermiştir. 1927'de M. Hocart kraliyet ritüellerine ait "Krallık" (Kingship) adlı araştırması yayımlamıştır. 1930'larda Hooke, ünlü bilim insanlarının antik Yakın Batı'daki mit ve ritüel ilişkisini çalıştığı "Mit ve Ritüel" (Myth and Ritual, 1933) ile "Labirent" (The Labyrinth, 1935) adlı iki önemli sempozyumun yayınlandığı kitaba editörlük yapmıştır. Welsford, Budala'da (The Fool, 1935) arketip figürün kaynaklarını araştırırken; Allen, Halliday ve Sikes, Yunan destanı ve dramatik şiirle ilgili önceki düşünceleri dinsel lirikle genişleten "Homer ilahileri" nin (The Homeric Hymns, 1936) son basımını yayımlamıştır. Theodor H. Gaster'in "Thespis" i (1950) ritüelin kökenini tüm Yakın Doğu'nun kutsal edebiyatı kapsamında genellemiş, Gertrude Kurath'ın "Funk"taki dans üzerine yazılmış makaleleri ve aynı yıl Wagnall'ın "Folklor Sözlüğü" (Dictionary of Folklore), ilkel ve halk danslarının bütünü aynı yaklaşımla incelemiştir. Cornford'un "Hesiod'un Theogony'sine Ritüel Bir Temel" (A Ritual Basis for Hesiod's Theogony) adlı araştırması mit-ritüel okulu kapsamında yayımlanan bir başka eser olarak literatüre kazandırılmıştır (Segal 2006: 110; Hyman 2006: 119; Bell 1997: 6-7; Ackerman 2002: VII).

Lord Raglan, tabunun ritüel teorisi olan "Okeste'nin Suçu" (Jocasta's Crime, 1933) ile bütün mitlerin ritüel kökenlerini tarihe karşı genelleyen "Kahraman" ı (The Hero, 1937) yayımlamıştır. Lord Raglan'ın çalışmaları, Mit-Ritüel okulunun en iddialı çalışması olması nedeniyle Mit-Ritüel okuluna yönelik eleştirilerin odak noktası olmuştur (Bell 1997: 7). "Raglan'nın, temel argümanı büyük ölçüde mitlerin ve hikâyelerin kökenlerini

ritüelden aldıkları, çünkü onların ne aktüel tarihte ne de halkın hayal gücünde var olmadıkları şeklindedir” (Bascom 2015: 185).²⁵ Raglan’a göre geleneksel anlatılar bir mitten türemişlerdir, bu mit de bir ritle bağlantılı bir anlatıdır. Raglan, geleneksel anlatıların bir ritle bağlantılı mitten kaynaklandığını göstermek için beş argüman özetler: “1. Açıklanmaları için başka tatmin edici bilgi yoktur. 2. Bu anlatılar olağanüstü yaratıklar, krallar ve kahramanlarla ilgilidir. 3. Mucize onların büyük kısmında vardır. 4. Aynı sahneler ve olaylar dünyanın pek çok bölgesinde görülür. 5. Bu sahnelerin ve olayların büyük çoğunluğu bilinen ritüeller aracılığıyla açıklanabilir” (Bascom 2015: 191-192).

Raglan, “Kahraman” (The Hero) isimli çalışmasında, kahramanların tasvirinde büyük bir düzenlilikle tekrarlayan yirmi iki element tespit eder ve bunların genellikle öldürülen ve sonra tekrar hayata dönen bir kralın eski ritüel faaliyetlerini yinedediklerini ileri sürer (Bell 1997: 7). Raglan, Frazer’ın tanrı-kralı yerine kahramanı koyar. Frazer, kralı bitki örtüsü tanrısı olarak tanımlarken Raglan da kralı, kahraman olarak tanımlar. (Segal 2006: 112).

Raglan’a (2014: 193) göre, “Mitler bir zamanlar bazı ritüellerle ilişkili olmalarına karşın mit unutulduktan ve ritüel olarak uygulanmasına son verildikten sonra bile hikâye biçiminde yaşamaya devam etmiştir. Bu mitler aşama aşama karakterini kaybetmiştir”. Raglan, bu durumu Saintyves’in (1923) Perrault Masalları adlı eserini örnek vererek şu şekilde anlatmaktadır:

Saintyves ilgili çalışmasında, Mavi-sakal, Külkedisi, Uyuyan Güzel ve Kırmızı Başlıklı Kız gibi çok bilinen masalların mevsimsel ritüellerle veya erginlenme ritüelleriyle ilişkili olduğunu geçerli sebeplere dayandırıyor. Saintyves, çalışmasına ‘Periler’ adlı hikâyeden başlıyor. ‘Periler’, birçok ülkede eş metinleri bulunan, iki kız kardeşin öyküsüdür. Kız kardeşlerden bir tanesi kılık değiştirerek yaşlı bir kadına dönüşmüş bir periye su ve yemek vererek yardımcı olur; bunun karşılığında da ödül olarak her konuştuğunda ağzından bir mücevher düşer ve prensle evlenme hakkını elde eder. Diğer kız kardeş ise, yaşlı kadına kaba davranmıştır ve ona bir şeyler vermeyi reddetmiştir. Bunun karşılığında da ceza olarak, konuştuğu zaman ağzından kurbağalar çıkar ve ıstırap içinde ölür. Saintyves, bu hikâyenin Fransa’nın uzak bölgelerinde hâlâ uygulanan bir ritüeli örnekleyerek açıkladığını gösteriyor. Yeni yıl arifesinde evin kadını temiz masa örtüleri üzerine yanan mumlar, yiyecek ve içecek koyar. Pencere ve kapılar perilerin içeri girebilmesi için açık bırakılır. Bu işlemde özenli davrananlar, yıl boyunca bereketli olurlar ve eğer içlerinde evlenmemişler varsa başarılı evlilikler yaparlar. Özensiz davrananlarsa, yıl boyunca korkunç talihsizliklerle karşılaşılır” (Raglan 2015: 195).

²⁵ “Raglan’ın ‘Kahraman’ (The Hero) adlı eserinin yarısı, mitlerin ve efsanelerin tarihe dayandığını öne süren ve onları ulaşabilir yazılı kaynakları yorumlamak ve tamamlamak için kullanan bilim adamlarına saldırıya adanmıştır. Raglan, geleneksel aile soylarının, yerel geleneklerin, Robin Hood’un, Norse Destanlarının, Kral Arthur’un, Hengist ve Horsa’nın.... /..... Diğer ülkelerin geleneklerinin tarihselliğini yok eder” (Bascom 2015:185).

Edebi mit-ritüalistler için mit, ritüelden ayrıldıktan sonra edebiyat olur. Ritüele bağlı mit dinî edebiyat, ritüelden kopan mit laik ya da düz edebiyat hâline gelir. Mit ve ritüelin ayrılmamış hâli işlevsel olduğu için edebiyat dâhil hiçbir sanatın konusu olamaz. Edebi mit ritüelist akımın temel sınırlaması, mit-ritüeli açıklamak yerine varsayıdır. Bu, mit ve ritüellerin kendileri değil, edebiyat üzerindeki etkilerinin dikkate alındığının bir ifadesidir. Çünkü edebi mit-ritüalistler edebiyatı mitlere indirgemeyi kabul etmezler, onlar daha çok mit ve ritüelin edebiyata nasıl dönüştüğüyle ilgilidirler (Segal 2012: 101-102).

Raglan'ın fikirlerini genişleten Kanadalı ünlü edebiyat eleştirmeni Northrop Frye (1912-1991), "Anatomy of Criticism" adlı kitabında tüm edebiyatın kahraman mitinden kaynaklandığını savunur. Frye, kahramanın yaşam döngüsünü diğer birkaç döngü ile ilişkilendirir bunlar: Mevsimlerin yıllık döngüsü, güneşin günlük döngüsü, gece-rüya ve uyanış döngüsüdür. Mevsimsel döngü Frazer'a, güneş döngüsü Max Müller'e, gece-rüya ve uyanış döngüsü ise Jung'a dayanmaktadır. Frye, "görev mitleri" olarak adlandırdığı kahraman modelini dört aşamalı oluşturur bunlar: Kahramanın doğuşu, kahramanın zaferi, kahramanın izolasyonu ve yenilgisidir. Frye, edebi türleri; mevsim, gün içinde bir aşama, bir bilinç aşaması ve hepsinden önemlisi kahramanlık mitlerinin bir aşamasıyla ilişkilendirir. Romantizm; ilkbahar, gündeğümü, uyanış ve kahramanın doğuşuyla paralellik gösterir. Komedi; yaz, öğle, uyanık bilinç ve kahramanın zaferi ile paralellik gösterir. Trajedi; sonbahar, gün batımı, hayal ve kahramanın tecridi ile ilişkilendirilir. Hiciv; kış, gece, uyku ve kahramanın yenilgisiyle paralellik gösterir (Segal 2012: 110).

Mit-ritüelist teorisyenlerden Theodor H. Gaster (1906-1992), özellikle antik Yakın Doğu mevsimlik ritüellerini yeniden inşa ettiğı "Thespis" (1950) adlı çalışması, Frazer'ın teorisini tekrarlayan tanrı ya da tanrıyı temsil eden kralın yeni yıl ritüellerinde gerçek ya da sembolik öldürölüşü ve değıştiriliş teması üzerine kuruludur. Kralın öldürölmesi ve değıştirilmesi bitki örtüsü tanrısının ölümüne ve yeniden doğuşuna paraleldir (Segal 2006: 112). Theodor Gaster; Harrison ve Hooke'den farklı olarak mevsimsel yenilenme ve diriliş yalnızca kutsal kralla ilişkili ritlerle sınırlamayıp bütün toplumun ortaklaşa uyguladıkları edimler olarak daha kapsamlı değerlendirir. Theodor Gaster'in mevsimlik ritüellerle ilgili teorisi mit-ritüel okulunun genel yaklaşımıyla ortaklık göstermesine rağmen farklı düşünce çizgisi mitlerle ilgili düşüncelerinde belirginleşir. Theodor Gaster, mit mi ritüeli önceller ritüel mi miti önceller tartışmasına farklı bir yorum getirerek mit ve

ritüeli birbirinin türevi olarak değil, paralel dışavurumlar (pari passu) olarak görme eğilimindedir. Ona göre mit ve ritüel aynı anda var olmaktadır:

Çoğu zaman düşünüldüğü gibi yapay veya şematik olarak birbirleriyle ilişkili hale getirilen iki şey değil, iki farklı açıdan veya iki farklı prizmadan görülen tek bir şeydir. Biçimsel konuşma noktasından, bir mitolojik hikâye daha sonra bir ritüel prosedürü olabilir veya tam tersi. Ama bu, soyut ve nihai özün değil, anlatım biçimlerinin ardışıklığı veya önceliğidir. Hiçbir şekilde, Robertson Smith'in iddia ettiği gibi sadece mitin özünde ritüelin yan ürünü veya projeksiyonu olduğunu veya son yıllarda yazarların iddia ettiği gibi ritüelin sonraki rolü canlandırdığını ima etmez. Bu tezlerin her ikisi de tek bir fenomen olması gereken bir şeyi ikiye böldüğü ve gerçekte sadece aynı şeyin diğer açısı iken soya ait ardıl olarak sunduğu için aynı derecede yanıltıcıdır (Gaster 2015: 142).

Mitolojik hikâyenin dört aşamalı bir evrim sürecinden günümüze geldiğini ifade eden Gaster (2015: 148), bunları şöyle gösterir: “1. İlkel aşama: yalnızca pragmatik amaçlar için sergilenen bir ritüele eşlik ettiği dönemdir. 2. Dramatik aşama; mitolojik hikâyenin ritüel veya kültik bir performansla eşlik etmek için bir metin hâline getirildiği dönem. 3. Liturjik aşama: hikâye artık ritüel ile birlikte hareket etmez ama dini bir törenin anlamını açıklamak için yalnızca genel bir ezberden okuma seviyesinde tasarlanarak indirgenir (Hitit Peruli festivallerinde ve Babil Akîtu yeni yıl ritüellerinde okunan Enuma Elish gibi yaratılış destanları). 4. Edebî aşamada, mitolojik hikâye herhangi bir kutlama ritüelinin tümünden ayrılarak yalnızca bir masal hâline gelir”.

Frazer'ın bu alandaki mirası, sert bir şekilde eleştirilere maruz kalmasına rağmen popüleritesini 1960'ların başına kadar önemli ölçüde devam ettirmiştir. Clyde Kluckhohn, bazı mitlerin ritüelle açıkça ilişkili olmamasına rağmen, bütün mitlerin mutlaka bir ritüelle ilişkisinin olduğunu iddia etmenin saçma olduğunu belirtir (Bell 1997: 8) ve “sonuçta gerçekler, ritüelin mitin nedeni olduğu veya tam tersine ilişkin evrensel genellemelere izin vermemektedir. Aralarındaki, daha çok farklı kültürlerde ve muhtemelen aynı kültür içinde farklı zamanlarda farklı şekilde yapılanan çapraşık karşılıklı bağımlılık türünden bir ilişkidir” (Gaster 2015: 138) yargısını ileri sürer. Ayrıca ritüel veya mitolojinin önceliği meselesini “tavuk veya yumurta” formunun tüm soruları kadar anlamsız olduğunu söyler. Joseph Fontenrose'un eleştirisi, Kluckhohn'dan daha yıkıcıdır. O, Mit ve ritüel literatürünün tutarsızlığına dikkat çekerken, Yakın Doğu krallığında kurbanın yeniden yapılandırılmış modeli için kanıt olarak hizmet eden hiçbir tarihsel veya etnografik veri olmadığını etkili bir şekilde gösterir (Bell 1997: 8).

Kuram günümüzde neredeyse etkisini kaybetmiş gibi görünmektedir. Mit-Ritüel okulunun ritüel çalışmalarına katkıları, ritüel ve mit arasındaki ilişkiyi göstermeleri ve takvim ritüellerini oldukça ayrıntılı analiz etmeleri açılarından faydalı bulunmuştur.

2.5.1.3. Fenomenojik Yaklaşım

Mit-ritüel okulu esas olarak İngiliz akademisinde kök salmışken, Almandada “Religionswissenschaft” (Dinbilimi) olarak bilinen (Bell 1997: 10), din ile ilgilenen başka bir düşünce çizgisi daha vardır. Bu, Alman idealist geleneğinin içine yerleştirilebilecek bir yaklaşımdır ve en iyi şekilde yorumcu ya da fenomenolojik olarak tanımlanabilmektedir (Morris 2004: 279). Fenomenoloji, gerçekliğin kendisini sunmaktan ziyade gerçekliği bilme yolunu bilme ya da araştırma hususunda bir metot sunan Alman felsefeci Edmund Husserl’e (1859-1938) atfedilen felsefe akımıdır (Cox 2004: 38). Ancak “din fenomenolojisinin felsefî fenomenolojiyle bağlantısı çok az olup, bu bağlantı gerçek olmaktan çok, bir benzerlikten ibarettir” (Morris 2004: 280).

Widengrene’e göre din fenomenolojisi, iki boyutlu bir şekilde “bütün farklı dinî fenomenlerin uyumlu bir izahını ve bu nedenle de dinler tarihinin uyumlu bir bütünlüğünü” amaçlamaktadır. Dine dair tarihî yaklaşım, farklı dinlerin gelişiminin “tarihi bir analizini” sağlarken, fenomenolojik yaklaşım dinlerin “sistematik sentezini” sağlar. Din fenomenolojisi, dini fenomenleri sınıflandırma ve sistematize ederken karşılaştırmalı bir yöntem kullanır. Böylelikle dinî fenomenlere dair çok sayıda yaklaşımı karşılaştırdıktan sonra temel yapı ve anlamlara ulaşır (Allen 1996: 445).

W. Brede Kristensen’e göre “genel din biliminin bir alt basamağı olarak fenomenoloji, tanımlayıcı, fakat kural koyucu olmayan sistematik ve karşılaştırmalı bir yaklaşımdır”. Kristensen, dine yönelik yaygın pozitivist ve tekâmülcü yaklaşımların aksine, çeşitli metinlerdeki ‘derin anlamı’ ve ‘dini değerleri’ kavramak için, verileri toplamada gerçeklerin tarihî bilgisini fenomenolojik ‘empati’ ve ‘duygu’ ile birleştirir (Allen 1996: 446).

Filozof Rudolf Otto (1869-1937), “Das Heilige” (1917) isimli çalışmasında tüm dinî deneyimlerin temel yapısı ve anlamını ortaya çıkarmak amacıyla “evrensel kutsal” unsurunu, anlam ve değerin “apriori kategorisi” olarak belirler. Otto, kutsalı “numen” ve

“numinous” kavramını kullanarak ahlakî ve rasyonel yönlerini ele almaksızın ifade etmektedir. “Bu tür bir yegâne rasyonel olmayan tecrübe, tanımlanamayacağı veya kavramsallaştırılamayacağı için, sembolik ve analogik tanımlamalar, okuyucudaki kutsalın tecrübesini dolaylı biçimde çağrıştırmaya yöneliktir. Bilincin apriori bir yapısı olarak kutsalın dinî tecrübesi, bizde bulunan kutsal duygusu, yani bizde mevcut olan apriori kutsal bilgisi kabiliyeti sayesinde yeniden uyandırılabilir veya hatırlanabilir” (Allen 1996: 446).

Rudolf Otto’nun, dinî deneyimin tek “apriori” içeriği hakkındaki bu tutumu, onun indirgenmezliğini ifade eder. Otto, pek çok yorumun entelektüel, akılcı tarafgirliğini reddetmiş; dinî olguları “linguistik, antropolojik, sosyolojik, psikolojik” çözümlemelerle yorumlayan yaklaşımlara ve çeşitli tarihsel tasarımlara indirgemeye karşı çıkmıştır. Dinin otonomisi hakkında indirgenemez dinî olguların anlamını yorumlamaya uygun tek ve otonom olan bir fenomenolojik yaklaşıma karşı duyulan gereksinim, çoğunlukla din fenomenologların birçoğu tarafından kabul edilmiştir (Allen 1996: 447).

Hollandalı din tarihçileri, Gerardus Van der Leeuw (1890-1950) ve Raffaele Pettozzoni (1890-1959), dinin iki temel bileşenini belirleyerek bu yaklaşımı daha sistematik duruma getirmişlerdir. İki bileşenden birincisi; bütün dini deneyimin altında yatan ortak yapısal unsurlar ve bu yapıların gerçekte sahip olduğu gerçek formlar; ikincisi ise dinin tarihî süreç içerisinde aldığı çeşitli formların altında yatan yapısal ortaklıklardır. Van der Leeuw, bu ortak fenomenolojik yapıların bir çeşit ontolojik statüye sahip, insan zihninin elementer yapıları olduğunu belirtir (Bell 1997:11). Bu yönüyle Jung’u izleyen Van der Leeuw, insan zihninde içkin yapıların mit, ritüel ve büyülerle dışavurulduğunu “Phenomenologie der Religion” (1933) adlı eserinde ortaya koymuştur (Waardenbutg 1978: 187).

Bir dizi önemli karşılaştırmalı çalışmada, fenomenolojik yaklaşımı güçlü bir şekilde işleyen çağdaş yazar Mircea Eliade’dir (1907-1986). Eliade mitleri ve ritüelleri inananın bakış açısından anlaşıldığı şekliyle kutsalın sembolleri olarak kabul eder (Cox 2000: 130). Eliade için kutsal ve kutsal olmayan nosyonlar, varlığın dünyadaki iki temel şeklidir. Öte yandan din, mütemadiyen aşkın değerlerin “insanüstü” dünyasını sınayarak, dindar insanı (homo religious) göreceli, zaman ve mekânla kayıtlı, maddi ve “kutsal olmayan” dünyaya üstünlük sağlama girişimini gerekli duruma getirir (Allen 1996: 451).

Eliade’a göre dini fenomen, kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Ancak kutsal kendini doğrudan göstermez, farklı şekillerde açığa çıkar. Eliade kutsalın kendisinden farklı bir şey olarak açığa çıkmasını “hierophani” olarak kavramlaştırır. Ona göre dini fenomeni tam olarak anlayabilmek için, onu en doğru biçimde karşılayan (kutsalın tecelli etme eylemi) hierophaniler ile çalışmalı ve elde edilen verilerle, mevcut durumu ve dinî anlamı analiz etmelidir. Fenemologun çalışması, kutsalın her türlü tecellisinin örtük anlamını çözümleme denemesidir (Ries 2000: 10-11).

Eliade’a göre bir hierophani olan ritüel, mitsel sembollerin ikincil olarak tekrar işlenmesidir (Bell 1997: 11). Mit ise “en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır” (Eliade 2001: 13) şeklinde tavsif edilmektedir. Başka bir ifadeyle mit, “doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir” (Eliade 2001: 17). Bu kapsamda mitler, daima bir yaratılışın öyküsü durumundadır. Mitler, bir şeyin nasıl ortaya çıktığını, nasıl var olduğunu anlatır. “Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder. Mitlerdeki kişiler doğaüstü varlıklardır. Özellikle başlangıçtaki o eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle tanınırlar. Demek ki mitler, onların yaratıcı etkinliğini ortaya koyar ve yaptıklarının kutsallığını gözler önüne sererler” (Eliade 2001: 17).

Eliade ve diğer fenemologlar, ‘masal, uydurma, kurmaca’ karşılığı yerine miti arkaik toplumlarda anlaşıldığı şekliyle ‘kutsal gelenek, en eski vahiy, örnek gösterilecek model’ kavramsal çerçevesi içerisinde ele alırlar. En genel ifadeyle mitler, ilk zamanlardan itibaren kutsal kabul edilen doğaüstü varlıklar tarafından gerçekleştirilen olayları anlatır; bu nedenle de hem başlangıçların hem de yaratılışın gerçek hikâyesidir” (Eliade 2016: 11).

Eliade ritüelin, mitten ayrı olarak kavramsallaştırılamayacağını belirterek, aynı anlamsal düzlemde konumlanan ritüelin, mitin eyleme geçirilmiş şekli olduğunu ve bu durumun, ritüelin devamlı yinelenmesi ve böylelikle unutulmamasını sağladığını belirtir. Mitler, insanın efsane olarak korunan tanrısal modellerle özdeşleşmesi, bunu ontolojik olarak gerçek ve anlamlı bir şekilde deneyimlemelerini, zamanın döngüsel kavramlarını yeniden üretmelerini, refahı ve doğurganlığın yenilenmesini sağlar. Mitler, başlangıç zamanında cereyan etmiş ve şimdi ritüelle var kılınan kutsal bir hadisedir. Bütün bunların

anlamı insanın aynı örnek davranışları tekrar etmesine duyduğu ihtiyaç, bunun tanrılarının yanı başında yaşama özlemi duyduğu ve bunu gerçekleştirmek için uğraştığıdır (Eliade 2017a: 77). Ritler ilkel geçmişte tanrılar tarafından gerçekleştirilen ve mitolojik anlatılarda korunan eylemlerin yeniden canlandırılmasıdır. Bu eylemleri ritüelde tekrar gerçekleştirilerek, katılımcılar tarihsel olanı burada ve şimdi tanrıların zaman başlamadan önce kutsal ilkel dönemiyle özdeşleştirirler. Eliade'ye göre, ilk olayların ritüel olarak canlandırılması yoluyla, insanlar kendilerini gerçekten insan olarak görmeye, dünyayı kutsamaya ve yaşamlarının faaliyetlerini anlamlı kılmaya başlarlar.

Eliade'nin ritüel yaklaşımına temel oluşturan üç metodolojik ilkesi “kutsalın indirgenmeyeceğine dair yaklaşımı”, “kutsallaştırmanın evrensel yapısı olarak kutsalın diyalektiği hakkındaki vurgusu” ve “dini manayı yorumlamada kullandığı hermeneutik çerçeveyi oluşturan dinî sembollerin yapısal sistemini ortaya koyması” şeklinde özetlenebilir. Yaklaşımların anlamını anlama ve yorumlamada, verilerin doğasına uygun olarak indirgenemezci bir yöntem kullanılmalıdır. Ancak başlı başına referansın dinî nitelikli olması veya yorumun dinî kıstasa sahip olması, verilerde belirtilen özel, indirgenmez dini yönelmişliği tahrif etmez. “Kutsalın diyalektiğinin evrensel yapısı, dinî fenomenleri, dinî olmayanlardan ayırt etmenin temel kriterlerini verir. Mesela, daimî bir kutsal-kutsal olmayan ikili taksimi ve belli bir dağ, ağaç ya da şahıs gibi hierofanik nesnelerin aynılığı vardır. Bu ayırım, kutsalın kendisiyle tezahür ettiği vasıtaadır. Kutsal; sınırlı, geçici ve kutsal olmayan bir şeyde tezahür etmek suretiyle, paradoksal olarak kendi kendini sınırlandırır. Böylece inananlar kadir, yüce, manidar ve kural koyucu olarak kutsalı takdir eder ve seçer” (Allen 1996: 451).

“Sembolizmin veya sembolik yapıların merkezî durumu, Eliade'nın yapısal hermeneutikleri için fenomenolojik ortamı oluşturur. Sembollerin karakteristikleri arasında şunları sayabiliriz” (Allen 1996: 451):

1.Bu sembollerin mantığı; bu mantık, farklı sembollerin bir araya gelerek uyumlu sembolik sistemler oluşturmalarına imkân sağlar.

2.Bu sembollerin değer çeşitliliği; bu çeşitlilik vasıtasıyla semboller, anlık tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan, yapısal olarak uyumlu birtakım anlamları, anında ifade ederler.

3.Bu sembollerin "birleş (tir) me fonksiyonu". Bu fonksiyonla semboller, farklı fenomenleri bir bütün veya bir sistem hâline getirir. Sembollerin bu otonom, evrensel ve uyumlu sistemleri, genellikle Eliade'nin, dinî manayı yorumlamadaki fenomenolojik çerçevesini oluştururlar. Mesela o, güneş ve ayla ilgili dinî bir fenomenin manasını, o fenomeni, sembolik ortaklıkları olan güneş ve ayın ait olduğu yapısal sistem içerisinde yeni bir yer vermek suretiyle yorumlar.

Eliade'ye (2017a: 55) göre; tanrıların, kahramanların ve ataların tarihin başlangıcında yapmış olduğu eylemler ritüellerle yinelenerek yeniden varlık sahasına kazandırılmak istenir. Ritüel, yinelemeyle arketipiyle örtüşür. Böylece ritüeli gerçekleştiren insanlar, tarihin başlangıcındaki o eyleme katılmış olur. İlkel insan sıradan eylemlerini bile farklı bir düzleme taşır ve bu bakımdan zayıf değildir. İnsan bir dünya görüşü ve selamet öğretisi oluşturup gerçeklikle bütünleşir. Böylece kurtuluşa kavuşur. Eylemler bir aşkın modelin ya da arketipin tekrarı ise belli bir anlama sahiptir. Tekrarlar ise eylemi normalleştirir; ona ontolojik bir konum vererek onu yasallaştırır. Eylemin gerçekliği onun bir arketip tekrarı olmasına bağlıdır. Eylemler bir tören (kutsala dâhil olma) olarak gerçekleşir. İnsanı gerçeğe dâhil eder.

Fenomonolojik yaklaşımın bir diğer ismi olan Jonathan Z. Smith'e göre ritüel en basit hâliyle, gerçek hayatın kaosa ve anlamsızlığa düşme tehdidinde, bu dünyadaki şeylerin organize edilmesi için idealize edilmiş bir yolu betimler. Bu bakış açısından ritüel; dünyanın düzenini ve insanların yaşamını düzenleyen bir model; neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösteren bir odaklama merceğidir (Bell 1997: 12).

Adolf Ellegard Jensen (1899-1965) de ritüel çalışmalarına katkıda bulunmuş isimlerdendir. Afrika ve Doğu Hindistan'da saha çalışmaları yapan Jensen, döneminin ilkel düşünce tartışmaları karşısında, tüm insanların dünyayı ve bu dünya içindeki yerlerini anlamayı hedeflediklerini ileri sürmüştür. Buna göre mit ve ritüeller de insanların kendi yaşamlarını düşüncelerini, anlamlandırma ve değer katmaları için ürettikleri insanî girişimlerdir (Carter 2003: 175:177 akt. Nahya 2015: 197).

Bu bakış açısıyla din; insan varlığının kazara, kaotik ve değişken gerçekliklerinin ardında istikrarlı ve anlamlı boyutlar yaratan bir insan projesidir. Fenomenologlar bu projeyi farklı bir şekilde tanımlamış ve “kutsal” ı çok farklı şekillerde (mistik karmaşada, transhistorik ortak yönelimlerde, bilişsel yapılarda veya insanı yorumlama çabalarında) bulmak için seçmişlerdir. Yine de sonuçlar benzerdir: mitler ve ritüeller, tüm insan deneyimleri içinde tutarlı ve sistematik bir birliği sunmaya, modellemeye ve aşılamaya çalışırlar. Mit ve ritüellerin tarihsel perspektiften bakıldığında, mevsimsel ölmenin ve yükselmenin ritüel modeli, uygarlığın en eski sathına geri dönen bir insan deneyimi birliğini ortaya çıkarır. Fenomenbilimcilerin bilişsel ya da entelektüel bakış açısına göre, mit ve ritüel, insanların bu insan deneyimi birliği duygusunu geliştirmeye devam

etmelerinin aracıdır. Bu nedenle fenomenologlar, bu tür dini fenomenlerin "kendi referans yerlerinde" anlaşılması gerektiğini vurgulamışlardır; infantil travma, glandüler kaza, ya da ekonomik, sosyal ya da politik durumlara indirgenemezler (Bell 1997: 13).

Hülasa, fenomenologlar, dinin uygulanmasının arkasında yatan aynı birleşme ilkesinin, aynı zamanda din çalışmasının da altında yer alması gerektiği sonucuna varmışlardır: Dinî sembolizmin bütüncül, tutarlı bir bütünlük ve dinî tarihçinin yorumlayıcı eseri olarak anlamı, çeşitli dinî fenomenlerin bir bütünleşmesi olarak tek ve tutarlı bir korelasyon oluşturur (Bell 1997: 55).

2.5.1.4. Psikanalitik Yaklaşım

Psikanalitik yaklaşım, tam olarak tatmin edilmeleri durumunda toplumsal sistemin çöküşüne neden olacak belli doğal ve evrensel insan dürtüleri ile toplumsal sistem arasında temel bir çatışma olduğunu varsaymaktadır. Bu temel fikir bağlamında ritüel, psikanalitik yaklaşıma göre; birey ve toplum hayatına zarar veren dürtüleri baskılayan ve alternatif olarak duyguların ifade edilmesini veya kanalize edilmesini sağlayan mekanizmalar olarak karakterize edilmektedir. Psikanalitik yaklaşım, ritüellerin insan dürtülerine ilişkin söz konusu çatışma unsurlarını kodlayarak semboller yardımıyla dolaylı olarak yansıttığını ileri sürer ve simgesel kodları bireyin yaşamöyküsü koşullarıyla yorumlayarak alta yatan psişik süreçleri ve derin anlam yapılarını ortaya çıkarmaya çalışır.

Robertson Smith'in ritüellerin sosyal ve kolektif özellikleri üzerine öne sürdüğü düşünceler, bilinçdışı unsurların toplumsal davranışları şekillendirmedeki etki ve işlevini ortaya çıkarmıştır. Kabile tarafından kurban edilen bir hayvanın ortak paylaşımı, grubun sosyal bağlarını sağlamlaştırmak için en önemli araç olarak görülse de katılımcıların bu anlamın bilincinde olmamaları ve bunun Robertson Smith tarafından ritüelin asıl amacı ve önemi olduğunun vurgulanması Sigmund Freud'un çalışmalarında yankılanmıştır (Bell 1997: 46).

Freud, 1907 yılında yayınladığı bir makalede²⁶ nevrozluların obsesif aktiviteleri ile "dindarların dine olan tutumları ve ritüelleri arasında bir karşılaştırma yapar; Freud'a göre nevrozlunun obsesif, takıntılı birtakım hareketlerinin altında var olan anksiyete ve suçluluk gibi psişik mekanizmanın benzeri toplumsal ritüellerde de vardır. Buradan hareketle obsesif nevrozlara yol açan baskılar ile dine ve dini davranışlara neden olan baskılar arasındaki paralellik onu dinin evrensel bir nevroz olarak tanımlanabileceği varsayımına götürür (Boudewijnse 2006: 130). 1912'de Carl Gustav Jung'un, nevrozlularla ilkelerin düşünce biçimleri arasında geniş çapta benzerliklerin varlığını ısrarla belirtmesinin de uyarıcı etkisiyle, Freud, dikkatini bu konuya daha derin araştırma için yöneltir (Freud 2014: 37). Freud'a göre, toplum için kültür neyse, birey için de nevroz odur. Bunu, kurumların gizil içeriğini ve çatışmalarını açığa çıkarmak üzere onların çözümlenebileceği düşüncesi izler.

Freud, *Totem ve Tabu'da* toplanan (ilkelerin Ensest Korkusu, Tabu ve Karşıt Duygular, Animizm, Sihir ve Düşüncelerin Mutlak Gücü, Totemizmin Çocukluktaki Tekrarlanmaları), denemelerinde; nevrozun bireysel ve asosyal biçimleri ile tabular, animizm ve totemik inançlar gibi "kültür yaratıları" arasında paralelliklerin bulunduğu ve psikanalitik kuramın bu yaratıları anlamak için bir yol önerebileceği çünkü her ikisinin de "fantezi dünyasın" dan, karışık hislerden veya dürtülerden; kısaca bilinçdışı birincil dürtülerden kaynaklandığı (Morris 2004: 251) varsayımından hareketle bir dizi kültürel olguyu açıklamaya girişmiştir.

Freud, Totem ve Tabu'nun birinci bölümünü ensest yasağına ayırır; "ilkel insan psikolojisi ile psikanaliz araştırmalarının bize öğrettiği nevrozluların psikolojisi arasında yapılacak bir karşılaştırma birçok benzer noktayı ortaya çıkaracak ve az çok bildiğimiz konuları aydınlatacaktır (Freud 2016: 10), şeklindeki başlangıç ifadesi temel tezi bağlamında önemli bir noktayı işaret eder. Freud devamında temel düşüncesine koşut olarak incelemelerini en ilkel, en yeni anakara şeklinde tanımladığı Avusturya yerlileri arasında yaptığını, bu yerlilerin ıkellikleri doğrultusunda cinsel dürtülerini sınırlayamayacakları ön kabulünden hareketle onların "ensest" korkularını, yasaklarını ve bu bağlamda oluşturulan gelenekleri ele alır. Freud, toplumun örgütlenme yapısının ve

²⁶ S. Freud "Zwangshandlungen und Religionsübungen" (1907), Studienausgabe VII (Frankfurt a. M., 1982 s. 11-12).

totemik inançların temelinde şiddetli “ensest” yasağı olduğunu tespit ettikten sonra toplum yaşamını böylesine önemli ölçüde etkileyen bu olguyu yorumlamaya çalışır. Freud gerek Avustralyalıların gerekse diğer ilkelerin “ensest” e engel olmak için neden büyük bir çaba harcadıkları sorusu ile ilgili daha önce öne sürülmüş çeşitli kuramların meseleyi yeterince çözemediğini belirtir. Westermarck’ın²⁷ doğuştan gelen tiksinti ve aynı soydan olanların birleşmesinden doğacak zararlı sonuçları önlemek şeklindeki açıklamalarını kabul etmez. İlkelerin encest korkusu ile geliştirdikleri birçok geleneği ve âdeti ele alıp inceler. Ele aldığı örnekler ve nevrotiklerle kurduğu paralellikler, onu encestin insan doğasının şiddetli bir isteği olduğu ve kendine özgü birtakım savunma mekanizmalarının doğmasına yol açtığı sonucuna götürür (Freud 2016: 30; Freud 2014: 37).

Kitabın “Tabu ve Karşıt Duygular” başlıklı ikinci bölümde Freud, tabu kelimesinin anlamsal ikircikliğini (kutsal, aynı zamanda korkunç, yasak, kirli), özelliklerini, ele aldıktan sonra buradaki verilerle nevrotik hastaların sergiledikleri fobi ve obsesyon olguları arasında bağlantı kurarak tabunun bilinç dışında güçlü bir yönelme isteğinin eşlik ettiği, yasaklanmış bir eylem olduğunu saptar ve fobi ile tabu arasında; “nedensiz ve anlaşılmaz görünmeleri”, “içten gelme bir gereksinimle zorlanmaları”, “kolayca yer değiştirmeleri” ve “yasak olan şeyden bulaşma tehlikesi taşımaları”, “yasak olan şeyden çıkan törenlerin ve buyrukların nedenliliği” (Freud 2016: 46) noktalarında benzerlikler kurar. Freud, her ikisinin de ortaya çıkmasına duygusal çift değerliliğin (emotional ambivalence) neden olduğunu ileri sürer. Mesela tipik bir “dokunma fobi”sinin -bireyin birtakım nesnelere veya maddelere dokunmaktan kaçınması- hastanın çocuklukta kendi cinsel organına dokunma arzusunun ebeveyninin yasaklamasıyla ortaya çıktığı ileri sürülür. Çocuk anne-babasına duyduğu sevgiden dolayı yasağı kabul eder. Bununla birlikte “yasak, içgüdüyü sonlandırmada başarılı değildir. Yasağın sonucu, içgüdüyü bastırması ve bilinç dışına atmasıdır. Yasağın ve içgüdü’nün her ikisi de kalır. Böylece çözülmemiş bir durum, ruhsal bir saplanma oluşturur. Bundan sonra her şey, yasak ve içgüdü arasındaki sürekli savaştan çıkan çatışmanın sonucudur. Bu şekilde durağanlaşan ruhsal kuruluşun başlıca ayırt edici niteliği öznenin nesneye ya da bu nesneyle ilgili edime karşı aldığı çift değerli tavırda görülür. O sürekli olarak bu edimi (dokunma) yapmak ister; fakat

²⁷ Antropolog ve sosyolog Edward Westermarck, beraber büyümüş olma yaşantısının erkek ve kız kardeş arasında cinsel temasa yönelik “doğal tiksintiyi” meydana getirdiğine inandı. Tabuların, bu tiksintinin bir ifadesi olduğunu düşündü (Bock 2001: 216).

sürdüremez, hatta nefret eder. Bu iki akış arasındaki karşıtlık kolay kolay çözümlenemez (Freud 2016: 47). Nevrozlunun yasaklarında olduğu gibi tabular da çift değerlidir; ilkel, bilinçdışında bu kuralları ihlal etmek istemekte ama aynı zamanda bunu yapmaktan korkmaktadır. Tabuya atfedilen büyüsel güç, ayartmayı harekete geçirme kapasitesine dayanır; örnekler bulaşıcı olduğundan ve bilinçdışındaki yasak arzu birinden diğerine yer değiştirdiğinden tabu bulaşıcı hastalık gibi hareket hâlinindedir. Gerçek olan şudur ki bir tabunun ihlali, bir feragatle (arınma ritüeli) telafi edilebilir (Bock 2001: 66). Bu şekilde bir model olarak kullandığı nevrozlunun tipik davranışlarıyla tabular arasında analogiler kurduktan sonra en eski ve en önemli iki yasak olan totemciliğin iki yasası, totem hayvanı öldürmek ve aynı toteme mensup kadınlarla cinsel ilişki yasağını göstermek suretiyle, “öyleyse bunlar insanlığın en eski ve en güçlü istekleridir der ve “tabunun temeli bilinçdışında güçlü bir eğilimin istediği yasak bir edimdir” (2014: 51) saptamasını yapar ve tarihini şöyle kurar:

Tabular tarihlerinin bir evresinde ilkelere dışardan zorlanmış çok eski yasaklardır.../... bunlar, şiddetle istenen edimlere karşı konmuş yasaklardır. Belki ataerkil ve toplumsal yetkenin koyduğu geleneğin bir sonucu olarak bu yasaklar kuşaktan kuşağa geçerek sürmüş ama sonraki kuşaklara kalıt olarak kalmış ruhsal bir kendine özgülük durumunda biçimlenmiştir (2014: 51).

Freud devamında tabu kurallarında çift değerliliğin ya da karşıt eğilimlerin egemen olduğunu göstermek için a. *düşmanlara* b. *hükümdarlara* ve c. *ölülere* uygulanan tabuları inceler. Freud, düşman öldürmenin; öldürülen düşmanla uzlaşma (ölmüş kişinin ruhunu hediyeler ve dualarla yatıştırmak için çeşitli ritüeller gerçekleştirilir), yasakları (öldüren kişi tabu sayılır; bu kapsamda arınma ritüelleri gerçekleşene kadar sosyal ilişkilerden tecrid edilme, yiyecek tabuları, dokunma ve dokunulmaya ilişkin diğer yasaklara uymak zorunda bırakılır), öldürdükten sonra öldürenin bağışlanmayı dileme ve temizlenme etkinlikleri gibi bazı ritüeller yapılmasını buyuran tabusal birtakım yasalara bağlı olduğunu gösterir. Freud (2014: 63), “bu ritüelleri, ilkelerin düşmanlarına karşı gösterdikleri çift değerli duygudan” kaynaklandığını ileri sürer. Hükümdarla ilgili tabularda da hükümdarlara hem doğaüstü güç atfedilmesi hem de hayatlarına birçok kısıtlama getirilmesini örnekleyen etnografik verileri temel alarak hükümdarlara ilişkin tabularda çift değerli duyguların bulunduğunu ortaya koymaya çalışır. Freud’a göre, tabu ritüelleriyle ortaya konulan, fazla ilgi ve saygı hükümdarlara yönelik bilinçdışı bir düşmanlığın veya çift değerli duyguların varlığına işaret eder. Freud, hükümdarların herhangi bir hayal kırıklığından mesul olabilmeleri için onların öneminin çok abartıldığını ileri sürer: “Tabu törenleri, görünüşte onlar için en yüce

onur ve koruyucudur, gerçekte onların yüceliklerine karşı bir ceza, uyruğunda olanlar tarafından onlardan alınan bir öçtür” (Freud 2014: 77). Ölü tabularında ise ölüye temas etmeye ve adının söylenmemesine ilişkin tabuların ölmüş kimsenin ruhunun geri gelmesinden duyulan korkudan kaynaklandığını ileri sürer. Freud, daha önce Wundt’un ifade ettiği insanların öldükten sonra şeytan olduğu varsayımını kabul ederek, ölümden sonra bir ailenin sevgili bir bireyi öldükten sonra hayatta kalanların ondan düşmanlık ve şeytanlıktan başka bir şey bekleyemediği bir hâle niçin dönüşür? diye sorar ve şöyle yanıtlar: Bu korku, hayatta kalanların ölmüş kişilere yönelik çift değerli -şefkat ve düşmanlık- duygularını çoğu kez inkâr etmelerinden ötürü, yaşlı kimselerin kendi düşmanlıklarını ölünün üstüne yansıttığı bir tepkidir.

Freud üçüncü bölümde animizm ve büyüsel inançları ele alır ve burada Frazer tarafından formüle edilen evrimci çizgiyi benimser. Böylece, Freud kültürel evrimin, yani insanın evreni kavrayışının birbirini izleyen üç evrimsel aşamadan geçtiğini ifade eder (Morris 2004: 254). Freud burada bireyoluşsal gelişim ile soyoluşsal gelişim arasında koşutluk kurar²⁸: “Birey libidonun (cinsel enerjinin) üç evresinden geçer: Narsizm, ana babaya bağımlılık altında bilinen nesnenin keşfi ve bireyin gerçekliği kabul ettiği, ona uyum sağladığı yerdeki olgunluk durumu. Bu üç evre, psikolojik açıdan insanın akılca gelişiminin üç evresine denk düşüyor; bu ikinci üç evre: Animist evre, din evresi ve bilimsel evre. Narsik evrede, çocuk kendi hareketleriyle arzularını doyurma yeteneğinde değildir. Bu evre büyü evresine karşılıktır ve çocuk eylemin yerine düşüncesini koyarak imgelem gücüyle zorlukların üstesinden gelir. Bu evrede çocuk, büyücününkine benzer psikolojik koşullar içindedir ve nevrozlu da büyücü gibidir, o da düşüncenin gücünü olduğundan çok değerlendirir. Başka türlü söylenecek olursa, “şiddetli yoksunluk durumundaki gerilim, büyü ritlerinin doğmasına yol açar; büyüün işlevi, bu gerilimi azaltmaktadır. Buna göre büyü, sanrı yoluyla doyuma varan bireyin arzularını gerçekleştirmiş olur” (Evans-Pritchard 1999: 51).

Freud, sonraki bölümde daha önceleri kültürün en erken biçimi olarak gösterilen totemizm ve onun kaynağını irdeler; totemizmin aslî unsurları olan aynı toteme mensup

²⁸ Dönemin düşünce ve bilim insanları tarafından geniş kabul görmüş, “tekrarlama kuramı” denilen ve büyük ölçüde Ernest Haeckel tarafından kavramlaştırılan kuram, ontejeninin, yani bireysel organizmanın gelişiminin filojeniyi, yani türün evrimini ya da daha özel anlamda insanlığın kültürel evrimini tekrarladığını savunmaktadır (Morris 2004:254).

klandaki hiçbir kadınla cinsel birleşmede bulunmama ve ata kabul edilen hayvanın yenmemesini içeren tabu gibi yasalarla, Oidipus kompleksinde görülen babayı ortadan kaldırma ve anneyi eş edinme gibi iki eğilim arasında göze çarpan uygunlukları çıkış noktası olarak ele alır. Freud, totemizmin kökeni ile ilgili mevcut kuramların yeterince konuyu açıklamadıklarını; totemin topluluğun simgesel bir temsili olduğunu savunan Durkheim’a, totemizmde çok önemli rol oynayan dışevlilik ile totemizmin bağlantılarını kuramadığı gerekçesiyle karşı duruş sergiler. Bu soruların cevabını bulmak için Ödip kompleksine döner ve hem tarihsel hem de psikolojik niteliklere sahip bir kuram ortaya atar. Freud’ un teorisinin düşünsel temelleri Darwin, Atkinson ve Robertson Smith’e dayanmaktadır. O, Darwin’den “insanların başlangıçta maymunlar gibi küçük sürüler hâlinde yaşadığı, sürülerden her birinin sürüdeki bütün kadınlara, kızlara sahip çıkan, kendi oğulları ve diğer genç erkekleri cezalandıran ve gerektiğinde ortadan kaldıran yaşlıca bir adamın zorbalığında yaşadığı” fikrini almıştır. Atkinson’dan, “babalarına karşı birleşen, onu alt edip hep beraber etini yiyen oğulların başkaldırısıyla ataerkil düzenin kapandığı” varsayımını; Robertson Smith’den de totem dininin başlıca ögesi olan totem yemeği kuramını almıştır. Başka zaman kutsal bir gözle bakılan totem, yılda bir kez bütün kabile mensuplarının katıldığı bir törenle öldürülüp önce yeniyor, sonra yası tutuluyor ve bunu muhteşem bir şölen izliyordu (Freud 1998: 200). Bunları, çağdaş psikanalizin bulguladığı, erkek çocuklardaki fobiye konu olan hayvanların babanın yerini tutması ve Oidipus kompleksinden kaynaklanan baba korkusunun hayvan üzerine aktarıldığı bilgisiyle birleştiren Freud, bütün parçaların birleşiminden şu varsayımı ortaya çıkarır:

Başlangıçta ilk sürünün babası, bütün kadınlara el koymuş, rakip gözüyle görüp kendisi için tehlikeli gördüğü oğullarını öldürmüştü ya da kovmuştu. Günün birinde oğulları babaya savaş açıp onu öldürmüş ve yemişlerdi. Ne var ki, söz konusu eylemden sonra babalarının mirasına konamamışlar, çünkü bir kardeş diğerinin bunu yapmasını engellemişti. Derken eylemlerinin bir başarı sağlaması ve duydukları pişmanlıktan ötürü birbirleriyle güzel güzel geçinmekten başka çıkar yol görememiş, kalkıştıkları eylemin benzerlerinin sonradan tekrarlanmasını önleyecek yasalar koymuş ve ilgili yasalarla yönetilen bir kardeşler topluluğu hâlinde birleşmişlerdi. Ancak söz konusu durum onları yabancı kadınlara muhtaç duruma sokmuş, bu da totemizme sıkı sıkıya bağlı klan dışı evlenmenin (eksogami) kaynağını oluşturmuştu. Totem şöleni de insanlardaki suçluluk bilincinin kaynağıydı; dinin, toplumsal örgütlenmenin ve ahlakî kısıtlamaların başlangıcı gözüyle bakılması gereken o feci baba katlini anımsama töreninden başka bir şey değildi (Freud 2014: 39-40).

İlk sürü topluluğunun “mitik bir trajedi” aracılığıyla çözüldüğü şeklindeki bu tek kuramda Freud; tabu, kurban, dışevlilik, ensest yasağı din ve toplumsal yaşamın başlangıcı gibi olguları tek bir etkene bağlı olarak açıklamıştır. Çalışmasını bitirirken o, bunu şöyle özetlemektedir: “Dinin, ahlakın, toplumun ve sanatın başlangıçları Ödip kompleksinde buluşur” (Morris 2004: 256). Esas olarak Freud burada yazı öncesi insanların mitoslarının

ve ritüellerinin Ödip kompleksi durumlarına yol açan dürtüler ve fantezilerden doğduğu fikrini göstermeye çalışmıştır (Morris 2004: 258).

Freud için kültür, insan apraksisinin bir ürünü değildir. Kültür, libidonun reddinin, cinsel enerjinin bastırılmasının ve eritilmesinin bir ürünüdür. Ona göre yaşam acı, eziyet ve hayal kırıklıklarıyla doludur. Freud, ıstıraplara dayanmamıza yardım eden pek çok hafifletici unsuru inceler ve içgüdüsel enerjilerimizin yerini, her ikisi de nevrozlar gibi fantezi yoluyla tatmin sağlayan sanat ve din gibi etkinliklerin aldığı sonucuna varır (Morris 2004: 259). Freud’a göre ritüel, arzuların baskılanması sonucu libidoda oluşan enerji yükünün başka eylemlere aktarıldığı yer değiştirme (ikame) mekanizmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Freud’un ritüele yaklaşımını özetleyecek olursak ritüel; içsel çözüme kavuşturulmaya çalışılan bastırılmış ve tabulaştırılmış arzuları yatıştırmaya çalışan saplantılı bir mekanizmadır.

Sigmund Freud, psikolojik teorisini “insan hayatının tüm zihinsel içeriği” ni açıklamaya yardımcı olmak için ritüeli sadece bir malzeme olarak ele alırken, ilk ve parlak öğrencilerinden Theodor Reik (1888-1969) ritüellere odaklanmış ve Freud’un erken dönem psikanalitik ilkelerini çeşitli ritüel biçimlerine daha dar bir biçimde uygulamıştır. Reik, o dönemlerde psikanaliz çalışmalarını daha çok mit üzerinden ele alan araştırmacıların aksine mit yerine ritüele odaklanmanın psikanaliz için daha uygun olacağını düşünmüştür. Robertson Smith’in mit yerine ritüeli önceleyen düşüncelerini yinelemiş, ritüellerin din, kültür ve de insan zihninin karanlık noktalarını aydınlatmada mitten daha fazla anahtar rol oynadığını ileri sürmüştür. Reik, insanların faaliyetlerinin, neden kendi sözel (efsanevî) ifadelerinden oldukça farklı olduklarını ve bu etkinlikleri neden yaptıkları konusundaki bilginin öneminin farkındadır (Bell 1997: 14). Bu bağlamda, mitin ritüelden önce geldiğini ve ilkel toplumlardaki ilk psikolojik çatışmaları anlamada ritüelin mitten daha sağlam veriler sunduğunu ileri sürmüştür (Reik 2007: 280). Reik, “tıpkı obsesyon hastalarının seremonilerinin yoğun bir çalışmasının psikanalisti onların rüyalarının, obsesyonel fikirlerinin, vicdanî bozgunlarının daha büyük yapılarına götürmesinde olduğu gibi ritüelin de aynı metotla incelenebileceğini ve bu yolla baskı, arzu, korku gibi önemli olguların yansımaları olarak ortaya çıkan, anlamsız gibi görünen motiflerin kökünde, birçok meseleyi açığa çıkaracak derin ve açıklayıcı bilgiler bulunabileceğini vurgulamıştır (Reik 2007: 345).

Bruno Bettelheim'in (1903-1990), "*Symbolic Wounds*" (Sembolik Yaralar) adlı eseri sünnet ve erginlenme ritüellerinin psikanalitik bir yorumunu içermektedir. Bu çalışmada Bettelheim; Freud'un ileri sürdüğü erkek çocuklarındaki oidipal çatışma ve iğdiş edilme kaygısının, inisiyasyon ritüellerinin kaynağı ve altında yatan temel mantığı olduğuna dair görüşünü kırmayı amaçlamıştır. Freud; bu tür ritüellerin amaçlarının, cinsel (kastrasyon) kaygı yaratmak ve ensest tabusunu güvenli hâle getirmek olduğu fikrini savunmuştur. Bruno Bettelheim, bunun yerine erkekliğe geçiş ritüellerinin hem kadınsı rolün içselleştirilmesini hem de bu rolün benlikten uzaklaştırılmasına hizmet ettiğini ortaya koyar. Erkekliğe geçiş törenleri genelde cinsel organların bir tür kesilmesini ve yaralanmasını içerir. Bu ritüel sembolik olarak bir vajinaya sahip olmanın ve erkeklerin de çocuk doğurabileceğini göstermenin bir yoludur" (Bettelheim 1972'den akt. Bell 1997: 79).

Bruno Bettelheim, inisiyasyon ritüellerinin, asosyal içgüdüsel eğilimleri bütünleştirmek ve öngörülen sosyal rollere uyum sağlamak için etkili bir araç olduğunu öne sürmüştür. Aynı doğrultuda, öngörülen sosyal rollere uyum sağlama amacına hizmet eden etkili bir araç olarak yorumladığı "couvade" veya "erkek lohusalığı" törenlerine de dikkat çekmiştir. Bu törenlerde erkek, kendi çocuğu dünyaya gelirken, karısıyla beraber aynı anda yatağa yatmakta ve doğum sancıları çekiyormuş gibi davranmaktadır. Bu esnada erkek, çevresindekiler tarafından rahatsız edilmeksizin, bir süre yalnız bırakılır ve tören sonunda doğum yapmış bir kadın statüsü kazanır. Her iki ritüel örnek üzerinden işlenen fikirler bağlamında Bruno Bettelheim'ın bulguları, Freud'un penis kıskançlığı tezinin evrenselliğini sarsan bulgular olarak değerlendirilmektedir (Bell 1997: 79).

Benzer şekilde, Volney Gay de Freud'un ritüel teorisinin temel yasasını oluşturan, "ritüel davranışların baskın olmayan, genellikle yararlı olan bastırma mekanizmasının bir ürünü olduğu" şeklinde yorumlanabileceğini savunmuştur. Ancak Volney Gay, Freud'un ritüel eylemin altında yatan "obsesif baskılama" zihinsel mekanizması yerine "baskı" ve "bastırma" arasında bir ayrıma giderek Freud'dan farklı noktalara işaret eder. Baskı, psişik çatışmalarla ilişkilidir ve bilinçsizce gerçekleşir ve etkisiz bir adaptasyon sürecidir. Bastırma ise egonun içgüdüsel dürtülere çok daha etkili ve uyarlanabilir bir yanıtıdır. Dahası, bu normal kişilerde de görülebilen çatışmalarla ilgili bilinçli bir süreçtir. Ego ve diğer zihinsel yapılar aslında dinamiktir; egonun temel dürtüleri kontrol etme kapasitesi ne kadar büyük olursa ego o nispette güçlenir. Bu nedenle, "ritüeller, egonun yıkıcı veya

tehlikeli kimlik dürtülerini bastırmaya yönelik çabalarında, sağlıklı olgunlaşmaya katkısı açısından daha fazla etkilidir. Başka bir deyişle, egoyu güçlendirmek için ritüel davranış gereklidir” (Boudewinje 2006: 133).

Sigmund Freud’un (2014: 41-42) kendisinden; “mitlerin yorumlanması ve bilinçdışı çocukluk komplekslerine bağlanması, ayrıca astrolojik açıklamaların yerine insancıl nedenlerin getirilip konmasında bir yığın başarı sağlamıştır”. Şeklinde bahsettiği öğrencisi psikanalist Otto Rank (1884-1939), “*Kahramanın Doğuş Miti*” [The Myth of Birth of the Hero] adını taşıyan incelemesini Freud’un “Oedipus kompleksi” teorisi üzerine kurmuştur. Otto Rank bu eserinde, mitlerin kültürler arası benzerlikleri meselesini insan ruhunun genel evrensel özellikleri temelinde açıklanabileceğini göstermek amacıyla; Musa, Oedipus, Paris, Perseus, Gılgamış, Tristan, Siegfried ve Lohengrin gibi kahramanların anne rahmine düşmelerinden itibaren dâhil oldukları serüvenleri özetler ve ortak bir olay örgüsü ortaya koyar:

Kahraman en seçkin anne babanın çocuğudur, genellikle kralın oğludur. Kökeninde, dış yasak ve engellere bağlı olarak, ilişkiye girmeme, uzun süreli kısırlıklar ya da ebeveynlerin gizli cinsel ilişkileri gibi zorluklar vardır. Hamilelik öncesinde veya sırasında, bir rüya ya da kâhin şeklinde bir kehanet ortaya çıkar; bu kehanet, onun doğuşu ile ilgili uyarıda bulunur ve genelde babayı (ya da onun temsilcisini) tehlikelerle tehdit eder. Genelde bir kutunun içinde suya bırakılır. Sonra hayvanlar ya da alt sınıftan birileri tarafından (çobanlar) kurtarılır ve dişi bir hayvan ya da mütevazı bir kadın tarafından emzirilir. Büyüdükten sonra seçkin ailesini oldukça becerikli bir şekilde bulur. Bir taraftan babasından intikam alır, diğer yandan kendini kanıtlar. Sonunda sınıf ve onurunu elde eder (Rank 2016: 74).

Otto Rank (2016: 75), yüzeysel olarak bu şekilde tasarlanmış mit metinlerinin psikolojik tahlile tabi tutulduğunda esasında insan arzu ve isteklerinin bir yansıması olduğunu ileri sürer ve mitlerin oluşumunu anlamak için asıl kaynak olarak gördüğü, bireysel hayal gücü yeteneğine gidilmesi gerektiğini belirtir. Bu hayal gücü yeteneği de sadece çocuklukta bulunur. Bu nedenle, genel olarak çok daha karmaşık ve daha yetersiz mitolojik ve artistik hayal gücünü anlamayı kolaylaştırmak için, ilk olarak çocuğun hayal gücü incelenmelidir. Çocukluk yıllarının bilinçli olarak hatırlanan ruhsal duyguları, mitlerin açıklanmasına olanak verir. Mitlerin açıklanmasına katkı sağlayan bir diğer yöntem rüyaların yorumudur.

Çocuklukta anne babanın yüceltilip babanın en güçlü erkek, annenin en güzel kadın olarak hayal edilmesi mitlerde karşılığını üst sınıf ailede doğan çocuklarda kendini gösterir. Çocuğun bu fanteziden kopuşu ise gerçeğe yüzleşerek olur. Çocuk bu sefer de

babayla mücadeleye girip, onu saf dışı bıraktıktan sonra anneyi kazanma derdine düşer. Bu durumun mitlerdeki karşılığı “babanın -bazen de büyükbabanın- başına gelen lanet” olur. Mitlerin çoğunda baba, çocuktan kurtulmaya çalışır; onu ya sepete koyup öldürmesi için birine verir ya da çocuk bir sandalın içinde denize bırakılır. Sepet, sandal, kutu gibi cisimler, Otto Rank’a göre ana rahmini simgeler. Suya bırakılma ise doğumun simgesidir. Aynı şekilde, bir çocuğun doğacağı kehaneti ise, kâhinlerin, aileden birisinin rüyada sel götürmesinin yorumudur. Çocuktan bir şekilde kurtulan aile, çocuğu genellikle öldü sanır; ancak mitlerde kahramanlar birileri aracılığıyla alt sınıftan ailelere (çiftçiler, balıkçılar vs.) gider. Bu da Rank’a göre, aileye dönüşün simgesi başka bir deyişle Rank’ın “yeniden doğuş” şeklinde formüle ettiği olgunun somut ifadesidir. Bu sıradan aile çocuğun gerçek ailesidir: Babanın elinden krallığını (gücünü) aldığımızda sıradan bir insana dönüşür. Rank, kahraman mitinin, mükemmelliklerle donatılmış kolektif ego olduğunu iddia eder ve evrensel olduğunu ileri sürer. Rank’ın bu çalışması, mitlerin psikolojik perspektifle yorumlanmasının yanı sıra, insanın yaratıcılığının boyutlarını ve sınırlarını da çizme denemesidir. Belirttiğimiz gibi, yaratıcılığı çocuksu hayal gücü üzerinden şekillendiren Rank, Freud’a oldukça bağlı görünmektedir. Zira Freud da yaratıcılığı libidodaki çatışmaların dışavurumu sonucu oluşan nevrotik bir edim olarak kabul etmiştir.

Geza Roheim ve Georg Bataille Mit-ritüel okulunun temalarını psikanalizle sentezleyerek tekrar etmişlerdir. Geza Roheim, yılbaşının hemen ardından yapılan “*Innocents*” adlı Hollanda halk festivalini çözümlediği çalışmasında, söz konusu festivalde çocukların anne ve baba rolünü oynamalarını, anne-babayı öldürme arzusunun bastırılmış ifadesi olarak yorumlar. Bu festivalin Noel’e yakınlığı, İsa Peygamberin anne baba otoritesine isyan edenlerin günahını temizlemek için kurban olarak öldüğünü ortaya çıkarır (Dorson 2006: 46). Geza Roheim burada mevsimsel ritüellerde halkın refahı ve dünyanın yeniden canlanması için -gerçekten veya daha sonraları teatral biçime dönüşen- ölüp dirilen kral temasının semavi dinler döneminde İsa peygamber şahsında devam ettirildiği kabulünü ortaya koyar.

René Girard (1923), “*Şiddet ve Kutsal*” (1972) adlı çalışmasında açık ya da örtük bütün ritüellerin bir kurban edimi içerdiğini, kurbanın temel işlevinin ise şiddeti, “ikame yöntemiyle kanalizasyon ederek” toplumsal çatışmaları sağaltmak olduğunu ileri sürmüştür. René Girard’a göre, gerçek şiddet bir toplumun sosyal yaşamını her daim tehdit eder. Şiddet bastırılmaya çalışıldıkça büyür ve önlenemez hâle gelir. Bir şiddet türü olan cinsel

arzu da kendisini çeken nesne erişilmez olduğunda er ya da geç patlak verip muazzam bir tahribata yol açacak enerjiyi biriktirir. Ritüelin işlevi şiddeti arıtmaktır; bir başka ifadeyle şiddeti, ölümü hiçbir misillemeye yol açmayacak kurbanlar üzerine yönlmesi için kandırmaktır (Schechner 2015: 264-265). R  ne Girard'a g  re (2003: 395), b  t  n rit  eller, kurucu şiddet varsayımı g  z   n  ne alınmadığı zaman anlaşılmazlık kazanırken, bu varsayımın ışığında bakıldığında b  t  n  yle anlaşılır duruma gelmektedir. Girard temel tezinin   er  evesini aşağıdaki s  zc  klerle   izer:

  iddet ancak   ıkış yolları kapatılmadan,   n  ne dişlerini ge  irebileceğı bir şeyler atılarak aldatılabiliyor" kurban sunumunun işlevi budur. Toplumun b  t  n mensupları tarafından, toplumun b  t  n mensuplarının yerini tutacak bi  imde herkese sunulur. Burada kurban ediminin koruduğı şey, topluluğun kendi şiddeti karşısında kendi b  t  nl  ğ  d  r. Kurban edimi, her yere yayılmış olan anlaşmazlık tohumlarını kurbanda toplayıp giderek topluluk mensuplarına kısmi bir doygunluk sunmaktadır" (Girard 2003: 5).

R  ne Girard, şiddeti ve şiddetin neden olduğı her t  rl   kirliliğın arındırılması işlevini yerine getirdiğini iddia ettiğı kurbanı, b  t  n rit  ellerin ve mitosların temelini oluşturan kurucu bir unsur olarak kabul eder. Bu savı desteklemek amacıyla Oidipus mitosunu inceleyen Girard'a (2003: 112-116) g  re, Oidipus mitos, ikame kurban mekanizmasıyla aynı t  r bir yapılandırma ilkesine dayanır:

  iddet tehlikesiyle y  z y  ze olan ya da c  z  m  n   bulamadığı birtakım felaketlerden bunalan her topluluk, k  r   k  r  ne olduğunu bildiğı bir "g  nah ke  isi" avına   ıkar.    g  d  sel olarak, katlanılmaz olmuş şiddete hemen c  z  m olacak, şiddete dayalı bir   are aranır. İnsanlar, başlarına gelenlerin, kurtulması kolay tek bir sorumludan kaynaklandığına inanmak ister. Baba katli ve ensest, kurban bunalımının sonu  larını temsil etmek ve silmek i  in topluluğın gerek duyduğı şeyi sağılar. Mitos metni bize buradaki işlemin, maskeleyici olmakla birlikte, yeni bir hakikatin kurucusu olan k  lt  r d  zleminde son derece ger  ek ve kalıcı olduğunu kanıtıyor.   şlemin, kurban bunalımındaki verileri bilin  li bir bi  imde kullanarak kaba bir kamuflej yapmakla hi  bir ilgisinin olmadığı fazlasıyla a  ık. Elbirliğıyle uygulanan şiddet, d  zeni ve barışı sağıyor. Yerleştirdiğı yalan anlamlandırmaların sarsılmaz bir g  ce ulaşmasının nedeni bu. Kurban bunalımıyla birlikte, oybirliğıyle alınan karar da bu bildirimlerin arkasında g  zden yitip gidiyor. Mitosun yapılandırıcı mekanizması s  z konusu karardan oluşuyor ve yapı bozulmadan kaldığı s  rece karar da g  r  nmez olarak kalıyor (2003: 117).

Mitoslarda kahraman, t  m topluluğı etkileyen şiddeti m  knatıs gibi kendine   ekmekte, onun   lmesi ya da zafer kazanması, bu k  t  c  l ve bulaşıcı şiddeti d  zene ve g  venliğıe d  n  şt  rmektedir. Girard'a (2003: 123) g  re, ikame kurban mekanizması, Oidipus mitosunun başlıca izleklerini a  ıklığı kavuşturduğı gibi bu t  r c  z  mlemeler   ok sayıda mitosa kolaylıkla uygulanabilir ve s  z konusu mekanizmanın her t  r mitolojiyi yapılandıran kalıp olup olmadığı sorgulanabilir. Dahası Kutsalın kendisinin ve belirgin   zelliğı olan aşkınlığın yaratılışı da şiddete dayalı oybirliğinden, ikame kurbanın dışarı atılmasıyla sağılanan toplumsal birlikten kaynaklanıyorsa, daha da temel bir noktaya işaret

eder. Eğer böyleyse, sorgulanması gereken yalnızca mitoslar değil, ritüellerin ve dinsel olan her şeyin oluşturduğu bütündür. Oidipus mitosunun açıklaması ve aynı zamanda ikame kurban mekanizması, kurban sunanların amacını açıklar. Kurban sunanlar, ikame kurban mekanizması sayesinde çözüme kavu mu  bir eski bunalımın olabilecek en sadık kopyasını yeniden üretmek isterler. Gerçek ya da hayal , topluluğu tehdit eden tüm tehlikeler, bir toplumun kar ıla abileceği en korkunç tehlikeyle, kurban bunalımı tehlikesiyle bir tutulur. Özetlemek gerekirse, ritüel geleneği, karşılıklı şiddet içinde yitirilmiş olan birliği ikame kurbanı karşı ve onun çevresinde yeniden oluşturarak topluluğa düzeni geri getirmiş olan o başlangıçtaki kendiliğinden linç olayının yinelenmesidir.

Bu grupta yer alan son isim olarak Josep Campbell (1904-1987), mitlerle, ritüeller arasında ilişki kurmakta, ritüellerin mitlerin yaşanmış hâlleri olduklarını ve kişinin, ritüele katılmak suretiyle mite de katıldığını ve dolayısıyla kendi ruhu içerisindeki uygun yapı ve ilkeleri etkinle tirdiğini ileri sürmektedir (Segal 2015: 166). Bu nedenle Campbell'ın mite ilişkin yaklaşımı aynı zamanda ritüel için de geçerlidir.

Campbell, Mit-Ritüel okulunun özellikle de Raglan'nın, psikanalizde Carl Gustav Jung'un ve Mircea Eliade'nin fenomenoloji yaklaşımlarını birleştiren senkretik bir kuram meydana getirmiştir. Campbell'ın bu senkretik yaklaşımı hem ritüel hem de mit için geçerli olan dört işlevinde açıktır: 1. İnsanlarda korku ve saygı duygusu uyandıran metafizik veya mistik bir işlev; kozmosun tutarlı bir görüntüsünü sağlayan kozmolojik işlev; bireyleri sosyal bir toplumda bütünleştiren sosyolojik işlev ve bireyin i  gelişimine rehberlik eden psikolojik bir i levdir (Campbell 1972: 214-225 akt. Bell 1997: 16). Kuramsal bakış açısını göstermesi açısından Campbell'ın, Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (2010) isimli eserindeki mit tanımı şöyledir:

Mitoloji,  ağda  akıl tarafından doğanın dünyasını açıklamak için ilkel arayış için içindeki bir çaba (Frazer); sonraki çağların yanlış anladığı, tarih öncesi zamanlardan gelen şiirsel fantezinin ürünü (Müller); bireyi topluluğuna göre şekillendirecek bir alegorik bilgi yığnağı (Durkheim); insan ruhunun derinliklerindeki arketipsel dürtülerin belirtisi olan bir dizi d   (C. Jung); insanın en derin metafizik sezgilerinin geleneksel aracı (Coomaraswamy) ve tanrının çocuklarının görünmesi (Kilise), mitoloji bunların hepsidir (Campbell 2010: 416).

Campbell, evrensel bir “monomith” teorisi, tüm mitlerin altında yatan bir tür “ur-mit” arayışı çalışmalarıyla bilinir. Kahramanların yaşam döngüleri; dünyadan ayrılma, büyük bir güç kaynağına nüfus etme, dönüşüm ve d n    aşamalarını içermesi açısından

ölen ve yeniden dirilen tanrı temasını yansıtır (Bell 1997: 16). Bu durum, Campbell'ı Mit-Ritüel okuluna bağlayan noktadır. Diğer bir taraftan Campbell, modelinde sadece kahramanların değil, bütün insanların evrensel olarak benzer psişik birliğe sahip olduğunu savlar ve bütün mit ve destanların, toplumsal, kozmolojik ve ruhsal dünyayı açıklamaya yönelik evrensel insan çabasının kültürel dışavurumları olarak birbirine bağlandığını ortaya koyar. Simgesel, alegorik bir içeriğe sahip bu dışavurumları anlamının yolunun da psikanalizin analitik araçlarını kullanmaktan geçtiğini düşünür: “Simgelerin dilbilgisini öğrenmeliyiz ve ben, bu esrara bir anahtar olarak psikanalizden daha iyi bir araç görmüyorum” (Campbell 2010: 14).

2.5.2. Ritüel ve Toplum: İşlev ve Yapı

Ritüeller, sosyal bağların örgütlenmesi ve yeniden düzenlenmesi için önemli işlevlere hizmet eder. Mezkûr düşünde birçok ritüel çalışmanın temelidir. Sosyal etkileşimlerin ritüel faaliyetlerle nasıl şekillendirildiği ve anlamlı kılındığı sorunlarıyla ilgilenen çok sayıda teori bulunmaktadır (Rao 2006: 143).

Genel olarak işlevselci bakış açısına göre insan toplulukları, birbiriyle karşılıklı bağımlı, farklılaşmış birimler içerirler. Bu birimler; bireyler, aileler, akrabalık yapıları, köyler ya da yaş-cinsiyet kategorileri veya daha geniş statü grupları gibi analitik yapılar olabilir. Sosyologlar için “toplumları” ve “antropologlar” için de “kültürleri”, olabilecek en kapsamlı toplumsal bütünler ya da toplumsal sistemler olarak görmek bir alışkanlık hâline gelmiştir. Öbür somut ya da analitik birimleri de bu bütünlerin parçaları ya da alt-sistemleri olarak düşünürler. Farklılaşma ve karşılıklı bağımlılığın birleşmesinden, birbiriyle ilintili iki soru sorma olanağı doğar: Birimlerin karşılıklı bağımlılığı nasıl etkilenmektedir? Parçalar bütüne nasıl bir katkı yaparlar? (Moore 2002: 330) Bu tür işlevselci teorilerin hepsi, ritüelin sosyal bir fenomen olarak toplumsal sistem içinde hangi işlevleri yerine getirdiği, özellikle de sosyal grubun örgütlenmesini ve çalışmalarını nasıl etkilediği ile ilgili açıklamalar yapar.

Ritüellerin toplum hayatına önemli katkılar sağladığına dair düşüncelerin uzun bir geçmişi vardır. Eski bir Çin filozofu, “kurbanlar aracılığıyla insanların birliğinin güçlendirildiğini” söyler. Yine, ritler üzerine eski bir Çin kitabında (MÖ 3. yüzyıllarda) Çin Aristokrasisinin ritüellerin toplumsal bir işlev yerine getirdiğinden haberdar

olduklarını gösteren, “törenler kitleleri bir arada tutan bağıdır ve eğer bu bağ ortadan kaldırılsa kitleler karmaşa içine düşerler” şeklinde bir ifadeye yer verilir (Morris 2004: 181). Ritüelin işlevsel analizi bir kuram olarak tam anlamıyla Malinowski ve Radcliffe-Brown'un çalışmalarına kadar gerçekleşmez ancak birkaç erken araştırmacı, dinin pragmatik sosyal kullanımlarının ve çeşitli siyasi ve sosyal örgütlenme biçimlerinin yapısal bağlantılarının anlaşılmasında etnografik alan çalışmasının önemini vurgulayarak bu perspektifin oluşturulmasına katkıda bulunmuştur. Bu öncüllerin en önemlileri arasında N. D. Fustel de Coulanges (1830-1889)²⁹ vardır. Fustel, bir kültürün kurumlarını anlamak için en eski inançlarını incelemenin önemini vurgular. Fustel, Yunanistan ve Antik Roma kentlerinde merkezi sosyal kurum olarak aile soyunun korunmasında ve grubu bütünlük içinde ayak tutmada etkili unsurun atalar kültü inancı olduğunu ileri sürer. Sonra bu inancın eskiçağ ailesinin karakterini, evlilik hukukunu, akrabalık biçimlerini, miras ve mülkiyet ilişkilerini ve toplumun bütün temel karakteristiklerini belirlediğini gösterir (Bell 1997: 23; Kreinath 2006: 32; Morris 2004:182). Robertson Smith ve Fustel'in çalışmaları Fransız Sosyolog Emile Durkheim'ı (1858-1917) etkilemiştir.

2.5.2.1. Erken Dönem Toplumsal Dayanışma Teorileri

Fustel'in etkileriyle birlikte Robertson Smith'in ritüelin, klanın totemik atalarına tapınmak için gerçekleştirilen totemik bayramlardan türeyen kolektif sosyal eylemler olduğu düşüncesini izleyen Emile Durkheim (1858-1917), Avusturalya yerlilerinin dinine ilişkin çalışması “*Dini Hayatın İlk Biçimleri*” (1912) adlı eserinde ritüelleri, dinî uygulamanın temel sosyal formu ve bireylerin ahlakını vicdanını, bilincini şekillendiren bir kanal olarak görmüş buradan hareketle sosyal dayanışmayı hem ifade eden hem de üreten, kendiliğinden sosyal duygunun ya da “kolektif şuurun” normatif aracı olarak gören bir ritüel teorisi geliştirmiştir (Turner 2006: 209).

Durkheim'ın ritüel teorisi, büyük oranda dini kavramlaştırma biçimine bağlıdır. Durkheim, dini sosyal bir gerçeklik kabul edip, psikolojik boyutlarından ziyade sosyal boyutlarına öncelik verecek şekilde tanımlamıştır. Ona göre din:

²⁹ N.D. Fustel de Coulanges, *The Ancient City: An Anthropological View Greece and Rome* (1865) (New York, 1956).

Doğası gereği sosyaldır. Dini yansıtımlar, kolektif realiteleri ifade eden kolektif yansıtımlardır; ritler, bir araya gelen grupların arasında ortaya çıkan, bu gruplardaki belirli zihinsel hâlleri ateşlemeye, sürdürmeye veya yeniden üretmeye dönük eylem biçimleridir. O nedenle, dini kökene dayalı kategoriler, bütün dini gerçekliklerde ortak olarak var olan bu gerçeğe dâhil olmak durumundadır; bütün bunların hepsi sosyal konular ve kolektif düşüncenin ürünü olmalıdır (2011: 22).

Durkheim'a (2011: 55-56) göre; dinî fenomenler, inançlar ve ritüeller olmak üzere iki temel kategoriye ayrılır: İnançlar, düşünceyle ilgilidirler ve birtakım zihni tasavvurlardan oluşur; ritüeller ise özel eylem biçimleridir ve diğer insanî uygulamalardan yalnızca, konularının özel doğası itibarıyla ayrılabilirler. Ritüeli sıradan eylemden ayırt eden yönü, hedefinin hususi doğasını meydana getiren inanç unsurudur. Bu yüzden inanç tanımlanmadan ritüel tanımlanamaz.

Durkheim'a göre, inanç ve din; doğaüstü ya da olağandışıya atıfla veya Tylor'ın "tinsel varlıklara inanç" şeklindeki minimal tanımıyla tanımlanamaz. O, Budizm'in bir din olmakla birlikte tanrılar veya tinsel varlık düşüncesinin olmadığını, olsa da ikincil bir rol oynadığını, daha da önemlisi, doğrudan doğruya "tinsel varlıkları" içermeyen pek çok tören ve ritüelin var olduğu kabulünden hareket eder. Böylece Durkheim, daha geniş kapsamlı bir tanım arayışı sonucu "din tanrılar ve tinsel varlıklar üzerine düşüncelerden daha fazla bir şeydir" demiştir. Sonuç olarak Durkheim, dini ve inancı kutsal temelinde tanımlama noktasına gelmiştir (Morris 2004: 188).

Görüldüğü gibi; Durkheim'ın yaklaşımında temel olan, dini düşüncenin ayırt edici özelliği, bütün dinlerin esasını teşkil ettiğini savladığı kutsallık ve kutsal dışılık arasındaki ayrımdır. "Bilinen bütün dinler, birbirine zıt iki cins halinde gerçek ya da hayali şeylerin bir tasnifini ön gerçek kabul ederler bunlar; kutsal (sacred) ve din dışı (profane) dır. Dünya bu şekilde iki alana, biri kutsal olan her şeyi, diğeri din dışı olan her şeyi içeren iki alana bölünür" (Durheim 2011: 57).

Bu iki cinsin birbirine muhalefeti dışsal olarak da, bu çok hususi tasnifin her nerede bulunursa bulunsun kolayca kabul edilmesine izin veren görünür bir işaretle ifade edilir. Kutsal düşüncesi her zaman her yerde insan zihninde din dışı olandan ayrı olduğu ve biz onların ikisi arasında bir tür mantıksal boşluk düşündüğümüz için zihnin, kutsal ve din dışına tekabül eden şeyler arasındaki bir karışma hatta basit bir temasa izin vermeyi bile reddederler. Bu tür bir karışma ya da temas, zihindeki bu düşüncelerin ayrılığına çok şiddetli bir şekilde zıt olurdu. Kutsal şey, din dışı olanın hiçbir ceza görmeden kendisine dokunmaması gereken ve dokunamayacağı bir şeydir (Durkheim 2011: 61).

Dinî inançlar, kutsalın doğasını, diğer kutsal şeylerle ya da din dışı şeylerle olan ilişkisini ifade eden tasavvurlardır. Ritüeller ise insanların kutsal nesnelerin varlığında

nasıl davranmaları gerektiğini düzenleyen “davranış kuralları”dır (Durkheim 2011: 62). İki fenomenin birleşmesiyle meydana gelen din ise “kutsal şeylerle, yani ayrı tutulan ve yasaklar içeren, kilise diye adlandırılan ve ona bağlı olanlarca tek bir ahlaki toplum oluşturan inançlar ve pratiklerle ilişkili birleştirici bir sistemdir. Dini ayırt edici kılan sosyal bir inşa olan kutsala olan odaklanmasıdır. Dünyada kendiliğinden kutsal ya da kutsal-dışı hiçbir şey yoktur. Bir yer, bir sembol veya bir kişi, sosyal olarak kutsallaştırıldığı için kutsallık kazanır. Tapınma kaynağını kutsalın sosyal tanımından ayırmak mümkün değildir; diğer bir deyişle, bilen ve bilinen ayırt edilebilir olmayıp, bilme süreciyle iç içe bir şekilde yaratılır (Moore 2015: 70).

Ritüelleri toplum tarafından şekillendirilen ‘sosyal gerçekler’ olarak tanımlayan Durkheim, soyut düzeyde tüm ritüellerin aynı anlama sahip olduğunu ve benzer işlevi yerine getirdiğini belirtir. Ona göre ritüel, bir toplumun inanç sisteminde kodlanan kolektif bilincini ifade eden ve yeniden tesis eden sosyal eylemlerdir (Rao 2006: 143).

Durkheim’ın ritüellerin toplumsal işlevlerine dair genel teorisi; ritüellerin toplum birliğinin dışı vurumu olduğu, görevlerinin ise toplumsal dayanışmayı meydana getirdiği bu yüzden de bizzat toplumsal düzenin istinat ettiği duyguları yenilemek ve güçlendirmek suretiyle toplumu ve toplumsal düzeni ‘yeniden yaratmaktır’ (Radcliffe-Brown 1969: 315) şeklinde özetlenmiştir.

Durkheim ritüelleri, bireyleri kolektif bir grup olarak bir araya getirmenin, birlik ve beraberlik oluşturma bir aracı olarak görür. Ritüel, “bireyi, üyesi olduğu topluma bağlayan bağları güçlendirir”. Bunu, bilinçli bir bağlılık hareketi ile değil, kolektif temsiliyetin, yukarıda aynı anda aşkın ve içkin bir ortaklık olarak Tanrı’nın ve içindeki ruhun deneyimi olarak yapar (Durkheim 2011: 66; Bottomore ve Nisbet, 2002: 22).

Durkheim’ın benim “alter ego’m (diğer ben) olarak tanımladığı öğrencisi Marcel Mauss (1872-1950), da dini sosyal bir fenomen olarak inceleme noktasında Durkheim’ı izlemiştir (Bell 1997: 26) Mauss, ritüel alışverişi irdelediği (Morris 2004: 223) “Armağan³⁰ adlı çalışmasında, Durkheimcı yaklaşımı genel olarak kabul ederek armağan değişiminin

³⁰ İlk baskısı 1925 ‘de yapılan eserin Fransızca adı; “Essai sur le don, forme arcaïque de l’échange” (Hibe: Arkaik Topumlarda Mübadelenin Şekilleri ve Nedenleri) olup, 1974 yılında İngilizce’ye “The Gift” olarak çevrilmiştir.

toplumsal örgütlenme içindeki işlevsel rolüne dikkat çekmiştir. Mauss, törensel bir bağlamda armağan değişimini katılımcıların verili varsaydığı bir dizi normatif beklentinin yönlendirdiği simgesel bir unsur olarak kavramaktadır ve armağanların kendileriyle birlikte bir tür sihirli gücü ve güçlü bir zorunluluk hissini taşıdığını, armağan değişiminin genellikle faydacı işleve hizmet etmediğini, değişimlerin ritüelistik amaçlara yönelik büyük sembolik değerleri ifade ettiğini, başka durumlarda potlaç ve festival gibi etkinliklerde mülkiyetin kasıtlı tahribini içerdiğini belirtmiştir. (Smith ve Riley 2016: 114-115).

Marcel Mauss, tarihçi Henri Hubert ile yazdığı kurban ve büyü üzerine önemli monografilerde ortaya koyduğu düşünceler de ritüel gelenek üzerine önemli katkılar sağlamıştır. Hubert ve Mauss, Hindistan Veda ve İbrani ritüel kurban geleneği üzerine yaptığı çalışmada³¹, Tylor, Robertson Smith ve Frazer tarafından gündeme getirilen ritüel kurbanla ilgili bir dizi konuyu ele almışlardır. Yaklaşımı ana hatlarıyla Evans-Pritchard (1999: 85) şöyle özetlemektedir:

Tanrılar toplumsal grupları temsil ediyorlar, düşünülen ve idealleştirilen ise toplumun kendisi. Kurban vererek hakkını terk etme, toplumsal güçleri, zihinsel enerjileri ve töreleri besliyor. Kurban bir özveri edimidir, birey bunun aracılığıyla toplumu tanır, tanrıların temsil ettiği ortak güçlerin varlığını, bireylerin bilincine yansıtır. Bununla birlikte özveri edimi sadece kurban kesmeyi içerse de, ortaklaşa güçle dayanışma içinde olmaya da hizmet eder. Birey bu edimden yararlanır, çünkü ona toplumun tüm gücünü aktarır ve toplumda bozulan dengeyi düzeltmek için olanaklar sağlar. İnsan toplumun kınamalarını ve yanlışlarının sonuçlarını düzeltir ve yeniden topluluğa katılır.

Mauss (2005: 35), büyü ritüellerine ilişkin teorisinde, büyüün genel bir teorisini ortaya çıkardığını düşünen Frazer ve diğerlerinin sadece sempati yasasıyla³² ilgili teoriler oluşturduklarını; sosyal davranışların, imgelerin ve ifade biçimlerinin teori oluşturulurken kapsam dışı bırakıldığına dikkat çekmiştir. Mauss'a (2005: 66) göre büyü; ajanlar, hareketler ve temsiller içerir: Büyü hareketlerini yapan kişiye büyücü; büyü hareketlerine karşılık gelen düşünce ve inançlara büyüsel temsil; hareketlere karşılık gelen kavrama ise büyü ritleri denir. Büyüyü teknik ve bilimle veya dinle eşitleyen fikirlere karşı da onun

³¹ Kurban'ın Doğası ve İşlevi Üzerine Bir Deneme 1899 (Essai sur la nature et la fonction du sacrifice).

³² Mauss (2005: 62), sempati yasasına tabii olmayan büyü ritüelleri de olduğunu ayrıca sempati yasasının sadece büyüye özgü olmadığını, dinde de de sempati yasasıyla işleyen ritüeller olduğunu ifade etmektedir. Dahası Marcell Mauss için sempati formülleri, büyü ritüellerinin yasaları olmadıkları gibi, sempati ritüellerinin de yasaları değildir. Bunlar, büyüde dolaşan genel kavramların soyut birer tercümesinden başka bir şey değildir. Sempati, büyüsel gücün geçtiği yoldur; büyüsel gücün kendisi değildir (2005: 152).

görüşü, büyüün bunların ikisi arasında yer alması ve ne amaçlarına ne yönelimlerine ne de sahip olduğu kavramlara göre tanımlanamaz bulmasıdır (2005: 136). Mauss (2005: 64), büyüdeki hareketlerin şekline ve ilkelerine göre yapılan daha önceki tanımlar yerine büyüü, ritüelleri yaratan ve toplumsal alışkanlıkların bütünü içinde ritüellerin iştigal ettiği yeri gösteren koşulları dikkate alarak; “organize bir inancın bir parçası olmayan özel, gizli ve gizemli ritler” olarak tanımlar. Büyüde temel gibi görünen ajan, “mana”dır. Bu, ritüel ve şeyler bileşimini yaratmaktadır. Mana “gizemli bir şekilde etki yaratmaya yarayan bir güç ya da varsayımsal olasılıktır.

2.5.2.2. İşlevsellik ve Yapısal-İşlevsellik

Modern katılımcı gözlem alan çalışması yönteminin hem öncü ismi hem de etnografik verilerin toplanması için sonraki nesil araştırmacılara yol gösterici bir standart belirleyen (Lavende ve Schultz 2017: 304-305) Polonyalı Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942), gerçek manasıyla ritüelleri işlevsel yaklaşımla inceleyen ilk araştırmacıdır. Edmund Leach’ın (1985: 8) ifadesiyle, “akademik yaşamının büyük bölümünü, dört yıl süreyle bir Malenezya köyünde kendisinin kişisel olarak yürüttüğü araştırmaların sonuçlarını çözümleyerek geçirmiştir. Amacı, bu topluluğun bir toplumsal sistem olarak nasıl ‘işlediğini’ ve bireylerin beşikten mezara kadar nasıl yaşadıklarını göstermektir”.

“Malinowski, alanda öğrendiği gelenek ve inançları, ‘temel insan gereksinimleri’ olarak adlandırdığı ihtiyaçları tatmin etmede her birinin yerine getirdiği işlev bakımından sınıflandırıyordu. Bu nedenle onun araştırma programı “işlevselcilik” olarak tanınmıştır” (Lavende ve Schultz 2017: 304-305).

Malinowski’ye göre, “herhangi bir kültür kuramı işe insanın temel yaşamsal gereksinimlerinden başlamalıdır. Toplumsal kurumlar insanın ihtiyaçlarına karşılık gelir; kültürün temel işlevi, insanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasıdır” (Morris 2004: 233). “Bu şekliyle Malinowski’nin bireye odaklı kültür ve işlev anlayışı daha çok Fransız toplum bilim ekolünde baskın olan organizma ötesi kültür anlayışından farklıdır” (Oring 2014: 118). Genel olarak Malinowski’nin işlevsel teorisi bireysel ve psikolojik yönelim sergiler ve bu nedenle Fransız toplum bilim veya Durkheim ekolu temsilcisi, Radcliffe-Brown’un yapısal-işlevselciliğinden farklılaşmaktadır. Malinowski, bireyi merkeze alırken, Radcliffe-

Brown toplumu göz önünde bulundurur. Malinowski'nin şu ifadeleri mevcut teorik farklılığı gözler önüne serer:

Durkheim'in sosyolojik okulu tarafından büyük ölçüde temsil edilen ve Radcliffe-Brown'ın ilkel hukuk ve diğer olgulara yaklaşımında açıkça ifade edilen eğilim ve bireyi tamamen görmezden gelme, biyolojik unsuru kültürün işlevsel analizinden çıkarma eğilimi bence aşılmalıdır. Bu konu gerçekten, Radcliffe-Brown ve benim aramdaki teorik ayrışmanın tek noktasıdır (Homans 2020: 1007).

Malinowski büyü ve ritüeli bilimsel alanın karşısına kutsal alana yerleştirir. Bu nedenle onun ritüele ilişkin yaklaşımı dinle yakından ilişkilidir. Din ise Malinowski'ye (2000: 30) göre; “‘ruhlara tapma’, ‘ata kültü’, ya da ‘doğa kültü’ olarak tapınma nesnesinin sınırlandırılmasıyla betimlenemez. Din; animizmi, animatizmi, totemizmi ve fetişizmi kucaklar ama tek başına bunlardan hiçbirisi değildir; çünkü din, her şeyle ilgilenmesine ve her şeyi kutsayabilmesine karşın, herhangi bir nesnenin ya da nesneler sınıfının tutsağı olamaz”. Malinowski, bütün örgütlü dinler “mitolojiyle desteklenen bir dogmatik sisteme ve kişinin inancına göre hareket edip görünmeyen dünyanın güçleriyle söyleşiye girdiği gelişmiş bir rite sahip olmalıdır; ayrıca, inananları bağlayan ve onların birbirlerine ve tapındıkları şeylere karşı davranışlarını belirleyen bir ahlaki kurallar bütünü de olmalıdır” (2000: 30) demektedir.

Malinowski bu şekilde kapsamlı bir din tanımı yapabilmesine rağmen dini, ne dinin kolektif örgütsel biçimlerle, özellikle bir kilise ve cemaatiyle bir arada düşünüldüğü Robertson-Smith ve Durkheim gibi ne de ruhsal varlıklara ve onlarla çağrışımında bulunan kültlere olan ruhçu inançlarla açıklayan Tylor gibi tanımlamıştır. Bunun yerine O, dini öncelikle bireysel -psikolojik- ikincil olarak da sosyolojik -kültürel- işlevine göre ele almıştır (Tambiah 2002: 99).

Malinowski (2000: 31) dinin öncelikle insanın gerçekliğine ve doğrudan pratik yaşam çıkarlarıyla daha çok ilişkili olduğunu, insan yaşamının; gebe kalma, gebelik, doğum, ergenlik, evlenme ve ölüm gibi fizyolojik dönüm noktalarının gerçekte pek çok ritüelin ve inanç öğretisinin çekirdeğini oluşturduğunu ileri sürer:

Gebe kalmaya ve yeniden doğuşa, tutkuya veya doyurulmaya ilişkin dini tasarımlar hemen hemen bütün soylarda şu veya bu biçimde büyüyle var olurlar ve çoğunlukla da kurallar ve törelerle bağlantılıdır. Gebelik sırasında kadın belli tabulara uymak ve törenler yapmak zorundadır, bunlara zaman zaman kocası da katılır. Doğum öncesinde ve sonrasında, tehlikeleri uzaklaştırmak ve kötü büyüleri kovmak için çeşitli büyü ayinleri, arınma törenleri, yeni doğanın yüce güçlere ya da topluluğa tanıtıldığı toplu şenlikler ve eylemler vardır. Daha sonra da yaşamda erkek çocuklar ve

kızlar, kural olarak gizemle çevrili ve zalimce, müstehcen sınavlarla dolu, çoğu kez de uzun süreli erginlenme ayinlerine katlanma zorundadır (Malinowski 2000: 31).

Malinowski (2000: 31) dünyevî alana koşut konumlandığı kutsal alanda yer alan temel eylem biçimlerini büyü ve ritüel olarak iki ana gruba ayırır. Ritüelleri ise dinsel eylemlerin ana tipleri başlığı altında üç ana eylem türüne ayırır. Bunlar: 1. İnsan yaşamının fizyolojik evreleriyle ilişkili geçiş dönemleri; 2. Yiyecek-çoğaltma kültürleri, kurban-ayin yemeği, ataları anma kültürleri ve ruh kültürleri; 3. Kamusal nitelikte olan mevsimlik şenlik ve törenleridir.

Malinowski (2000: 32), ritüel türlerini açıklamaya geçmeden öncelikle büyü ritüelleri ile dinsel ritüelleri birbirinden ayırır. Buna göre, yaşama ilişkin pratik amacı olan ritüeller bir amaç için araç olarak yapıldığı için büyüseldir ve işlevi kendi hedefine yönelik olarak açık ve tanımlıdır. Mesela ölümü kovalamak amacıyla gerçekleştirilen lohusalık ritleri bu türden bir ritüeldir. Ancak doğumdan sonra yeni doğanın takdiminin ya da olayı kutlamak için yapılan şenlik türünde bir ritüel, tanımlı ve maddi bir amaca sahip olmayıp kendisi bir amaçtır. “Ailenin ve topluluğun duygularını dile getirir; gelecekte olmasını hedeflediği, gerçekleşmesini sağlaması ya da engellemesi gereken hiçbir olay yoktur” (Malinowski 2000: 32). Malinowski (2000: 32), bu tür ritüellerin amacının ve işlevinin ancak bir yerliye sorulduğunda “bu böyledir ya da böyle olması istenmiştir”, diyerek ya da bir mite başvurarak açıklanabileceğini ileri sürer. Böylece o, ritüeli ve büyüü amaçlarının ve işlevlerinin görünürlüğü üzerinden ayırıştırarak kategorize eder³³.

Malinowski (2000: 34), geçiş dönemi ritüellerini dört başlık altında irdeler. Bunlar; doğum ritüelleri, erginlenme ritüelleri, evlenme ritüelleri ve ölüm ritüelleridir. Genel

³³ Malinowski'nin büyü ritüelleri ile dinî ritüeller arasında yaptığı ayırım için ileri sürdüğü bu gerekçe Radcliffe-Brown tarafından eleştirilmiştir. Radcliffe-Brown “Taboo” (1939) adlı kitabında yer verdiği Malinowski'nin büyü kuramına yaptığı eleştiride, büyü ile din arasında yapılan bu ayırmada kullanılan “kesin, pratik amaç” ile ne kastedildiğinin belirsiz olmasına dikkat çeker ve Batı uygarlığındaki bir antropolog için, ifadenin olağan anlamında büyüseldir bir ritüel ve dini bir ritüelin kesin ve pratik sonuçlardan eşit derecede yoksun olduğunu belirterek aralarındaki ayırımın başka gerekçelere dayanması gerektiğini ifade eder. Malinowski'nin büyüseldir bir ritüelin amacını belirlemek için kullandığı yöntem olan bir yerlinin ritüelin amacına ilişkin söylemini esas almasını; “yerli bir ritüel gerçekleştirir ve bunun kesin ve pratik bir amacı olduğunu söyler. Başka bir ritüel gerçekleştirir ve bunun bir gelenek meselesi olarak yapıldığını söyler. Eğer ilkinin büyüseldir ritüel, ikincisini de dini ritüel olarak adlandıırırsak, ayırımımızı yerli halkın ritüeller hakkında yaptığı sözlü ifadeler arasındaki farka dayandırmalıyız. Bazı amaçlar için ayırım faydalı olabilir fakat sosyal bilimlerin gerçekliklerinden biri, ifadeleri dış görünüşüne göre ele almadan önce insanların aşırı özenle yaptıkları açıklamalara bakmamızın daha faydalı olacağıdır”, şeklinde bir açıklamayla geçersiz bulur (Homans 2020: 1004).

olarak ritüellerin işlevleriyle ilgilenen Malinowski, ritüellere hem bireysel -psikolojik- hem de sosyolojik -kültürel- işlevler atfeder. Doğum ritüellerine yukarıda değinmiştik, bebeğin doğumunun kutlanması dışında kalan pek çok doğum ritüelini salt pragmatik amaçlara hizmet etmesi açısından büyüyle eşitler. Erginlenme ritüellerinin ana işlevinin geleneğin ilkel toplumlardaki olağandışı gücünün ve anlamının ritüel biçimindeki dramatik ifadesi olduğunu belirten Malinowski, bu güç ve anlamın her kuşağın zihnine işlemeye yarayan aynı zamanda da soyun öğretisini aktarmanın, bu yolla geleneğin sürekliliğini sağlamanın aracı olduğuna; ayrıca olayın bireyin yaşamında toplumsal bir olayın ifadesi olmakla kalmayıp, aynı zamanda zihinsel bir dönüşümü de gerçekleştirdiğine işaret eder. Evlenme ritüellerini de doğal biyolojik olaya eklenen doğaüstü kutsal bağ yaratırken, aynı zamanda kendisi bizzat amaç olan ritüel olarak değerlendiren Malinowski (2000: 35), dinin evliliğe insan kültürü için önemli bir armağan anlamına gelen kutsallık biçtiğini belirtir. Yaşamın son temel olayı dediği ölümü ise dinsel esinlerin tümü olmasa da büyük bir bölümünün kaynağı olarak gören Malinowski'ye (2000: 42) göre, ölüm; insanın güçlü yaşam isteği, ona karşı geliştirdiği aşırı korku nedeniyle dinsel dışavurumun şiddetli ve karmaşık patlayışına neden olur. Ölümsüzlük, bedenden bağımsız ruh ve ölümden sonra, yaşamın sürdüğüne olan inanç bunun sonucudur. Cenaze törenleriyle, öleni anmakla ve onunla birleşmekle, ataların ruhlarını yüceltmekle din, kurtarıcı inanca biçim ve kişilik verir. Ölüm ritüelleri; ölümsüzlüğe, ruhun varlığına olan inancın bir göstergesidir. Bu ritüeller; ölüm olayı karşısında insanın temel içgüdüleri olan yaşama arzusunun tehdidi ile kaosa, sarsıntıya uğrayan grubun, sarsılmış psikolojisini, dayanışmasını, yeniden kurmak ve moralinin yeniden kazanılması için en etkili araçları sağlar; korkunun, dehşetin, moral çöküntüsünün yıkıcı kuvvetlerine karşı çalışır.

Yiyecek kültleri, ayin yemekleri ve kurban ritüelleri ise; “insanın kismetle, iyicil bereket güçleriyle bağını sağlar” (Malinowski 2000: 61-62). Kamusal nitelikte olan mevsimlik şenlik ve törenler, insanın kendini sevinçli ruh hâline bırakmasına yol açar. Bu, kamusal ritüellerin psikolojik işlevidir. Bu türden ritüellerin sosyolojik açıdan işlevleri ise grup üyelerinin bu ritüeller vesilesiyle birbirleriyle ilişkiye geçmelerinin sonucunda meydana gelen toplumsal bağların güçlenmesidir. Ayrıca büyük gerilim, pahalılık, kıtlık, hırsların tatmin edilmemesi, cinsel isteklerin patlak vermesi gibi durumlarda törenlerin kendi yapısında bulunan çeşitli mekanizmalar, bireysel gerilimlerin dışa vurulmasına ve tatminine imkân sağlayarak söz konusu doyurulmamış insanî ihtiyaçların meydana getireceği tehlikeleri bertaraf eder (Malinowski 2000: 62).

“Malinoski’nin büyü ritüellerine ilişkin teorisi meşhurdur ve geniş çapta kabul görmüştür” (Homans 2020: 1004). Malinowski’ye (2000: 74) göre büyü, “insan için yaşamsal çıkar konusu olan, fakat insanın normal rasyonel çabaları dışında kalan bütün şey ve olayların başlıca bir tamamlayıcısıdır”. Büyü; bilgisi, deneyimleri ve teknik becerileri yüzünden yanılmış, acizlik yaşayan insanın korku, endişe ve umut gibi duygularının organizmasında yarattığı gerilimin onu herhangi bir etkinlikte bulunma isteğine sürüklemesiyle ortaya çıkar. Kısaca büyü acizlik durumunda insanın sinir sisteminde ortaya çıkan bir telafidir. “Ezici duygular ya da dayanılmaz istekler karşısındaki bu tepkiler, evrensel bir psikofizyolojik mekanizmaya dayanan bir duruma insanın doğal yanıtı” (Malinowski 2000: 79-80). Böylece, büyü her önemli uğraşta, tehlikeli durumların ve kritik anların aşılmasını sağlar; bireye bir güven ve huzur hissi vererek dengesini ve ruhsal bütünlüğünü ayakta tutar (Malinowski 2000: 91).

Malinowski (2000: 207), bütün önemli ekonomik faaliyetlere, özellikle de rastlantı, risk ve tehlike gibi belirli unsurları barındıranlara büyüün eşlik ettiğini aktarır. Trobriandlıların bilgi ve yeteneklerine güvendikleri Lagunalarda yapılan balık avcılığı için büyüye ihtiyaç duymadıklarını ancak tehlike ve belirsizliğin var olduğu açık deniz balıkçılığında güvenliğini sağlamak ve bereketli bir balık avı için büyü ritüellerine ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Böylece, büyüye teknik bilginin yetersizliği durumunda başvurulduğunu gösterir.

Malinowski, büyü ve bilimi birbirinden farklı uygulamalar olarak görmektedir. Burada, Tylor ve Frazer’ı izlemiş ancak onlar, büyüsel ritlerin belirli bir mantık içermesinden ötürü büyüü özde anlamlı bir eylem olarak görürlerken, Malinowski büyüye mantıksal açıdan bir anlam yüklememekte, büyüün ancak psikolojik işlevi açısından bir değer ve anlama sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada din büyüye yakındır; her ikisi de “duygusal gerginlik durumlarında doğmuş ve işlev kazanmışlardır” (Morris 2004: 241).

Durkheim’ın sosyal yapıyı ve toplumsal bütünleştirmeyi vurgulayan fonksiyonel analizi, bilhassa sosyal antropolojide etkili olmuş (Evans-Pritchard 1999: 23), ritüel ve dinin toplum hayatındaki rolüyle ilgili teorik çalışmalarda yön verici olmuştur. Özellikle Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) önderliğinde Britanyalı antropologlar arasında bir ekol oluşmuştur (Bell 1997: 27).

Durkheim'ın takipçisi Alfred Radcliffe-Brown'un ritüel teorisini anlamak büyük oranda kültür, toplum ve dini nasıl kavradığı ile ilişkilidir. Öncelikle kültüre bakış açısını değerlendirecek olursak Radcliffe-Brown, “kültürü her bir unsuru özgül bir işleve sahip, birbiriyle etkileşim içinde, bütünleşmiş bir sistem” (Özbudun vd.2016: 129) olarak kavramlaştırmıştır. Bu kavrayışıyla Radcliffe-Brown, kültürün katı bir kavram silsilesine yerleştirme alışkanlığını değiştirmiş, kültürün kendi içinde tümleşmiş (integrated) -bilgiyi, inançları, davranış kurallarını, davranış kalıpları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini içine alan- bir bütün olarak kabul edilmesini sağlamıştır.³⁴ Bu noktadan itibaren kültürün “haritasını” çıkarmak için ortak anlayışlar geliştirilmiş, aynı zamanda kültürün yalnız biçimlerine değil, işlevlerine, kısacası bu biçimlerin kültürün başka yönleri üzerindeki etkilerine de bakılması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır (Moore 2002: 334).

Alfred Radcliffe-Brown kültür gibi toplumu da varlığını sürdüren gruplarla bireyler arasındaki ilişkilerin tamamına odaklı bir sosyoloji anlayışıyla kavramıştır. Yapı kavramını kullanmış ancak Durkheim'da, Mauss'da daha sonra geliştirdiği Levi-Strauss'da bulunan ve her şeyin altında yatan bir temel ilke olarak yapı anlayışının yerine, kapalı uçlu, mekanik veya biyolojik analogilere işaret etmiştir. Ona göre toplumun yapısı, bir evin içindeki direklere, bir saate ya da bir organizmaya veya desenli bir deniz kabuğuna benzer. Onun çözümleme tarzına yapısal-işlevselcilik adı verilmiştir (James 2013: 55). Yapının bu şekilde kavramlaştırılması işlevin tanımını; “kısmi bir etkinliğin, parçası olduğu toplam etkinliğe yaptığı katkı veya belirli toplumsal kullanımların sosyal yapının sürekliliğine yaptığı katkı” (Oring 2014: 118) olarak belirler. Genel olarak yapısal-işlevselciler bir toplumu neyin nasıl ayakta tuttuğu ya da toplumun parçalanmasını neyin önlediği ile ilgilenmişlerdir (Lavende ve Schultz 2017: 305).

Alfred Radcliffe-Brown'un yapısal-işlevsel anlayışı açısından toplumsal hayatın ve kültürün her unsuru gibi din ve dinin temel bir unsuru olarak ritüel de birbiriyle düzenlenmiş toplumsal ilişkiler içerisinde insanların birlikte yaşayabilmelerini sağlayan sosyal mekanizmanın bir parçasıdır. Bu nedenle toplumun oluşum ve işleyişindeki rolü ve konumu sosyal ilişkiler sisteminin bir temsili olarak incelenmelidir. Radcliffe-Brown (1968: 302) bu düşüncüyü şöyle ifade eder: “Bir dinin, ölümlülük ve hukuk kadar sosyal

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. A. R. Radcliffe-Brown, “Structure and Function in Primitive Societies:Essays and Addresses, 1961”

mekanizmanın bir parçası olduğunu, insanların birbirleriyle düzenlenmiş toplumsal ilişkiler içinde yaşayabilmelerini sağlayan karmaşık sistemin bir bölümü olduğunu savunabiliriz”.

Alfred Radcliffe-Brown’a (1968: 306) göre; düzenli bir toplumsal hayatın varlığı toplumdaki bireylerin zihinlerinde, bireylerin diğer bireylerle ilişkilerini kontrol eden belli değerlerin varlığına bağlıdır. Ritüeller ise toplumun değerlerinin sembolik dışavurumlarıdır. Ritüeller; toplumu ve o toplumun kültürünü var eden değerleri bir kuşaktan sonraki kuşağa aktarma işini yapabildiği ve düzenleyebildiği oranda belirli bir toplumsal görev üstlenirler. Ritüelin ya da törenin temel işlevi toplumsal tutunum için gerekli duyguları ifade edip sürdürmektir (Radcliffe-Brown 1968: 41). Ritüellerin birleştirici işlevinin özünde bu esas yatmaktadır.

Alfred Radcliffe-Brown, dini ritüel, seküler ritüel ve büyü kavramlarını birbirinden ayırmayı reddetmiş fakat ritüel kelimesini çok dar ve özel bir anlamda kullanmak istemiştir. Kelime, toplumsal açıdan değerlerin temsiliyle sınırlı hâle getirilerek Durkheim’in kutsal kültürünün yerine alacak şekilde kullanılmıştır. Bunun sonucunda, dini etkisi ve kutsallıkla ilgisi olmayan daha yaygın ritüelleri araştırma konusu yapmak için bunlara başka bir ad koymak gerekmiştir. O dönemde “hisler” akımından eleştirmeksizin devraldığı bazı kabullerden hareketle ritüeli bir eylem kuramının parçası olarak ele almıştır. Ortak değerlerin bulunduğu her yerde, ritüellerin bu değerleri ifade ettiğini, bunlara odaklandığını savunmuştur. Buna göre, insanların rollerini sahiplenmesi için gereken hisler, ritüeller aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Andaman Adası halkı için doğum tabuları, evlilik ile anneliğin değerini ve çocuk doğururken girilen hayatî tehlikeyi açığa vurur. Ateşkesten önce yapılan savaş danslarıyla da Andamanlılar saldırganlık hislerinden kurtulurlar (Douglas 2017: 90-91).

Bir diğer yapısal-işlevselci teorisyenlerden hocası Radcliffe-Brown’un ardılı olarak Oxford’da sosyal antropoloji bölüm başkanlığına getirilen E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) tır. O:

İngiliz ve Fransız geleneklerinin bazı öğelerini etkili bir şekilde birleştirmiştir. Bunlar arasında yerel toplumla iç içe yaşayarak yapılan saha çalışması yöntemi, Radcliffe-Brown’ın yerel hukuki ve siyasal sistemlere uygulanmış kavrayışları ve Durkheim ile Mauss’un toplumsal hayattaki temel iletişim ve ortak anlam örüntülerine ilişkin daha eski ve daha derin anlayışları bulunmaktaydı (James 2013: 59).

Evans-Pritchard, Güney Sudan'ın Nuer'i üzerinde yaptığı çalışmalarda yapısal işlevsel çizgiyi takip etmekle birlikte hem işlevselliğin değiştirilmesinde hem de konunun sembolik açıklama biçimleriyle desteklenmesi açısından önemli bir figür olarak ortaya çıkmıştır. Evans-Pritchard, dinin ancak dinsel fenomenleri sosyal yapı ile ilişkilendirilerek anlaşılabilceği düşüncesiyle işlevselci konuma genel olarak bağlı kalırken ayrıca ekonomik, tarihsel ve çevresel faktörlerin sosyal organizasyonu etkilediğini ve bunların Nuer halkının kavramlarına, değerlerine ve ritüellerine yansıdığını ileri sürerek resmin bir parçası olarak çalışmalarında bunları da göz önünde bulundurmuştur. Evans-Pritchard, genel olarak Robertson Smith, Durkheim, Mauss ve diğer Durkheim ekolü toplum bilimcileriyle dinlerin “sosyal yaşamın ürünleri” olduğu konusunda hemfikirdir, ancak “sosyal düzenin sembolik bir temsilinden başka bir şey olmadığı” fikrine karşı çıkar. Gerçekten de “toplumu bir tanrıya dönüştüren vahşi değil Durheim'dır” demiştir. Din, ne Radcliffe-Brown'un sosyal yapının bir düzenine indirgenebilir ne de Malinowski'nin bireysel duyarlılığı ile açıklanabilir. Bu endişeler Evans-Pritchard'ı ritüeli kavramanın yeni bir yorumuna götürür; ona göre ritüel, “hayalî yapılar” olarak Nuer dinine ve dünya görüşüne ilişkin kavramlarının dışsallaştırıldığı ve gözlemlenebildiği yerdir. Bu eylemler analitik olarak haritalandığında, bir fikir sistemini gösterir (Bell 1997: 34).

Evans-Pritchard, Nuer halkı ritüellerinin yalnızca kendi kavramsal karşıtlıkları açısından özellikle de doğaüstü veya ruhlar alanı ile insanlar alanı arasındaki zıtlık üzerinden anlaşılabilceğini savunmuştur. Evans-Pritchard'ın Nuer ritüellerine ilişkin tespitlerini Morris (2004: 320-321) şöyle özetler:

Nuer kozmolojisini temelde ruh (kwoth) ile insanların diyardı dünya arasında katı bir ayrımın olduğu ikici niteliğe sahip olarak tanımlar. Bu ikilik arasında iki önemli durumda köprü kurulur; cin tutması ritlerinde ve kurbanda. İkinci ritüel, özde ruh (yaşam) ve dünyanın simgesel ayrımını içerir; ki bu ayrılma, ruhun hastalık ve talihsizlik göndererek dünyaya müdahalesi nedeniyle zorunludur... Kurbanlar Nuerler tarafından pek çok vesileyle gerçekleştirilir, ancak kabaca iki grup altında toplanabilir. Bazıları esas olarak talihsizlik durumlarında (rahatsızlıklarda, kısırlıklarda ve hastalıklarda) bireyler tarafından gerçekleştirilir. Diğerleri esas olarak ergenlik, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritlerinin bir parçası olarak bir topluluk adına gerçekleştirilir. Kurbanlar, özde doğal olaylardan çok ahlakî ve ruhsal krizlerle ilgilidir, bunun istisnası doğal olayların insanın esenliğini etkilediği durumlardır. Kurban ritleri, esas olarak yağmurlarda gerçekleştirilir ve dört edimden oluşur: Ruha bir hayvan, ideal olarak bir öküz sunumu; hayvanın kutsanması; elinde bir mızrak tutarak kurbanın amacını ve onunla ilişkili sorunları ifade eden bir rahip tarafından gerçekleştirilen dua; son olarak kurban edilecek hayvanın öldürülmesi ve kurban olarak sunumu... Daha sonra herhangi bir kutsal, ayinsel anlamı olmayan toplu ziyafette yenilir... Nuerler arasında cin çıkartma ritlerinin de önemli olduğunu belirten yazar, rahip gibi peygamberin de ruh ve dünya arasındaki kavramsal karşıtlıkta aracılık eder. Cin tutması genellikle şiddetli ve ani ortaya çıkan hastalıklarla bilinir ve özel bir ruhun işi olarak teşhis edilir. Yakalanma geçici ya da sürekli olabilir ve başka yerde tanımlanan aşırı çöşkücü kültürde olduğu gibi cin tutmasına uğramış kişi, talihsizliğinden kurtulmasıyla ruh ile özel bir ilişki biçimlendirebilir.

Evans-Pritchard, bu ritüel ve kavramların Nuerler için gerçekte ne anlama geldiğini de sorgulamış; cevabın, yalnızca antropoloğun erişemeyeceği Nuer'in içsel deneyimlerinde bulunabileceği sonucuna varmıştır. Bu aynı zamanda incelenen halkın semantiğinin de dikkate alınması gerektiğini vurgulayan bir yaklaşımdır. Sonuç olarak, Catherina Bell'in (1997: 35) belirttiği üzere; Evans-Pritchard'ın ritüel analizi işlevsel düşünceleri yansıtırken aynı zamanda Claude Levi-Strauss'un akrabalık ve mitolojik sistemlere ilişkin yapısalcılığını ve Clifford Geertz'in kültürel anlama ilişkin sembolik yorumsamacılığı olmak üzere iki yeni kuramsal yaklaşımı da önceden şekillendirmiştir.

2.5.2.3. Yapı ve Ritüel Süreç

Teolojik kuramlarda ritüelin dinin doğasını açıklamakta bir anahtar unsur olarak görülmesi şeklindeki araçsal yaklaşım, işlevsel ve yapısal kuramlarda toplumsal ilişkiler ve sosyal değerlerin yapılarını sergileyen araçlar durumuna gelmiştir. Ancak bu başlık altında inceleyeceğimiz kuramsal yaklaşımda, -toplumsal işlevlere ilişkin bağı tamamen kesilmiş olmasa da- ritüel analitik bir araç değil, daha çok ritüelin kendisi odak noktası yapılarak, “ritüel bir çerçeve içinde düzenleyiciler ve sonuçlar arasındaki işleyiş ilişkilerini görmek amaç edinilir” (Honko 2015: 206). “Süreç analizi” adı verilen bu kuramsal yaklaşımın mucidi Victor Turner'ın (2018: 173) “formel süreç” analizinin babası dediği Belçikalı bilim insanı Arnold Van Gennep'tir (1873-1957).

Van Gennep, “Les Rites de Passage” (1909) [ing.The Rites de Passage 1960] adlı çok bilinen eseriyle, ritüel çalışmaları tarihinde önemli bir isim olmuştur. Ritüel faaliyetlerin iç organizasyonu hakkındaki görüşleriyle geleneksel ritüel sınıflandırma yöntemlerine karşı çıkan (Bell 1997: 35), Van Gennep (1960: 3-4), hâlihazırda var olan ritüel tasniflerini gerçek bağlamlarından koparılmış, kaotik malzeme koleksiyonları olarak görür. Ona göre, ritüelin gerçek değeri ve anlamı birincisi; ritüelin gerçekleştirildiği sosyal ortamlarına diğer bir deyişle kültürel bağlamındaki kullanımlarına, ikincisi ise meydana geldiği tüm rit dizisine ve bir bütün olarak dizinin amacına bağlı olarak anlaşılabilir. Bağlamından çıkarılan bir tek rit, ona ilintilenen öncesi ve sonrası diğer ritler olmaksızın hiçbir anlam ihtiva etmez. Örnek vermek gerekirse Gennep, Frazer'ın dünyanın dört bir yanından toplanmış kısa örnekleri kullanarak yaptığı sünnet ritüeli analizini eleştirir ve sünnetin kendi başına bir anlamının olamayacağını; anlamın, gerçekleştiği tüm rit dizisine ve bir bütün olarak dizinin amacına bağlı olarak bir öncekini ve onu izleyen ritleri sıralı bir

yöntemle incelemekle ve bu şekilde alta yatan ilkenin ortaya çıkarılmasıyla anlaşılabilirliğini söyler (Bell 1997: 35). Kısacası Gennep, “ritüellerin bir bütün olarak ve içinde bulunduğu sosyal ortamda incelenmesi gerektiği konusunda ısrarcıydı” (Kimball 1960: VI). Gennep’in kuramı, öncelikle rit ve ritüel veya tören arasında birim ve bütün ilişkisi kurması açısından bir yeniliktir. Ayrıca; anlamın, ritüeli oluşturan ritlerin hem birbirleriyle hem de bütünle kurdukları bağıntılara göre değerlendirilmesi Van Gennep’in ritüelleri süreç ve yapı temelinde ele aldığını gösterir.

Van Gennep, genelde birbirleriyle bağlantılı olmadığı kabul edilen, çeşitli ritleri kıyaslamaya imkân tanıyan bir imaj inşa etmiştir (Journet 2009a: 105). Söz konusu bağlantıyı olanaklı kılan temel nokta, evrenin insan yaşamı için birtakım istenmedik sonuçları da olan bir dönemleme tarafından yönetildiği kavrayışından temellenmektedir. Bu öncül fikir Van Gennep’i, geçişle ilgili tüm ritüeller arasında benzerlik olduğu ve bu türden ritlerin, ritüellerin özel bir sınıfını oluşturduğunu önermeye götürmüştür (Morris 2004: 392). Bir durumdan bir başka duruma, kozmik ve sosyal dünyadan diğerine geçişe eşlik eden bütün seremonik kalıpları (ceremonial patterns) “geçiş ritleri” olarak tanımlayan Van Gennep, benzer durumlar için düzenlenen bu tür ritlerin özel konuları ne olursa olsun ortak bir düzenleme temelinde üç ana ritüel evreden oluşan tipik bir yapıyı meydana getirdiğini belirtmiştir. Ardışık aşamaları içeren bu ritlerin içeriği tamamen fonksiyonel terimlerle tanımlanır (Turner 2006: 206). Buna göre bir geçiş dönemi ritüel kalıbı; ayrılma, arınma, saçların kesilmesi, bedende bir yara açma, yeni kıyafetlerin giydirilmesi gibi faaliyetler dizisini içeren eşik öncesi (preliminal) dönem; ardından bireyin konum dışı bırakıldığı, belli tabu ve sınırlılıkların gözetildiği, değişikliğin dramatize edildiği eşik (liminal) ve son olarak, bireyin yeni statüsünün ve kimliğinin tanımlanmasını içeren faaliyetler dizisinden oluşan bütünleşme (postliminal) dönemlerinden oluşur (Van Gennep 1960: 10-11). Ayrılık aşaması, genel olarak sembolik yollarla eski kimliğin kaybını (eski benliğin ölümü) amaçlar; kişi yıkanır, saçları tıraş edilir, kıyafetler değiştirilir, vücutta izler yapılır. İkinci veya geçiş aşamasında, kişi sembolik olarak sosyo-kültürel düzenin (gebelik dönemine benzer) dışında bir yerde tutulur, bu duruma özgü kurallara dikkatle uyulurken normal rutinler ve gündelik hayat askıya alınır. Üçüncü aşamada, sembolik katılım eylemleri, kişiyi yeni bir statüye davet etmeye odaklanır (yeniden doğum); yeni bir isim verme, sembolik nişanlar, genellikle bir tür ortak yemek içerir.

Bu üç aşamalı sistematik kalıp ya da model sayesinde Van Gennep, “doğum, çocukluk, sosyal ergenlik, nişan, evlilik, gebelik, babalık, dini gruplara girme ve cenaze törenleri arasında büyük bir benzerlik olduğunu (Kimball 1960: VII), dahası genel olarak bireysel ve toplumsal yaşamın her yönünü kapsayan ve törensel ayrıntıları bakımından dünyanın her yerinde benzer biçimlerde karşımıza çıkan “yapısal” bir örüntü (James 2013: 56) olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Van Gennep, Mit-Ritüel Okulu için çok önemli olan yeniden doğuş ve yenilenme sembolizminin yeni bir yorumuna da işaret etmiştir. Ancak, Mit-Ritüel okulundan farklı olarak fenomeni ilkel olayların bir kalıntısı olarak görmeyip işlevsel ve sembolik boyutlarına vurgu yapmıştır. Ayrıca, üç aşamalı kalıbın mevsimsel ve takvimsel geçişleri işaretleyen ritüellere kadar genişletmesi, kalıbın neredeyse tüm ritüellerin altında yatan ortak bir yapının etkili bir formülasyonu olduğunu göstermiştir (Bell 1997: 37).

Van Gennep, ritüellerin sosyal işlevlerine doğrudan odaklanmaz ancak konuyla ilgili fikirleri yaklaşımının önemli bir bileşenini oluşturmaktadır. Gennep’e (1960: 13-14) göre ritler, statüler ve gruplar arası geçişi düzenleyerek sosyal sistemin bütünlüğünü koruyan araçlardır; çünkü geçiş dönemleri, bireyi ve toplumu rahatsız edebilecek kaotik değişikliklere neden olmaktadır. Geçiş ritleri; statü gruplarını, sosyal rol ve kimliklerin sınırlarını belirler ve tanımlar böylece söz konusu toplumsal tehlikeleri engelleme işlevini yerine getirir.

Van Gennep, özellikle inisiyasyon ritleri bağlamında bireylerin fiziksel olgunlaşmasına eşlik eden biyolojik değişimlerin zamanlamasıyla onlarla ilgili ritüellerin zamanlamasının çok az ilgisi olduğuna dikkat çekmiştir. Buradan hareketle ritüelin bir parçası olduğu sosyo-kültürel düzenin, sadece biyolojik düzenin değişimlerini meşrulaştırmadığını; sosyo-kültürel dünyanın kendi düzeni ve amaçları doğrultusunda ritüelin biyolojinin gerekliliklerine hükmetmek için kullanılabileceğini belirtmiştir. Van Gennep ayrıca, ritüellerin bireylerin psikolojik durumlarına yaptığı olumlu etkileri de vurgulamıştır.

İlaveten Van Gennep, neredeyse bütün ritüellerin altında yatan kalıbın sosyal düzenle ilişki olduğuna işaret eder ve bunu nasıl yansıttığını göstermek için hem işlevsel dinamiklere hem de sembollerin bağlamsal anlam dinamiklerine dikkat çekmiştir.

Van Gennep'in arkadaşı ve Durheimcı kozmolojik sınıflandırma fikrinden temellenen sağ-sol sembolizmi ve sağ elin üstünlüğü konusundaki makalesi ile tanınan Robert Hertz, ölüm ritüelleri üzerine yazdığı çalışma ile ritüellerin süreç analizine katkıda bulunan isimlerdendir. Hertz, ölümü bir "kolektif temsil" yani topluluğun toplumsal ve simgesel yaşamından kaynaklanan bir fenomen olarak kavramlaştırmıştır. Kolektif temsil kavramını, ölümün simgesel olanın dışında var olan tamamen biyolojik bir fenomen olmadığı görüşüne karşıt konumlandırır. Hertz, ölüm ritlerini, ölüm anından başlanılarak gerçekleştirilen bir dizi eylem ve gömüldükten sonra etlerin tamamen çürümesine kadar ki zamanı hem ritüel öznesi hem de toplum için 'eşik' bir zaman olarak değerlendirir. Islak ve kuru faz adını verdiği dönüşümsel bu eşik, ölü bedenindeki etlerin tamamen çürümesi sonucunda ölüne ata ruhuna dönüşümü sürecini kapsar. Yeni ölmüş kişi, belirli bir zaman için ve toplumdan topluma değişen koşullar altında, yaşayanlar ile ölüm arasında bir eşikte alan işgal etmektedir. Bu eşikte olma hâli, kolektif temsilin bir başka deyişle, toplumsal bedenin (üyelerinden birisinin ölmesi üzerinden) ritüel davranışlar ve kısıtlamalar vasıtasıyla kabul edildiği ve ardından tekrar düzeltildiği karmaşık toplumsal yöntemlerin inşasını ve işleyişini eksiksiz bir biçimde gösterir (Rilley ve Smith 2016: 119-120).

Süreçsel analizin bir diğer ismi Max Gluckman (1911-1975), Van Gennep'in geçiş ritlerine yönelik modelini hem geçiş hem de takvim ve şifa ritüellerine uyarlayarak süreçsel analiz yöntemine önemli katkılar sağlamıştır. Ancak Gluckman, ritüel çalışmalarına getirdiği kathartik etki işlevi ve çatışma nosyonu teorileriyle dikkat çekmiştir. Toplumsal dengenin problematik olduğunu; normların ve değerlerin iyi düzenlenmiş bir bütünleşmeye sahip olmadığını (Morris 2004: 394) düşünen Gluckman'a göre; "her sosyal sistem, kararsızlık, iş birliği ve zıt mücadele dolu bir gerginlik alanıdır". Gluckman, "Ritüelleri, çatışmaları ya da en azından statü veya aile gruplarına dayanan herhangi bir toplumsal örgütlenmeye bağlı gerilimleri çözüme kavuşturan" (Journet 2009a: 108), dengeleyici bir mekanizma işlevi gören toplumsal eylemler olarak değerlendirmiştir.

Max Gluckman'ın ritüele yüklediği temel işlev Durheimcı anlamda grup tutunumunu ve dayanışmasını ifade eder; ancak bu işlev, Durheimcı anlayışta olduğu gibi ritüel bağlamların meydana getirdiği kolektif coşkun bir sonucu olarak değil, çatışmaların abartılıp dramatikleştirilerek görünür hâle getirilmesiyle sağlanır. Gluckman, bu tezi işlediği "Güney Doğu Afrika'da Başkaldırı Ritüelleri" (1963) adlı makalesinde, Güney Doğu Afrika Bantu toplumunun ritüellerini inceler ve törenlere ilişkin tespit ettiği

temel nokta ritüelin görünür amacı ne olursa olsun onların değişmez bir şekilde toplumsal gerilimleri ifade etmeleridir. Mesela, ilkbahar mevsiminin başında Zulu kadınları tarafından dişi bir ruh onuruna düzenlenen geleneksel tarım, yağmur ve verimlilik ritüellerinde; kadınların ve kızların erkek giysileri giymeleri, müstehcen davranmaları, gündelik zamanlarda kendileri için tabu sayılan inek otlatma ve süt sağma işlerini yapmaları gibi bazı eylemlerin açığa çıkardığı, kadınların ritüel zamanıyla sınırlı geçici hükmeden rolleri sergilemelerinin ataerkil toplum yapısına karşıtlık gösterdiğini, bu nedenle bu ritüellerin başkaldırı amacı içerdiğini öne sürer (Morris 2004: 398).

Max Gluckman bir başka yazısında; kral, doğagüçleri ve ulusun refahı arasındaki ilişkiyi yeniden onaylayan, kral merkezli yıllık Swazi “Incwala” törenini inceler (Bloch 2014: 264). Incwala, ilk meyvelerin belirmesi vesilesiyle gerçekleştirilen incelikli bir saray ritüelidir. Bu ritlere ilişkin Gluckman’ı ilgilendiren, törenler sırasında söylenen pek çok kutsal şarkının, kraldan nefret edildiği ve tebaası tarafından reddedildiği fikrini ifade ve dramatize etmesi olmuştur. Gluckman, bu törenin bir “çatışmanın vurgulanması, krala karşı başkaldırı ve düşmanlığın ifadesi” olduğunu ileri sürer ve toplumsal ilişkilerin böylesi karmaşa ve çelişki dolu dramatizasyonunun, birliği, zenginliği sağlamak için yapıldığını bu durumda, başkaldırı ritüellerinin bir toplumsal birlik mekanizması olarak işlev gördüğünü belirtir (Morris 2004: 398). Ritüelin meydana getirdiği sonucu sağlayan şey ise ezilmişlerin ya da statü bakımından alt seviyede yer alanların bastırılmış duygularının periyodik olarak salıvermelerine olanak sağlayan ritüelin kathartik (rahatlama) etkisidir. Gluckman, başkaldırı ritüellerinin her iki örneğinin bir psikolojik rahatlama (cathartik) anlamına sahip olduğunu öne sürmüştür (Morris 2004: 398).

Süreçsel analizin kuşkusuz en tanınmış ismi Gluckman’ın öğrencisi, Victor Turner (1920-1983) olmuştur. Turner, hocası Gluckman gibi “ritüellerin toplumun, değişmelerine ve kendilerini yenilemelerine imkân veren toplumsal devinimlerin bir parçası olduğuna inanmıştır” (Wulf 2015: 270). Toplumsal çatışmalar, bireysel kriz ve kültürel çelişkilere odaklanarak ritüellerin kopma ve dönüşüm deneyimleriyle bağlantılı tehlikelerin üstesinden gelmek için kullanıldığını gösteren (Rao 2006: 145) Victor Turner (2018: 21), çatışma noktalarının artmasına koşut olarak ritüel yapma sıklığının da arttığını belirtir. Ona göre ritüel, çatışmayı azaltma, dışlama ya da çözme yolunda vücuda getirilmiş, grup birliğini onamaya zorlayan setlere sahip toplumsal mekanizmalardır (Turner 1963: 129).

Ritüeller söz konusu işlevi, çatışmaları ve bir grubu bir arada tutan baskın değerleri tasvir ederek harekete geçirmek yoluyla yerine getirir (Bell 1997: 39).

Turner’a (1968: 272’den akt. Morris 2004: 382) göre; “bir ritüel sürecin tipik dizilimi, bir hastanın iyileşmesi ve toplumsal yapıdaki gedikleri kapatma yolunda bir isteğin kamusal ifadesinden, saklı düşmanlıkların açığa vurulması aracılığıyla simgecilik dolu uzun bir ritüelin akışı içerisinde toplumsal bağların yenilenmesine doğrudur. Turner, çatışmaların çözüldüğü bu süreçleri açık hâle getirmek için “toplumsal drama” kavramını kullanmıştır” (Morris 2004: 376). Toplumsal drama öngörülebilir ve evrensel bir biçimi izleyen dört aşamalı bir süreçtir: ihlal, kriz, düzeltme ve bütünleşme ya da ayrılma (Grimes 2006: 386). Birinci aşamada bir normun veya kuralın ihlaliyle artarak büyüyen bir kriz oluşur; ikinci aşamada sorun kabullenilir ve doruk noktaya ulaşır; üçüncü aşamada sorunu çözmek için düzeltici ritüel örüntüler harekete geçirilir; dördüncü aşamada ise ya sorunun çözülmesini ifade eden yeniden bütünleşme ya da mutlak bir kopuş meydana gelir (Wulf 2015: 270; Bell 1997: 39). Turner bu diziyi daha sonraki çalışmalarında toplumsal düzen (yapı) ile kominitas olarak adlandırdığı bir toplumsal düzensizlik ve liminalite (yapısızlık) dönemi arasında daha temel bir diyalektiğe dönüştürür.

Turner bir dizi çalışmasında, ritüellerin eşik <liminal> evresine odaklanır. Liminal dönem, iki sabitlenmiş “durum” arasında kalan evredir ve “durum” ile “geçiş” arasındaki zıtlığı vurgulamak için durum terimi, statü ya da mevkiden daha kapsayıcı ve kültürün tanıdığı herhangi bir tipte sabit yahut tekrarlı koşul olarak tanımlanır (Turner 2018: 95). Turner, bu ayrım temelinde, ‘yapı’ ve yapı karşıtı (anti-yapı) arasındaki diyalektik ilişki bağlamında bir ritüel süreç modeli önermiştir. İki durum arasındaki ilişki, yapı ile yokluğu arasında bir anti tez değil, farklı güç düzenlerinin operasyonlarından oluşan iki yapı seviyesi arasındaki farklılıkları içermektedir (Turner 2006: 213). İki statik, değişmez sabit koşul (yapı) arasında kalan eşiksel dönem (anti-yapı) ise akışkan ve yaratıcı süreç olarak kavranır (Morris 2004: 402) ve ritüelden geçen kişinin, grubun veya mevsimin yeni statüsüne veya koşula geçişini sağlayan dönüşüm koşullarından oluşur. Bu nedenle, ritüel sürecin ilk ve son aşamalarını içeren sınıflandırma kimliklerinin reddedilmesini veya onaylanmasından daha yüksek bir mantıksal tipte güçlü operasyonlar içerir. Sürecin liminal aşamasını oluşturan dönüşüm operasyonları, bir kategorinin üyelerini veya birimlerini zıt kategorideki öğelere dönüştürebilir ve böylece sürecin başlangıcında hem yıkıcı hem de parçalayıcı olan zıt işlevleri yerine getirebilir. Dönüştürülmekte olan varlık

veya kimliğin yeni statüsüne, durumuna veya kategorisine entegre edilmesi durumunda üretken veya yapıcıdır. Böylece, üzerinde çalıştıkları alt sınıflandırmalar ve durum kimlikleriyle çelişecek işlevleri birleştirirler. Yıkıcı ve yapısal güçlerin bu belirsiz birleşimi, bu dönüşümü somutlaştıran geçiş törenlerinin orta evresindeki olay ve eylemlerin nedenidir. Söz konusu durumlardaki dönüşümleri gerçekleştiren uygulamalar, din dışı dünyanın normal durumlarından ve sınıflandırma kimliklerinden ayrı tutulmalıdır. Geçiş törenlerinin ayrılma ve birleşme ritleri, din dışı dünyayı oluşturan normatif kategorileri ve ilişkileri, dönüşümsel operasyonların katıldığı ve işlerini yaptığı ritüelin liminal evresinden izole etme görevine sahiptir. Bu iki nokta arasında, geçişler içeren durumlar, ritüelin liminal fazının dönüşümsel süreçleri ile tanımlanır. Bu nedenle liminal evrenin dönüşümsel güçleri ile profan dünyanın normatif durumları birbirleriyle bağdaşmadığı için ayrılmalıdır (Turner 2006: 23-214). Turner'ın ritüel süreç incelemesi bu düşünceleri geliştirir ayrıca liminal süreçle ilişkili geliştirdiği bir başka kavram 'komünitas' ise tanınır bir şekilde eşik döneminde ortaya çıkan ikinci bir toplum modelidir. "Yapısız veya basit yapı ve nispeten ayrılaşmamış bir komünitas, bir topluluk veya hatta ritüellerde söz sahibi olan büyüklerin genel otoritesine hep birlikte teslim olan eşit bireylerden oluşan bir birliktir" (Turner 2018: 97).

Turner'ın vurgusunu yaptığı ritüelin birey ve toplum üzerindeki değiştirici dönüştürücü etkisi onun en küçük ritüel birimi olarak tanımladığı sembollerin kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ritüel, Turner için dönüştürücü bir mekanizmadır ve ritüel aktivitenin indirgenemez birimi olan sembol, bu dönüştürücü gücün kalbidir (Bell 1997: 42). Turner'a (2018: 61) göre, ritüel simgeler çok farklı göstergelerin birleşmesi ve anlam kutuplaşması sonucu oluşan "yoğunlaşma" özelliğine sahiptir. Tekil bir sembol aynı anda birçok şeyi temsil edebilir. Aynı sembole ait göstergeler aynı mantıksal düzene ait değildir, birçok toplumsal deneyim ve etik değerlendirme alanından elde edilirler. Ayrıca her simge, zıt semantik kutuplar hâlinde çift yönlü göstergelere sahiptir: Bir kutupta doğal ya da fizyolojik bir karakterde duygusal türden genel insan deneyimleriyle ilişkili arzu ve hisleri uyaran göstergeler seti bulunurken diğer kutupta ise, toplumsal örgütlenme ilkelerine, birleşik gruplaşma türlerine ve toplumsal yapıya ait norm ve değerlere gönderme yapan bir göstergeler seti kümelenir. Böyle semboller organik düzeni toplumsal ahlaki düzen ile birleştirerek, aralarındaki çatışmalar bir yana, bunların nihai dinsel birliğini ilan eder. Sonuç olarak simgeler; ritüel performanslar sırasında duyguları

yönlendirir ve katılımcıları birbirleriyle yoğun iletişime geçirir, ahlak normlarını yeniler ve bu yolla grup, birliğini yeniden kurar (Bell 1997: 42).

Turner, ritüel simgelerin yorumlanmasında üç farklı bakış açısının -yorum düzeyinin- bir sentezini almanın gerekliliğini vurgular. Bunlardan ilki “yorumsal anlam”dır ve ritüeli icra eden topluluğun veya ritüel uzmanın simgenin anlamıyla ilgili görüşünü içeren yorum düzeyini ifade eder. İkincisi “işlemsel anlam” olarak adlandırılır, burada simgenin anlamı ritüelin bağlamına göre anlam kazanır ve açıklanır. Üçüncüsü ise ikincisine benzer ancak daha kapsamlı düşünülen “konumsal anlam”dır. Konumsal anlamda simgenin yorumu, diğer simgelerle ilişkilendirilmek suretiyle, sistemden kazanan bir bütünlük, -bir gestalt-³⁵ içinde belirlenir” (Morris 2004: 384).

Victor Turner, kuramsal çizgisi açısından tek bir başlığa sığdırılacak araştırmacı değildir. Kariyeri sürecinde tek bir kurama bağlı kalmamış; ritüel süreç, İngiliz yapısalcılığı, Performans teorisine, hatta sembolik yorumsamacı ritüel kuramlarının her birinde adı zikredilmektedir.

Malinowski’nin öğrencisi ve kendisini işlevselci antropolog olarak takdim eden Edmund Leach da, Van Gennep’in süreç şemasını benimsemiştir ancak Leach, Van Gennep ve Turner’ın geçiş ritüellerinin süreçsel yapısını Levi-Strauss’un yapısalcılığıyla yeniden yorumlamıştır. Leach (1976: 77), geçiş ritüellerini: “Sosyal sınırların ötesinde bir sosyal statüden diğerine, yaşayan insandan ölü ataya, kızlıktan karılığa, hastalıktan sağlığa gibi statü değişikliğini ilan etme ve onu sihirli bir şekilde meydana getirme, başka bir bakış açısına göre, bunlar sosyal zamanın ilerlemesindeki belirteçler” olarak tanımlar. Leach (1976) ayrıca geçiş ritüellerinin üç aşamalı yapısını Van Gennep ve Turner’ın şemalarına benzer bir şekilde şöyle gösterir:

Statü değişikliğine uğrayan inisiye önce ilk rolünden ayrılmalıdır. Bu ayrım, hepsi aynı ritüel uygulamaların bir parçası olarak çeşitli şekillerde temsil edilebilir, örneğin;

- (a) İnisiye alayda A konumundan B konumuna hareket edebilir,
- (b) İnisiye orijinal giysilerini çıkarabilir,

³⁵Gestalt: Kalıp, biçim ve düzenleme anlamlarını taşıyan Almanca bir sözcüktür. Kavram olarak kendi yasaları olan ve gerçeklikte verili olmayıp, algılayan zihin ile gözün bir kurgusu sayılan, tutarlı bir bütünü ifade eder. Gestalt kuramı, toplumsal bir varlığın çeşitli parçalarının işlenmesinin bütünü davranışları ve doğasıyla belirlendiğini öngören, insani fenomenler ile toplumsal fenomenleri daha büyük analiz birimleri olarak düzenlemeye çalışan ve bunun için atomizmin zıttı sayılabilecek bir kuramdır (Marshall 1999: 268).

- (c) Kurbanlık hayvanlar, cesetten hayatın ayrılması için öldürülebilir veya kurbanlık nesneler ikiye bölünebilir,
(d) İnisiyenin yüzeydeki ‘kiri’, ritüel yıkama, tıraş vb. ile giderilebilir.

Genel olarak, bu ilk ayrılma ritüelleri, inisiyeyi normal varoluştan uzaklaştırma etkisine sahiptir; o geçici olarak anormal bir kişi hâline gelir.

“Ayrılık ritü” nin ardından, saatin hesabına göre birkaç dakika sürebilen veya aylarca uzayabilen toplumsal zamansızlık aralığı gelir. İkincisi, daha uzun süreli, marjinal durum örnekleri, bir çiftin balayı ve bir dulun yasıdır... (1976: 77).

Görüldüğü üzere Leach’ın geçiş ritüelleri şeması Van Gennep ve Turner’ı tekrar etmektedir.

2.5.2.4. Yapısalcılık

1950’li yıllarda başlayan 1960’ların sonu ve 1970’lerde sosyal bilimlerin hemen her alanında yansımaları bulan yapısalcılık, Saussure’ün yapısal dilbilim yönteminin sosyal ve kültürel olguların analizi için bir yöntem olarak geliştirilmesiyle ortaya çıkmış bir perspektiftir (Morris 2004: 419). Yapısalcı analiz yöntemini kültür çözümlemelerine uyarlayan ve kültür incelemeleri için öncü bir yapısalcı kuram geliştiren, bu yönüyle tek başına yapısalcılığın kurucusu kabul edilen Marcel Mauss’un öğrencisi Fransız Antropolog Claude Lèvi-Strauss’tur (1908-2009) (McGee ve Warms 1996: 310). Brian Morris’in (2004: 419-420) ifadesiyle; “yapısalcılık ve Lèvi-Strauss sarmaş dolaş birbirine bağlıdır. Öyle ki, Lèvi-Strauss, yapısalcılık akımının ‘babası’, içinde bulunduğumuz on yıl da ‘yapısalcılık çağı’ olarak tanımlandığı içindir ki o, böylesine yaygın etkiye sahip olmuştur”.

“Yapısalcı yaklaşımın özgünlüğü, alışlagelmiş yapı kavramının anlamını dilbilimsel anlayış kapsamında değiştirmek olmuştur. Saussureci yapısalcı dilbilimi, her ögenin yapı içinde bir işlevinin bulunduğunu varsayarak ögeden yapıya ulaşmaya çalışır, her ögeyi kendi başına ele alarak nedenini daha eski bir durumda aramak yerine, eşsüremsel bütünün bir parçası olarak görür. Dil, hiçbir şeyin kendi başına ve doğal bir yetenekle anlam taşımadığı, her şeyin bütüne göre anlam kazandığı bir dizge olarak kabul edilir ve dizgeyi oluşturan parçaların ‘anlam’ ya da işlevinin, dilin yapısı ile belirlendiği kabul edilir” (Yücel 2005: 40).

Kaynağını bu anlayıştan alan Lèvi-Strauss’un yapısalcı teorisi için yapı; ampirik veya duyuşal gerçeklikler değil, bu gerçekler üzerine kurulan, birtakım şartları yerine

getirebilen modellerle ilişkili bir kavramdır (Lèvi-Strauss 1963: 279). Bir olgunun yapı niteliğine sahip olması için şu özelliklere haiz olması gereklidir: Öncelikle yapı, sistem özellikleri göstermelidir; birçok unsurdan meydana gelmiş bir dizge olmalıdır ve bu nedenle dizgeyi oluşturan unsurların birinde vuku bulan herhangi bir değişiklik geri kalan bütün unsurlarda da değişikliklere neden olmalıdır. İkincisi, her model, her biri aynı diziden oluşan bir modelde karşılık bulan bir değişim kümesine bağlı olmalı, böylece bu dönüşümlerin bütünü de bir başka model kümesi oluşturmalıdır. Üçüncü olarak yukarıdaki nitelikler, unsurlarından biri veya daha fazlası bazı değişikliklere uğradığı zaman, modelin vereceği tepkiyi tahmin edilebilir kılmalıdır. Son olarak model gözlemlenen bütün olguları içerecek biçimde kurulmuş olmalıdır (Güngören 1983: 15).

Lèvi-Strauss’a göre model, yapının belirlenmesinde metodolojik bir araç durumundadır ve gözlemlenebilen olguların direkt olarak anlaşılır duruma gelmesi için bir modelin oluşturulması gereklidir. Modelin tüm gözlemlenen olguların anlaşılmasına hizmet edecek şekilde oluşturulması durumunda bir model, yapı hâline gelecektir. Sıraladığı bu dört nitelikte yapıyı işlevsel hâle getiren Lévi-Strauss, modellerin bilinç ve bilinç dışı niteliklerinde bir ayrıma gider. Ona göre bir fenomenin yapısı derinliğe uzanmadığı durumda bazı model biçiminin kolektif bilinçlilikte bulunması muhtemeldir ve genellikle “normlar” olarak bilinen bilinç modelleri aslında fenomeni açıklamak için değil onları sürdürmek için tasarlanmaktadır (Lévi-Strauss 1963: 280).

Yapısal-işlevselci yaklaşımlarda yapı kavramı, “insanlar arasındaki görünür bağıntıların ‘düzeni’, bu görünür bağıntıların karşılıklı birbirlerini bütünlemelerinin yol açtığı ‘düzenlemeler’dir. Buna göre bir ‘yapı’, gerçeğin bir ‘görünümü’dür, bir diğer deyişle insan düşüncesinin dışında da bir gerçekliği vardır” (Godelier 1983: 127-128). Bu kavrayışa göre yapı analizi, görünebilen yüzeydeki unsurların çözümlenmesiyle sınırlandırılmaktadır. Ancak Lévi-Strauss, dilbiliminden aldığı modelleme ile bu tür bir yapı kavramının gerçeğin sadece bir bölümünü yansıttığını, önemli olanın yapının derin düzeyini incelemek olduğunu vurgular (Güngören 1983: 12). Derin yüzey, “yalnızca bir model kullanımıyla anlaşılabilir gizli bir boyutun varlığını kabul etmektedir. Bu yapı, Kant’ın insan aklının ‘bilinçdışı’ düzenleyici mekanizmalarının bulunduğu düşüncesini kabul eder” (Applebaum 1987: 401’den akt. Özbudun vd. 2016: 200). “İnsan, farkında olmadığı, görmediği ve fark etmediği bilinçdışı yapılara göre düşünür ve eyleme geçer.

Buna göre yapı, aslî ve belirleyici olandır ve bireyin iradesinden farklı bir düzeydedir”³⁶ (Demir 2013: 11).

Amacı, “değişmez olanı veya yüzeydeki farklılıklar arasındaki değişmez unsurları araştırmak” (Lèvi-Strauss 2013: 42) olan yapısalcılık, görünüşte büyük çeşitlilik sergileyen kaotik durumların titiz bir analize tabi tutulduğunda derin yapıda toplumsal yaşama düzen getiren bilinçdışı nitelikte ve az sayıda evrensel belirli kalıpların var olduğunu varsayar; çünkü kültür, insan zihninin bir ürünüdür buna göre yüzeyin altında tüm kültürlerde ortak olarak bulunan öğeler var olmalıdır (Leach 1985: 26). Bu kabule göre gözlemlenebilir nitelikte toplumsal gerçekliğin anlaşılması için temelindeki yapısal modellere ulaşılmalıdır.

Birer yapı analojisi bağlamında kültürel olguların işleyişi ile linguistik olguların işleyişi arasında benzerlik kuran Lèvi-Strauss, insan zihninin yapısı ve kompleks sosyal ilişkiler bütünüünün en iyi, modern linguistik metodolojisiyle incelenebileceğini ileri sürer. Böylece ampirik olguların ardındaki evrensel kodları çözmek için Ferdinand de Saussure’ün ve Prag yapısal dilbilimi özellikle de Jakopson’un yapısal linguistik kuramsal paradigması bir yöntem olarak benimsenir. Saussure, dilsel yapıya yaklaşımını zıtlıklar üzerine kurmuştur. Bunlardan ilki; dil (langue) ve söz (parole) arasında yaptığı ayrımıdır. Saussure’e (2014: 22) göre dil, hem sözün birey dışında kalan toplumsal yönü hem de sözün bireyler tarafından kullanılması için toplumun benimsediği zorunlu uzlaşımlar bütünüdür. Söz, çok biçimli ve karmaşıktır. Fiziksel, fizyolojik, ruhsal ve bireysel alanlarla ilişkili olduğu için bütünlük sağlamaz, öngörülen bir kesinliği yoktur. Buna karşılık, dil kendi başına bir bütündür ve bir sınıflandırma ilkesidir. Dil ve söz arasındaki ayrım; toplumsal olanı bireysel olandan, önemli olanı ayrıntıdan ve az çok rastlantısal olandan da ayırmak anlamına gelir.

Bir diğer husus gösteren/gösterilen ve gösterge terimlerinin kurduğu anlam örgüsüdür. Saussure’e göre gösterge içinde yer alan hiçbir öge tek başına anlama sahip değildir; ancak gösteren/gösterilen ilişkisine göre bağlantılı kıldıkları takdirde anlam kazanırlar. Ancak anlamlandırma doğal ve zorunlu bir ilişki değil uzlaşım dayalı bir

³⁶“Lèvi-Strauss (1963: 599) “yapısalcılığı öznesiz bir Kantçılık” olarak görür. Bu yaklaşım, öznenin pasifleştirilmesi anlayışını ortaya koymaktadır. Yapısalcı yaklaşımlar, insan unsurunun kültürdeki rolünü azaltma ve yadsıma eğilimindedir. Çözümlemelerinde odak nokta, fail olarak insanî öznenin çok kültürel sistem ve işleyiş biçimine kaydırılmıştır. Bu anlamda yapısalcılık, bireye fazla yer veren varoluşçuluk ve fenomenolojinin karşıtı olarak konumlandırılır.

ilişkidir ve dilin anlam iletebilmesi uzlaşım sisteminin bir parçası olmasına bağlıdır (Keskin 2015: 19). Ayrıca “dil dizgesini oluşturan bağıntılar, bir benzeşme ya da aynılık bağıntısıyla değil; öğelerin benzer olmayışları, başka oluşları, giderek karşıt oluşları ile yan yana gelir ve bir dizge oluşturur” (Onart 1973: 240 akt. Dağlı 2012: 29). Başka bir açıdan ortak bir kimliği paylaşan işaretlerin anlamı aynı ‘düzene ait’ işaretler arasındaki dış kontrast ilişkilerden kaynaklanır. Böylece Saussure, yapısalcılığın önemli zıtlıklarının iki boyutlu olması gerektiğini formüle etmiştir. Bu fikir, Jakopson tarafından fonetik sistemlerin kapsamlı analizinin temeli olarak detaylandırılan arka planlı bir kimlik boyutu ile kontrastın ön planlı bir özelliğinin birleşimi olarak tanımlanan ‘ikili muhalefet’ anlayışı olarak daha da geliştirilmiştir (Turner 2006: 217) Bu türden bir dilbilimsel analiz yapma yöntemi bir dilin fonemik zıtlıklarını dışarda bırakmayı ve daha sonra onları ‘ayırt edici’ özellikleriyle, ‘koordinatlar olarak sınıflandırma matrisine’ girmeyi içerir. Sonuç olarak ortaya çıkan bir katalog, bir doğrulama listesi ya da bir kod sistemidir (Goody 2013: 33).

Lévi-Strauss’un yapısal yaklaşımı, insan zihninin derin yapısı ile toplumun derin yapısı arasında ya da en azından insanların bilinçdışı tutumları ve belli bir grubun toplumsal yapısı arasında bir yakınlık, benzeşiklik, belki bir tür özdeşlik ve hatta bazen nedensel bir ilişkiyi gösteren bir bağlantı olduğunu varsayar (Goody 2013: 30). Bu teorik sentez, Lévi-Strauss’un antropolojik analizleri için temel bir analitik araçtır ve akrabalık ilişkileri, kültürel sınıflandırma yapısı ve mitoloji inceleme modellerinin pek çoğunda görülebilir.

“Yiyecek üçgeni” Lévi-Strauss’un doğa/kültür karşıtlığı temel bağlamında insanın düşünce ve sınıflandırma sistemini açığa çıkardığı yapısal modelleme ilkelerini gösteren en çok bilinen formülasyonudur. Lévi-Strauss’a göre, yiyecek insanın doğayla iç içe geçmesinin dolaysız bir biçimidir. Hayvanlarda olduğu gibi insan için de yiyecek tüketmek doğal bir süreçtir, fakat tüketme biçimi tamamıyla kültürelidir. Lévi-Strauss pişirme biçimleri ile doğa ve kültür arasındaki karşıtlığı gösteren farklılık sistemi geliştirir. Bu sistemin çiğ yiyeceğin dönüştürülmesinden meydana gelen iki karşıt ucu vardır: Pişirmek için ateşin en kültürel kullanımı ve doğal bir yöntem olan çürüme (Coward ve Ellis 1985: 37). Lévi-Strauss, pişmiş yiyeceği, kültür aracılığı ile işlenerek dönüştürülmüş çiğ yiyecek, çürümüş yiyeceği de doğa aracılığıyla dönüştürülmüş taze çiğ yiyecek olarak değerlendirir. Böylelikle dönüştürülmüş-normal ve kültür/doğa ikili karşıtlıklarını temsil edecek bir yiyecek üçgeni oluşur. Nasıl ki fonemlerin karmaşık karşıtlığını basit ve ortak temelini

temsil eden sesli ve sessiz üçgeni varsa, mutfak üçgeni de vardır (Goody 2013: 34). Son olarak Lèvi-Strauss, temel pişirme biçimlerinin birincinin ters bir yapı oluşturduğunu ileri sürer. Kızartma, kaynatma ve işleme olarak üçe ayrılan süreçlerden kızartma ve işleme doğal, kaynatma ise kültürel süreç olarak belirlenir. Buna göre işlenmiş yiyecek kültüre; kızartılmış ve kaynatılmış yiyecek doğaya aittir (Leach 1985: 37). Pişmiş yemek çiğ yemeğin kültürel olarak dönüştürülmüş (ya da işlenmiş) hâlidir, diğer yandan çürük (bozuk olan) her ikisinin de (çiğ ve pişmiş) doğal bir şekilde dönüşmüş hâlidir. Karşıtlıklardan ilki var/yok türünden, ikincisinin ise kutuplu bir karşıtlık olduğu görülür (Goody 2013: 35).

Yiyeceklerin söz konusu kategorilendirilme biçimleri bütün kültürlerde evrensel olarak benzerlik gösterir. Bu kategorilendirilmeyi belirleyen ise, her birine farklı saygınlık düzeyinin yüklenmiş olmasındandır. Farklı kültürler benzer biçimde yiyeceklerini ayırmakta ve karşılaştırılabilir türden önem ayrımları yapmaktadırlar. Lèvi-Strauss, kaynatarak pişirmeye göre, kızartarak pişirmeye daha fazla önem verilmesinin evrensel bir kültür özelliği olduğunu ileri sürer ki kızartma yöntemi yiyeceğin doğal hâlinin tamamen dönüştürülmesidir. Yiyecek insan ile doğa arasında bir araç; pişirme, doğanın kültüre dönüştürülmesinin evrensel biçimidir ve pişirme kategorileri de toplumsal farklılaşmanın simgesi olarak kullanılmaya her zaman uygundur (Leach 1985: 32-35). Lévi-Strauss, bu sınıflandırma sisteminde iki önemli yiyecek çeşidinin ayrıldığını gösterir. Biri, doğal olarak pişirilmesi gerekmeyen ve yenebilmesi için hiçbir kültürel müdahaleyi gerektirmeyen bal; öteki ise sigara olarak tüketilmeden önce kültürel bir araç olan ateş tarafından işlenmesi gereken tütün. Bal fazla-doğal, tütün ise fazla kültürel. Kültür ve doğa arasındaki farklılaşmayı bozdukları için her ikisi de birer totem-nesne olurlar (Coward ve Ellis 1985: 37).

Lèvi-Strauss benzer şekilde totem kavramını inceler ve Durkheim'ın totemik türleri bir simge, grubun tanrılaşması olarak gören ve totem türlerine, ekonomik değere sahip oldukları için değer atfedildiğini savunan işlevselci yaklaşımlara karşı; totem türlerinin “yiyecek nesneleri” değil, “düşünce aracı nesneler” olduğu fikrini ileri sürer (Leach 1985: 36). “Bunlar biri toplumsal kategoriler sistemi, biri kültürel alan arasındaki bir benzeşimi ifade eden bir tür şifredir” (Morris 2004: 433).

Lèvi-Strauss bu yaklaşımla diğer kültürel verilerin analizi ve ortak derin yapı oluşturmak için dilbilimsel modelin olanaklarından yararlanan bir tutum sergiler (Goody

2013: 35). Ona göre, kültürel sistemlerin üretimini sağlayan dilbilgisi kuralları kültürde ve sosyal organizasyon biçimlerinde değil, insan zihnindedir; akrabalık sistemleri ve mit gibi iki temel kültürel fenomen çözülerek söz konusu derin yapıyı ortaya çıkarmak mümkündür (Bell 1997: 43). Lèvi-Strauss, “Akrabalığın Temel Yapıları” (1944) adlı çalışmasında, yüzlerce farklı kültürden almış olduğu örneklerden hareketle, akrabalık yapılarının görünürde oldukça çeşitlenen kurallarının altında az sayıda kural ve derin bir düzen olduğunu ortaya koymuştur. Bunların içinde en önemlisi soy ve evlilik meseleleriyle ilgilidir. Akrabalık kurallarından daha temel olanı ensest ilişki tabusudur. Lèvi-Strauss, evrensel olarak bu tabuyu kültürel yaşam için başlangıç noktası kabul eder (Smith ve Rilley 2016: 152); çünkü insanlar ensest tabusunun zorlayıcı nedeniyle, eşleşmek için toplumsal olarak iletişime zorlanır. Çıkan sonuç itibarıyla kadınların karşılıklı mübadelesi akrabalık ağlarının oluşmasını meydana getirir (Özbudun vd. 2016: 216). Bu, aynı zamanda doğa/kültür karşıtlığına denk düşmektedir. “Aile doğal bir ilişki biçimi değil, kültürel olarak belirlenen toplumsal bağıntı biçimidir. Temel yasa, evlilik ilişkisini kurala bağlayarak, kültürün egemenliğinin çiftleşmeye dayalı doğanın egemenliğinin üstüne eklenmesidir” (Güngören 1983: 13).

Bir iletişim sistemine benzettiği takası, kültürel bütünün aslî unsuru olarak gören Lèvi-Strauss, bu kültürel sistem içinde aslî olanı oluşturan kadın değişimiyle, dil sisteminin temel oluşturucusu olarak kabul ettiği sözcük değişimi arasında benzerlik kurar. Bunların her ikisini de insan zihninin en üst düzeyde gerçekleştirdiği entelektüel yeteneklerini yansıtan bir iletişim biçimi olarak değerlendirir (Smith ve Rilley 2016: 152). Ona göre dil gibi evlilik de belirli türden iletişim sağlamak için tasarlanmış işlemler bütünüdür. Evlilik sisteminin işleyişinde iletişimsel bildiriye kabileler, soylar ya da aileler arasında dolaşan grubun kadınları oluşturur (Leach 1967: 61’den akt. Keskin 2015: 40-41). “Nasıl ekonomi kuralları mal ve hizmet dolaşımını sağlıyorsa, bu kurallar da bir toplumdaki kadın dolaşımını sağlamaya yarar diyerek, toplumsal yaşamın çeşitli düzlemlerinde, yapısal dilbilimin dilyetisinde bulduklarıyla türdeş kurallar bulunduğunu ortaya koyar” (Güngören 1983: 13).

Lèvi-Strauss, kültüre yönelik yapısalcı analizini temellendirdiği kültürel gerçeklerin bilinç düzeyinde insan zihnine içkin temel yapıların dışavurumları olduğu varsayımı (Morris 2004: 425) doğrultusunda insan zihninin bilinçdışı temel yapılarını deşifre etmek için en uygun gördüğü mitleri inceler ve mitlerde “insanın evreni algılama ve yorumlama

biçimlerinin belirleyici izlerini bulur” (Yücel 2005: 87). Dört büyük ciltten oluşan “mythologilgues” eserinin adı Edmund Leach’e (1985: 22) göre bu yüzden “mitolojiler” değil, “Mitolojikler” (mito-lojikler/söylen-mantıkları) olarak seçilmiştir. Çalışmanın amacı da bu söylen-mantıkları ile başka mantıklar arasındaki gizemli bağlantıları araştırmaktır.

Lèvi-Strauss mitleri karşılaştırırken, mitolojinin bir bütün olarak tek bir sistem (dil) oluşturduğu ve tek tek her öykünün, bu sistem içinde bir dizim olduğunu varsayar. Sistem bir bütün olarak ele alındığında, mitolojilerin sistem içinde, hayvanlar, insanlar ve tanrıların konumlarının eğretileme yoluyla anlaşılmasını sağladığını öngörür (Leach 1985: 75).

Mitin dile benzer bir biçimde işleyen bir iletişim sistemi olduğunu ifade eden Lèvi-Strauss mitin, yaratıcılarının anlam oluşturmak için genellikle bilinçsizce, sürekli parçalayıp dizilime tabi tuttıkları mit birimleri (mythèmes) denilen birimlerinden oluştuğunu ve onun anlamının da bunlardan türediğini söyler. “Bu “mythème”lerin önemi ve faydası, onların art arda gelişinde ya da bağlantılarında değil, bir repertuvar oluşturdukları gerçeğindedir” (Journet 2009b: 118). Lèvi-Strauss’un, mit inceleme ilkeleri şu şekildedir:

a. Bir mit hiçbir zaman tek bir düzeyde yorumlanmamalıdır. Ayrıcalıklı açıklama diye bir şey olmaz, çünkü her mit birkaç açıklama düzeyinin bağıntıya getirilmesinden başka bir şey değildir. b. Bir mit tek başına değil, bütün olarak ele alındığında bir dönüşüm kümesi oluşturan başka mitlerle kurduğu bağıntı içinde yorumlanmalıdır. c. Bir mit kümesi kendi başına değil; başka söylem kümeleri ve geldikleri toplumun halk kültürü göz önüne alınarak yorumlanmalıdır (Çobanoğlu 2015a: 260).

Lèvi-Strauss’un yapısal yöntemi ritüeli doğrudan inceleme nesnesi olarak görmez çünkü ritüel eylemden doğar ve yapısalılık eylemle ilgilenmez. Görünür düzeyde yer alan ritüel eylem, evrensel zihin yapılarını ortaya koymayı amaçlayan bir yöntem için kullanışsızdır çünkü o, bilinç dışından bilinçli düzeye, psikolojik kodunu oluşturan sözde sınıfsal özelliklerini kaybederek ve göstergebilimsel ilişkilere soyutlanarak ilerlemiştir (Turner 2006: 215). Bu nedenle Lèvi-Strauss ritüelleri, mitlerle ilişkisi bağlamında inceler. Lèvi-Strauss’a (1983: 81) göre, mit ve ritüel dizge arasındaki ilişki biri eylem alanında, öbürü kavram alanında birbirlerini yeniden üretmeleri biçimindedir. Ancak neden her mit, bir ritüele, her ritüel bir mite denk düşmüyor? Neden bu türdeşlik ancak çok sınırlı birkaç durumda kanıtlanabiliyor? Sonuç olarak, bu garip, iki katlı niteliğin anlamı nedir? diye sorar ve söz konusu türdeşliğin her zaman bulunmadığını; bulunduğu zaman da mit ve

ritüel arasında ve ritüellerin kendi aralarında daha genel bir bağının özel bir görünümü olarak nitelenebileceğini; bu bağının, görünüşte farklı ritüeller ya da belirli bir mitle belirli bir ritüelin öğeleri arasında terim terime bir ilintiyi içerdiğini; ama bu ilintinin bir türdeşlik olarak ele alınamayıp ilintiyi kurabilmek için bir dizi öncül işlemin gerekli olduğunu belirtir. Mit ve ritüel arasındaki ilişkiyi bir çeşit ‘mekanik’ nedensellikte aramayı bırakıp, bağintıyı eytişim düzeyinde kurmak gerektiğini ifade eder. Bunun ön koşulu da her birini yapısal öğelerine indirmektir. Mit ve ritüel arasındaki bağintıyı anlayabilmek için mit ve ritüeli, yalnızca aynı toplum içinde değil, komşu toplumların inanç ve davranışlarıyla karşılaştırmalı olarak ele almak gerektiğini belirtir ve örneklerle gösterir (1983: 91). Bu açıdan bakıldığında hem mit hem ritüel düzleminde iki ayrı gösterge dizgesi, iki ayrı düzgülü varmış gibi görünmesine rağmen tek bir düzgülü vardır; miti bir üst dil, ritüeli de koşut-dil olarak niteler (1983: 141).

Görüldüğü üzere, Lèvi-Strauss’un ritüele ilişkin gerçek bir teorisi bulunmamaktadır. Ancak onun miti ve akrabalık sistemlerini yorumlamaya yönelik yapısal yöntemi, Mary Douglas ve Edmund Leach başta olmak üzere birçok ritüel araştırmacısını büyük ölçüde etkilemiştir.

2.5.2.5. Anglo-Yapısalcılık veya Neo-Durkheimcilik

1960 ve 1970’ li yıllarda ortaya çıkan Lèvi-Strauss’un dilbilimsel yapısalcılık modelinin ikili zıtlıkları ile Èmile Durkheim ve Van Gennep’in sembolik sınıflandırma modelini sentezleyen; Rodney Needham, Mary Douglass, Edmund Leach, Louis Dumont gibi isimlerin oluşturduğu “*Anglo-yapısalcılık*” veya “*Neo-Durkheimci İngiliz yapısalcılığı*” adı verilen bir grup, ritüel analize ilişkin bir dizi etkili eser üretmişlerdir. İngiliz yapısalcılık ekolü, yapısalcılık olarak adlandırılrsa da terimin Fransız yapısalcılığı anlamında gerçekten yapısalcı değildirler. Lèvi-Strauss’un sosyolojik pozitivist ve işlevselcilik karşıtı tutumu ile Durkheim’in “kolektif temsil” kavramının yerine psikolojik birlik ve “ortak zihin yapısı” nı koyan düşüncelerini paylaşmadılar. Analizleri çoğunlukla belirli vakalardaki etnografik verilere dayanmıştır. Fransız yapısalcılığından aldıkları teorik yaklaşım büyük oranda ikili sınıflandırmaların mitler ve ritüeller başta olmak üzere sosyal sistemlere ve kültürel yapılara uygulanması olmuştur. Çoğunlukla ritüel süreçlerin ve sembolik sınıflandırmaların biçimsel çerçevesi olarak, kutsal-kutsal olmayan, sağ-sol, saflık-kirlilik gibi ikili zıt kategorileri vurgulamışlardır (Turner 2006: 228).

Durkheim ve yapısalcılığın birleşimi olan bu yaklaşımı daha bariz ortaya koymak için her iki kuramın temel fikirlerini özetlemek gerekirse; yapısalcılar için sistemleri her zaman için süreçlerden soyutlamak ve bu sistemleri (fonolojik, leksik, ya da sentaktik) birimlerle ilişkilendirmek mümkündür, ki o birimler sadece aynı sistemin öteki birimlerine karşıt olmalarıyla tanımlanır. Bu tür birimlerin oluşturduğu sınırlı diziler içindeki belirgin öğelerin etkileşimi, dilbilimindeki yapı kavramını belirler (Riceour 1990: 91). Durkheim ise, bir kültürün ayrı unsurlarının ancak bir sistem içinde anlaşılabilceğini ve bu nedenle, dünyevî fikrinin, ancak zıddının -bir başka ifadeyle kutsalın- bağlamında anlamlı olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle din; dünya, kutsal ya da dünyevî insanlar, nesneler ya da mekânlar hâlinde ayrılan bir sınıflandırma sistemi olarak incelenmiştir (Turner 2017: 123). İngiliz yapısalcılarının kategorik sınıflandırma düşüncelerini temellendiren bu iki kuramsal çerçevenin sentezi olmuştur.

Ayrıca bu grubun temel paradigmasını oluşturan kuraldışı kategoriler nosyonudur. Daha önce Van Gennep'in liminal dönemin tehlikeli aynı zamanda kutsal oluşuna yaptığı vurgu, Levi-Strauss'un, saf ikili karşıtlıklara karşı koyan kategoriler için kullandığı anormal kategoriler (anomalous categories) kavramı, Mary Douglas ve Edmund Leach tarafından anormal kategori veya kural dışı kategori nosyonu olarak geliştirilmiştir. Buna göre; kural dışı kategoriler, ikili karşıtlık kategorilerine uymayan, her iki tarafa da ait olabilen, sınırlar arasındaki berraklığı bozan muğlaklık olarak düşünülmüştür. Bu nedenle çok fazla anlam yüklü, kavramsal olarak çok güçlüdür. Her iki kategoriden aldıkları anlam fazlalıkları nedeniyle kontrol edilmeleri gerekir. Bunlar “tabu” veya “kutsal” kategoriler olarak düşünülürler (Fiske 2015: 224).

“İngiliz Neo-Durkheimcilerin en ortodoksu olan” (Turner 2006: 226) Rodney Needham, 1961 yılında yayımladığı bir makalede, Kenya'daki Meru halkının dinsel önderi olan Mugwe'nin sol elinin neden ritüel güce sahip olduğu bilmeceğini çözmek için başlattığı incelemesinde, Meruluların ikili bir sınıflayıcı sisteme sahip olduklarını fark eder. Çeşitli alt kabile grupları, kuzey ve güney ile ilişkilenen iki bölüme ayrılmıştır ve yaş grubu sistemi de ikiye bölünmüş bir örgütlenme şeklinde kendisini göstermektedir. Meru toplumsal yaşamının ve düşüncesinin büyük bir kısmı, her bir ikili çiftin andırımsal olarak tamamlayıcı ikilik ilkesiyle ilişkilendiği simgesel bir sınıflamayla tutarlılık içindedir. Meru şeması aşağıdaki şekilde özetlenmektedir:

Sağ	Sol
Doğu	Batı
Kuzey	Güney
Beyaz Klanlar	Siyah Klanlar
Gündüz	Gece
Büyük	Küçük
Aydınlık	Karanlık
Siyasal iktidar	Ritüel otorite
Ekim	Bal toplayıcılığı
Erkek	Dişi

Needham, bu sistematik düzeninin analogide temellendiğini; terimlerin aynen Yin-Yang sınıflamasındaki gibi tamamlayıcı olduğunu ileri sürer. Bir ritüel uzmanı olan Muğwe, ritüel bir bağlam içindeyken yaşlılardan daha üstün bir konumdadır, ama dindışı-dünyevî bir bağlamda sıradan bir kişidir. Bu nedenle Needham, Mugwe'nin sol elinin kutsal sayılma nedeninin, bu simgesel düzenleme ile uygunluk ve özel terimler arasındaki toplam ilişki şemasıyla da tutarlılık taşımasından kaynaklandığını öne sürer (Morris 2004: 365-366).

Needham gibi; sağ-sol karşıtlığı üzerine yaptığı çalışmada Robert Hertz, Armağan eserinde Marcel Mauss, grubun üyesi olmamakla birlikte A. Van Gennep, karşıt kutuplar arasına düşen anormal kategorilerle ilgilenmişler; sosyal sınıflandırma kalıplarının uç örneklerini oluşturmuşlardır. Mary Douglas, Edmund Leach gibi isimler de Durkheim okulunun bu ilgi alanını geliştirmişlerdir (Turner 2006: 226).

Kuramsal yaklaşımı açısından aynı zamanda yapısal-işlevsel ve simgesel yorumlamacı çizgide de yer alan İngiliz Antropolog Mary Douglas (d. 1921-), Durkheimci çizgiden ayrılmamakla birlikte Levi-Strauss'un düşüncelerinden etkilenmiş ve birçok yönünü tekrarlamıştır. Levi-Strauss'un Yaban Düşünce'sinde ortaya konan fikirlere benzer şekilde bir toplum için ritüel ve simgelerin anlamlı ve düzenli bir dünya yarattığını düşünür. "Bu yönüyle onun toplumsal-yapısal ve yapısalcı yaklaşımları birleştirdiği söylenebilir" (Morris 2004: 360).

Durkheim'in perspektifini yapısalcı paradigmayla birleştirip geliştiren Mary Douglas (2017: 18), "Purity and Danger" [Safılık ve Tehlike] (1966) adlı çalışmasında temel fikir olarak toplumsal yaşamın ve kültürel kavramların altında evrensel bir ilke olarak sadece kısmen farkında olduğumuz ya da bilişsel olmayan sınıflandırma şemalarının bulunduğu düşüncesini merkeze alır. Mary Douglas'a (2017: 18) göre, örgütlenme sınıflandırmayı

gerektirmektedir ve sınıflandırma insan koordinasyonunun temelinde yatar. Kategorik sınıflandırmanın dışında kalanlar veya temel sınıflandırmaya uymayan, sistemin temelini zorlayan şeyler muğlak ve tehlikelidir. Mary Douglas, evrensel olarak bütün kültürlerde sınıflandırma dışında kalan uygunsuz her şeyin kirlilik nosyonu ile ifade edildiğini öne sürer: “Pislik diye bir şey yoktur; uygunluk gösteremediği belli bir sınıflandırma sistemi olmadığı sürece hiçbir unsur pislik sayılmaz.../... pislik, geçerli sınıflandırmalara bağlıdır ve bir uygunsuzluk meseledir” (Douglas 2017: 19).

Mary Douglas’a göre, genel sınıflandırma sistemlerine uymayan ve sembolik sınırları bozan ve aşan şeyler, kirli olarak görülme eğilimindedir. Mesela, bedenin rutin sınırlarını bozan bedensel sıvılar (balgam, meni, kan) ve diğer bedensel karakteristikler (saç, tırnak) bu duruma örnek teşkil eder. Bunların denetimi özel teknikleri gerektirir ve yanlış sembolik ya da mekânsal konumda bulunurlar ise hoş olmayan, tiksindirici ya da uygunsuz görünürler”. Douglas, kirlilik hakkındaki kültürel inançların vücuda ait, tesadüfi olmayan doğasına özellikle dikkat çeker ve bunun daha geniş bir sınıflandırma bağlamında anlaşılabilirliğini ileri sürer (Douglas 1966: 41 akt. Smith ve Riley 2016: 126). Ona göre, kirlenme hiçbir zaman münferit bir olay değildir. Fikirlerin sistematik bir düzenleme yaklaşımı dışında oluşamaz. Kirlilik fikirlerinin anlam ifade ettiği tek yol, temel ilkesi, sınırları, kenarları ve iç dizileri ayırma ritüelleri ile ilişkili olan düşüncenin genel bir yapısına gönderme ile olur” (Douglas 2017: 65). Ona göre belirli bir sınıflandırma dışı kalan her şey ya kirlidir -tabu- ya da kutsaldır, Mary Douglas bu görüşünü, Eski Ahit’teki yiyecek kurallarıyla örnekler: Eski Ahit kozmolojisinin üç dünyevî alanı (toprak-denizler/sular-hava) varsaydığı ve bu alanlarda yaşayan “normal” hayvanları yenilebilir; alanların her birindeki, kendi alanının gerektirdiği morfolojik özellikleri sergilemeyen, anormal türlerin ise “tabu” sayıldığını gösterir (Özbudun vd 2016: 317). Bu hayvanlar, “kendi sınıflarının kusurlu üyeleridir” (Douglas 2017: 67). Anormal türler kirlenme ve tehlike kaynakları olarak görülürler. Sınıflandırmanın kendi mantığı açısından bunlara özel olarak dikkat gösterilmesi, bunların sistemin bir parçası hâline getirilmesi ya da arındırılması gerekir. Douglas, bu duruma şöyle bir örnek verir: Kongo havzasında yaşayan balık gibi pullu pongolin adlı bir yaratık vardır. Ağaca tırmanan, yumurtlayan ama uçmayan tüyleri olan bu yaratık, Lele halkının hayvan sınıflandırmasına uymamaktadır. Bu yüzden kirli kabul edilir, ama aynı zamanda “kutsal” olmaya da elverişlidir. Bu yaratık dinsel bereket kültürünün tam merkezine yerleştirilmiştir; ormanda bulunduğu anda eve getirilir ve kültürün gereği olarak törenle öldürülür (James 2013: 79). Mary Douglas, benzer biçimde ikizler,

biçim bozukluğuna sahip yeni doğmuşların da uygunsuzluk prensibince anormal sayıldığı için pek çok kültürde öldürüldüklerini belirtmektedir.

Mary Douglas, 1970 tarihli çalışması “Natural Symbol” [Doğal Semboller] de, sınıflandırma teorisiyle bağlantılı olarak Victor Turner’ın yapı ve anti-yapı kavramının grid-grup şeklinde bir uzantısını oluşturur. Douglas, bütün toplumların grid ve grup boyutunda mukayese edilebileceğini ileri sürer; grid, bir toplumdaki bireysel rollerin ve resmi konumların karşılıklı ilişkisini düzenleyen kuralların gücünü ifade ederken, grup sıkıca örülmüş veya kapalı topluluk olarak birliğin gücünü ifade eder. Grid düzen, sınıflandırma, sembolik sistemdir. Grup ise diğer insanların ezici taleplerine rıza göstermekten başka seçeneğe sahip olmama deneyimidir. Douglas’ın analizi, Turner’ın ritüelin hem grid benzeri yapının hem de grup benzeri komünitasyonlarının anti-yapısal deneyimlerinin yenilenmesini sağladığı fikrini destekleme eğilimindedir. Gerçekten de sistemi, bir toplumdaki ritüelleşme derecesini, sosyal örgütlenme ve dünya görüşünün genel örüntülerini ve beden, tanrı, günah ve benzeri şeylere karşı çeşitli diğer sosyal tutumları, benzeri görülmemiş bir ölçüde ilişkilendirilebilir (Bell 1997: 44). Douglas, zayıf ve güçlü grubu ağla birleştirerek dört ideal tip belirler. Bu sistemde; yüksek sınıf, dindarlık ve kutsallaştırılmış kurumlar, kirlilik ile saflık arasında güçlü sınıflar vardır. Böyle bir sistem çatışmayı minimize eder (Turner 2017: 128).

Mary Douglas gibi yapısal işlevsel ve yapısalcılığı birleştiren Edmund Leach (1910-1989), Levi-Strauss’un yapısal dilbilimi yaklaşımını antropolojik konulara, özellikle “Culture and Commnitation” (Kültür ve İletişim) adlı kitabında uygular. Ancak Leach’ın kendine özgü geliştirdiği ritüel yaklaşım biçimi linguistik çerçevede yer aldığı için bir sonraki bölümde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Leach, Evans-Pritchard ve Douglas gibi, geçiş ritüelleri ve sınıflandırma kategorilerine ilişkin çalışmasında; “uzamsal çevremizi, hayvanlarla ve insanlarla ilişkilerimizi kavramlaştırmada paralellikler bulur. Paralel kategorileri izleyerek bunlar arasındaki kuraldışı kategorileri açığa çıkarır (Fiske 2015: 225).

Edmund Leach’a (1976: 77) göre, çoğu ritüelin uygulanmasına vesile oluşturan bu kural dışı kategorilerle ilişkili durumlardır. Ritüel, kutsal ve sıradan, doğal ve kültürel gibi farklı kategorilerin birbirlerini dikkatlice sınırlandırılmış şekilde etkilemeyi mümkün kılarak düzgün, eşzamanlı bir kavramsal sistemin sürdürülmesine yardımcı olur. Van

Gennep ve Victor Turner gibi, Edmund Leach da bir ritüelin orta fazını dönüşüm ve dünya ötesi iletişime açık bir dönem olarak kavramlaştırır. Şöyle der: Sadece ritüel, bir erkek ya da kızı bir yetişkine dönüştürebilir, bir hayvanı tanrılara armağan hâline getirebilir ve tanrılar alemini, insan ihtiyaçlarına cevap veren bir konuma dönüştürebilir (Bell 1997: 44).

Ritüel teorisyenleri, ritüel sembollerin toplumsal yapıya ilişkin anlamlar ilettiği düşüncesini ortadan kaldırmışlardır. Bunun yerine bir sembolün kendi içinde veya sabit bir toplumsal gerçeklikle bağlantılı olarak sabit bir anlamının olmadığı, anlamın diğer sembollerle nasıl gruplandığıyla ilgili olduğu düşüncesi gelişmiştir. Yapılandırılmış ilişkiler, birbiriyle bağlantılı sistemler ve ayrıntılı sınıflandırma taksonomilerindeki sembollerin söz dizimsel olarak gruplandırılması, bu semboller alanının sosyal organizasyon ve eylemle işlevselliğinin tahmin edilenden çok daha karmaşık bir ilişkiye sahip olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bu eksikliklerin fark edilmesi kültürel yaklaşımı ortaya çıkaracak olan zemini hazırlamıştır.

2.5.3. Kültürel Bir Sistem Olarak Ritüel

İşlevsel ve yapısalcılık çerçevesinin ötesine geçen ritüel teorisyenlerine ‘sembolistler’, ‘kültüristler’ veya ‘sembolik kültüristler’ adı verilir. Bu yaklaşım, işlevselliğin sembolleri sosyal organizasyonla ilişkilendirmesinin aksine bu bağlantıları zayıf ve dolaylı görürler, bunun yerine kültürel bir sembol sisteminin özerkliğini ve dilbilimsel doğasını vurgular. Başka bir deyişle, kültürelciler, ritüel için çok önemli olan sembolleri ve sembolik eylemleri sosyal organizasyonun yapılarıyla olan bağlantıları açısından değil, daha çok iletişimin birincil amacı için, bir dil gibi örgütlenmiş bağımsız bir sistem olarak yorumlarlar. Bu, yorumu, sosyal gerçekliğin bir sembol tarafından temsil edilebileceğine odaklanmaktan, içine gömülü olduğu tüm semboller sistemi bağlamında sembolün ne anlama geldiğine kaydırmıştır. Bu yeni odak, ritüelin, sosyal organizasyonu şekillendirmek için etkili bir şekilde hareket eden kültürü aydınlattığını kabul eder. Bu yeni anlayışa göre kültür de salt sosyal organizasyonun bir yansıması olmaya indirgenemez ve sosyal organizasyon teorik olarak birincil değil ikincildir. Kültür birincil sistem olarak tanımlanır ve sosyal ve kültürel sistemlerin holistik bir bütünlük içerdiği kabul edilir. Bu yaklaşım genel olarak işlevden çok anlamın, sosyal fenomenlerden çok kültürel fenomenlerin çözümlenmesine odaklanır (Bell 1997: 61-62).

Kültürel yaklaşım, işlevsel, yapısal-işlevsel yaklaşımlardan farklılaştığı gibi -her ne kadar linguistik ritüel kuramlarının inşasında etkili olsa da- yapısalcılıktan da ayrılır; şöyle ki: Yapısalcılar kültürü başlıca araştırma nesnesi olarak ele almışlar ve kültüre temsili metinsel biçimlerin çözümlenmesi yoluyla yaklaşmışlardır. Yapısalcıların temel amacı kültürel anlamları üreten biçim ve yapılarıdır; bu yüzden de kapsayıcı nitelikler ve benzerliklere yoğunlaşırken özgünlüklere, tarihsel olana ve biçimler arasındaki farklılıklara daha az ilgi göstermişlerdir (Turner 2016: 40-41).

Belirli bir topluma ait kültürel sistemin indirgenemez bir bütünü içinde değerlendirilen ritüeller, kodlarının çözülmesi gereken sembolik eylemler olarak görülmesi biçiminde ortak bir anlayış temelinde değerlendirilmesine rağmen yöntemsel analiz yolları kapsamında linguistik (sentaks) ve anlambilimsel (semiyotik) olmak üzere farklılaşan iki ayrı yaklaşıma sahiptir.

2.5.3.1. Linguistler

2.5.3.1.1. Dilsel İşaretlerin Paradigması ve Ritüel Dizilerin Yapısı

Ritüeli parçalara ayrılabilir bir dil sistemi şeklinde kavrama modelleri daha önce özellikle Radcliffe-Brown ve Eliade'nin ritüel teorilerinde ortaya çıkmıştı. Her iki araştırmacı da morfoloji, biçim ve yapısal açıdan ritüel ve dil arasındaki yapısal benzerliklere dikkat çekmiştir. Bu araştırmacılar, anlamlı en küçük dilbilimsel morphemlerin, belirlenmiş eylem rutinleri ya da sembolizm birimleri olarak tasarladıkları en küçük anlamlı ritüel yapısal birimlere benzediğini ileri sürdüler (Bell 1997: 62). Ancak yaklaşımın asıl kaynağı Saussure'un dilsel sistemi yapılandıran ilkelerin aynı zamanda diğer iletişim sistemlerinin (sadece yazı değil; imgeler jestler, âdab-ı muaşeret davranışları gibi dil dışı sistemler) düzenlenmesinde kullanılanlar ile aynı olacağını ileri sürmesi ve dilin işleyişi ile anlam üreten diğer bütün sistemlerin işleyişi arasında bir benzerlik olduğunu göstermesine dayanır (Turner 2016: 26). Saussure'un bu düşüncelerini geliştiren 1960'lı ve 1970'li yıllarda, Fransız dilbilim, yapısalcılık ve göstergebilim geleneği, tüm kültürel olayların işaret sistemi olarak anlaşılabilceği düşüncesini bir analiz paradigması haline getirmiştir³⁷. Bu gelenek çerçevesinde dilsel işaret kavramlarının evrensel olarak

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Levi-Strauss Yapısal Antropoloji 2012: 105-123.

uygulanabilirliği varsayımı üzerine, ritüel ile dil arasındaki yapısal analogi kavramsal olarak varsayılmış, ritüel bu kapsamda ortaya çıkan teorilerle incelenmiştir (Kreinath 2006: 433).

Dilbilimsel işaret paradigmasını ritüel teoriye uyarlayan Edmund Leach olmuştur. Onun “Kültür ve İletişim” (1976) adlı incelemesi “yapısalcı” yaklaşıma giriştir ve “Sembollerini Birbirine Bağlayan Mantık” alt başlığına sahiptir (Leach 1976: 1). Ancak bazı noktalarda yapısalcılık çizgisinden ayrılır. Leach, dilsel çerçeveyi kabul ederken, ritüel gibi sembolik etkinliklerde iletilen mesajların kodunu çözmek için farklı varsayımlar ve araçlar kullanmıştır. Leach’ın yapısalcılık çizgisinden farklılaşan yönü, yapısalcı yöntemin “evrensel bilinçdışı zihinsel yapılar” nosyonunu kabul etmemesinde görülür. Leach, evrensel bilinçdışı zihinsel yapı düşüncesi yerine, yapısalcılık kuramının analiz yöntemlerinin belirli bir toplumun mitlerine veya ritüellerine uygulandığında, evrensel bilinç yapılarına ulaşılmadığını sadece o toplumun kültürel ideallerine ulaşıldığını savunmuş, her sosyal grubun kendi soyut modellerini veya kültürel ideallerini ürettiğini ve bunların genellikle ritüelde oldukça yoğun olarak ifade edildiğini ileri sürmüştür (Bell 1997: 64). Özetlemek gerekirse Leach, ritüel sembollerinin ve sembollerle iletilen mesajların içeriğini ritüeli gerçekleştiren toplumun dünya görüşü ve değerlerinden bağımsız olmadığını savunmuş, ayrıca ritüel sembol ve mesajlarının kolektivitinin oluşumundaki etkisini de yadsımamıştır. Onun yapısalcılıkla ilişkisi hemen hemen ritüeli bir dil gibi kavramlaştırmasıyla sınırlıdır.

Leach (1968: 524), yapısalcılık ve semiyolojik kuramların prensipleri doğrultusunda ritüeli “tam anlamıyla bir dil” olarak düşünür. Leach’a (1976: 95) göre ritüeller, dilin gramatik işleyişe benzer şekilde dizilim (syntax) kurallarını izler ve ritüelin anlamı ve işlevi söz konusu işaretlerin (sign) birbiriyle ilişkisine göre belirlenir. Daha açık bir ifadeyle, ritüel unsurları -alfabenin harfleri gibi- kendi başlarına bir şey ifade etmez; diğer unsurlarla kurdukları -dizilim (sintigma) ve paradigma³⁸ - zıtlık bağıntısı sayesinde anlam

³⁸ Leach burada, Saussure’u takip eder; ona göre göstergeleri anlamamanın anahtarı, göstergelerin diğer göstergelerle yapısal ilişkisini anlamaktır, iki tür yapısal ilişki söz konusudur: paradigmatik, başka bir ifadeyle seçim yapma; dizimsel, bir başka deyişle birleştirmedir (Fiske 2015: 147). Paradigmatik düzenleme içinde bulunan birimler, aynı düzen içinde bulunmanın karakteristiklerini paylaşırlar. Mesela alfabenin harfleri “harf” olma özelliği taşımayan bir birimi barındırmaz. Sintigmatik düzenleme ise farklı karakteristiklere sahip birimlerin belli bir amaçla seçilmiş birleşimidir; mesela bir cümle içinde harfler alfabadeki sırayı takip etmedikleri gibi gramer kuralları ile de bütünleştirilmemektedir. Farklı paradigmatlardan seçilen birimlerle sintigmatik düzen oluşturulur (Türkoğlu 2015: 20).

kazanırlar. Mesela, yeşil ışık yalnızca yan yana yerleştirilmiş renkli ışıklar; kırmızı, sarı ve yeşil kümesinin bir parçası olarak git anlamına gelir. Ritüeldeki belirli işaretlerin ya da göstergelerin anlamını ve işlevini çözümlemek için bu işaretlerin ritüel ve ritüel olmayan durumlarda izlediği kuralları belirlemenin gerekli olduğunu ileri süren Leach (1968: 524), bu kuralları ancak ‘bilinmeyen dilin’ (sözlü olmayan iletişimin) söz dizimi olarak belirledikten sonra, göstergelerin ritüel bağlam içindeki anlamını ve işlevini açıklamanın mümkün olabileceğini düşünür.

Leach (1976: 43) ritüelleri hem sözel hem de sözel olmayan iletişim sistemleri olarak görür ve ritüellerin iletişimsel özelliklerini belirlemek için her eylemde yer alan iki yön belirler bunlar; “bir şey yapan teknik yön ve bir şey söyleyen estetik ve iletişimsel yön” dır (Leach 1968: 523). Leach, bu varsayım temelinde dili ve ritüel eylemi sosyal iletişim biçimleriyle ilişkilendirir ve tüm insan davranış biçimlerinin bir dil gibi çalıştığını varsayar. Dahası, “ritüel teriminin en çok davranışın bu teknik ve iletişimsel yönünü belirtmek için kullanıldığını” (Leach 1968: 524) iddia eder.

Bu varsayımı ritüellerin analizine uygulayan Leach (1976: 10); “kodlanmış bilgiyi doğal dilin seslerine, kelimelerine ve cümlelerine benzer bir şekilde birleştirmek için desenli kümeler hâlinde düzenlendiklerini” belirtir. Ritüel eylemlerin gerçekleştirilmesinde aktarılan bilgi, kültürel olarak kodlanmıştır. Sadece bilginin iletildiği ritüel iletişim kodlarını bilen biri, ritüelde neyin iletildiğini ve belirli bir ritüel eylem sırasında neyin “söylendiğini” anlayabilir. Mesaj, belirli ritüel dizilerinden oluşan yapı ile verilir. Bir ritüelin mesajını oluşturan bu bilgi, aynı anda farklı duyuşal kanallardan aktarılır. Leach, bu süreci bir senfoninin performansına benzer şekilde farklı ama birleşik <kompozit> müzik aletlerinin etkileşimi olarak tanımlar (1976: 41). Onun için mesaj, ritüel eylemin dizilerinde değil, birbirleriyle ilişkilendiği şekilde bulunur. Ritüel eylem dizileri tekrarlandığında ve aynı bilgiyi iletme için farklı iletişim kaynakları kullanırsa, fazlalık ortaya çıkar. Leach’a (1976: 37-39) göre, bu bir ritüel mesajının iletilmesi için gereklidir, çünkü ritüeldeki işaretler birden fazla anlam taşıyabilir. Bunun nedeni, dinî fikirlerin görsel işaret ve sembollerle maddî olarak temsil edildiği bir süreç olarak sembolik yoğunlaşmadan kaynaklanmasıdır. Söz konusu fazlalık sembolik yoğunlaşmaya neden olarak vurgulanmak isteneni belirler.

Araştırmacının görevinin simgecilikle gömülü “mesajın kodunu çözmek”, “kültürel formların semantiğini incelemek” olduğunu ifade eden Leach, herhangi bir kültürde bu gibi kodların potansiyel olarak herhangi bir başka kodun dönüşümü olduğunu ileri sürer ve ritüel gibi sembolik kültürel formların kodlarını, iletilen mesajların şifresini çözmek için farklı analitik araçlar önerir. Bunlar, Leach’ın işaret ile simge arasında yaptığı ayırmadan çıkar. Bu simgeler arasındaki ilişkinin ya içsel ve önsel bu nedenle de düzdeğişmece <metonymic> türünden (dizimsel) ya da “keyfi olarak” ilişkili ve eğretileme <metaphoric> türünden (çağrışımsal) önerisidir. Frazer’ın taklit ve temas büyüsü arasında yaptığı ayırımı daha ayrıntılı ve incelikli olarak ele alınmış hâli olan bu ayırım, deneyimin farklı düzeyleri arasında türdeşlikler önerir (Morris 2004: 354).

Edmund Leach, tüm bu terimlerin semboller ve işaretler arasındaki farkı tanımlamaya yardımcı olduğunu ve böylece çeşitli iletişim biçimlerini aydınlattığını savunmuştur. Bir sembol, kendisi ve neyi ifade ettiği arasında metaforik, paradigmatik veya eşzamanlı bir ilişki çağrıştırır. Öte yandan bir işaret, kendisi ve neyi ifade ettiği arasında metonomik, sözdizimsel veya diyakronik bir ilişki içerir. İşaretler, sembollerin aksine tek başına meydana gelmez; hep birlikte bir kümenin bir parçasını oluşturan diğer işaretlerle bitişiktirler; bir kümenin sadece bir işaretin bilgi ile iletişim kurabilmesidir. Metonomi ve metafor karışımları tüm insan iletişimini karakterize ettiğinden, Leach, hangi karışımın ritüelin ayırt edici iletişim tarzını karakterize ettiğini belirlemenin mümkün olması gerektiğini önerir. Lèvi-Strauss, mitin bir ilişki kümesini diğerine nasıl dönüştürebileceğini gösterirken Leach, ritüelin öncelikle metonomik ilişkilere dönüştürüldüğü bir mantığa dayandığını ileri sürer. Örnek vermek gerekirse bir büyü ritüelinde kullanılan birkaç saç teli ile kişi arasındaki metonomik ilişki, büyücünün saç üzerindeki etkisi ile kişinin vücudundaki eylem arasındaki metaforik bir ilişkiyi gösterir (Bell 1997: 65).

Leach (1976: 27-31) için ritüel, kültürel ideallerin ve modellerin ifadesi ve sosyal davranış biçimlerini oluşturmak için bir araçtır. Ritüel, genç bir kızı veya bir erkeği bir yetişkine, bir parça çalınmış saçları birini hasta etmek için araçlara veya ekmek ve şarabı aşkın bir tanrının kutsallaştırıcı varlığına dönüştürebilir. Ritüelle iletilen mesajlar, toplumsal düzenin ve kültürün sürekliliğini sağlar ve destekler.

2.5.3.1.2. Biçimcilik ve Ritüel Eylemin Ardışık Dizilimi

Biçimcilik ve ritüel eylemin ardışık dizilimi, ritüel eylemin biçimsel özelliğinden ötürü, herhangi bir önermeyi dile benzer bir şekilde ifade edebileceği ya da kültüre ilişkin bilgi iletilebileceği düşüncesini açıkça reddeden Maurice Bloch ve First Staal yaklaşımlarıdır (Kreinath 2006: 446). Bu kuramcıların ritüel teorilerinin çoğu, filozof John L. Austin (1911-1960) tarafından geliştirilen “performatik <edimsel> ifadeler” fikrinin etkisini yansıtır (Bell 1997: 68). “Bir şey söylemek, bir şey yapmaktır” şeklinde özetlenen dilin edimselliği düşüncesinden hareketle ortaya attığı “söz edimleri” kuramında Austin, dilin temel işlevinin (ya da kullanımının) yalnızca içinde bulunduğumuz dünya hakkında “doğru ya da yanlış bildirimlerde bulunmak”, “doğru ya da yanlış betimlemeler yapmak” olmadığını ileri sürer. Ona göre, “bildirimde bulunmak”, “betimlemek” dilin kullanımlarından yalnızca biridir. Austin, dilin bu kullanımını “saptayıcı” olarak tanımlar ve bu kullanımın karşısına “edimsel” kullanımını koyar (Aysever 2017: 14). Edimsel ifadeler Austin’e (2017: 42-44) göre şöyledir:

- A. Bunlar Bir şey “betimlemezler”, “aktarmazlar”, ya da saptamada bulunmazlar; “doğru ya da yanlış” olmazlar;
B. Bunlarda tümceyi sözcelemek, eylemde bulunmaktır, ya da eylemde bulunmanın parçasıdır ve bu eylem de normal olarak bir şey söylemek, ya da “yalnızca” bir şey söylemek olarak betimlenemez.

.../... Örneğin,

- a) Evlilik töreni sırasında söylenen “evet” (X’i karım olarak kabul ediyorum).
b) Geminin pruvasında şişeyi kırarken söylenen “Bu gemiye ‘Queen Elizabeth’ adını veriyorum”.
c) Bir vasiyetnamede yer alan “Saatimi kardeşime miras bırakıyorum”.
d) “Seninle beş lirasına bahse girerim, yarın yağmur yağacak”.

Bu örneklerde, tümceyi sözcelemenin, yapmakta olduğumu sözcelerken söylemiş olduğum şeyi *betimlemek*, ya da yapmakta olduğumu *bildirmek* olmadığı, o şeyi yapmak olduğu açıkça görülüyor. Anılan sözcelemelerden³⁹ hiçbiri ne doğrudur ne yanlıştır: bunu apaçık bir şey olarak iddia ediyor, kanıtlamaya da gerek görmüyorum.

John R. Searle, Austin’in açıklamalarından yola çıkarak, etkili konuşma eylemlerini yöneten kuralları kapsamlı olarak incelemiştir. En önemlisi, Austin konuşmanın performatif ve söylenenlerin gerçek içerik boyutları arasında bir ayrım yaparken, Searle bu boyutların hepsinin ayrılmaz bir şekilde eylemin kendisinde oluştuğunu göstermiştir. Searle ayrıca, ritüel eylemin temel indirgenemez dilsel iletişim biçiminin sembol, kelime ya da cümle değil, onları üreten eylemler olduğunu ileri sürer:

³⁹ İngilizcesi “utterance” olan kavram, Türkçeye edim boyutunun gösterilmesi açısından “sözce” veya “sözcelem” olarak çevrilmiştir. Bkz. Aysever 2017: 40

Bence dilsel iletişimin herhangi bir örneğinin özelliği, onun dilsel bir edimi içermesidir. Genellikle varsayıldığı gibi, dilsel iletişimin birimi, simge, sözcük veya hatta simge, sözcük ya da tümcenin işareti değil, daha çok dilsel iletişimin temel birimini oluşturan söz ediminin icrasında bu işaretin üretimidir. Bu noktayı daha bütünlüklü olarak belirttiğimizde, belli koşullar altında cümle işaretinin üretimi, edim söz edimidir ve edim söz edimi dilsel iletişimin en küçük birimidir (Searle 2010: 102).

Bu teorilerin tartışılması oldukça karmaşık olsa da bazı kelimelerin bir şeyler yaptığı şeklindeki temel düşünce ritüel çalışmaları üzerinde derin bir kuramsal etkiye sahip olmuştur. Sonuç olarak, Austin ve Searle'yi takip edenler tarafından başlatılan sözdizimsel yaklaşım, -aşağıda Maurice Bloch ve F. Staal'ın çalışmaları incelenirken detaylandırılacağı üzere- dilin sadece bilgi taşıyıcı işlevini göz önünde bulunduran anlamsal <semantik> yorumların yetersizliğini tartışmaya açarak ritüelin sembolik dilinin; fikirleri açıklamadığı, ifade etmediği veya aktarmadığı; aksine, “bir şeyler yaptığı”nı veya işleri yapan eylemler olduğunu ileri sürmüştür (Bell 1997: 68).

Austin ve Searle'nin kuramları semantik yönelimle karışık bir şekilde ilk olarak Ruth Finnegan, ardından Benjamin Ray tarafından ritüel konuşma kalıplarına, Tambiah tarafından büyü ritüellerine uygulansa da (Bell 1997: 69) kuramı ritüellere tam olarak uygulayan Searle'yi takip eden Maurice Bloch olmuştur. Bloch'un ritüel yaklaşımı dört temel tema çerçevesinde ele alınabilir. Bu temalardan birincisi, gündelik bilginin kısmen insanın çevresiyle, başka insanlarla pratikteki etkileşiminden ya da başka yollardan kaynaklanan düşünsel inşa sürecinde belirlendiği düşüncesidir. Bu kültürel bilginin önceki kuşaklardan hazır ve kurulmuş olarak miras alındığını ve ritüeller ile aktarıldığını savunan genelleşmiş düşüncelere karşıdır. Ayrıca Bloch'a göre ritüellerin çözümlenmesinden doğan kozmolojileri bilginin temeli olarak görmek yanıltıcıdır. İkinci tema, ritüelde inşa edilen imgelerin ritüel olmayan bilginin daha örtük biçimlerinin sistemli dönüşümleri oldukları görüşüdür. Haliyle bu, böyle imgelerin basitçe kendi başlarına yararlı bir biçimde çözümlenemeyecekleri anlamına gelmektedir. Üçüncü tema, ritüellerin ideolojik siyasî tahakküm deneyiminin dışında anlaşılamayacağı görüşüdür. Dördüncü tema, dilin eşsiz özellikleri için geliştirilen özgül kuramların, dilsel olmayan malzeme kavranılmadan anlaşılamayacağı düşüncesidir (Bloch 2014: 8-9). Ayrıca Bloch, (2014: 41) ritüeldeki simgelere ilişkin yürütülen çalışmaları birincisi simgelerin ritüel süreçten yalıtılması, ikincisi simgeleri anlam içeren bölümler olarak yorumladıkları gerekçeleriyle eleştirerek genel olarak semantik yaklaşımlara karşı duruş sergiler. Ona göre bir ritüeldeki simgelerin gömülü oldukları, -özellikle şarkı söyleme ve dans etme olmak üzere- ritüel iletişim ortamının yapısı hakkında bir ön çalışma olmaksızın ve bu ön araştırma yapıldığında ise

incelikle kullanılsa bile simgelerin anlamı Saussurecu gösteren/gösterilen modeli uyarınca basit bir biçimde anlam birimleri olarak ele alınıp anlaşılamaz.

Bloch, geleneksel otoritenin toplum üzerindeki etkisini göstermek amacıyla yaptığı ritüel analizlerinde, yapısalcıların yaptıkları gibi ritüel eylemleri bir dil analogisi kurarak değil, dilbilimsel kuramların yöntemleriyle ritüelde kullanılan çeşitli dilsel iletişim biçimlerini inceler. Ritüel dilinin açıklayıcı ve bilgi aktarıcı işlevini reddeden ve genel olarak ritüel dilini “geleneksel otoritenin” etkili bir aktarım aracı olarak gören Bloch (2014: 42-43), gündelik dil ile ritüel dilinin biçimleşme ve anlam/anlamsızlık temelinde ayrımlarını şöyle ortaya koyar:

Anlam bilim ile sözdizim aynı olsa da, dilin mantıksal potansiyeli sözdiziminin yaratıcılığına dayanır. Sözdizim, çok yaratıcı olduğundan bu kesinlikle bir sınırlandırma oluşturmaz. Belirli bir dilin sözdizimi, özgürce işleyerek hemen hemen her savı ifade edebilir. Bununla beraber, bu türden bir düşünceden sözdiziminin özgürce eklenmediği bir dili ele aldığımızda bu dilin savlari iletme potansiyeli azalir ve dilin önermesel gücü dönüştürölür. Ritüel, sözdizimsel ve başka dilbilimsel özgürlüklerin azaltıldığı bir bağlamdır. Ritüel, ayırt edici şekilde biçimlendirilmiş konuşma ve şarkı söyleme gibi dilin özel kullanımlarını üretir. Bir başka ifadeyle ritüel, dilsel iletişimin alışıldık biçimlerini değıştirdiğı için daha alışıldık anlamsal iletişim süreçlerini varsayamayacağımız bir yerdedir. İster anlam birimlerinin (sözelimi sözcükler) birleştirme biçimiyle ister bu birimlerin doğasıyla ilgili olsunlar anlam bilimsel ritüel süreçleri, ancak ritüelde kullanılan iletişim biçimlerinin, yani biçimlendirilmiş konuşma ve şarkının anlamı çalışıldıktan sonra anlaşılabilir. Buna bağlı olarak ritüelde gerçekleşen dilsel olmayan iletişimdeki koşut değıştirmelerin bu alanlardaki anlamların doğasını da etkilediğini varsayabiliriz. Ritüellerde dansın ritüel olmayan bedensel iletişimin yerini alma biçimi açık bir koşut değıştirmedir.

Anlamanın sözdizimi kuralları tarafından üretilen önermelerle doğal olarak ilişkili olduğunu düşünen Bloch, anlamanın, bir önermeyi birden fazla şekilde ifade etmek için sözdizimi olasılıkları tarafından koşullandırıldığını, böylece anlamlı bir önermenin seçim olasılığı ile ilişkili olduğunu ve tamamen “sözdiziminin yaratıcılığı” olarak adlandırdığı şeye bağlı olduğunu vurgular. Bu tür yaratıcılığı olmayan ritüel dili, doğal seçim olasılıkları azaldığı için biçimleşmiştir. Biçimleşmiş dil, bütün düzeylerdeki seçeneklerin birçoğundan vazgeçildiğı için biçim, tarz, sözcükler ve söz dizimi seçimi gündelik dilden az olan dildir ve sınırlandırılmış kod olarak adlandırılır. Gündelik konuşmanın özelliklerinden biri karşılaştırmalarla ve aşırı bir başka olaylar çeşitliliğine çapraz göndermelerle zenginleşebilmesidir. Bununla birlikte ritüel dili, çapraz göndermelerin gücünün gitgide çoğunlukla atasözleri ve kutsal metinler olmak üzere uygun açıklamalar kümesiyle sınırlı hâle gelir. Belirli olayları daima benzer genel açıklamalarla karşılaştırmamanın etkisi, söylemlerin özgünlüğünü daha da azalttığından bütün olayların sanki benzermiş gibi görünmelerine neden olur. Bir başka deyişle, dilin belirli olaylara

ilişkin iletileri aktarma yeteneği ve belirli olaylara öncülük eden özel iletileri taşıma yeteneği ortadan kaybolur. Böyle olmasının nedeni, gerçekliğe uygun seçilebilecek sözcüklerin, açıklamaların ve dil bilgisel sıralanmaların sayısının azaltılmasıyla söz ediminin belirli birimlerinin yeteneklerinin deneyimsel dünyayla ve söz birimlerinin sıralanışının belirli deneyimsel süreçlerle yakın bağlantısının azalmasıdır.

Bloch (2014: 58), biçimleşme arttıkça önermesel gücün azaldığını ve edimsöz gücünün arttığını, bir başka deyişle anlamın iki türünün ters orantılı çeşitlendiklerini savunur. Kısacası bir şeyleri açıklayan dilin ‘önermesel işlevi’ ile bir şeyler gerçekleştiren ‘edimsöz işlevinin’ birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğini belirtir. Edimsöz dilde anlam arayışıyla ilgili Bloch (2014: 69) aklın ilk önce biçimleşmenin etkileri tarafından dışlandığı bir dilde dile getirdikleri ve bunların ürettiği anlam birimlerinin izleyen dönüşümünü gözden kaçırılmaması gerektiğini, bu tür temsillerin bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde doğası bakımından dünyevi olan bir mantık yapısına sokulmasının yanlış olduğunu vurgular. Bloch’a (2014: 71) göre, ritüelin içeriğini dünyayla ya da toplumla doğrudan ilişkilendirme çabası yararsızdır; çünkü dünyevî koşullarda ritüeller gerçeğin yanlış ifadeleridirler. Burada ilginç olan konu, ritüel ifade ile gerçek dünya arasındaki bağıntısızlık, ritüelin iletişim tarzının yarattığı bağlantısızlıktır. Bir başka deyişle, anlam birimleri yalnızca ritüel olaylarla ilgili amaçlara hizmet edebilmek için değişikliklerinden ve bağlamdan ayrılmaz olduklarından ötürü olayın ya da bağlamın ne olduğunun bir açıklaması olmadan açıklama söz konusu olamaz. Özetle, etnik, işlevsel bir anlamadan başka bir anlama biçimi söz konusu olamaz.

Anlam ve anlamsızlığın iki uç noktası arasında sürekli bir ölçekte, yani anlamsızlık, biçimleştirme ile başlayan ve anlamsız biçimlerle biten bir dönüşüm sürecinin sonu olarak düşünülür. Bloch, ritüel eylemin performansının bir dil biçimi olarak, ritüel şarkılar ve dansların icrasında resmi bir kod aracılığıyla seçim olanaklarının nasıl azaltıldığını göstermeye çalışır. Ayrıca, formalizasyon, ritüel şarkılar ve danslarla icra gücü, bir başka ifadeyle ritüel eylemlerin ve ifadelerin performansında, katılımcıların resmi bir kodu kabul etmek zorunda kaldıkları ve bunu reddedemedikleri veya ona direnemedikleri için geleneksel otoriteyi kabul ettiklerini ileri sürer. Bloch ayrıca, geleneksel otoritenin etkili olmasını ritüel ifadelerin, atalar veya topluluğun kontrolü dışındaki kaynaklardan gelme gerçeğine dayandırır. Bu nedenle ritüel semboller sürekli olarak anlamın dışına çıkar ve biçimleşme süreci yoluyla kararsız nesnelere dönüşür. Böylece ritüeller, formalizasyon

süreci ve iletişim ortamını başka bir şeye dönüştürerek geleneksel otorite biçimlerini oluştururlar. Bloch için ritüellerin söylediklerine değil, ne yaptıklarına bakmak önemlidir. Çünkü söylenen değil, yapılan anlatılır. Dahası, ritüel ifadelerin ve eylemlerin özünde birbiriyle ilişkili olduğunu ve hem durumların hem de eylemlerin özelliklerini birleştirdiğini ve bu nedenle ayrı ayrı çalışılamayacağını varsayar. Bloch'un argümanı ritüellerin sözdizimini takip etmediğidir. Sorun, ritüellerin bir açıklama olmadığı gerçeğinde yatmaktadır (Kreinath 2006: 449).

Bloch'a benzer ancak daha radikal bir şekilde F. Staal, ritüel eylemlerin deşifre edilmesi gereken bir anlama veya hiçbir anlama sahip olmadığı argümanı üzerinde durur. Uygulanma nedenlerinin anlam ifade etmeksizin gelenek, âdet ve kurallara işaret edilmesinden hareketle ritüelleri, "açık kurallar tarafından yönetilen eylem" olarak tanımlayan (Staal 1979: 3-4 'den akt. Şahin 2008a: 66) Staal, ritüel eylemin anlamsızlığını buna koşut olarak biçimselliğini ortaya koymak için sıradan -gündelik- eylem ile karşılaştırır; Staal'a (1989: 9 akt. Bell 1997: 71) göre, sıradan eylemin ulaşılması hedeflenen belirli bir amacı vardır ve sonuçları önemlidir, bu nedenle de sıradan eylem doğaçlamaya veya esnekliğe açıktır ancak ritüel eylem, sonuçlarının önemli olmamasının yanı sıra, doğaçlama veya hiçbir esnekliğe mahal vermeyecek şekilde kurallıdır; "ritüelde esas olan, çok sayıda ritin kurallara uygun olarak kesin ve hatasız infazıdır".

Staal ayrıca sıradan bir eylemi ritüel bir eylem hâline getiren unsurun ne olduğunu sorgular. Ona göre eylemi ritüelleştiren; anlamında var olan herhangi bir olağandışılık değil, kurallara bağlı biçimselliğinin meydana getirdiği olağandışılıktır. Staal, böylece olağan eylemin biçimsel dönüşüm kurallarına tabii kılınarak ritüel eyleme dönüştürüldüğü sonucuna varır (Bell 1997: 71).

Staal için ritüel, yalnızca kurallı bir faaliyettir ve herhangi bir anlama sahip olmadığı gibi hiçbir hedef ve amacı da yoktur ya da kendi hedef ve gayelerini oluşturur. Kısacası "Ritüel için ritüeldir" (Staal 1979: 8-12 akt. Şahin 2008a: 66). Ayrıca ritüeller, sadece yapılanlar açısından incelenmelidir. Ona göre, ritüeller din, toplum ya da kültür gibi kendilerinden başka bir şeyle ilişkilendirilerek değil, sadece kendileriyle ilgili ve daha genel perspektiften incelenmelidir.

Staal’a göre, ritüel eylemler anlamsızdır. Ritüel faaliyetlerin performansının kendisinden başka anlamı yoktur. Başka bir şeye atıfta bulunmazlar, kendilerinin ötesinde hiçbir hedefe ulaşmazlar; yalnızca kurallaşmış sırası belirli bir dizi aktiviteden ibarettirler.

Ritüelin anlamsızlığını ve kural yönetimli biçimselliğini ortaya koyan Staal, böylece anlam arayışındaki semantik yaklaşımların ritüel çözümlemelerinin de anlamsız bir uğraş olduğunu ileri sürer ve biçimli, kural yönetimli niteliklere sahip ritüel eylemlerin, söz konusu kurallarının dilin sentaks kurallarına karşılık geldiğini; bu benzerlikten ötürü, ritüel eylemlerin sözdizimsel kurallarını belirleyen bir analiz yöntemiyle ancak bilimsel açıdan daha iyi çözülebileceği düşüncesini savunur. Başka bir deyişle, sadece sözdizimsel kurallar ritüeli açıklayabilir (Bell 1997: 70). Burada sözdizim ve anlambilim arasında önemli bir fark olduğunu varsayan Staal, Noam Chomsky’nin sözdizimsel kuramını benimser. Bu yaklaşıma göre öngörülen kuralları takip eden her işaret sistemi sadece söz dizimi açısından incelenebilir. Staal, bu doğrultuda ritüeli dilden ve anlamlı birimler arasında sözdizimsel ilişkiler kurabilen diğer işaret sistemlerinden kategorik olarak ayırır. Dil ve ritüel arasındaki benzerlik sadece işaretleri sistematik olarak kullanmaları ve öngörülen bir dizi resmî kurala uymaları veya başka bir deyişle bir sözdizimine sahip olmalarından oluşur. Sonuç olarak, ritüeller dil ile sadece sözdizimi açısından karşılaştırılabilir. Ancak anlam bilimsel açıdan karşılaştırılamaz. Ritüellerin soyut ve değişken oluşu onların sonsuz şekilde yorumlanabilme özelliğini ortaya çıkarır; bu yüzden “ritüelin anlamsızlığı, ona çeşitli anlamların eklendiğini açıklamaktadır. Staal’ın ritüelin anlamsızlığına ilişkin bir diğer argümanı ritüel eylem ile eylemin açıklaması olan gerekçeler arasındaki ilişkinin sabit olmamasıdır. Anlam referansları değişebildiği hâlde ritüel aktivitenin biçimi değişmez. Staal’a göre; “ritüelin en önemli özelliği yorum veya açıklama değil, yapısıdır” (Kreinath 2006: 452). Özetlemek gerekirse ritüelin anlam ve içeriği yoktur; çünkü anlam sonsuz sayıda farklı yorumla sağlanabilir.

2.5.3.2. Sembolik Sistem ve Sembolik Eylem Yaklaşımları

Linguistler, bir ritüel dizinin düzenlenmesini yöneten kuralları formüle etmek şeklinde ritüelin daha çok dilsel ve/veya sözdizimsel (sentaks) özelliklerine odaklanırlar. Genel olarak ileri sürdükleri düşünce; ritüelin anlam iletmeyip, katılımcıların zihnindeki kavramları yeniden üreten deneyimleri tetikleyen yapılandırılmış modellerle işaretler ürettikleri etrafında toplanır. Dilsel işaretler paradigması ve evrensel uygulanabilirliği

varsayımı sorgulanabilir, dil ve ritüel arasındaki analogi sorunlu hâle geldiğinde, ritüellerin dilbilimsel analizi önemini kaybetmiş buna karşılık sembol kavramı ön plana çıkmıştır. Ritüel simgelerinin anlamlarını kendi kullanım bağlamlarında yorumlamayı bir başlangıç noktası alan sembolist veya yorumsamacı teorisyenler, ritüelleri dilbilim ötesine geçen göstergebilim metoduyla analiz etmişler; ritüel dizileri dil önermeleri olarak kabul etmeyerek ritüel eylemlerin anlamlarına odaklanmışlardır (Bell 1997: 69).

Kültüralist yaklaşımlarda ritüeller, sembolik olarak kodlanmış eylemler, yorumlanması ve okunması gereken kültürel birimler olarak görülür. Onları okumak ve yorumlamak toplumsal ilişkiler ile ilgili bilgiler verir; bu bilgiler kuramsal boyutta değil, değerler ve anlamların aracılığı olarak göstergebilimsel ve anlambilimsel boyutlarında görülürler. Ritüeller, insan ilişkilerinin toplumsal unsurunun, ritüel iletişimin kültürel zemini kullandığı anlamlı etkileşim biçimleri olarak anlaşılır; metin olarak okunur (Wulf 2015: 270).

Simgesel antropologlar, insan yaşamının maddî boyutlarından veya zihnin doğuştan getirdiği yapılardan ziyade, anlam sistemlerine vurgu yaparlar. Simgesel antropologlar için kültür, insanların kendi yarattıkları ve sonra da yaşamlarını yönlendirmek, düzenlemek ve hayatlarına tutarlılık katmak için kullandıkları simgeler sistemidir (Lavenda ve Schultz 2018: 310).

Terence Turner'a (2006: 230) göre; sembolik antropologlar Fransız yapısalcılığı ve Anglo-yapısalcılığının başarılarından etkilenmiş ve esinlenmişlerdir. Bu kaynaktan gelen etki, yeni sembolik yorumsamacı yaklaşımın gelişimini hızlandırmaya yardımcı olmuştur. Bununla birlikte, sembolistler, genel olarak yapısalcılığa ve her türden teorik biçimciliğe karşıdırlar. Bu nedenle Mary Douglas ve Edmund Leach'ın sembolik unsurlara ilişkin analizleri ve geçiş ritüellerinde sınır aşamaların özellikleri gibi Anglo-yapısalcıların bazı fikirlerinden ilham alırlarken, sınıflandırma ve ritüel süreç modelleri gibi biçimsel olana daha az ilgi göstermişlerdir. Yapısalcılığın reddinin düşünsel zeminini hazırlayan, büyük oranda postyapısalcılık ve yapıbozumculuğun çeşitli biçimleri olmuştur.

Sembolist <yorumsamacı> kuramcılarının ilk akla geleni, Gilifford Geertz (1926-2006) dir. Geertz 'in ritüel teorisinin özünü kültür kavramına bakış açısı oluşturmaktadır. Geertz, kültürün, toplumsal birleşmeyi sağlayan tekdüze bir mekanizmadan çok, toplumsal

yaşamın aktif ve kurucu bir boyutu olduğunu savunur. Kültürü, insanların hem bilişsel hem de duygusal düzlemde dünyalarını anlamlandırabilmesini mümkün kılan “sembolik kalıpları” ya da “hazırlık planlarını” (blueprints) sunan bir fenomen olarak görür (Smith ve Rilley 2016: 277). Şöyle der: “Simgelerde yer alan anlamların tarihsel yönden aktarılmış bir kalıbını, sayesinde insanların iletişim kurdukları, iletişimi sürdürdükleri ve yaşama yönelik bilgilerini ve tutumlarını geliştirdikleri, simgesel biçimlerle ifade edilen ve bir kalıt olarak edinilen kavrayışlar dizgesidir” (Geertz 2010: 111) Böylece o, kültürü işaretlerin, sembollerin, mitlerin, rutinlerin ve alışkanlıkların hermeneutik yaklaşımı gerektiren karmaşık dokusu olarak anlamaya başlar. Geertz (2010: 19) kendi konumunu şöyle ifade eder:

Benim benimsediğim ve aşağıdaki makaleler yoluyla da yararlılığını göstermeye çalıştığım kültür kavramı temel olarak göstergebilimsel <semiyotik> bir kavram. Max Weber gibi ben de kendi ördüğü anlamlılık ağında oturan bir hayvan olduğu görüşüne inanarak, kültürü bu ağların kendisi biçiminde algılıyorum; bu nedenle de kültür analizi bir yasa taşıyan deneysel bir bilim değil, anlam arayan yorumsal bir bilim. Benim peşinde olduğum şey, açıklığa kavuşturmak, yüzeysel anlaşmazlıkları karşısında toplumsal ifadeleri anlamlı kılmak.

Kültürü, “metinler dermecesi” olarak gören Geertz, kültürün, ritüelleri sembolik yapılar ve kodlar bakımından okumakla deşifre edilebileceğini ileri sürer (Wulf 2015: 271) ve onu anlayabilmek için önerdiği yöntem Gilbert Ryle’den ödünç aldığı terimlerle “yoğun betimleme” olarak adlandırılır (Gertz 2010: 20). Geertz (1973: 27 akt. Özbudun vd. 2016: 348) yoğun betimlemeyi şöyle açıklar:

Etnografin alanda gözlemlediği eylemler, gerçekte birer mâmul, anlam aktarmayı hedefleyen göstergelerdir. Bu nedenle etnograf, aktörlerin ne yaptıklarından çok, yaptıklarının anlamını nasıl yorumladıklarıyla ilgilenmelidir. Bu nedenle, insanların yaptıkları, yaptıklarına ilişkin söyledikleri ve gözlemcilerin söylenen ve yapılanları nasıl yorumladığı, etnografik araştırma sürecinde birbirinden ayırt etmelidir. Ve etnograf, bir katılımcı gözlemciden çok, bir yorumcu, bir metinsel âlim olarak davranmalıdır. Tıpkı bir metin yorumcusu gibi, aktörlerin pek çok katmandan oluşan, yani pek çok anlam ileten edimlerini ayırıştırıp anlamı yerlinin perspektifinden türetmeli, yani toplumsal eylemlerin aktörler için ne anlama geldiğini çıkarsamalıdır. Bundan sonraki adım ise, “böylelikle elde edilen bilginin içerisinde yer aldığı toplum hakkında ve bunun ötesinde, bu haliyle toplumsal yaşam hakkında neyi gösterdiğini, olabildiği kadar açıkça belirtmektir.

Geertz, söz konusu kültürel analiz yöntemini, Bali’de horoz dövüşünü betimlediği “Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight” (Derin Oyun: Horoz Dövüşü üzerine Notlar) adlı makalesinde kullanmıştır. Geertz bu ünlü çalışmasında horozların, sahiplerinin, kumarbazların, seyircilerin ve dövüşün canlı betimlemelerini verir ve burada okuyucuyla, ritüel toplantısını ve katılımcıların eylemlerini açıklayan semboller ve duygular sistemi

içinden konuşur ve çalışma basmakalıp, kuru ve yansız bir antropolojik açıklamadan ziyade, bir romana benzemektedir (Smith ve Rilley 2016: 278).

Dini, kültürel bir sistem olarak kabul eden Geertz, genel anlamda dini, onun temel bileşkesi olarak kabul etmesi nedeniyle aynı zamanda ritüeli:

(1) Bir simgeler dizgesidir; (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenmeler oluşturacak biçimde hareket eder; (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formülleştirir; (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeyerek ki; (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler (Geertz 2010: 112).

Şeklinde tanımlar ve tüm dinlerin ve ritüellerin temel amacının, toplumun sahip olduğu değerler ile insanların içinde bulunduğu genel varoluş düzeni arasında anlamlı ilişki kurmak olduğunu ileri sürer. Söz konusu amacı gerçekleştiren “kültürel kalıplar veya modeller” dediği simge setleridir” (2010: 115). Kendi ifadesiyle, “Bir ritüelde yaşanan dünya ile hayal edilen dünya simgesel formlar aracılığıyla birleştirilir” (2010: 137). Geertz, dinî simgelerin özel bir yaşam biçimiyle belli bir metapsişik durum arasında “temel bir uyarlılık” formüle ettiğini ve böylece bir halkın *ethos*’u (yaşamlarının estetik tarzı, tonu ve kalitesi) ile dünya görüşü, bir diğer ifadeyle düzene dair en geniş çerçeveli düşünceleri birleşime kavuşturan bir işlev gördüğünü ileri sürer:

Bu simgesel yapılar, bir ruhsal durum ve güdülenimler seti -bir *ethos*- meydana getirerek ve kozmik düzenin bir imgesini -bir dünya görüşü- tek bir simgeler seti yoluyla tanımlayarak, bu performans, bir dinsel inanış için model ve ait model yönlerini birbirlerinin çaprazlamaları haline getirmektedir (Geertz 2010: 143).

Görüldüğü üzere Geertz, ritüelleri, insanların duygu ve motivasyonlarını etkileyen sembolik sistemler olarak görür. Ritüelin sembolleri “gerçekliğin modeli” ve “gerçeklik için model” bir diğer ifadeyle hâlihazırdaki durum ile idealize edileni birlikte sunar. Başka bir deyişle ritüel yalnızca mevcut gerçekliği, yaşam deneyimlerini yansıtmaz aynı zamanda onları şekillendirmeye de etkili bir şekilde yardımcı olur.

2.5.4. Performans Teori

Ritüel çalışmaları tarihinde dilbilim ve anlam bilimsel yaklaşımlar kuramsal bir analiz yöntemi olarak etkisini sürdürürken, 1970’li yıllardan itibaren geçerlilik kazanmaya başlayan ritüel performans teorileri ön plana çıkmaya başlar. Dördüncü ve son kuramsal yaklaşım biçimi olarak performans teorisi, en özet ifadeyle, ritüelleri okunması,

yorumlanması gereken metinler olarak görmeyip bir performans/gösterim olarak görür ve ritüellerin pratik, sahnelenmiş ve performans yönüne odaklanır⁴⁰. Bu yönelimin merkezinde, toplulukların farklılıkları üretmesine, yeniden değerlendirmesine ve üstesinden gelmesine izin veren düşünce biçimleri vardır (Wulf 2006: 401).

Ritüellerin dramatik bir süreç olarak görüldüğü söz konusu düşünce biçiminin şekillenmesinde kültüre dair değişen bakış açılarının da etkisi vardır; zira performans teorisyenleri kültürü eklemlenmiş bir biçimsel sistem ve bir dizi kod değil, topluluk tarafından sürekli yaratılan, dönüştürülen, dinamik, devingen bir süreç olarak görür. Bu nedenle, performatif bir araç olarak ritüel, insanları kalıplamaz, daha çok onları ifade eden ve şekillendiren bir unsur olarak görme eğilimindedir (Bell 1997: 74).

Performans kavramına kısaca değinecek olursak, Ronald L. Grimes’e (2006: 383) göre, sıradan bir kullanımda ‘performans’ terimi birden çok çağrışıma sahiptir: 1. Etimolojik olarak, ‘üzerinden’ anlamına gelen ‘per’ ve ‘form’ <şekil-biçim> anlamına gelen ‘forma’ olmak üzere Latince iki terimden türetilmiştir. Bu geniş etimolojik kullanıma göre ritüel, biçimleşmiş davranış olduğu sürece performans olarak kabul edilmektedir. 2. “Performans” aynı zamanda bir izleyici önünde rol oynama anlamına gelir. Gösteri yapmak, rol oynamaktır ve bu role inanılmaz; hayalîdir. 3. Son olarak performans ‘gerçekleştirmek ve başarmak’ anlamlarına da gelir; bir çalışanın performansından bahsettiğimizde, dramatik bir rol oynamaktan değil, değerlendirme kriterlerinden söz etmiş oluruz. Ritüel performanstan bahsettiğimizde performansın birinci kullanımı; teatral performans hakkında konuştuğumuzda ikincisi, atletik performans söz konusu olduğunda da üçüncü kullanımı geçerlidir.

Çoğu performans yaklaşımının merkezinde birkaç temel kavram vardır. Birincisi, ritüel bir olaydır; ancak sadece kültürel değerleri ifade eden ya da sembolik senaryoları canlandıran bir olay değil, bununla birlikte insanların algı ve yorumlarındaki değişiklikleri de etkileyen bir dizi faaliyet olarak değerlendirilir. Bazı teorisyenler, hareket hâlindeki bedenin deneyimlediği hisler olan kinesteziye başvururken, bazı teorisyenler de tam, birleşik ve ezici bir duyuşal deneyimin çağrıştırılması anlamına gelen sinesteziye başvurur.

⁴⁰ Halkbilim yöntemi olarak Performans teorisi buradaki içeriğe benzer şekilde İlhan Başgöz (2002: 25) şöyle açıklar: Bir gösterim, bir canlı anlatım, bir eylem, bir metni canlandırma, tiyatro gibi oynama olarak görüyorlar; metin yerine bu olay bütününcü incelenmesi gerektiğini savunuyorlar”.

Teorisyenler ritüel etkinliklerde duyarlılık oluşturan bazı fiziksel hareketleri kataloglayarak bu boyutlara dikkat çekerler⁴¹ (Bell 1997: 74).

Performans teorisinde bir diğer önemli kavram “çerçeveleme” <Framing> dir. ‘Çerçeveleme’ kavramı ilk kez Antropolog Gregory Bateson (1904-1980) tarafından formüle edilmiş ve daha sonra sosyolog Erving Goffman kavramı geliştirmiştir. Bateson, oyun davranışı çalışmalarında bu kavramı hem hayvan hem de insan davranışına uygulamıştır. Bateson kavramı, bazı faaliyetlerin veya mesajların diğer müteakip veya eşzamanlı eylemleri veya mesajları anlamak için yorumlayıcı bir çerçeve oluşturan yolu belirten şema olarak açıklar (Bell 1997: 76). Başka bir deyişle bir çerçeve, o etkinliğin belirli bir şekilde yorumlanması için bir şema görevi gören bir etkinlik planıdır. Bu tür bir çerçeveleme şeması tipik olarak belirlediği veya uyguladığı davranış örneklerinden daha yüksek bir mantıksal seviyeye sahip bir tür veya sınıf yapısıdır (Turner 2006: 235). Bu, çerçeve içinde gerçekleşen aktiviteyi ritüel eylem olarak önemli kılar, çerçeveye dâhil olan tüm eylem, onunla birbirine bağlanır (önemli bir oluşum olarak yaratılır) ve ritüel, teması ve amaçlarına göre süreçlere tâbi olur. Ritüel çerçeve, kendi görece bağımsız bir meşruiyeti ve anlamı olan, kendine atıfta bulunan bir sistem olarak kendi içinde meydana gelen olayları etkili bir şekilde kurar. Böylece, eylemlerin ve olayların çerçevelenmesi ritüeli oluşturur. Genel olarak, çerçeveleme, ritüelin içinde organize edilen eylemlerin ve olayların birbiriyle ilişkisinin ritüelin amacı tarafından koşullandırılan bir tasarımı içerecek şekilde kurulmasıdır (Kapperer 2006: 515).

Bateson’dan etkilenen Erving Goffman, çerçeveyi tüm deneyimlerin yorumlanması ve düzenlenmesi için oluşturulan kurallar dizisi veya bir şema olarak kavramlaştırır (Handelman 2006: 575). Goffman’a (1974 akt. Wulf 2006: 400) göre; çerçeve, ritüel ve önceki eylemler arasında bağlantıyı tanımamıza olanak verir ve ritüeli nasıl anlayacağımıza dair ip uçları sağlar; bu şekilde gündelik eylemler ve ritüel arasında fark yaratır, ritüele olağanüstü karakterini kazandırır. Başka bir deyişle ritüel eylemlere tahakkuk eden bir sihir hissi yaratır. Bu sihir, katılımcıların ritüele olan inancının bir sonucudur; bu, ister bir grup veya topluluk oluşturmaya (Noel kutlamasında olduğu gibi) ister bir sınırı onaylamaya (geçiş ritüellerinde olduğu gibi) içersin sonuç aynıdır.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ronald L. Grimes, “The Craft of Ritual Studies 2014, Oxford University Press 2014, s. 306-312”.

Çerçevelemek aynı zamanda ritüellerin sahnelenmesi için gerekli koşulları ve durumları oluşturmak anlamına gelir. Ritüel uygulamada performatif eylemler sahneler ve sahneler dizisi yaratır. Bu tür sahneler yaratmak sadece insan vücudunun sahnelenmesini değil, aynı zamanda ritüel performansın etrafındaki ortamın düzenlenmesini de gerektirir. Bu da ritüel uygulamasına uygun bir şekilde sahnelenmelidir, böylece ritüel düzenin gerekli topluluğu meydana gelebilir. Ritüele eşlik eden performatik sözler; mesela, Noel kutlaması sırasında özel ifadeler ve şarkılar, Noel ağacı, hediyeler ve Noel ziyafeti vardır (Wulf 2006: 400). İlaveten çerçeveleme, genellikle yaygın olarak tanınan davranış işaretleri veya kalıplarıyla ifade edilir: Performansın belirli yerleri ve zamanları, belirli rol oyuncularını, giyim, konuşma kalıpları ve müziği (Turner 2006: 235) vardır. Bu unsurların her birinin birleşimi sonucunda ritüel çerçevelenerek sıradan eylemden ayrılır.

Performans teorisyenleri, ritüelin olay ve çerçeveleme ilkelerine ek olarak, ritüel faaliyetleri bir yandan gerçek iletişimden, diğer yandan saf eğlenceden ayırmak için kendine özgü özelliklerini tespit etmekle ilgilenirler. Elbette bütün kültürel performanslar ritüel performans değildir ve ritüel performanslarla sanatsal, hatta politik olanlar arasındaki çizgiyi çizmek uygulamada o kadar kolay değildir. Ancak birkaç nokta ayırım yapabilmeyi olanaklı kılabilir. Bu noktalardan biri Catherina Bell'e (1997: 76) göre şu şekilde yapılabilmektedir:

Bu alanda çok fazla anlaşma olmamasına rağmen, çoğu ritüel performans teorisyeni, etkili veya başarılı bir ritüel performansın, içinde bir tür 'dönüşümün' gerçekleştiği bir performans olduğunu ima eder. Bazıları bunu, "akış" veya "konsantrasyon" yoğunluğuyla elde edilen varlığın ve bilincin dönüşümü olarak tanımlar. Performans teorisi, yeni kültürel imgelerin, eğilimlerin ve durumların inşasını tanımlarken, yaratıcı "refleksivite" olarak adlandırılan kendi kendini yansıtır ve yorumlama süreçlerinin önemine de odaklanmıştır.

Ritüel performansı diğer performanslardan ayırt etmenin bir başka yolu da katılımcıların performanstaki konumlarıyla ilgilidir. Sıradan bir gösteri, katılımcılar için yalnızca izlenecek bir olaydır; ancak ritüel, izlemenin yanı sıra aynı zamanda da rol alınması gereken bir gösteridir. Geertz'in (2010: 141) ifadesiyle: "Aktörleri izleyicilerden ayıran ve canlandırılan olayları girilemez bir yanılsama dünyasına yerleştiren hiçbir estetik mesafe yoktur.../... Ritüel performans boyunca katılımcıların çoğunluğu, performansa yalnızca hayal güçleriyle değil, bedensel olarak da katılmış olur".

Performans yaklaşım, bir dizi fikrin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bunlar: Kenneth Burke'nin "dramatizasyon" tartışmaları, Victor Turner'ın ritüeli "sosyal drama"

olarak tanımlaması, Austin'in "performatif ifadeler" teorisi, Erving Goffman'ın sosyal etkileşim performanslarını yapılandıran ritüel birimler üzerindeki çalışmaları ve Bloch'un biçimleşmiş konuşma ve şarkının etkilerine ilişkin analizleridir. Performans teori kendi içinde ayrıca dört farklı bakış açısına sahiptir. Bunlardan birincisi, "*Dramastik Metafor*" şeklinde adlandırılır. Bu yaklaşımda ritüeller dramaya benzetilerek ritüelin pek çok kavramı drama terminolojisinden alınan terimlerle ifade edilir; katılımcılar aktörlerdir, ritüel mekânları sahnedir, ritüel metinleri senaryolardır. (Grimes 2006: 383). Shakespeare'in "bütün dünya bir sahnedir ve biz de sırasını savmaya çalışmakla yetinen kötü oyuncularız" benzetmesinde olduğu gibi.

Ritüelin bir drama gibi görülmesinin ilk adımlarını atan Kenneth Duva Burke (1897-1993) olmuştur. Burke, retorik'in ilkelerini açıklarken, birbiriyle iletişime geçen kişilerin, iletişim esnasında birinin yaptığı eylemin karşısındakinin de aynısını yapmasını açıklamak için iletişimi bir dramaya benzetir. Ayrıca Burke retorik'in temel işlevinin "sözcüklerin insanî etmenler tarafından diğer insanî etmenlerdeki tavırları biçimlendirmek ve onları harekete geçirmek"⁴² olduğunu belirtir (Tambiah 2002: 113-114).

İkinci yaklaşım biçimi "*Kültürel Performans*" olarak adlandırılmaktadır. İlk kez antropolog Singer, "tam olarak gelişmiş törenleri kültürel performanslar olarak adlandırır" (Geertz 2010: 137) ve şu şekilde tanımlar:

Sınırlı zaman aralığı, bir başlangıcı ve sonu, düzenlenmiş bir etkinlik programı, icracısı, seyircisi, mekânı olan ve bir performansın sergilendiği, tiyatro ve dansın dahil olduğu, ama aynı zamanda düğünler ya da dini kutlamalar gibi toplumsal törenleri de kapsayan etkinlik ya da olay bütünlerine odaklanır (Carlson 2013: 36,296 akt. Özdemir 2016: 14).

Ronald L. Grimes'e (2006: 384) göre, Burke'nin dramatizm kavramına yüklediği anlam derinlikli değildir; toplumsal davranışa "rol", "yönetmen" ve "sahne" gibi terimleri uygulayarak tiyatronun temel kavramlarını kullanmaz. Bu kavramları sosyal davranışa uyarlayarak en sistemli bir şekilde kullanan sosyolog Erving Goffman (1922-1982) ve Victor Turner olmuştur. Goffman, sosyal etkileşime hem ritüelistik hem de dramastik terminolojiyi uygular: Selamlaşma ve ayrılma 'tören'dir; bir restoranda yemek servisi 'dramatik'tir. Goffman'ın teorisinde drama, performans ve ritüel kavramları salt metaforlar

⁴² Tambiah'ın kullandığı kaynak: Kenneth Burke, "A Rhetoric of Motives", University Of California Press, Berkeley and Los Angeles 1969, s. 41.

değildir; onları kullandıkça “ritüel”, “tören” ve “drama” terimleri aralarında az bir fark varmış gibi birbirinin yerine geçebilir.

Söz konusu çalışmalarda performans ve/veya dramaya ilişkin kavramlar, bir analogi ilişkisiyle genel olarak sosyal ilişkilere ve gündelik olaylara uygulanmışken, “ritüellerin kültürel bir performans olarak ele alınmasının temelleri Victor Turner tarafından atılmış, Turner’ın metodolojik etkisiyle ritüeller bir performans ya da drama olarak analiz edilmiştir” (Olaveson 2001: 92-93 akt. Şahin 2008a: 62).

Ritüeli, sonuçtan çok bir sürece işaret eden bir olay veya “örüntülü sosyal çatışma” (Grimes 2006: 387) olarak gören Victor Turner, bu süreci ifade etmek üzere “sosyal drama” kavramını kullanır. Turner’a (1982:92) göre, bir sosyal drama olağan, belirli normlarla düzenlenmiş sosyal yaşamın herhangi bir sorundan dolayı kesintiye uğratıldığı zaman başlayıp sorunun çözümüne kadarki -kırılma, kriz, düzeltme, yeniden bütünleşme aşamalarından oluşan- süreci ve bu süreçte performe <icra edilen> eylemlerin bütünü ifade eder. Performans kavramını ise Turner (1979), ritüel süreçte bir tiyatro oyununda olduğu gibi temsil edilen, sergilenen deneyim olarak kavramlaştırır: “Dönüştüren karakteri ile sıradan bir eylemi ritüel hâline getiren liminalitenin dönüştüren ve temsil eden bu gücü deneyim ve oyunlarla yani performans olarak belirlemektedir” (s.466). Turner için “performans ve drama terimleri neredeyse eşanlamlı olsa da dramanın çağrışımı kalıplaşmış sosyal çatışmadır” (Grimes 2006: 387).

Victor Turner’ın sosyal dramalar analizi onu Ndembular’dan (1967, 1969) İzlandik Sagalar’a (1985), sonrasında Meksika Devrimi’ndeki sosyal dramaların çözümlenmesine yöneltir; sonunda da tiyatroya eğilmeye sevk etmiştir (Moore 2015: 315). Victor Turner, ritüeli diğer performans türleriyle ilişkili olarak ele alan (Grimes 2006: 388) Richard Schechner ile ritüeli “estetik dramla” buluşturarak bir çağdaş gösterim türü üzerine “*estetik performans*” kuramı üretmişlerdir. Victor Turner’ın öğrencisi Ronald L. Grimes de yaklaşımın günümüzdeki temsilcilerinden biri olarak performans çalışmalarıyla bilinmektedir.

Son olarak ritüeli bir performans olarak gören son yaklaşım biçimi “*Performative ve Ritüel Teori*” olarak adlandırılır. Bu yaklaşım, Austin-Searle’nin dilbilimsel felsefesine, Charles S. Pierce’in pragmacılığına (bağlamsal anlam) ve Burke’nin retorik kuramına

başvurularak ilerletilen, (Tambiah 2002: 115) A. Roy Rappaport ve Stanley J. Tambiah'ın ritüel yorumlama biçimleridir. Bu yaklaşımda ritüeller, etki gücü olan sözler ve sembolik eylemlerin oluşturduğu bir bütünlük olarak düşünülür, ritüel uygulamada dilsel ve fiziksel eylemler, ritüel olayın sosyal etkilerini yaratmak için birleştirilir (Wulf 2006: 398).

Pierce'in üç parçalı gösterge kavramı (gösterge-yorumlayıcı-nesne) ve işaret süreçlerinin anlam üzerindeki vurgusu ayrıca göstergebilimin her yorumlama eylemini bir gösterge süreci ve kuramlaştırma için bir başlangıç noktası olarak kavraması, ritüel performanslarının analizi için yeni bir çerçeve açmayı mümkün kılmış; söz konusu kuramsal zemin, sözdizimsel (sentaks) ve anlambilimsel (semantik) yaklaşımların birleştirilmesine olanak sağlamıştır. Bu doğrultuda Roy A. Rappaport (1926-1997) ve Stanley Tambiah, Peirce'in göstergebilimini ritüel teoriye uyarlamışlardır (Kreinath 2006: 457).

Roy Rappaport (1979: 173-174), biçimselliği (formalizm) en belirgin ritüel unsuru olarak görür ona göre, ritüeli, anlam ve içeriğine bakılmaksızın sadece biçimsel özellikleri bakımından diğer sosyal eylem türlerinden kategorik olarak ayırmak mümkündür. "Yazıya geçmemiş, hiç değişmeyen ifadelerin ve belirli şekilde hareketlerin kesin sıralarla oyuncular tarafından ortaya konması" (2003: 396) tanımdan da anlaşılacağı üzere ikinci bir özellik performans <gösteridir>. Biçim ve performans, ritüel formun kurucu iki yönüdür. Ritüel formu benzersiz kılan bu yönlerin birleşimidir (1979: 175). Roy Rappaport bu birleşmeyi ritüelin formu veya yapısı olarak tanımlar ve ritüeli bir performans <gösterim> olarak değerlendirir.

Roy Rappaport (2003: 397), ritüellerde taşınan mesajları ikiye ayırır: Değişen mesaj ve değişmeyen mesaj. Birincisi ritüel kuralının kesin sıralarla ifade ettiği değişmez mesajların dış görünüşleridir. Bunlar sosyal ve evrenin oluşum nizamının devam eden görünüşleriyle ilgilidir. İkincisi ise ritüelin izin verdiği ve istediği ölçüde değişimi ortaya koyan mesajlardır. Bunlar yazılı bir kurala dayanmayan, sosyal bir geleneğin kurallarıyla ve değişmez bir sırayla temsili oynayanların o anki ilişkisi; durumları ve söyledikleriyle ilgilidir. Rappaport (1979: 179), farklı referans çerçevelerine ait olmaları sebebiyle mesajların işaretlerinin de farklı türden olduklarını belirtir; birinci tür mesajlar indeksli işaretlerle/göstergelerle iletilir ve belirli bir duruma ve 'burada şimdi' ile ilgilidir. İkinci tür

mesajlar ise sembollerle iletilir ve ritüel düzenin göreceli değişmezliği nedeniyle kalıcı olana atıfta bulunur. Bu iki tür mesaj ritüel eylemlerin söz ve icraları esnasında birleşir.

Bu grupta yer alan bir diğer ritüel/büyü analisti Stanley J. Tambiah, ritüelleri; kalıplı, sıralı kelime ve eylem dizilerinden oluşan sembolik iletişim biçimleri olarak tanımlar; ritüel analizlerinde tiyatro performanslarını teorik bir çerçeve olarak kullanır. Tambiah'ın (1981) ritüellere performatif yaklaşımında üç farklı çizgi vardır: Bir şey söylemenin aynı zamanda bir şeyi geleneksel bir eylem olarak yapmak şeklinde Austin'in edimbilimsel çizgisi; katılımcıların olayı yoğun bir şekilde deneyimledikleri çoklu medya kullanılan sahnelenmiş bir performans çizgisi; üçüncüsü ise indeksel değerlerin performans sırasında aktörler tarafından taşınması şeklinde özetlenebilecek Pierce'in pragmatik çizgisidir (Tambiah 1981: 119; 2002: 115).

Austin-Searle çizgisinde geliştirdiği şekliyle konuşma eyleminin edimselliği teorisini benimseyen Tambiah, ritüel performansları bir dizi önceden belirlenmiş kuralı izleyen geleneksel eylemler olarak kabul eder. Bu kesin düzenin ortaya çıkardığı formalite/biçim oyuncuların kendilerini spontane duyguların ve niyetlerin ifadesinden uzaklaştırmasını sağlayan ritüellerin gerçekleştirildiği moddur. Bu nedenle, ritüel eylemlerin ve sözlerin performansı, ifade edici değil, resmi bir kodun geleneklerini izleyen duyguların veya niyetlerin simülasyonudur. Bu bağlamda, Tambiah, ritüelleri, hangi bilginin iletilildiğinin değil, farklı iletişim araçlarıyla anlamın nasıl ortaya çıktığının önemli olduğu aşamalı performans olarak kavramlaştırır (Kreinath 2006: 463). Ayrıca ritüel simgelerini pragmatik boyutuyla analiz eden Tambiah, ritüelin her performansının yorumlama ve varyasyona açık olduğunu düşünür. Bu bağlamda, ritüelleri formlardan ziyade içeriklerin düzenlenmesi meselesi olarak görür ve ritüellerin sadece biçimsel özellikleri açısından yeterince analiz edilebileceği görüşünü reddeder.

Performans teorie ek olarak 1973 yılından itibaren “*Praksis*” veya “*Pratik Teori*” adıyla yeni bir kuramsal yaklaşım daha ortaya çıkmıştır. Pratik teori, pek çok yönden performans teorieyle benzerlik göstermekle birlikte birkaç noktada ayrılır. Performans ve pratik teori, insan faaliyetlerini kültürel kalıpları yürürlüğe koyma meselesi olarak görme eğiliminde olan diğer yaklaşımların statik yapısalcı görüşünün aksine, insanların sosyal ve kültürel çevrelerini sürekli olarak yeniden ürettikleri ve yeniden şekillendirdiklerini kabul etmeleri noktasında aynı eğilimi gösterirler. Ayrıldıkları noktalar ise Pratik teori, dans gibi

belirli türden eylemlerle daha az ilgilenirken genel olarak kültürel aktivitenin nasıl işlediğiyle daha fazla ilgilenir. Pratik teorinin amaçladığı temel nokta kültürel kalıplardır. Pek çok pratik teorisyen, tarihsel ve kültürel değişim süreçlerini analiz etmekle ilgilenir. Bununla birlikte bazı pratik teori kuramcıları, özellikle tahakküm ve itaatin nasıl oluşturulduğu, insanların ve toplumların nasıl manipüle edildiği, insanların buna ne şekilde tepki verdiği veya direndiği konularında sosyal ilişkilerin politik boyutlarına odaklanırlar (Bell 1997: 76-77). En tanınmış pratik teorisyenleri arasında Amerikalı antropolog Sherry Ortner, Fransız ve İngiliz toplumsal teorisyenler Pierre Bourdieu, Anthony Giddens ve Catherina Bell sayılabilir.

2.6. Ritüelin Yapısı ve Yapıyı Oluşturan Unsurlar

Yapı, bir sistemin ögeleri arasındaki bağların bütünüdür. Yapısalcı anlayışa göre ritüelin kendine göre bir sistemi, ögeleri ve ögeleri arasında bağlantıları ve tüm bunları düzenleyen birtakım kuralları vardır. Bir organizmayı meydana getiren parçalar anlaşılmadan organizmanın bütünü anlaşılmaz. Bu bakış açısından ritüelleri meydana getiren unsurlar tanımlanıp, bütünlü ve diğer unsurlarla olan ilişkisi incelenmez ise ritüel olgusu tam olarak kavranamaz.

Lèvi-Strauss (2013: 43), bilimin, indirgemeci ve yapısalcı olmak üzere, sadece iki işleyiş tarzının olduğunu kaydeder. Bilim, bir düzeydeki kompleks fenomenlerin başka düzeylerdeki daha basit fenomenlere indirgenebileceğini bulmak mümkün olduğunda indirgemecidir. Mesela, hayatta, bütünü değil ama parçayı açıklayan fiziko-kimyasal süreçlere indirgenebilecek pek çok şey vardır. Lèvi-Strauss, daha aşağı düzeydeki fenomenlere indirgenemeyecek kadar kompleks fenomenlerle karşılaşılması durumunda onlara sadece birbirleriyle ilişkilerine bakarak, yani ne türden bir orijinal sistem oluşturduklarını anlamaya çalışarak bakılabileceğini; linguistikte, antropolojide ve başka alanlarda yapılmaya çalışılanın tam olarak bu olduğunu ifade etmektedir.

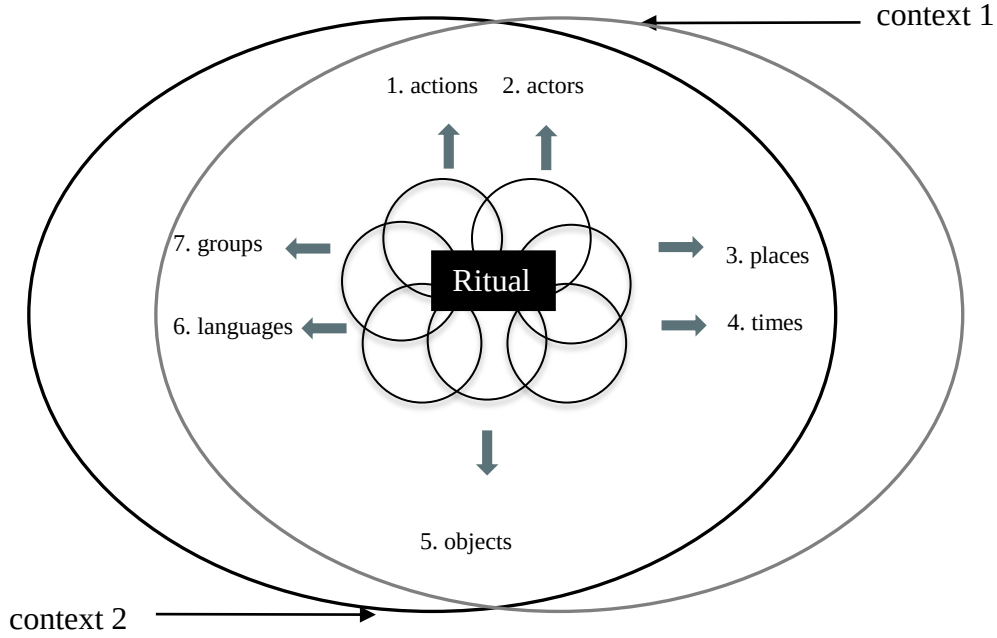
Ritüel, çeşitli unsurlardan oluşan çok boyutlu, karmaşık bir bütündür. Ritüeller belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere bir konu etrafında kümelenmeleri ve belirli başlangıç ve sona sahip olma belirleyiciliği özelinde bir metin analogisi bağlamında yapısal bir özellik arz etmektedir. Ritüellerin yapısı temelde iki boyutlu olarak ele alınabilir; ilki, dış yapıyı oluşturan birbiriyle ilişkili eylemlerin sebep-sonuç mantıksal düzleminde kronolojik

sıralamasını esas alan, ardışık dizilim ya da yine birbiriyle ilişkili eylemlerin ritüelin bütünsel anlamı dâhilinde ortaya çıkan eşzamanlı (senkronik) olay dizilimini kapsayan, ritüellerin yapı birimi ya da en küçük olayı adı verilen “ritlerin” birbirine belli bir düzen dâhilinde eklenmesi sonucu ortaya çıkan yazılı metinlerde “olay örgüsü” ifadesiyle tanımlanan yapılanmadır. Söz konusu olay dizilimini esas alan yapısal ritüel terminolojisinde “ritüel süreç” olarak ifade edilmektedir. Ritüel süreç, eylemlerin ardışık, zincirleme akışını takip etmeyi amaçlar.

İç yapıyı oluşturan unsurlar ise; “zaman, mekân, katılımcılar/kişiler, olay, dans, drama, müzik, söz, nesneler” dir. Temel kurucular da denilen bütünü meydana getiren ve büyük bölümü bağımsız bir tür ya da kültürel alan olarak da ele alınan bu unsurların bir araya gelip oluşturduğu bütünlük ritüeli meydana getirir. Bir ritüel, bütünlük, dinamik bir şekilde çalışan birbiriyle bağlantılı süreçler kümesidir. Ronald Grimes’in (2014: 233) benzetmesiyle, nasıl ki su, onu oluşturan oksijen ile hidrojen elementlerinden başka bir şey ise ritüel de onu oluşturan yapısal elementlerinin toplamından farklı bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bunun nedeni elementlerin etkileşiminin meydana getirdiği dinamizmdir. Bir ritüel sistemi, iç yapıyı oluşturan unsurlar açısından değerlendirildiğinde eşzamanlı, dinamik, etkileşimli bir bütündür. Ritüelin analizinin yapılabilmesi, bütünün nasıl çalıştığını ortaya koyabilmek ve onun kültürel sistemin bir parçası ya da yansıması olarak doğru ve yeterli anlamlandırılabilmesi için elementlerinin her birinin bütüne nasıl katkıda bulunduğunu iyi anlamak gerekir. Çalışmamıza da model oluşturan ritüelin yapısını meydana getiren elementleri parçalayarak analiz etme esasına dayalı olan ve elemental analiz yöntemi olarak bilinen bu yöntemi Amerikalı ritolog Ronald Grimes geliştirmiştir. Grimes (2014: 233-234) analiz yöntemini şöyle açıklar:

Amaçlarının yapıcı veya analitik olup olmadığına bakılmaksızın, ritüel araştırmaları, eninde sonunda parça-bütün ilişkilerinin yanı sıra biçimler ve dinamikler hakkında düşünmelidir. Öge birimlerini çeşitli şekillerde hayal edebilirsiniz; kimyasal olarak hayal edince, iki hidrojen ve bir oksijen elementi birleştirilerek su oluşturulur. Mekanik olarak hayal edince, bir kutu dolusu parçayı kuruyorsunuz ve parçalar doğruysa ve nasıl yapacağınızı biliyorsanız, bir bisiklet yapabilirsiniz; ancak bisiklet için bile bir kurulumdan fazlası gerekir ki evinize kadar pedal çevirmeniz gereklidir, bu yüzden iki tekerleğin üzerinde giden bir şeyi nasıl dengede tutacağınızı bilmeniz gerekir. Bir arıza durumunda, bisikletlerin işleyişinden anlamamanız gerekir; ayak, pedalların üzerine baskı uygulayarak zinciri döndürür ve bu şekilde kuvvet arka tekerleğe aktarılır, o da arka tekerleğe güç uygular... ve zincir çıktığına göre...kısacası, sadece parçaları ve bütünleri değil, aynı zamanda dinamikleri de hesaba katmalısınız. Bir ritüelin öğelerinin analizini yapmak, ritüel teorisinin yanı sıra ritüel inşasına da hizmet eder...Bir ritüeli öğelerine ayırarak analiz etmenin nedenlerinden biri, aşırı basitleştirmeye karşı koymaktır. Analiz, bir ritüelin karmaşıklığını fark etmenizi, her bir öğenin bütüne nasıl katkıda bulunduğunu veya değerini düşürdüğünü anlamamanızı sağlar (Grimes 2014: 233-234).

R. Grimes'in ritüelin kurucu unsurlarını ve bu unsurların birbiriyle etkileşimini gösterdiği diyagram şöyledir:



Şekil 2.1. Ritüelin kurucu unsurları

Ritüelin kurucu unsurlarından en önemlisi, ritüeli gerçekleştiren *kişiler*, aktörler, gruplar ve katılımcılardır. Ronald Grimes'e (2014: 250) göre, katılımcıların ritüel içindeki eylemleri ve rolleri gelenek tarafından belirlenir. Ritüelin katılımcı unsuru incelenirken, kişilerin ritüel içindeki konumlarına göre bazı kişiler özne, bazıları ise nesne konumunda ele alınır. Bu bağlamda ritüeldeki kişilerin ritüel içindeki rollerini saptayabilmek için; “ritüel katılımcıları kimlerdir ve niçin gelirler, amaçları nedir?”, “Katılımcıların duyguları, inançları, değerleri, kimlikleri, ritüeldeki rolleri eylemin gerçekleşmesine nasıl katkı sağlar?”, “Katılımcıların, gerçekleşen eylem hakkındaki yorumları nelerdir?” gibi sorular ekseninde değerlendirmeler yapılır. Bazı ritüellerde, ritüel aktörü şeklinde tanımlanan kişiler eylemlerin gerçekleştirilmesinde önemli roller oynadıkları için ayrı bir önem arz eder ve de analizinde farklı bakış açıları kullanılır. Ritüel çeşitlerine göre de rol kavramı ve katılımcıların nitelikleri farklılaşacağından bazı ritüellerde bazı kişiler ön plana çıkarken, bazılarında bireysel ayrımlar ortadan kalkar ve değerlendirmeler topluluk bazında yapılır.

Ritüel kişiler, sadece birer sanatçı değil, aynı zamanda sosyal kişilerdir; bu nedenle genellikle yalnız hareket etmeyip rollerini diğer katılımcılarla etkileşime girerek gerçekleştirirler. Ritüeller tipik olarak gruplar hâlinde hareket etse de bazen bireysel olarak

da hareket ederler. Toplum içinde yaşamanın bir sonucu olarak hiçbir insanın sosyalleşme ve kültürleşmeden kaçamamaları nedeniyle, tek başına hareket eden ritüel kişiler dahi bir etkileşime girmek durumundadır. Tüm insanlar ister seçim ister doğumun bir parçası olsun birbirleriyle bağlı oldukları için, hiçbir ritüel kişi cinsiyet, ırk, sınıf, yaş veya sayısız diğer sosyal sınıflandırma araçlarının dışında durmaz (Grimes 2014: 250).

Ritüel kişiler, sadece katılımcılara yönelik uygulamalar icra eden sanatçılar değildir, ritüel kişiler, bu uygulamaları başarıyla yerine getirirler. Ritüel temsilcileri, değişimi etkilemek veya engellemek için bazen stratejik, bazen de saf olarak görev yapmaktadır. Çünkü ritüel uygulamalarındaki her katılımcı, en pasif katılımcı bile olsa, bir tür temsilci durumundadır, katılımcılar, geri planda kalsalar dahi yapıcı niteliktedir. Bazı ritüel kişiler lider konumundayken; diğerleri takipçiler konumundadır. Yine de bu katılımcılar hem yol gösterirken hem de izlemektedir. Ritüellerde katılımcıların liderlik ve takip arasında geçiş yapması oldukça sık görülen bir durumdur (Grimes 2014: 253).

Ritüel roller az ya da çok olabilir ve sanki bir merdiven üzerinde gibi, hiyerarşik olarak düzenlenebilir veya sanki düz bir düzlemde gibi, demokratik olarak düzleştirilebilir. Bazı roller, genellikle en önemlisi, resmi adlara sahiptir; diğerleri ise uygun bir başlık olmadan geneldir. Aynı zamanda, faaliyetleri merkezi ritüel alanlardaki eylemler üzerinde etkisi olan perde arkası aktörler olabilir (Grimes 2014: 253).

Ritüelin kurucu unsurlarından bir diğeri *Mekân* (yer), ritüelin gerçekleştirildiği her türden fiziki ortam olarak kabul edilmektedir. Grimes'e (2014: 274) göre, ritüel olayların gerçekleştirildiği mekânlar ritüeli gerçekleştiren insanların, halkın kimliğinin, inançlarının, değerlerinin bir göstergesi olarak önemlidir. Diğer her insan faaliyeti gibi, ritüel faaliyetler de fiziksel olarak yerleşmiş, coğrafi olarak belirlenmiş, sosyal olarak gömülü insanlardan ortaya çıkar. Bazı katılımcılar, Tanrı'nın evrensel olduğunu, bedeninin gerçek olmadığını ya da ritüellerinin sıradanlığı aştığına inanır. Ritüelde, efsanelerde olduğu gibi, katılımcılar, başka zamanlara ve yerlere nakledildiklerini söyleyebilirler, fakat bunu "o an" ve "bulunulan yerde" yaparlar. Bu görüş hakikat veya yanlış olabilir, ancak şu bir gerçektir ki, insan yaşamında mekânın önemi göz ardı edilemez (Grimes 2014: 274).

Ritüel alan genellikle yapay/doğal; iç/dış; periferal/merkezi; statik/mobil; kalıcı/geçici; profan/kutsal; yakın/uzak; kamusal/özel gibi bir model üzerinde

kavramsallaştırılır. İnsan faaliyetleri çoğu zaman, bu kutupların en uçlarında değil, aralarında gerçekleşir (Grimes 2014: 257).

Ritüel mekân, bir ritüelin meydana geldiği herhangi bir mekândır. Bu ritüeller doğru yerde yapılmazsa, “etkisi” azalabilmektedir. Ritüel olarak düşünüldüğünde, bazı yerler diğerlerinden daha üretkendir. Onlara gitmesi, bu yüzden yaşam vericidir. Birçoğumuz, bir sinagog, cami veya katedralin, Musevilik, İslam ve Hristiyanlığın mekânı, teolojik olarak nasıl kavramsallaştırdığına bakılmaksızın bir anlamda kutsal olduğu anlaşılır. Bu tür yerler davranışsal olarak kutsallaştırılır (Grimes 2014: 258).

Ritüeller genellikle kutsal bir mekânda gerçekleşir. “Bu nedenle ritüeller, mitten çıkarılan ve onunla ilişkili olan “semboller”e sahiptir. Mit bazen açık bir şekilde bazen de arkaplan olarak ritüel tekrarlarında yer alırlar” (Cox 2004: 131). Fenomenolojik bakış açısına göre insan, kutsal mekânlar oluşturarak, kutsal zamanlarda bu mekânlarda ritüeller uygulayarak onlara ilk zamanı yaşatan bir gerçeklikte yaşamayı ister. “Çünkü Eliade’ın deyişiyle ‘hiçbir dinî biçim yoktur ki, hakiki arketipe olabildiğince yaklaşmak için uğraşmasın” (Tacou 2000: 6).

Kutsal mekânı yaratma, insanı arketipik zaman ve mekâna götüren mitin gerçekliğini sağlamakta; mit ve kutsal zaman-mekândaki ritüel birlikteliği de dindar insanın varlığını dönüştürüp yenilemekte, yerel olanın evrensel olanla bağını kurmaktadır. Dolayısıyla burada arketipik kutsal mekân ve zamanı anımsatan bir kutsal mekân ve zaman yaratımı” başka bir deyişle de “kutsal zaman ve mekân üretimi gerçeği ile karşı karşıya kalmaktayız” (Eliade 2017a: 65; Wuthnow 1994: 51). Mekânlar kutsal hâle geldikçe, niceliksel ve geometrik değil, aynı zamanda değer yüklü ve niteleyici bir duruma gelirler. İnsanlar ve nesneler birbirlerine göre pozisyon alırlar. Bu pozisyonlar önemlidir.

Ritüel yeri bir cami veya bir kilise binası ise ritüel alanı kavramsallaştırmak daha kolaydır, fakat dışarıdan ayrılan duvarlarla hiçbir yapı inşa edilmemiş olsa bile, genellikle ritüel eylemler tarafından belirli bir sınır oluşturulur, bu kapsamda bir merkez ve çevre oluşturur. Bazı mekânlar geçici olurken, bazıları ise daimî bir ritüel alanıdır. Bu kapsamda ritüel mekânında yapılan kalıcı/geçici ayrım düşünmeye değer, zira, bu kapsamda “bir mekân ne zaman ritüel bir mekân olur?” sorusunu ortaya çıkarır. Bazı mekânlar ise geçici olarak ritüel alanıdır ve ritüel bittikten sonra bu mekânlar, kendilerinde meydana gelen

eylemlerle ritüel boşluklar oluşturur. Ritüel uygulamalar bittikten sonra, mekânlar artık ritüel değildir (Grimes 2014: 257). Ritüel eylemler önemlidir, ancak konumları önemsizdir. Bu yüzden ritüeller mekânlarda gerçekleşse de ritüel alanları yaratıyor olsa da tüm ritüel mekânlar kutsal mekânlar değildir ve tüm kutsal mekânlar kalıcı değildir. Bir yerin algısı değişebilir ve tek bir kişi bir yere doğru çatışan tutumlar sergileyebilir (Grimes 2014: 258).

Ritüelin unsurlarından bir diğeri *ritüel nesneleri* <objeleri> dir. Ritüel nesneleri, ritüelin amacına ve türüne göre değişebilen, bütüncül anlamına katkıda bulunan, minimal ya da büyük olabilen cansız nesnelerdir. Yemek, giyecek, hediye, kurban türünden veya bu kategoriler dışında daha genel taş, ağaç, su gibi sınırları çizilemeyecek pek çok nesne ritüel süreçte anlam taşıyan sembol hâline gelir. Bu nesneler pragmatik niteliğinden çok sembolik öneme sahiptirler. Ritüel ortam içerisinde mesaj taşıyıcı rol üstlenerek simgeleşirler ya da ritüel eylemi edimsellik yönünden tamamlarlar. Ritüel nesneleri kutsal nesneler olarak eşitlenemez. Kutsal, inancı gösterir ve bu onun kalıcı değeri ile ilişkilidir. Sadece ritüel sınırlar içinde anlam kazanan nesneler de vardır ki bazı yiyecekler içecekler günlük hayatta da var olmasına rağmen ritüel çerçeve içerisinde ayrı bir simgesel değer kazanırlar. Bu, onun ritüel kullanımını gösterir. Hristiyan litürjilerinin temel nesnesi ekmek ve şarap gibi (Grimes 2014: 260). Ritüel nesneleri içerisinde yer alan yiyecek, giyim, hediyeler, kurban, vb. olgular ritüelistik önemini taşıdığı derin anlamlarından alırlar ve de toplumun belleğinde var olan; inançları, değerleri, hatıraları, tarihi yansıtan önemli olgular olarak kültürel kimliği somutlaştırırlar. Ayrıca ritüel esnasında kullanılmaları ile taşıdıkları gömülü mesajların açığa çıkması duyuları, duyguları tetikleyip hatırlatma, canlandırma işleviyle birlikte kolektif hafızayı tazelerler.

Ritüel Diller ise; konuşma, şiir, müzik, şarkı, gibi ritüel bağlamda yer alan her türlü ses, ses/eylem, ses/ritimdir. Ritüel nesneler dışında kalan anlam aktarıcıları <üreticileri> veya bir şeyler yapan kurucu diğer unsurlardır. Grimes'e (2014: 274-276) göre, ritüel dilini temel kurucu unsur yapan güç gerek müzik gerekse ses ve sözün bir şeyler yapabilme etki ve gücünden kaynaklanmaktadır:

...bir yerli Amerikalı davulun sesi ritüelde dünya ananın kalp atışlarıdır. “OM” sesi iyileştirici bir güce sahiptir. Kelimeler dünya yaratır, temel dönüşümler meydana getirir, hareket gücüne sahiptir. Bilimsel araştırmalar sesin dilbilimsel anlam için bir araç olma rolünün ötesinde biçimlendirici bir etki yaratabildiğini doğruluyor gibi görünüyor. Ritmik vuruşlar transa sahip olabilir ve müzik insanları, savaşa girmesine ilham verecek kadar güçlü bir şekilde değiştirebilir veya yaratabilir. Ses enstrümanları insan vücudu da dâhil olmak üzere nesnelerdeki sempatik rezonansları etkileyebilir. Belirli frekansların, ritimlerin veya müzik türlerinin doğrulanabilir ve öngörülebilir etkileri vardır.

Uygun bir müzikal ambiyans yetmiş iki saatlik bir süre içinde daha fazla bamya ve kabak çiçeği filizlendiriyorsa ritüeldeki ses-eylem ve ses-duygu bağlantılarını incelemeğe değer.../... Kelimeler yalnızca gerçekleri bildirmek ve anlamları iletmekle kalmaz; görevleri de gerçekleştirirler. Ritüel ortamlardaki kelimeler tanımlar, ifade eder, anlatır ve hatta sorgular, ancak en önemli ayırt edici işlevlerinden biri bir şeyler yapmaktır. “Sizi karı koca ilan ediyorum” sadece bir dilek ya da bir gerçeğin açıklaması değil, daha ziyade bir eylemin ifasıdır. Öyle demek öyle yapar (Grimes 2014: 275).

Ronald Grimes’in tespitlerine göre, Ritüel çalışmalarında kullanılan ve analize tabi tutulan bazı dil türleri şunlardır: Kutsal metinler, ritüel metinleri, şarkılar, ilahiler, performatif ifadeler, bildirimler, dua ve övgü sözleri, şiir, büyü sözleri, selamlardır. Maurice Bloch (2014: 41-55) ise beş temel ritüel dil biçiminden söz eder. Bunlar: Birincisi törenin amacını açıklayan, tanrıdan ve atalardan kutsamalarını dileyen biçimsel hitabet dili; ikincisi tılsım etkisine sahip büyü dili, üçüncüsü şarkı söyleme ve müzik, dördüncüsü dans, beşincisi şiirdir.

Ritüelin yapısını oluşturan temel kurucu unsurlarından bir diğeri “*Zaman*”dır. Ritüelin zamanına ilişkin açıklama iki farklı zaman kategorisinden bahsetmeyi gerekli kılmaktadır:

Bunlardan birincisi ritüelin makro perspektifte takvimle zamanın kültürel olarak algılanması ve işaretlenmesiyle – kurduğu ilişkidir. Diğeri ise, ritüelin başlamasıyla birlikte kendi içinde işlemekte olan zaman kategorisine yönelik ilişki biçimidir. Her iki zaman kategorisi de zamanın kültürel olarak algılanmasının, işaretlenmesinin ve yaşamın böylelikle belli bir düzende sürdürülme isteğinin yansımasıdır (Yıldırım 2014: 76).

Durkheim (2011: 23) zamanı; basit bir şekilde yaşadığımız hayatın kısmi ya da tam bir hatırlanmasından ibaret olmadığını, zamanın yalnızca bireysel varlığımızı değil aynı zamanda, tüm insanlığın varlığını da içeren soyut, gayrişahsî bir çerçeve olduğunu söyler. Ona göre, zaman, akılla tasavvur edilen sonsuz bir tuval gibidir. Burada bütün olaylar, sabitlenmiş olan referans noktalarıyla ilişkili olarak yerleştirilir. Bu şekilde koşullandırılan zaman bireysel değil, aynı kültür ve toplum içindeki bütün bireyler tarafından nesnel olarak algılanan zamandır. Bu durum, bütün düzenlemelerin toplumsal olmasını, dolayısıyla da işaret noktalarının sosyal hayattan alınmasını gerekli kılar. Durkheim (2011: 23) bu noktada günlere, haftalara, aylara, yıllara ayırma anlamına gelen takvimin; ritüeller, bayramlar ve halka açık törenlerin düzenli aralıklarla tekrarlanmasına tekabül ettiğini, böylece bir takvimin ortak faaliyetin ritmini işaret ettiği gibi, bu ortak faaliyetin düzenliliğini de ifade ettiğini belirtir. Özetlemek gerekirse Durkheim için ritüeller, zaman

ve takvimin oluşmasında düzenleyici bir unsurdur. Aynı zamanda kendisi de zaman ve takvimle düzenli hâle getirilir.

Bu bağlamda ritüel ve zaman ilişkisine ilişkin birinci kategorideki zaman anlayışıyla bağlantılı ritüellerin temel dinamiğini oluşturan başlıca etken halk takvimidir. Durkheim gibi, zamanın bölümlenmesi ve takvimin oluşturulmasının doğal olayların ritmik düzeni ile bireylerin mantıksal algılama öğelerinin dikkate alınarak, düzenli bir biçimde yinelenen doğal olaylara, toplumsal olgular ve kurumlarla ilgili uygulamaların ardışık yerleştirilmesi ve bu olaylar arası zihinsel zincirin sistemleştirilmesi temeline dayandığını (Erginer 1984: 22) belirten Erginer (1984: 10) takvimi: “Bir olayı, devamlı bir bayram ve bilinmesi gerekli bir devreyi, günleri, zaman süreci içinde, bir toplumun üyeleri tarafından bilinen, belirli noktalara oturtmayı sağlayan bir düzen, bir tesbiti kolaylaştıran bir anlar tablosu olarak tanımlamaktadır”. Erginer (1984: 25), ayrıca halk takvimlerinin düzenlenmesinde veya meydana gelmesinde coğrafi, ekonomik, tarihsel, dinsel faktör ve unsurlar gibi pek çok olgunun etkili olduğunu belirtir.

Nebi Özdemir (2005: 86), zaman ve takvim kavramlarının, temelde doğadaki sürekliliğin/yenilenen doğal olayların eseri olduğunu, toplumsallığını ve dolayısıyla çeşitliliğini, daha da önemlisi zamanın algılanmasında ritüelistik veya diğer türlere ait tören, festival, bayram ve eğlencelerin işlevlerini de ortaya koymakta olduğunu vurgulamakta ve bu tür toplumsal etkinliklerin bir taraftan zaman ve takvim kavramlarının algılama çabasının bir sonucu olarak yaratılmış kültürel olaylar iken, diğer taraftan da doğal olgularla toplumsal kurum ve olgular arasında uzun süreli deneyimlere dayalı ilişkinin inanç, tarih, töre, eğitim, hukuk, tarım, siyaset, ekonomi gibi alanlarda, anımsama ve anımsatma temelinde kurulan belli başlı sosyokültürel olaylar olduğunu belirtmektedir.

Diğer zaman kategorisi olan ritüelin kendine özgü akışını ve sürecini ifade eden zaman algılayışı her tipten ritüelin kendi öz karakteri ve amacı doğrultusunda değişken özellikler gösterse de yapıları bir metin olarak belirli bir başlangıç ve bitişi işaretleyen temel sistemlere sahiptir. Edmund Leach (1971), ritüel süreci A, B, C noktalarından oluşan bir zamansal akış olarak modeller. Bu model duvar saatine benzetmektedir. Duvar saatinin (A) noktası gündelik yaşamdan farklılaşan zamana giriş, bir ön başlangıç anı olarak tanımlanır. Bu ilk an, gündelik zamandan kopuşu temsil eder. Zaman, gündelik yaşam içerisinde sıradan bir akışta devam ederken ritüelin başlamasıyla farklılaşır. Böylece ritüelin kendine

özgü zamanı olan (B) noktası başlar. Bu noktanın getirdiği aşama ritüel ile gündelik yaşam arasında bir “eşik” <liminal> dönem oluşturur. Leach, ritüelin (B) noktasıyla işaretlenen aşamasında, zamanın gündelik zamandan farklılaştığını ifade etmek için duvar saatinin geriye doğru akmakta olduğu benzetmesini yapar. Turner, bu aşamayı zamanın içinde ve dışında bir an (moment in and out of time) olarak tanımlar. (C) an ise ritüel zamanın bitişini, gündelik zamanın başlangıcını işaretler (Leach 1971’den akt. Yıldırım 2014: 77).

Victor Turner’ın da belirttiği üzere ritüel zamanı, ânı kesintiye uğratıp zamanda bir boşluk oluşturarak başka zamanı ya da zamandan münezzeh bir anı yeniden canlandırır. Ritüelin zamanı sonsuz bir şimdi ya da zamanın ötesinde bir zamandır. Ritüele özgü zaman kavramını Eliade (2017a: 63-64) şöyle açıklar:

Kutsal zaman doğası itibariyle geri döndürülebilir, yani sözcüğün gerçek manasında şimdiki zaman hâline getirilen bir ilk mitsel zaman söz konusudur. Her türlü bayram, her türlü litürjik zaman mitsel bir geçmişte, “başlangıçta” yer almış kutsal bir hadisenin yeniden güncellenmesinden ibarettir. Bir bayrama katılmak, “olağan” zamansal süreden çıkıp bayram tarafından yeniden güncellenen mitsel zamanla yeniden bütünleşmek demektir.../... belli bir bakış açısından bu zaman türünün “akmadığı”, geri döndürülemez bir “süre” oluşturmadığı söylenebilir. Bu, ontolojik zamandır: Hep kendine eşittir ne değişir ne de tükenir.../... Ritüeller sayesinde düzenli aralıklarla yeniden içine girilen bir tür mitsel ebedi şimdiki zaman söz konusudur.

Özetleyecek olursak, ritüel zamanı kozmik ve soyut, çizgisel değil, döngüseldir. Döngüsellik eylemin sonsuzlukta edimlendiğini ifade eder ve an’ın tekrar etmesine dayanır.

2.7. Araştırma Alanı ile İlgili Genel Bilgiler

2.7.1. Araştırma Alanının Tarihçesi

Amasya şehrinin bilinen ilk ismi Hitit (M.Ö. 1680-50) kaynaklarında “Hakmiş” (Çığ 2005: 164) veya “Hakpiş” olarak geçmektedir. Bu adlandırmanın Pers dönemine kadar kullanıldığı tahmin edilmektedir. Milattan önce II. Yüzyılda kral IV. Mitrades adına basılan sikkelerde ise “Amaseia-Amassia” ibareleri bulunmaktadır. Yine M.Ö. 65 yılında basıldığı tahmin edilen sikkelerde de “Amasseias” isimleri yer almaktadır (Erdoğan 2006: 11). Roma İmparatorluğu döneminde basılan şehir sikkelerinde ve coğrafyacı Strabon’nun eserinde şehrin adının yine “Ameseia” şeklinde kullanıldığı görülmektedir (Doğanbaş 2007: 149; Strabon 1993: 39-40). Abdizâde Hüseyin Hüsamettin (Yaşar 1986: 15) Amasya

kelimesinin “Amasaa, Amazis ve Amazüs gibi kelimelerden türediğini” belirtmektedir. Kelimelerin sonlarında bulunan ‘is’ ‘üs’ nisbet ekleri kaldırıldığında kelimelerin kökü ‘Amas, Amaz, Amis ve Amüs’ şeklinde ortaya çıkmaktadır⁴³.

Şehrin kim tarafından kurulduğuna dair çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Amasya isminin etimolijine dayanarak ileri sürülen görüşlerden biri, şehrin, Amas veya Amis isimli biri tarafından kurulmuş olabileceğidir (Erdoğan 1996: 2). Ancak bu kişi ile ilgili açık bir bilgi ve kanıt bulunmamaktadır. Ayrıca Roma imparatoru Septimus Severus (M.S.193-211) dönemine ait bir sikke üzerinde yer alan bir ibareye dayanarak şehrin kurucusunun Roma mitolojisindeki Zeus’un oğlu Hermes olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır (Kınal 1963: 113; Arslan 1992: 77; Tulay 2000: 19). Yine mitik kurucu tanrı düşüncesi ekseninde, ‘Amasia’ sözcüğü “Ana” anlamına gelen ve özellikle “Ana Tanrıça” yı kasteden “Ama” ve onun çeşitlemesi olan “Mâ” ibaresi ile ilişkilendirilmekte, buradan hareketle ‘Amaseia’ kelimesinin anlamı “Ana Tanrıça Ma’nın şehri” olarak yorumlanmaktadır⁴⁴. Buna göre ‘Amaseia’, Persler zamanındaki asıl söyleniş şeklinin Hellen ağızına uydurulmuş biçimidir (Umar 1993: 57-59). Amasyalı coğrafya bilgini Strabon, (1993: 39-40) şehrin Amazonlar tarafından kurulduğunu ve adını ‘Amesseia’ adlı Amazon kraliçesinden aldığını kaydetmektedir. Kurt Bittel (1976: 89) ise şehrin ilk defa Hititlere bağlı site devletinden biri olan “Amasid”ler tarafından kurulduğunu ileri sürmektedir. Şehrin kuruluşuna ilişkin bir diğer görüş, Mısır hükümdarı ‘Amasis’ ve

⁴³ Başka bir rivayete göre ise “Amasya’yı Türk hâkimiyeti altına alan Melik Danişmend Ahmed Gazi’nin hanımı Emi-Asya bir müddet Amasya’da yaşamıştır” Emi-Asya ismine istinaden şehre önce Em-Asya ve zamanla da Amasya denilmiştir (Erdoğan 1996: 3). Ancak, kaynaklarda Melik Danişmend Ahmed Gazi’nin eşi Kanuş Banu’nun Amasya’da yaşadığı belirtilirken, Emi-Asya’nın burada yaşadığına dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Amasya, Saltukname’de “Amasya Harcanavan vilayeti” olarak anılırken, Amasya kalesi ise Harcana (Harşena) olarak anılmaktadır (Akalin 1988: 19). Danişmendname’de de Haraşna ismi devamlı bir şekilde “yani Amasiyye” açıklaması ile bir arada verilir (Demir 2004: 556). Mustafa Vâzih Efendi (1764-1831), “Belâbilü’r-Râsiye- fi Riyâz-ı Mesâilü’l- Amasiyye” isimli el yazması eserinde Amasya’nın başka isimlerini şu şekilde sıralamaktadır: “Harşena Vadisi, Rûmiyye-i Suğra (Küçük Roma), Medînetü’l Hükemâ (Bilginlerin Medînesi-Bilginler şehri), Hayber-i Rûm (Anadolu’nun Hayber’i) (Ayar ve Özel 2011: 51).” Abdizade Hüseyin Hüsamet’in Amasya Tarihi adlı eserinde (1986: 13) ise Amasya’nın diğer isimleri şunlardır: “Bağdâdû’r-Rûm (Anadolu’nun Bağdat’ı), Dârü’l- İzz (Kıymetli/Kutsal yer), Dârü’n-Nasr (Nusret/Zafer ülkesi), Dârü’l-Fütûh (Fetih ülkesi), Kasru’s-Selâtin (Sultanların Köşkü), Hısnü’l-Mir’at (Aynalı Hisar), Kubbetü’l- Ulemâ (Âlimlerin kubbesi/merkezi) ve Tûrbetü’l-Evliyâ (Evliyânın Türbesi), Anadolu’nun Bağdat’ı, Dârü’l- İzz (Kıymetli/Kutsal yer), Dârü’n-Nasr (Nusret/Zafer ülkesi), Dârü’l-Fütûh (Fetih ülkesi), Kasru’s-Selâtin (Sultanların Köşkü), Hısnü’l-Mir’at (Aynalı Hisar), Kubbetü’l- Ulemâ (Âlimlerin kubbesi/merkezi).

⁴⁴ Mâ, Pers kökenli bir ana tanrıça olup, Perslerin Anadolu’yu fethinden sonra Pontus ve Kapodokya bölgeleri başta olmak üzere Anadolu’da tapımı yaygınlaşmıştır (Tulay 2000: 19).

Hikaniye krallarından ‘Amasyus b. Amayus’ tarafından kurulduğu (Erdoğan, 1996: 3)⁴⁵, yönündedir.

Mevcut bilgiler ışığında Amasya’daki ilk yerleşimlerin Kalkolitik <bakır> Çağa (M.Ö. 5500-3000) kadar uzandığı (Doğanbaş 2007: 150) bilinmektedir. Bu çağa ait önemli yerleşmeler arasında Merzifon ilçesi Ortaova Köyü Onhoroz Büyük Küçük Küllük Höyükleri⁴⁶ Amasya merkez Ovasaray Köyü’nde yer alan Hamam Tepesi Höyüğü, Sarımeşe Köyü Kümbet Höyük ve Ayvalıpınar Köyü’ndeki Ayvalıpınar Höyüğü ile Suluova İlçesi Kanatpınar Köyü Devret Höyük ve Deveci Köyü Yoğurtçu Baba Höyükleri⁴⁷ sayılabilir. İlk Tunç Çağında (3000-2500) Amasya’da yoğun bir yerleşmenin olduğu bilinmektedir. Bu döneme tanıklık eden höyükler ise Amasya merkez Yassıhöyük (Oluz), Gümüşhacıköy Salar Höyük, Merzifon ilçesi Hayrettin Köyü Delicik Tepe Höyüğü, Göynücek ilçesi Gediksaray Höyük, Alakadı köyü Türkmenlik Tepe Höyüğü ve Merzifon ilçesi Kayadüzü Höyük örnek olarak verilebilir. Amasya, Orta Tunç Çağında (2500-2000), Mezopotamya yazılı belgelerinde bildirildiği üzere “Hatti Ülkesi” olarak adlandırılan uygarlığın sınırları içerisinde yer almıştır (Akurgal 1999: 15). Amasya merkez ilçeye bağlı Mahmatlar köyünün “Hatti” yerleşim yeri olduğu bilinmektedir. Son Tunç Çağında Amasya’da Hitit hakimiyeti başlamıştır. Hitit döneminde şehir “Amasid” olarak adlandırılmıştır. Hatti egemenliğine son veren Hititler, Anadolu’da büyük bir siyasî birlik kurmuşlar, Hattuşaş merkezli Hitit konfederasyonuna bağlı on üç devletten biri de “Amasid” olmuştur (Bittel 1976: 102 akt. Güneş 2014: 16). Amasya bu dönemde Kutsal kent Nerik’e kadar uzanan hat üzerinde sınır kalesi konumunda olmasından ötürü bu yönüyle Hititlerin stratejik merkezlerinden biri durumunda olmuştur. Hititlerin Amasya’daki önemli yerleşim yerlerinden biri Amasya Merkez Doğantepe (Zara) köyüdür. Arkeolojik kazılarda burada bulunan, M Ö 1400-1200 yılları arasına tarihlendirilen Hitit fırtına tanrısı Teşup’a ait bronz heykel, Hititlerden günümüze intikal etmiş önemli

⁴⁵ Tarihçi Abdizâde Hüseyin Hüsamettin (Yaşar 1986: 12-17) bu görüşlerin doğru olmadığını iddia etmekte, şehrin ilk kez Türkler tarafından kurulduğunu ve Amasya’nın aslında eski bir Türk yurdu olduğunu ileri sürmektedir. Abdizade Hüseyin Hüsamettin’e göre, “Amasya şehrini kuran, Pon Kıtasında (Orta Karadeniz) meskûn olan Türk boylarından birine mensup bir Türk hükümdarıdır. Çünkü Türklerin Anadolu’ya ilk geliş tarihleri MÖ 17. Yüzyıla kadar (Yazar notu: Hititlilerle aynı tarihlere denk gelmektedir) uzanmaktadır. O zamanlarda Amasya yöresinde ‘Tibar’, ‘Salib’ ve ‘Müzenik’ adı verilen Türk boyları meskûn idi. Rumlar Amasya ve Trabzon yöresine daha sonra göç etmişlerdir. Rumların bu bölgeye geliş tarihleri en çok MÖ 1000’li yıllara kadar uzanmaktadır”.

⁴⁶ merzifon.kutuphane.gov.tr [Erişim Tarihi 21.07.2020].

⁴⁷ <https://amasya.ktb.gov.tr> [Erişim Tarihi 21.07.2020].

eserlerdendir (Şahin ve Emecen, 1991: 1; Doğanbaş 2007: 151). Ayrıca H. Hüsameddin Yaşar (1986: 7-8) Amasya kalesinin de bu dönemde Hitit krallarından ‘Amas’ tarafından yaptırıldığı bilgisini kaydetmektedir⁴⁸.

Hitit hâkimiyeti, kuraklık ve kıtlığın baş gösterdiği dönemlerde; bir görüşe göre Karadeniz dağlarının kavgacı insanları Kaşgaların, diğer bir görüşe göre ise içinde Friglerin de bulunduğu ve Balkanlardan Anadolu’ya gelen bazı kavimlerin akınları sonucunda MÖ 1190 tarihi civarında bölgedeki etkisini kaybetmiştir. Hititlerden sonra bölge, yaklaşık 400 yıllık “karanlık çağ” olarak adlandırılan bir döneme girmiştir. Erken demir çağ olarak da adlandırılan bu dönem 10. Yüzyıla kadar devam etmiştir (Doğanbaş 2007: 151).

Amasya, ünlü Frig Kralı Midas döneminde (M.Ö. 725-695/675) Friglerin hâkimiyeti altına girmiştir (Doğanbaş 2007: 150). Şehir, M.Ö. 585 yılında Perslerin hâkimiyeti altına girene kadar Kimmerler, İskitler, Medler ve Lidyalılar tarafından yönetilmiştir (Günaltay 1987: 213). Söz konusu medeniyetlere ait tarihi eser olmamakla birlikte Gümüşhacıköy İlçesi İmirler Köyündeki bir kurgandan Kimmerler dönemine ait olduğu bilinen madenî savaş aletleri ortaya çıkarılmıştır (Doğanbaş 2007: 132). Lidya ve Med devletleri arasında süren savaşlar sonucunda Amasya kısa süreliğine Med hakimiyetine girdikten sonra M Ö 547’de bütün Anadolu’yla birlikte Pers devletine dâhil olmuştur (Günaltay 1987: 283-284).

Amasya Persler döneminde yaklaşık iki yüz elli yıl Kapadokya Satraplığı olarak adlandırılan bölgenin doğu sınırları içerisinde yer aldıktan (Günaltay 1987: 284) sonra M Ö 333 yılında Makedon Kralı Büyük İskender ve Pers ordusu arasında yapılan “İssus Savaşı” nda Pers İmparatorluğunun yenilmesi sonucu Anadolu’nun büyük bir bölümüyle birlikte Amasya da Makedonya Krallığı’nın hâkimiyetine girmiştir. Büyük İskender’in ölümünden (MÖ 323) sonra Makedonya Krallığında başlayan siyasî kargaşa, Pers kökenli Mithridates Ktistes’in bölgede Pontus egemenliği kurmasını kolaylaştırmış, M.Ö. 291 yılında Amasya’nın da içinde olduğu bölge Pontus Devletinin egemenliğine girmiştir (Günaltay 1987: 248-251).

⁴⁸ Strabon (1993: 58) ise Amasya kalesinin Pontus döneminde kral Mitridates tarafından yaptırıldığını kaydetmektedir.

I. Mithridates Ktistes, Amasya'yı bölgedeki uygarlıkların kalıntıları üzerine yeniden inşa etmiş, ticaretteki konumunun artması ve nüfus artışı gibi ihtiyaçlar sebebiyle şehre su kanalları yaptırmış ve sikke bastırmıştır (Özdemir 2001: 22). Amasya, V. Mithridates Euergetes (150-200) döneminde Sinop'a nakledilmesine kadar Pontus Rum devletine yaklaşık (MÖ 333'ten MS 26 'ya) iki yüz yıl başkentlik yapmış bu dönemde şehir, önemli bir kültür ve ticaret kenti olmuştur⁴⁹ (Günaltay 1987: 189).

Roma İmparatorluğu ile yapılan savaşlar sonucunda yıkılan Pontus Krallığı sonrası bölge, M.Ö. 63 yılında Roma İmparatorluğu egemenliğine girmiştir (Şahin ve Emecen 1991: 1). Amasya, Roma İmparatorluğu döneminde Pontus Galatius Bölgesinin önemli bir vilayeti olup, Metropolis unvanı almıştır. MÖ 25 yılında İmparator Augustus (M.Ö. 27 M.S. 14) kendisine bağlı "Provincia Galatia" eyaletini kurarak birçok bölgeyle birlikte Pontus Galaticus Bölgesini de bu eyalete bağlamıştır. Ticari ve kültürel öneminin yanında askerî ve dinî açıdan da önemli bir konuma gelen Amasya, bölgede önemli bir askerî üs durumuna gelmiştir (Darkot ve Yinanç 1978: 394).

Roma İmparatorluğu'nu doğu ve batı olarak ikiye ayrılmasından sonra Amasya'nın da içinde bulunduğu bölge, Doğu Roma İmparatorluğu diğer adıyla Bizans'ın sınırları içinde kalmıştır. MS 395 ile 1071 yılları arasında hüküm süren bu dönemde Amasya'da dinî ve idari alanlar ile imar faaliyetlerinde önemli gelişmeler meydana gelmiştir. 'Prefektus' adı verilen valiler idaresinde çevresindeki livaların idarî merkezi olması yanında, şehir piskoposluk makamı yapılarak Hristiyanlığın yayılmasında önemli bir merkez hâline getirilmiştir. İlerleyen yüzyıllarda pek çok saldırı ve kuşatmaya uğrayan ve kısa süreli yönetim değiştiren⁵⁰ Amasya, İmparator Heraklius tarafından tekrar Bizans

⁴⁹ Şehrin simgesi olan "Kral Kaya Mezarlıkları" adı verilen tarihî kalıntılar bu dönemde yapılmıştır. Pontus krallarına ait olduğu bilinen kaya mezarları, Harşena Dağı'nın güney eteklerine, kalker kayalara oyularak yapılmıştır. Yeşilırmak vadisi çevresinde irili ufaklı 21 adet mezar olduğu bilinmekle beraber bunlardan on dört tanesi günümüze gelebilmiştir. Kaya mezarlarının içlerinden çok, arkalarına oyulmuş geçitler ilgi çekicidir. Büyük mezarların birinin yanında nehre kadar uzanan tünelin başlangıcı bulunmaktadır. Mezarların bazı dönemlerde hapishane ve Hristiyan keşişlerin inziva mekânları olarak kullanılmıştır. Mezarların içindeki Pontus dönemine ait gömülerin Danişment Melik Ahmet Gazi tarafından kaldırıldığı bilinmektedir (amasya.kttb.gov.tr). [Erişim Tarihi 12.02.2020].

⁵⁰ Amasya bu dönemde bir süre Hazar Türkleri komutanı Salip Han tarafından işgal edilmiştir. Sonra Peçenekler (452) tarafından ele geçirilip bir süre karargâh olarak kullanılmış, daha sonra Sasaniler (607), bir süre de önce Muaviye sonra da I. Velid b. Abdümelik dönemlerinde Emeviler'in hakimiyeti altına girmiştir. Ayrıca 628 yılında Avar komutanı Bayan Han'nın da şehri kuşattığı bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., (Orstrogorsky 1981: 24; Menç 2000: 8-42; M. Yinanç ve Barkot 1978: 394).

İmparatorluğuna dâhil edilmiş ve askerî merkez olmaya devam etmiştir (Orstrogorsky 1981: 24).

Amasya'nın İslamiyet'le tanışması Emeviler döneminden itibaren Müslüman Arap ordularının düzenlemiş oldukları birçok sefer ile olmuştur. Bu seferlerin sonunda şehir, Bizans ve Müslüman devletler arasında birçok kez el değiştirmiş, ancak Türkler kesin olarak ele geçirene kadar Bizans yönetiminde kalmıştır (Yinanç 1944: 30).

Amasya'nın Türk hâkimiyetine girmesi Sultan Alparslan'ın kumandanlarından Melik Danişment Ahmet Gazi'nin 1075/467 yılı miladi 4 Nisan, hicri 14 Şaban tarihinde şehri fethetmesiyle gerçekleşmiştir. Bizans hâkimiyetine son veren Ahmet Gazi, şehirdeki kiliseleri camiye çevirmiş, adına hutbe okutmuş ve böylece şehir, Türk-İslam hâkimiyetine girmiştir (Sümer 2015: 22; Demir: 2004: 199). Amasya'nın Danişment Beyliği idaresinde olduğu 1096-1097 yıllarında bir süre Haçlı ordularının yağma ve talanlarından ciddi zararlar gördüğü bilinmektedir (Zeyrek 2007: 161). Şehirdeki en eski Türk yapısı, Danişmentoğlu Melik Gazi tarafından bugünkü Şamlar mahallesinde bulunan Şamlar Camisi'dir (Şahin ve Emecen 1991: 1).

Amasya, yaklaşık yetmiş yıl Danişmendli idaresinde kaldıktan sonra Danişmedli ülkesinin I. Mesud tarafından 1143 yılında ele geçirilmesiyle Amasya da Anadolu Selçuklu Devleti idaresine girmiştir (Kafesoğlu 1993: 380-381). Bu dönemde Sivas'ın merkez olduğu bölge; Kayseri, Niksar, Tokat, Amasya, Sinop ve Çorum "Danişmend Vilayeti" olarak adlandırılmıştır (Akdağ: 69-76 akt; Kavaklı 2011: 46). Anadolu Selçuklu Döneminde, Amasya Anadolu'nun hem büyük bir şehri hem de belli başlı kütür merkezlerinden biri olmuştur. Bu devirde Amasya'ya Darü'l-İzz (izzet şehri) unvanı verilmiştir. Selçuklu döneminde Amasya, büyük hasarlara neden olan birkaç deprem geçirmiştir. Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubat, şehri yeniden onarmıştır. Yine bu dönemde Moğol zulmünden kaçan Harezm Türkleri Alaeddin Keykubât tarafından Amasya'ya yerleştirilmiş, olası bir Moğol saldırısında yardımlarını sağlamak amacıyla Amasya, 1231 yılında bu mültecilerin başı olan Harezm Beyi Bereket Han'a dirlik (tımâr) olarak verilmiştir (Zeyrek 2007: 162).

Alaeddin Keykubat'ın ölümünden (1220-1237) sonra meydana gelen otorite kaybı, bazı toplumsal olayların meydana gelmesine neden olmuştur. H.638/1240M. tarihinde

meydana gelen “Babai Harekâtı” adı verilen isyan, önemli toplumsal hareketlerin başında gelmektedir. Ahmet Yaşar Ocak’a (2011: 28) göre; Anadolu kırsal kesiminde yerleşik bir sûfî harekâtı olarak başlayıp, ilerleyen dönemlerde uzun yüzyıllar kalıcı bir etkiye ve kendi içinden yeni dini-sosyal birtakım hareketlere kaynaklık eden bu olay, Alaeddin Keykubat’ın zehirlenerek öldürülmesinden sonra devletin başına geçen II. Gıyâseddin Keyhüsrev’in devleti yönetmedeki beceriksizliği, veziri Saadettin Köpek’in şahsî ihtiras ve hırs uğruna işlediği siyasî cinayetler ve gayr-ı meşru birtakım faaliyetlerinin halkta yarattığı huzursuzluk, 1240 yılında söz konusu isyanın patlak vermesine sebep olmuştur. İsyanın propaganda yönünü bugün Amasya merkez ilçeye bağlı İlyas köyünde türbesi bulunan daha çok ‘Sarılık Evliyası’ olarak bilinen Baba İlyas Horasanî⁵¹, pratik sürecini de Baba İshak Kefersudî⁵², (Kefersûd) Adıyaman civarından başlatmıştır. Fuat Köprülü Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı (1991: 207) eserinde, olayı, Necip Asım ve Mehmet Arif Tarihi’nden naklen şöyle aktarmaktadır:

Horasanlı Baba İlyâs müridlerinden Baba İshâk, görünüşte şeyhi namına hakikatte daha fazla kendi hesabına- Amasya, Tokat, Sivas havâlisinde birçok taraftar peyda ederek Seçuklu devletine karşı isyan edip Selçukluların o zamanki za’findan faydalanarak, oldukça nüfûz kazanıyor; hatta Gıyâsu’d-din, bunlara karşı Konya’yı bırakarak, âile ve hazinesiyle Kubâdiye hisarına çekilmeye bile mecbur oluyor. Âdeta yeni bir din neşri ile etrâfına kendi için canını fedaya hazır hakikî mü’minler toplayabilen Baba İshâk nihayet Mübârizü’din Armağan Şâh tarafından Amasya’da muhâsara ve esir edilerek i’dam olununcaya kadar (H. 637/M. 1239), Selçuklu devletini epeyce uğraştırmış, yormuştur.

⁵¹ Hüseyin Hüsameddin Yaşar’a (1986: 180) göre; Baba İlyas’ın asıl ismi, “Şücaeddin Eb’ul Baki İlyas bin el’Horasanî”dir. Baba İlyas, Moğol istilası ile Harzemşah devletinin yıkılmasından sonra Anadolu’ya gelerek Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubat’ın emrine girmiş Harezmlî Türkmen babasıdır. Amasya Çat köyüne (İlyas) köyüne yerleşip zâviye kurmuş, burada faaliyete ve fikirlerini yaymaya başlamış, zamanla müritleri çoğalmıştır. Selçuklu hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurmuş hatta I. Alaeddin Keykubat’ın Baba İlyas’ı ziyaret ettiği kaydedilen bilgilerdendir. A. Yaşar Ocak (2011: 94-95) İbn-i Bibi’ye dayanarak Baba İlyas’ın yerleştiği köyde ücret almaksızın karın tokluğuna davar götüğünü, köylülerin Baba İlyas’ın üstün bir kudrete sahip olduğuna inandıklarını, yazdığı muskalarla hastalıkları iyileştirdiğini, geçimsiz eşlerin arasını düzelttiğini, keramet gösterdiğini, büyü ve sihir yaptığını bu nedenlerle kısa sürede halkın saygısını ve sevgisini kazandığını, Ayrıca Baba İlyas’ın İslamî görünüm altında Şaman kimliğini muhafaza eden bir baba olduğunu ifade etmektedir.

⁵² Baba İshak, H. Hüsameddin Efendi’nin (1986: 180) aktardığına göre; asıl adı İsaac olup, Komnenos hanedanlığına mensup bir Rum’dur. Amasya’da bir Rum devleti kurmak ister. Amacını gerçekleştirmek için sözde Müslüman olmuş, gerçekte ise, Müslümanlıkla Hristiyanlığın karışımı olan bir doktrin geliştirmek istemiştir. Baba İlyas’a mürid olmadan önce İran’da bulunmuş ve Hvand Alauddin Muhammed isimli bir İsmalî dâîsinden Bâtîniğin esaslarını öğrenmiştir. Daha sonra Baba İlyas’a intisap ederek onun güvenini kazanmış, baş halifelîğe kadar yükselmiştir. Baba İlyas’ın peygamberliğini ve halkı isyana davet etmek için Kefersûd’a (Adıyaman’da bir bölge) gitmiştir. Elvan Çelebi’ye göre Baba İlyas, Baba İshak’a kendi adına serbestçe hareket edebilme yetkisini vermiş, halktan da Baba İshak’a kayıtsız şartsız itaat etmelerini istemişti. Baba İshak, halkı etkilemek için keramet adı altında büyüye başvurmuş, isyanda elde edilecek ganimetlerin eşit dağıtılacağı vaadinin de etkisiyle halkı ikna ederek ayaklanmayı gerçekleştirmiştir.

Babaî İsyanına ilişkin tarihî kaynaklarda konunun pek çok yönüyle ilgili çelişkiler mevcuttur. Farklı kaynakları karşılaştırmak suretiyle olayı açıklığa kavuşturan A. Yaşar Ocak'ın (2011: 126-138) tespitlerine göre isyan şöyle özetlenebilir: Müritlerinden Baba İshak'ı taraftar toplaması ve isyan hazırlıkları için Kefersud'a gönderen Baba İlyas, kendisi de Amasya Çat köyündeki zaviyesinde isyan hazırlıkları içindedir. Durumu öğrenen Selçuklu yönetiminin üzerine asker sevk etmesi sonucu kaçarak Amasya kalesine veya bir mağaraya sığınmış, bir başka rivayete göre yaralı olarak yakalanarak kaledeki mağaraların birinde kırk gün hapsedilmiş daha sonra öldürülerek cesedi kokana kadar kale burçlarında asılı tutulmuştur. Adıyaman'da isyan hazırlığı yapan ve isyanı başlatmak için Baba İlyas'tan işaret bekleyen Baba İshak, şeyhinin başına gelenleri öğrendikten sonra bir vergi memurunun kendisine yaptığı haksızlığı ve hakareti bahane ederek isyanı başlatmıştır. Her ne kadar Baba İlyas Amasya yerine Canik tarafına gitmelerini emreden haberler gönderse de çoğalarak ve geçtikleri her yeri yağmalayarak ilerleyen Baba İshak ve isyancıların hedefinde Amasya vardır. Baba İshak ve isyancılar, Amasya'ya geldikten sonra şeyhlerinin kısa bir süre önce öldürüldüğünü öğrenirler; Baba Resulullah! Baba Resulullah! diye bağrışarak kadın erkek tüm güçleriyle Selçuklu askerlerine saldırırlar. Meydana gelen korkunç savaşta Selçuklu ordusu yenilgiye uğrar ve komutan Armağanşah öldürülür. Baba İshak komutasındaki isyancılar daha sonra Konya'ya gitmek üzere yola çıkarlar. Kayseri civarında Selçuklu ordusunu bir kez daha yenilgiye uğrattıktan sonra büyük bir coşkuyla tekrar başkent Konya'ya yönelirler. Kırşehir yakınlarındaki Malya ovasında konakladıkları esnada Selçuklu ordusuyla yapılan savaşta Babaîler yenilgiye uğrar ve Baba İshak öldürülür, isyancılar dağıtılır.

Bu olay Anadolu'daki istikrarı bozmuş ve bölgeyi Moğol istilasına uygun hâle getirmiştir (Ocak 2011: 139). Nitekim, 1241'de Erzurum'u işgal ve tahrip ile bir yoklama yaptıktan sonra 1243 yılında Baycu Noyan kumandasında hareket eden Moğol ordusu, Selçuklu ordusunu Köseadağ Savaşında mağlup etmiştir (Turan 2009: 297). Bu tarihten itibaren uçlar ve dağlar Türkmenlerin eline geçerken Orta Anadolu, İlhanlılar hâkimiyetine girmiş⁵³, Amasya da "Rum Vilayeti"ni oluşturan şehirlerden biri olarak İlhanlıların emrine dâhil olmuştur (Sümer 1969: 30-47). Şehir, kısa bir süreliğine son Selçuklu sultanı Gıyaseddin Mesut'un oğlu Tâceddin Altunbaş'ın idaresine girer (Şahin ve Emecen 1991:

⁵³ Bu dönemde Amasya'nın da içinde bulunduğu "Danişmendli Vilayeti" olarak tanımlanan bölge, İlhanlı idaresi döneminde "Rum Vilayeti" olarak adlandırılmıştır (Kavaklı 2011: 46).

1). Ancak, Amasya'nın İlhanlı hakimiyetinde kalması, 1341 yılına kadar devam etmiştir. Arapça kitabesinden, İlhanlı Hükümdarı Muhammed Olcaytu'nun eşi Ilduz (Yıldız) Hatun'un kölesi olan Anber b. Abdullah ile Anadolu Emiri Ahmet Bey'in 1312M./712H. yılında inşa ettirdiği bilinen (Cantay 1991: 5) başta ruh hastalıkları olmak üzere bütün hastalıkların tedavi edildiği "Bimarhane" (dârüşşifa) bu dönemin önemli eserlerindendir.

İlhanlılar döneminde Anadolu valisi olan Uygur Türklerinden Sultan Alaeddin Eratna'nın, İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın (1335) ölümünden sonra bağımsızlığını ilan etmesi ve Sivas merkezli Eratnalılar Devletini kurmasıyla Amasya, 742H./1341M. yılında Eratna egemenliği altına girmiştir (Cahen 2012: 308; Göde 1994: 67-68). Sultan Alaeddin Eratna'nın ölümünden sonra oluşan otorite boşluğu, bazı yöneticilerin Eratna Devleti'nden ayrılarak kendi beyliklerini kurmalarına neden olmuş, bu dönemde Eretnaoğlu Ali Bey'i yenen Emir Hacı Şadgeldi Paşa da (1360) bağımsız 'Amasya Beyliğini' kurmuştur (Uzunçarşılı 1983: 27-43).

Hacı Şadgeldi Paşa, beyliği sürecinde; Amasya kalesinin onarılması, darphanenin yenilenmesi, cami, medrese, imarethane ve büyük bir kâğıt fabrikasının yaptırılması gibi önemli faaliyetlerde bulunur. Ayrıca sanatkâr, şair ve âlimleri Amasya'ya davet ederek şehrin bir bilim yuvası olmasını sağlamıştır (Yaşar 1986: 162). Sivas bölgesinde güçlü bir yönetim kuran Eretna naibi Kadı Burhaneddin Ahmet'in gittikçe güçlenmesinden korkan Şadgeldi Paşa, Erzincan Emiriyle Kadı Burhaneddin'e karşı birleşerek yaptıkları savaşta (1381) yakalanarak öldürülür (Yücel 1983: 27-43) sonrasında Amasya Beyliğine geçen Şadgeldi Paşa'nın oğlu Fahreddin Amir Ahmet, Kadı Burhanettin'in Amasya'ya yaptığı saldırılarla bir süre mücadele etmiş, daha Osmanlı Sultanı I. Murad Han'dan yardım istemiştir. I. Murad, yardım talebine yönelik olarak şehzadesi Yıldırım Bayezid'i Amasya'ya göndermiştir. Yıldırım Bayezid, şehrin idaresini düzene sokmak üzere bir müddet Amasya'da kaldıktan sonra I. Murad'ın Sırp'lar üzerine gerçekleştirdiği sefere katılmak için şehrin idaresini Ahmet Bey'e bırakarak ayrılır. Yıldırım Bayezid'in Amasya'dan ayrılmasıyla Kadı Burhaneddin Amasya'yı tekrar ele geçirir, şehir üzerindeki baskılarını arttırır. Ahmet Bey, Amasya'yı Osmanlı'ya vereceğini vaat etmek suretiyle Yıldırım Bayezid'den yardım ister. Bunu duyan Kadı Burhaneddin Amasya üzerine yürüyüşe geçer. Padişah, şehzadesi Çelebi Mehmet'in kuvvetlerini Merzifon'da toparlar. Osmanlı ordusunun Merzifon'da savaş nizami aldığını öğrenen Kadı Burhaneddin, savaşmayı göze alamayıp Sivas'a çekilir. Kadı Burhaneddin askerlerinin Amasya'dan

çekilmesi üzerine Çelebi Mehmet'in başında olduğu otuz bin kişilik Osmanlı ordusu 1393 yılında Amasya'ya girer. Yıldırım Bayezid şehrin idaresini Çelebi Mehmet'e bırakır (Yaşar 1986: 143). Böylece Amasya'da Osmanlı dönemi başlamıştır.

Yıldırım Bayezid döneminde yaklaşan Timur tehlikesi, Osmanlı'nın o dönemki doğu sınırı olan Sivas ve Amasya üzerinden tüm Osmanlı devleti için bir tehdit unsuru olarak belirmiştir. Bu sebeple doğu sınırında stratejik bir konuma sahip Amasya ve Sivas “Şehzade Sancağı” yapılmış, Şehzade Mustafa Sivas'a, Çelebi Mehmet ise Amasya'ya sancakbeyi olarak atanmışlardır (Yaşar 1986: 99). Çelebi Mehmet ile başlamak üzere kuruluş devrinin bütün şehzadeleri Amasya'da valilik yapmış (Uzunçarşılı 1975: 73) bu durum, yükselme döneminde de devam etmiş, Kanuni Sultan Süleyman'ın oğulları; Şehzade Mustafa'nın ölümü, Bayezid'in İran'a kaçışına kadar sürmüştür. Küçük fasılalar dışında yüz seksen iki yıl boyunca Amasya, birçok padişahın yetiştiği önemli bir merkez durumunda olmuştur (Baykara 1988: 87). Bu nedenle şehir, “şehzâdeler şehri” olarak ünlenmiştir.

Ankara Savaşı'nda Osmanlı'nın mağlup olması sonucu Osmanlı toprakları parçalanmış, Timur'a bağlı küçük beyliklere dönüştürülmüş; Osmanlı hakimiyeti öncesi beylik konumunda olan yerler eski sahiplerine, geri kalan topraklar ise Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında paylaştırılmıştır. Bu paylaşımda Amasya'nın idaresi Ankara hâkimi Melik Nasureddin Bahtiyar Bey'in oğlu Kara Devletşah'a verildi ise de şehir halkı, örgütlenerek Kara Devletşah'ı şehre sokmamış, Kara Devletşah tehlikesi bertaraf olduktan sonra şehri idare etmesi için Çelebi Mehmet'i Amasya'ya davet etmişlerdir (Menç 2018: 92).

Amasya, fetret devrinde Osmanlı şehzadelerinin saltanat kavgasına da tanıklık yapan bir şehir olmuştur. Ankara Savaşı sonucu Osmanlı hâkimiyetinin kısa süreli durakladığı, Osmanlı tarihinde Fetret Devri olarak adlandırılan bu dönem, şehzadeler arası savaşlara sahne olmuş, Çelebi Mehmet, Şehzade İsa ve Süleyman ile olan saltanat kavgasını Amasya'dan yürütmüştür (Sevim ve Yücel 1992: 49-50). Çelebi Mehmet'in 10 Temmuz 1413'te tahta çıkmasıyla Osmanlı hâkimiyeti tekrar kurulmuştur. Bu dönemden itibaren Amasya; Çorum, Tokat, Samsun ve Sivas çevresiyle birlikte Eyâlet-i Rûmiyye-i Suğrâ olarak adlandırılmıştır (Beşirli 2007: 185).

Çelebi Mehmet, boş kalan Amasya beylerbeyliğine önce kendi lalası Yörgüç Paşayı, sonra da Amasya’da doğan oğlu şehzade Murat’ı atamıştır. 1421 yılında şehzade Murat’ın tahta çıkmasıyla Amasya valiliğine tekrar Yörgüç Paşa getirilmiştir (Yaşar 1986: 121-129). “Yörgüç Paşa’nın Amasya’daki başarılı hizmetleri ve bu dönemde Kızıl Kocaoğulları olarak bilinen bir grubun eşkıyalık faaliyetlerini kontrol altına alması Amasya halkı ve yönetim tarafından takdirle karşılanmıştır” (Erdoğan 1996: 10). Yörgüç Paşa’nın Edirne Muhafızlığına (1435) atanmasıyla yerine II. Murad’ın küçük oğlu Ahmet Çelebi, onun üç yıl sonra ölümü neticesinde şehzade Alaaddin Ali Çelebi Amasya valiliği yapmışlardır (Yaşar 1986: 130). Alaaddin Ali Çelebi’nin de 1443 yılında erken yaşta ölümünden sonra önce Lala Paşa, ardından Hızır Paşa Amasya valiliği yapmışlardır (Kavaklı 2011: 48). H. Hüsameddin Yaşar (1986: 130) Alaaddin Ali Çelebi’den sonra henüz 6 yaşındaki Şehzade II. Mehmet’in (Fatih) Amasya valiliğine atandığını kaydetmekte ancak Halil İnalcık (1972: 507), Şehzade Mehmet’in (Fatih), lalası ile Edirne’den Manisa’ya vali olarak gönderildiğinin bilindiğini belirtmektedir.

1454 yılında Amasya sancakbeyliğine Fatih Sultan Mehmet’in yedi yaşındaki şehzadesi II. Bayezid atanmıştır (Yaşar 1986: 139). II. Bayezid’in sancakbeyliği döneminde Amasya; Akkoyunlular, Karamanoğulları ve İsfendi-yaroğulları’nın ortak saldırısıyla yakılıp talan edilmiştir. Şehzade Bayezid, Fatih Sultan Mehmet’in yardımını istemiştir. Bu olay, Akkoyunlu Uzun Hasan’ın mağlup edilmesiyle sonuçlanan, Otlukbeli savaşının meydana gelmesine sebep olmuştur. Fatih Sultan Mehmet Otlukbeli savaşından sonra beraberinde birçok esirle Amasya’ya gelmiş, bir süre kalmıştır. Müslüman esirlerin ayrıca dört bin kölenin de zafer şükrânesi olarak burada serbest bırakıldığı kaydedilmektedir (Sevim ve Yücel 1991: 177).

II. Bayezid, Osmanlı tahtına geçtiği 1481 yılına kadar yirmi sekiz yıl Amasya’da valilik yapmıştır. Kendisi de bir şair olan II. Bayezid, Amasya valiliği sırasında komşu ülkelerin tanınmış şair, hattat, âlim ve sporcularını yüksek ücretler karşılığı Amasya’ya getirterek (Ziyagil 2007: 371) şehrin bir kültür merkezi hâline gelmesini sağlamıştır. Başta Osmanlı hat sanatının kurucusu olan Hattat Şeyh Hamdullah olmak üzere pek çok hat sanatçısı, âlim ve şairleri himaye ettiği kaydedilmektedir. II. Bayezid, babası II. Mehmet’in (Fatih) 1481 yılında ölümü üzerine tahta geçmek için Amasya’dan ayrılırken büyük şehzadesi Ahmet’i vali olarak atamıştır (Yaşar 1986: 146). Bu dönemde Amasya, Şehzade

Ahmet ve Yavuz Sultan Selim arasındaki taht kavgalarına sahne olmuştur (Şahin ve Emecen 1991: 1).

II. Bayezid döneminden itibaren tüm Anadolu gibi Amasya'yı da ilgilendiren önemli olaylardan bir diğeri de kuşkusuz İran merkezli isyanlardır. Akkoyunlu Devletini yıkarak Safevi Devleti'ni kurmuş olan (1502) Şii mezhebine bağlı Şah İsmail, Anadolu'da yaşayan Alevilere⁵⁴ halife adı verilen propagandacılar göndererek onları da kendi birliğine almaya çalışıyordu. Şah İsmail'in halifelerinden Nur Halife, Orta-Anadolu'da müritleri vasıtasıyla faaliyet gösteriyor, Amasya, Sivas, Tokat ve Çorum'daki Alevileri Şah adına birliğe davet ediyordu. Ayrıca İsmail'in Babası Şey Haydar'ın halifelerinden olan Anadolu Alevilerinden Şah Kulu (Hasan Halifeoğlu) da Şah adına Antalya ve çevresinden başlayarak Anadolu'da faaliyette bulunuyor, bu faaliyetlerini, yandaşları vasıtasıyla Rumeli'ye de uzatıyordu. Özellikle 1509 yılından itibaren Antalya sancağında Şah Kulunun faaliyetleri artmış, ayrıca Şah İsmail, sancaklardan bazı şehzadelerin düzenledikleri toplantılara adamlarını gönderdikten başka şehzadelerle mektuplaşmaya başlamıştı (Sevim ve Yücel 1991: 117-118). Bu gelişmeler Amasya'yı da etkilemiş, Şehzade Ahmet'in Şah İsmail ile iyi ilişkiler kurması, oğlu Murad'ın törenle kızılbaş olması gibi olaylar, Amasya'nın uzun bir süre bu tür isyanlarla boğuşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Şehzade Ahmet'in büyük oğlu Şehzade Murat'ı Amasya valisi olarak atayıp tahta çıkmak üzere İstanbul'a gittiği dönemde Nur Ali'nin isyan faaliyetleri Amasya'da da etkili olmuş; yöre Alevileri ayaklanarak şehri yağmalamışlardır. İsyan, Yahşi Beyzade Ahmet Paşa tarafından isyancıların Amasya'dan çıkarılmasıyla bastırılmıştır (Yaşar 1986: 165).

II. Bayezid'den sonra tahta çıkan Yavuz Sultan Selim döneminde de bu olayların uzantısı niteliğinde olan karışıklıklar meydana gelmiş, 1516 yılında Amasya'da büyük

⁵⁴ Alevi ismi burada belirli bir dinî veya sosyal grubu nitelemek amacıyla kullanılmaktadır. Bu kullanımın kökeni büyük oranda Şah İsmail'in Babası Şeyh Haydar'ın büyük bölümünü Azerbaycan ve Doğu Anadolu Türkmen boylarının oluşturduğu taraftar kitlesine, kendilerini diğerlerinden ayırmak için her biri bir imamı temsil eden on iki dilimli kırmızı börtü giydirmesine ve bu kitlelerin zaman içinde kızılbaş diye anılmasıyla açıklanmaktadır. Bununla birlikte kızılbaş isminin kökeni Hz. Ali'nin Hayber Kalesinin fethi esnasında başına kırmızı sarık sarmasına, diğer bir açıklamaya göre ise Uhud savaşında Hz. Muhammed'e siper olan Ebu Dücâde'nin başındaki sarığın kanlanması, başka bir açıklamaya göre de Hz. Ali'nin Siffin savaşında askerlerine, Muaviye'nin askerlerinden ayırt etmek için kırmızı sarık sardırmasına dayandırılmaktadır (Üzüm 2002: 547).

kargaşalara neden olan Baba Zünnun⁵⁵ ve Celal Baba isyanı baş göstermiş; isyancılar, elebaşları liderliğinde şehri işgal ederek yağma ve katliamlar yapmışlardır (Yaşar 1986: 175-179). Yavuz Sultan Selim'in ölümünden sonra 1520 yılında Amasya'da yeni bir isyan daha çıkmış, isyanların güçlkle bastırılmasından sonra zaman zaman Şii mezhebinin müdafaa ederek ve bölgenin sosyal, ekonomik konumundan yararlanarak eşkıyaların çıkardıkları karışıklıklar devam etmiştir (Özcan 2015: 78).

Kanuni Sultan Süleyman'ın büyük oğlu şehzade Mustafa 1538 yılından katledildiği 1553 yılına kadar Amasya'da sancakbeyliği yapmıştır (Yaşar 1986: 185-187; Yücel ve Sevim 1991: 203). Kanuni Sultan Süleyman, İran seferine giderken Şehzade Mustafa'nın katledilmesinden büyük üzüntü duyan halkın gönlünü almak üzere Amasya'ya uğradığı ve halka ihsanlarda bulunduğu (Ekber 1971: 1) bildirilmektedir. Kanuni Sultan Süleyman sefer dönüşünde tekrar Amasya'ya gelmiş, 7 ay 22 gün devleti buradan yönetmiş, bu süreçte Safevi Şah'ı Tahmasb'ın elçileri ile 29 Mayıs 1555 tarihinde "Amasya Anlaşması" da yapılmıştır (Kütükoğlu 1964: 645). Ayrıca, Avusturya elçilik heyetinde bulunan ve Osmanlılar hakkındaki mektupları neşredilen 'Busbecq' Amasya'da Kanuni tarafından kabul edilmiştir (Şahin ve Emecen 1991: 1).

Kanuni Sultan Süleyman'ın oğullarından şehzade Bayezid de kısa bir süreliğine Amasya'da sancakbeyliği yapmıştır. Şehre gelmemek için bir süre direnmiş ancak birtakım şartlarla görevi kabul etmiştir (Yaşar 1986: 197). Şehzade Bayezid Amasya sancakbeyliğine atandıktan bir yıl sonra kardeşi Selim ile taht kavgası nedeniyle Konya'da savaşmış, mağlup olarak Amasya'ya geri çekildikten üç ay sonra İran'a kaçmış, bir süre sonra Osmanlı'ya teslim edilmiş ve 1562 yılında dört oğluyla birlikte Kazvin'de öldürülmüştür (Özcan 2015: 80). Şehzade Bayezid'den sonra atanan ve H. Hüsameddin Yaşar'a (1986: 201) göre; Amasya'da sancakbeyliği yapan son şehzade, II. Selim'in oğlu Şehzade Murat olmuştur. Amasya'da bir buçuk yıl sancakbeyliği yapan şehzade Murat, Manisa'ya gönderilmiş, böylece Amasya'nın şehzade eğitim yeri olma dönemi kapanmıştır.

⁵⁵ H. Hüsameddin Yaşar'a göre (1986: 320-322) 10 yıl Osmanlı'yı uğraştıran Baba Zünnun, Amasya'da hüküm sürmüş İlhanlı Beylerinden Olcaytu'nun torunlarından. Zünnun Baba, zaviye şeyhliğinden bir Tatar ocağı uyandırmak istemiştir.

Amasya’da 16. yüzyılın özellikle ikinci yarısında devleti ve halkı büyük sıkıntılara sokan Celali ve medrese öğrencilerinin (suhte) ayaklanmaları ve çıkardıkları karışıklıklar etkili olmuştur. 1599-1906 yılları arasında yine bazı eşkıya liderlerinin Amasya’yı zorla ele geçirip kısa süreli idare ettiklerine de bilinmektedir (Kavaklı 2011: 50). Bunlardan birisi olan Deli Zülfikar Ağa ve ele başlığını yaptığı isyancılar tarafından şehir, üç aylık kuşatmadan sonra 1602 yılında işgal edilmiş, işgalden sonra Amasya altı yıl karışıklık ve düzensizlik içinde kalmıştır (Beşirli 2007: 183). Bu karışık dönemde Osmanlı, baş edilemeyen âsilere vezirlik, beylerbeyliği, paşalık rütbeleri vererek onları ıslah etme yoluna da gitmiştir. Bu şekilde Amasya sancakbeyliği verilen Tahir Bey (deli) adında bir isyancı, topladığı isyancılara güvenerek 1603 yılında adına sikke bastırıp hutbe okutmuş, “Sultan Tahir Han” adıyla bağımsızlığını ilan etmiştir. Sadece Amasya’dan ibaret bir hanlık kurmuştur. Kendi başına buyruk hareket ettiğini haber alan Osmanlı, Deli Tahir’i azletmiş ardından İbrahim Bey şehri basıp, idareye el koymuştur (Menç 2018: 139). İsyancılar, 1608 yılında Kuyucu Murad Paşa’nın Amasya’ya gelmesi sonrasında aldığı katı önlemler ile bastırılabilmiştir (Akdağ 1995: 94-100 akt.; Kavaklı 2011: 49).

Osmanlı dönemi Amasya tarihinde iz bırakan, üstünde durulması gereken bir diğer husus Tanzimat dönemi şairi Ziya Paşa’nın kısa bir süre (1864-1866) Amasya valiliği yapmasıdır. Bu kısa süreye rağmen Ziya Paşa’nın Amasya valiliği, şehir için bir dönüm noktası niteliğindedir. Ziya Paşa, harap durumdaki şehri mamur hâle getirmek için insanüstü gayretlere girişmiştir (Menç 2018: 174). Kenan Akyüz (1964), bu konuyu ayrıntılarıyla işlediği “Ziya Paşa’nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar” adlı eserinde, Ziya Paşa’nın Amasya Sancağında yaptığı işleri şöyle özetlemektedir:

Ziya Paşa’nın Amasya Sancağı’nda başardığı işler cidden takdirle karşılanmaya değer. Bu işleri ise, âsâyişe ve imara ait olmak üzere ikiye ayırmak icab eder. Bu çok kısa süre içinde imar alanında başardığı işler arasında, yaptırdığı büyük bir köprü, çarşı ve bedestende açtığı yeni yollardan başka; Amasya ile beş kazasında yaptırdığı altı hükümet konağı, altı ilkokul, altı saat kulesi, bir i’dadî ve bir hapisane vardır. Âsâyiş alanında da, bütün sancağı sarmış olan eşkıya hareketlerinin önünü almış ve halk üzerinde baskı yapıp değişik şekillerde soygunculuk yapıp istismarcılık edenlerle amansız bir mücadeleye girmiştir (Akyüz 1964:3).

Ziya Paşa’nın yüzyıllardır düzensizlik ve kargaşa içinde bulunan Amasya’da uğraştığı meselelerden en önemlisi kuşkusuz asayişle ilgilidir. Şehrin ışıklandırılması ve fenersiz sokağa çıkma yasağı asayişin sağlanması yönünde alınan tedbirlerden biri olmuştur. Bunlar dışında Amasya ekonomine önemli katkılar sağlayan ve bölge halkının eğlence ihtiyaçlarını karşılayan Amasya panayırı ilk defa Ziya Paşa tarafından

düzenlenmiştir. Ayrıca düzenlenen panayırlarda ödül koymak suretiyle güreş müsabakaları da yapılmıştır. Ziya Paşa, karakucak güreşlerini köy düğünlerinden başka bir ortama taşımak suretiyle güreş sporunun gelişmesine, dahası yöreden dünya çapında tanınmış pek çok güreşçinin yetişmesine de katkı sağlamıştır. Ziya Paşa, her ramazan ayında iftar ve sahur vakitlerinin duyurulması amacı ile kaleden top atışları yaptırmıştır. Bu gelenek günümüzde de sürdürülmektedir. Ziya Paşa'nın toplumsal meselelerle ilgili de önemli icraatları olmuştur. Bunlardan birisi başlık parasını yasaklamasıdır; “yetişmiş kızı olup da evlenmesine bir ma'ni bulunmayan kızların düğün masraflarına karşılık başlık adı altında isteyeninden para alınmasının suç olduğu her tarafa ilan edilmiştir” (Menç 2018: 174).

Osmanlı döneminin son zamanlarda şehrin karşılaştığı önemli olaylardan biri de Ermeni ve Rum azınlıkların faaliyetleridir. II. Abdülhamid devrinde Hınçak ve Taşnak cemiyetleri özellikle Merzifon ilçesinde faaliyet göstermiş ve bu faaliyetler zamanla komitacılık şekline dönüşmüştür. Devletin tedbirleriyle bastırılan Ermeni komitacı hareketlerini XX. Yüzyılın başında, Merzifon'da bulunan Amerikan Koleji içinde örgütlenen Rumların Pontusçu hareketleri takip etmiştir. Önce kulüpler şeklinde ortaya çıkan ve zamanla (1904) Pontus Cemiyeti adını alan bu örgütlenme Amasya, Samsun, Ordu, Giresun, Gümüşhane ve Trabzon'u da içine alacak şekilde Orta ve Doğu Karadeniz bölgesine yayılmıştır. Merzifon merkez olmak üzere Amasya yöresinde 1920 sonuna kadar çıkan olayların çoğu Rum çetelerince düzenlenmiştir (Öz 2004: 243). Bunlardan birisi Amasya'nın 14 mahallesinin tamamen yandığı 1915 yılının Ramazan ayında Ermeniler tarafından çıkarılan büyük Amasya yangınıdır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda da önemli bir yere sahip olan Amasya'nın bu özelliği şüphesiz milli mücadele sırasında gerçekleşmiştir. Kurtuluş savaşının ilk hamleleri Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları tarafından Amasya'da yapılmış, milletin kaderinin belirlendiği belge olan Amasya Tamimi (12-22 Haziran 1919), Osmanlı şehzadelerinin valilik makamı olan Saraydüzü Kışlası'nda imzalanmıştır. Bugün Türkiye Cumhuriyeti yönetim şeklinin ve demokrasisinin özeti sayılacak “Milletin istiklalini yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır” hükmünün yer aldığı bu belge Türk milletinin bağımsızlık yolunda mücadelesinin başlangıcı olmuştur. Böylelikle fetret devrinden sonra Osmanlının diriliş tohumlarının yeşerdiği yer olan Amasya, Kurtuluş Savaşı'nda da Türk milleti için bağımsızlık fikrinin doğduğu yer olmuştur (Köksal 2015: 15). Son olarak Amasya Cumhuriyetin ilanından sonra 20 Nisan 1924 tarihinde il olmuştur.

2.7.2. Araştırma Alanının Coğrafi Yapısı

Amasya ili, Karadeniz Bölgesi'nin Orta Karadeniz Bölümü'nün iç kısmında yer almakta olup, yaklaşık 34 57- 36 31 doğu boylamları ile 41° 04 – 40° 16' kuzey enlemleri arasında konumlanmaktadır (Zeybek 1998: 1). Karadeniz'e kıyısı olmayan Amasya'nın deniz seviyesinden ortalama yüksekliği (rakım) il merkezine göre 392 metre iken ilin geneli dikkate alındığında 1.150 metredir. Toplam 5.701 kilometre kare yüz ölçüme sahip Amasya; doğuda Tokat, güneyde Yozgat, batıda Çorum, kuzeyde Samsun illeriyle komşudur. Bu iller ile olan toplam sınır uzunluğu ise yaklaşık 492 km'dir. Ankara'ya 336 km, İstanbul'a 671 km uzaklıkta olan Amasya'nın komşu illere uzaklıkları ise Çorum'a 92 km, Samsun'a 131 km, Tokat'a 114 km, Yozgat'a ise 196 km'dir. İlin ilçelerine olan uzaklıkları ise; Göynücek 46 km, Gümüşhacıköy 68 km, Hamamözü 90 km, Merzifon 46 km, Suluova 27 ve Taşova 48 km'dir (Aylar 2007: 19).

Amasya şehrinin dar bir vadide kurulu olması coğrafi olarak önemli niteliklerinden biridir. Şehrin ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren il merkezi değişmemiştir. Şehir bu noktayı esas alarak gelişim göstermiştir. “Her döneminde şehrin ilk kurulduğu yerde bulunmasının sebebi, bu konuyla ilgili olmalıdır. Elverişsiz konumu nedeniyle yamaçlardan fazla yükselmeye imkân bulunmamış, bu da şehrin Yeşilırmak Vadisi boyunca doğu-batı doğrultusunda uzunlamasına yayılma göstermesine sebep olmuştur. Şehir, Anadolu'da şekilli bir vadi tabanında kurulmuş tek büyük şehir olarak varlığını devam ettirmektedir. Varlığının her döneminde önemli bir şehir olmasının nedeni, korunmaya elverişli saklı şehir olmasıyla ilgilidir” (Menç 2000: 31).

Genel olarak engebeli bir arazi yapısına sahip Amasya yöresinin kuzeyinde Taşova ilçe sınırlarında yer alan Canik Sıra Dağları ve bunun uzantısı olan Karaömer Dağları (1979 m) ile Amasya'nın aynı zamanda Orta Karadeniz bölgesinin en yüksek dağı olan Akdağ (2062m) yer almaktadır. Bu dağların dışında Merzifon-Gümüşhacıköy ilçeleri arasında yer alan Tavşan Dağı (1901m), Gümüşhacıköy-Hamamözü ilçeleri arasında bulunan İnegöl (1873) ve Eğerli Dağı (1776 m) bulunmaktadır. Amasya'nın iki önemli ovası olan Suluova ve Geldingen Ovasını doğu batı yönünde ikiye ayıran Çakır Dağları (1375m), Göynücek ilçesinde bulunan Karadağ (1524 m) ile Buzlu Dağ (1392 m) ve Amasya merkezde bulunan Sarıtaş (1159), Sakarat Dağı (1956 m), Ferhat Dağı (Karaer 2007: 74) Kırklar Dağı (Zeybek 1998: 48) Amasya'nın diğer dağlarıdır.

Amasya'nın dağlık yapısına karşın tarıma elverişli ve verimli ovaları bulunmaktadır. Amasya merkez ilçenin güneyinde ve Yeşilırmak Vadisinin başlangıcında yer alan Geldingen Ovası 48.000 hektar, Suluova ilçe merkezinin güney ve güneydoğusunda bulunan Suluova 40,000 hektar, Merzifon ilçesinin batısından doğusuna kadar olan kısmını kaplayan Merzifon Ovası 31.100 hektar ve Gümüşhacıköy güney ve güneydoğusunda yer alan Gümüş Ovası Amasya'nın 5.400 hektarlık alanını kaplamaktadır (Karaer 2007: 74).

Yörenin en büyük vadisi Yeşilırmak nehrinin oluşturduğu Yeşilırmak Vadisidir. Bir diğer vadi ise Tersakan Çayının oluşturduğu Tersakan vadisidir. Şehir sınırları içerisinde yer alan platolar ise yaylacılık faaliyeti olarak değerlendirilen coğrafi oluşumlardır. Amasya çevresinde bugün yaylacılık ve yayla şenlikleri yapılan başlıca sahalar şunlardır: Kabaoğuz Yaylaları (Gümüşhacıköy), Tavşan Dağı Yaylaları (Merzifon), Akdağ Yaylaları (Suluova), Sarıçiçek Yaylaları (Taşova), Destek Yaylaları (Taşova), Boğalı Yaylaları (Taşova) 'dır (Aylar 2007: 33).

Amasya'nın en önemli akarsuyu Yeşilırmak Nehri'dir. Yeşilırmak Nehri'nin toplam uzunluğu 1. 151 km', il sınırlarındaki toplam uzunluğu ise 140 km'dir. Yörenin diğer önemli akarsuları, Yozgat il topraklarından doğan Çekerek Çayı ve Lâdik Gölünden çıkan Tersakan Çayı'dır. Bu önemli akarsuların dışında Deliçay, Destek Çayı, Gümüşsuyu Çayı, Salhan Çayı, Büyükçay, Çorum Çayı, Hamamönü Çayı (Karaer 2007: 74-75), Zarasuyu, Porsuk Deresi, Çavuş Dere, Efennik Çayı (Zeybek 1998: 73) yörenin diğer önemli su kaynaklarıdır.

İl sınırları içerisinde bulunan tek doğal göl Borabay Gölü'dür. Göl, Taşova İlçesi Borabay Köyü sınırları içerisinde yer alır. Denizden yüksekliği 1.050 metredir. 80 metre genişlik ve 25 metre derinliğindedir. Set gölleri grubunda değerlendirilen göl, kuzey yamacında meydana gelen bir heyelanın akarsu vadisini tıkaması sonucu meydana gelmiştir. Tabanından çıkan sularla birlikte dereden gelen sularla da beslenmektedir (Aylar 2007: 43).

Amasya, iç bölgeler ile Karadeniz kıyılarını birbirinden ayıran yüksek ve sarp sıradağların eteklerinde yer alması nedeniyle İç Anadolu Bölgesi'nin iklim özelliklerini taşır (Yücel 1987: 29). Amasya'da yıllık ortalama sıcaklık 13.5° C 'dir. Yaz ayları nispeten sıcak geçer. En yüksek sıcaklık ortalaması 23.6° C'dir. Kış mevsimi çok soğuk değildir. En

soğuk ayın ortalama sıcaklığı 2.4.°C'dir. Yıllık yağış miktarı 443 mm dir. Yağışların aylık gidişi bakımından kış ve ilkbahar ayları en çok yağış alan mevsimlerdir. Uzun yıllık ortalamalara göre bilhassa temmuz, ağustos ve eylül ayları kurak, yağışsız veya az yağışlı sıcak hava şartlarının görüldüğü bir dönemdir. Sonuç olarak Amasya iklimi, kış mevsimi az soğuk ve yağışlı geçerken, yaz mevsimi sıcak ve nispeten kurak geçmektedir. Bu özellikleri ile yörede, Karadeniz coğrafi bölgesi içerisinde Karadeniz kıyı kuşağının nemli-ılıman iklim tipinden ayrı bir iklim tipi görülmektedir. Yöre Karadeniz ardı geçiş kuşağında yer almaktadır. Bu iklim tipi yöre içerisinde ova çevresindeki dağlık alanlara doğru gidildikçe artan yükseltiye bağlı olarak, alçak kesimlere göre yazlar daha serin ve nemli, kışlar da daha soğuk geçmektedir. Yağışlar daha çok kar şeklindedir ve uzun süre yerde kalmaktadır (Zeybek 1998: 152).

En önemli yer altı zenginliği linyit kömürü olan Amasya'da ayrıca mermer, kireç taşı yatakları ile önemli miktarda bentonik ve koalen kil rezervleri bulunmaktadır. Yer altı kaynakları bakımından zengin olmayan Amasya, jeotermal enerji kaynakları bakımından zengindir ve bu enerji kaynakları daha çok tedavi amaçlı olarak tesis edilen kaplıcalarda kullanılmaktadır. İlde yer alan başlıca kaplıcalar Terziköy, Gözlek ve Hamamözü kaplıcalarıdır (Aylar 2007: 58,60). Terziköy kaplıcasının suyunun romatizma, mide, bağırsak, idrar yolu hastalıkları, beslenme bozukluğunda⁵⁶; Gözlek kaplıcasının kronik bel rahatsızlığı, romatizma hastalıkları, stres bozukluğu, eklem rahatsızlıkları, spor yaralanmaları ve nörolojik hastalıklarda⁵⁷; Hamamözü kaplıcasının ise, müzmin ağrılı romatizma hastalıkları, beyin çarpması sonucu oluşan felç ve çocuk felci, kalp-damar ve tansiyon rahatsızlıklarında, ruhsal bozukluklarda, bel fıtığı ve siyatik bozukluklarda, kadınların hormon düzensizliğinde⁵⁸ tamamlayıcı tedavi unsuru olarak yararlı etkileri olduğu ileri sürülmektedir.

İlin ekonomisinde ilk sırayı tarım almaktadır. Amasya ilinin ekolojisi değişken ve çeşitliliği olan bir yapıya sahiptir. Ekolojideki bu çeşitlilik, değişik türde bitkilerin yetişmesine imkân vermektedir. Yörede yetişen başlıca ürünler; buğday, şekerpancarı,

⁵⁶ www.fimarlife.com [erişim tarihi 21.07.2020].

⁵⁷ www.gozlektermal.com [erişim tarihi 21.07.2020].

⁵⁸ www.hamamozutermal.com [erişim tarihi 21.07.2020].

soğan, ayçiçeği, haşhaş gibi tarla bitkileri yanında elma, kiraz, şeftali gibi önemli meyve ürünleri ve ağırlıklı olarak iç pazarda tüketilen sebze ürünleridir. Son yıllarda ise seracılık yaygınlaşmıştır. İl ekonomisinde ikinci sırayı ise hayvancılık almaktadır. Merkez ilçe, Suluova ve Göynücek ilçelerinde özellikle büyükbaş besi hayvancılığı gelişmiş olup, önemli miktarda et üretimi yapılmakta, üretilen etin büyük bir kısmı il dışına pazarlanmaktadır (Amasya İl Yıllığı 2007: 323-331).

Şehirde sanayi pek gelişmemiştir. Suluova ilçesinde bulunan şeker fabrikası ilin en önemli tarımsal sanayi işletmesidir. İkinci sırayı un ve unlu mamuller üreten işletmeler almaktadır. Bunlar dışında ülke ve il ekonomisine katkı sağlayan ayçiçek yağı fabrikası, Suluova’da yem ve et fabrikaları, merkez ilçede süt ve sütlu mamuller özellikle peynir ve tereyağ ve maya fabrikaları belli başlı sanayi kuruluşları arasında sayılabilir (Amasya İl Yıllığı 2007: 363-364).

Amasya, 2019 sayımına göre toplam 337.800 nüfusa sahiptir⁵⁹. İlin, biri merkez olmak üzere, yedi ilçesi, sekiz belediyesi, bu belediyelerde yüz yedi mahalle ve toplam üç yüz yetmiş iki köyü bulunmaktadır. Amasya merkez ilçesine bağlı mahalle sayısı kırk, köy sayısı yüz, belde sayısı bir tanedir. Göynücek ilçesinde üç mahalle, otuz sekiz köy, Gümüşhacıköy ilçesinde on iki mahalle kırk dört köy, Hamamözü ilçesinde dört mahalle on yedi köy, Merzifon ilçesinde yirmi mahalle yetmiş köy, Suluova ilçesinde yirmi bir mahalle, kırk köy, Taşova ilçesinde yedi mahalle atmış üç köy bulunmaktadır⁶⁰

⁵⁹ www.amasya.gov.tr [erişim tarihi 10.01.2020].

⁶⁰ www.amasya.gov.tr [Erişim Tarihi 10.01.2020].

3. BÖLÜM

GEÇİŞ DÖNEMİ RİTÜELLERİ

Geçiş ritüelleri kavramı ve fikri ilk olarak yirminci yüzyılın başlarında Sosyal Antropolojide teknik bir terim olarak ortaya çıkmıştır. Arnold Van Gennep (1908) tarafından “yer, durum, toplumsal konum ve yaş değişikliğine eşlik eden” ritüelleri ifade etmek için kullanılır. Terim, zaman içerisinde antropoloji dışında da popülerlik kazanarak başta halk bilimi olmak üzere sosyal bilimlerin anahtar kavramlarından biri hâline gelmiştir.

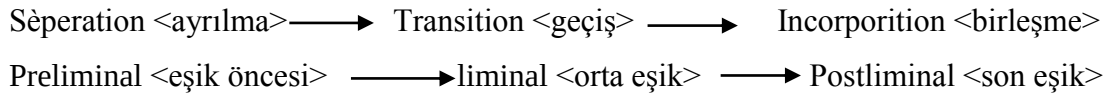
Van Gennep’in geçiş ritüelleri teorisi kapsam olarak; verimlilik ve takvim ritüellerini, bölgesel hareketler ve eşiklerle ilgili ritüelleri, kutsama ritüellerini, tarikat ve kült ritüellerini de içine alır. Ancak onun tartışması, yaşam-krizi ritüelleri üzerine odaklandığı (Morris 2004: 392) için daha çok bireysel geçişler ile ilişkili ritüeller olarak algılanmıştır. “Yaşam krizi”, “yaşam döngüsü” ve “yaşam bunalımı” olarak da adlandırılan bu türden geçiş ritüelleri; doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi olaylara eşlik ederek onları dramatize eder ve kişinin sosyal yaşamının bir aşamasından diğerine geçişini, kültürel olarak işaretler.

Arnold Van Gennep (1960: 13-15), ritüellerin nasıl işlediğini açıklamak için mekânsal metaforlara başvurur. Bu teoriye göre, bir geçiş ritüeli iki ülke arasında eşik veya sınırda olma durumuna benzer. Bu tür yerler “ne burada ne orada” daha ziyade “arada bir yerdir”. Bir oturma odasının dışından içerisine hareket eden bir kişinin ritüelleştirilmiş jestlerle (tokalaşma, selamlaşma veya sarılma) karşılanması gibi ulusal sınırı geçen kişi de pasaport kontrolüne ve bazı geleneklerine tabi tutulur. İki ülke arasındaki sınır, tanımsız bir bölge olduğu için tehlikelidir, sembolik anlamlarla doludur ve korunmaktadır. Bunun gibi geçiş ritüelleri de kişi tehlikeli bölgeden geçerken onu koruyan, yeni statüsünü ve sosyal konumunu tanımlayan, bir dizi sembolik eylemdir.

Geçiş ritüeli kavramı üç fikre dayanır: Birincisi, “insan yaşamı akışı”dır. Van Gennep (Morris 2004: 392), “insan yaşam sürecinin olumsuz sonuçları da olan bir dönemleme tarafından yönetildiğini ileri sürmüştür”. Mekân ve zamanda gerçekleşen herhangi bir hareket gibi kendine özgü koordinatlar sistemine sahip olduğu düşünülen insan hayatı, doğaçlamaya izin verecek esneklikte bir senaryoya, bir plana göre ilerler ve

bir dizi nispeten durağan, açıkça tanımlanmış konumlardan geçer. Bu konumlar, insan yaşamını öngörülebilir aşamalara ayıran bir dizi dönüm noktasıyla kesişir. “Kişinin yaşam yörüngesinin yön değiştirdiği bu dönüm noktaları hem bir kriz hem de bir fırsattır, yoğun enerji ve tehlike anlarıdır ve ritüel, hızlı akıntılarda güvenli bir şekilde gezinmenin birincil yoludur” (Grimes 2000: 105).

Geçiş ritüellerinin ikinci temel fikri “geçiş aşamaları”dır. Van Gennep, geçişleri gerçekleştirmek için düzenlenen ritüellerin hepsinin üç ana aşamadan oluşan benzer bir süreç modeli sergilediğini öne sürmüştür. Bu aşamalar, dinamiklerine göre “ayrılma” (sèparation), “geçiş” (fr. rites de marge, ing. transition) ve “bir araya gelme” ya da “birleşme/bütünleşme” (incorporation) ritüelleridir. Ayrıca aşamaların uzamsal açıdan üçlü bir süreç modeli izlediğini ileri süren Gennep, bunları; “eşik öncesi” (preliminal), “eşik” (liminal) ve “eşik sonrası” (postliminal) dönemler olarak belirler. Gennep’in ritüel süreç modelini (üçlü şema) Ronald Grimes (2000: 104) şöyle gösterir:



İlk evre; bireyin veya grubun toplumsal yapıda mevcut daha önceki bir sabit noktadan, bir dizi kültürel koşuldan kopmasını işaret eden arındırma, saçların kesimi, hacamat etme gibi sembolik davranışları içeren “ayrılma” ritlerinin icra edildiği “eşik öncesi” (preliminal) dönemdir. Bu süreçte kişi, bir sosyal grubu ve ona eşlik eden sosyal kimliğini geride bırakır. *İkinci evre;* ritüel öznesinin sembolik olarak “toplum dışına” yerleştirildiği ve genellikle belli tabulara, sınırlandırmalara ve kaçınmalara uymak zorunda bırakılarak “geçiş” ritlerinin icra edildiği “orta eşik” (liminal) dönemdir. Sürecin bu aşamasında kişi, yeni kimliği ve statüsü ile başka bir sosyal gruba kabul edilmeden önce kimliği veya bağlılığı olmayan belirsiz, muğlak bir aşamadan geçer. *Üçüncü evre;* ritüel öznesinin yeni statüsüne yerleştiğini yasakların kaldırılması, bir yemeğin paylaşılması gibi edimlerle işaretleyen “birleştirme” ritlerinin yer aldığı “son eşik” (postliminal) dönemdir. Sürecin bu son aşamasında geçiş tamamlanır, kişi resmen onaylanır ve başkaları tarafından yeni bir kimliğe ve topluluğa sahip olduğu sosyal olarak tanınır. Böylece kesin olarak tanımlı hâle gelir ve yeni statüsünün gerektirdiği haklara ve yükümlülöklere sahip olur (Turner 2018: 95; Morris 2004: 393; Dauglas 1994: 3-4).

Ritüel sürecin orta eşik (liminal) aşamasını detaylı bir şekilde geliştiren Victor Turner için eşik, “Ne o ne de öbürü” (Betwixt and Between) dır. Turner’ın (2018: 96-97) eşik sürecinin doğası ve özelliklerine ilişkin geliştirdiği temel düşünceleri şöyledir:

Eşiktelğin ya da eşikteki kişilerin (“eşik insanları”) yüklemeleri kaçınılmaz olarak muğlaktır; çünkü bu koşul ve bu insanlar, normalde durumları ve konumları kültürel uzama yerleştirilen sınıflama ağına takılmazlar. Eşikteki varlıklar ne burada ne oradadır; yasa, gelenek, uylaşım ve törenlerce belirlenip sıralanan konumların ne birinde ne ötekindediler.../... Eşiktelik çoğu kez ölüme, rahimde olmaya, görünmezliğe, karanlığa, biseksüelliğe, yabana ve güneş tutulmasına ya da ay tutulmasına benzetilir.../... Ucube kılığına sokulabilirler, üzerlerinde sadece bir parça kumaşla, hatta çıplak hâlde ritüele katılırlar; bu şekilde eşikteki varlıklar olarak statülerinin, mallarının, rütbelerinin, makam ya da role işaret eden dünyasal giysilerinin ve akrabalık sistemindeki konumlarının, kısacası onları diğer adaylardan ayırabilecek hiçbir şeylerinin olmadığı gösterilir. Davranışları pasif ya da alçakgönüllücedir; eğitmenlerine tam itaat göstermeli ve keyfi cezaları şikâyet etmeden kabullenmelidirler. Yeni baştan şekillenmeleri ve yaşamdaki yeni konumlarıyla baş etmelerine olanak sağlayan ek güçlerle donanmaları amacıyla adeta birörnek bir duruma indirgenir veya bastırılırlar.

Eliade’ın ritüel süreç modeli de üçlü bir yapıya sahiptir. Ancak o, ayrılma aşamasını ritüel ölümle, geçiş aşamasını ilk ana “başlangıç zamanına” geri dönmeyle, birleşme aşamasını ise yeniden doğum kavramlarıyla ifade eder. Ritüel ölüm ile ritüel yeniden doğuşu ayıran eşik dönem Eliade için kökenlerle ilgili mitsel zamana dönüştür. Bu zaman güçlü bir zamandır; çünkü doğaüstü varlıkların etkin, yaratıcı katılımıyla olumlu yönde değiştirilmiştir. Ritüeller sırasında bu masalsı zamana geri dönölür (Eliade 2001: 27). Eliade’nin Gennep’in modeline karşılık gelen ritüel süreç şeması şöyledir:

Séparation (dying) —→ Transition (return to origin) —→ Incorporation (being reborn)

Eliade’ın üçlü geçiş kalıbı (Grimes 2000: 104)

Üçüncü temel fikir ritüel dönüşüm deneyimidir. Teoride geçiş ritüelleri eski bir durumdan yenisine geri dönüşü olmayan bir dönüşümü gerçekleştirir. Ritüel geçişin etkisi hem geçişe maruz kalan bireyleri hem de bunları tasarlayan, sürdüren toplulukları dönüştürmektedir. Geçiş ritüelleri bekâr insanları eşe, çocukları yetişkin duruma, çocuksuz insanları ebeveyne, yaşayan insanları ölü atalara dönüştürür. Geçiş ritüelleri, bir dönüşümü kabul etmek veya etkilemek için stilize edilmiş ve yoğunlaştırılmış eylemlerdir. Bir dönüşüm, sadece herhangi bir değişim değil, aynı zamanda önemli bir başkalaşmadır (Grimes 2000: 104).

Geçiş ritüellerine ilişkin bu bilgiler ve Birinci Bölümde detaylı bir şekilde analiz edilen ritüel kavramıyla ilgili bilgiler kapsamında bu bölümde Amasya yöresinde

uygulanan geçiş dönemi ritüelleri doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere   temel başlık; her bölüm de kendi içinde alt başlıklar hâlinde bölümlendirilerek ele alınacaktır. Bu bölümün amacı, Amasya geçiş dönemi ritüellerinin, elde edilen verilerden yola çıkarak, sonraki bölümde   ritüel türünün ortaklıkları üzerinden yapılacak ayrıntılı analizine zemin oluşturmak gayesiyle; ritüellerin uygulanış biçimleri uygulama süreçlerine göre betimlenecek aynı zamanda birer simgesel bildirim biçimleri olan ritüel eylemlerin, temsil ettiği semantik arka plan, simgeler aracılığıyla birbirilerine bağlandıkları ritüelin fikirler alemindeki karşılığı olan mitoslarıyla ilişkilendirilerek anlamlandırılacaktır.

3.1. Doğum

İnsan yaşamının geçiş dönemi olarak adlandırılan önemli dönüm noktalarından birini, evlenme aşamasından geçen bireylerin anne-baba olma aşaması oluşturur. Bazı toplumlarda tam anlamıyla toplumun tam bir  yesi olma sürecinde evlilik, tek bir birim olarak yalnızca başlangıç kabul edilir ve bir hane kurulması anlamına gelen ilk ocuk doğana kadar eksik sayılır (Grimes 2000: 103).

Geçiş dönemlerinden ilkinin oluşturduğu doğum, diğer geçiş dönemlerine nazaran karmaşık, amaç ve tür açısından oldukça çeşitli ritüelleri ihtiva etmektedir. Bir bütün olarak doğum ritüelleri genel başlığı altında dünyanın dört bir yanında rit elleşitilen uygulamalardan bazılarının Ronald Grimes (2000: 41-42) şöyle sıralanmaktadır:

Gebelik veya doğurganlık uygulamaları, hamilelik inançları ve tabuları, doğum eğitimi, hem doğum bilgisinin gayri-resmi olarak özümsenmesi hem de doğumla ilgili bilgilerin resmi veya törensel aktarımı, hamilelik sırasında, doğumda ve doğumdan sonra koruyucu eylemler; düşük, ölü doğum, kürtaj gibi nedenlerle gerçekleşen ölüm törenleri, cinsiyet tercihi uygulamaları (genellikle erkek çocuğun doğumunu sağlamak için); bir fetüsün cinsiyetini veya özel alanların inşası, arındırma ve drama veya stilize etme gibi doğum prosedürleri; ebeveyn ile ocuk, ocuk ve diğerleri arasında bağlanma davranışı, doğum sonrası inziva; yiyecek yasakları ve seçilmiş yiyecekleri yemek, inzivadan çıkmak, statü beyanı ritleri; çocukları adlandırma, kutsama ve karşılama, ebeveyn tanıma törenleri ve jestleri, ilk kutlamalar; ilk katı yemek, ilk sa kesimi, ilk adım, ilk kelime; bir aile, etnik grup veya dine dâhil olmadır. Ancak yaşayan gelenekler, doğum ve erken çocukluğun ritüel olanaklarını gerçekleştirme derecelerinde büyük farklılıklar gösterir. Bu anların çok azı, belirli bir gelenekte aslında rit elleşitirilmiştir. Birkaçı bir araya getirilebilir mesela tek bir ritüel, ebeveynleri tanıyabilir, hediye alışverişini gerçekleştirebilir, anneliği kutlayabilir ve çocukları topluluğa dâhil edebilir.

Doğumla ilgili araştırmaların çoğunda ritüel evrelerin temel düzenlemesi doğum öncesi, doğum sırası ve doğum sonrası olmak üzere   aşamalı bir kategorizasyona tabii tutularak incelenmiştir. Orhan Acıpayamlı (1974: 135), söz konusu aşamaların amaçlarını fonksiyonel açıdan şöyle sınıflandırmaktadır: Birinci aşama kadını ve çocuğunu doğuma

hazırlamayı; ikinci aşama, doğumun kolay ve emniyetinin sağlanmasını; üçüncü aşama ise lohusa ve çocuğunu emniyet altına almak ve onları topluma girebilecek hâle getirmeyi amaçlar. Bu başlık altında doğumla ilgili saha verileri temel olarak bu üçlü aşamaya göre ele alınacak ancak Gennepe'nin ayrılma, eşik ve bütünleşme evreleri ve ritüellerin içerdiği amaçlar açısından alt başlıklarda farklı tasnif yoluna gidilecektir.

3.1.1. Süreç Dışı Dönem: Kısırlık Giderme Ritüelleri

Doğum olgusu ile ilgili ritüellerin ilk evresini, bütün bireylerle ilişkili olmayan, normal dışı bir süreç olarak hamileliğe/üremeye engel teşkil eden, halk dilinde kısırlık olarak adlandırılan hastalığı ortadan kaldırmaya yönelik ritüeller oluşturmaktadır.

İnsanoğlunun soyunu devam ettirmek için üremek istemesi yaratılış fıtratının gerektirdiği temel gereksinimlerindendir. Kısırlık yanlış davranışın bir cezalandırması olarak görülmektedir (Delenay 2014: 74). Bu husus eski Türk kültür hayatında da bilinen önemli bir değer yargısıdır. Dede Korkut Hikâyelerinin Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda çocuksuzluğu nedeniyle aşağılanan Dirse Han, eşine: “Oğlu kızı olmayanı Tanrı Ta'ala kargayupdur biz dahı kargaruz bellü bilgil didiler. Senden midür benden midür, Tanrı Ta'ala bize bir batman oğul virmez” (Ergin 2016: 80), der. Burada da ifade edildiği gibi çocuk sahibi olamamanın temelinde Tanrı'nın insana verdiği ceza olduğu düşüncesi yatmaktadır. Çocuğu olmayan kişilerin özellikle de kadının “bereketsiz”, “uğursuz”, “merhametsiz” olduğuna yönelik inanmaların sebebini, toplumun bilinçaltındaki söz konusu nedenin yansımaları olarak görmek mümkündür. Söz konusu düşüncenin mitolojik kökenlerine ilişkin Lvova vd (2013b: 80) de, çocuk sahibi olmayan/olamayan kişilere yüklenen menfi algıların nedeni, yenilenme ve çoğalma özelliğinin orta dünya varlıklarına özgü bir hususiyet olması temelinde açıklanır. Çünkü Erlik'e bağlı öbür dünya varlıkları yenilenme ve üreme yeteneğinden yoksundurlar ve bunun nedeni de Erlik'in hizmetkârları çoğalmasın, artmasın asırlar boyu diyerek Ülgen'in, Erlik'i yeryüzüne kovduğu ve onun hizmetkârlarını lanetlediği döneme kadar uzanır. Bu nedenle de nesillerin doğal hareketliliğini engelleyen kısırlık, aykırılık olarak görülür, kocamış bekâr kızlar ve erkekler toplumdan dışlanır.

Kısırlığın temelinde bulunduğu düşünülen cezalandırılmışlık düşüncesi kısır kişilerle ilgili uğursuz algısının oluşmasında etkili olmaktadır. Toplum psikolojisi çocuk sahibi

olamayan kadın için meyvesiz ağaç, kısır, katır, dölşüz, uğursuz, zürriyetsiz; erkeklere de dölşüz, tohumşüz, köse gibi yakıştırmalarla horlama (Acıpayamlı 1974: 13) biçimlerinde görünür olmaktadır. Normal zamanlarda yüzüne vurulmayan çocuk sahibi olamayan kişilere yüklenen bu olumsuz referanslar; doğum, düğün, evlenme gibi kutsallık atfedilen zamanlarda gerçekleştirilen bazı pratiklerden onları uzak tutmak suretiyle yapılan eylemlerde tezahür etmektedir.

Toplum tarafından önemli anlam atfedilen doğurganlık tarih boyunca aynı değer yapısını korumuştur. Nitekim Abdulkadir İnan (1998b: 241) Türk toplumunda çocuğu olmayanlara saygı gösterilmediğini belirtmektedir. Çocuksuzluğun bireyleri aşan ve toplumsal bir sorun olarak görülmesi insan toplumlarının kendi varlıklarını sürdürme ihtiyaç veya temel iç güdüsüyle ilişkili olmalıdır. “Çocuk sahibi olamama eksiklik olarak kabul edilir; çünkü periyodik olarak çocuk doğurmak, toplumdaki üye sayısını artırmak ve böylece zamanın uzatılmasına katılmak kadının esas fonksiyonu olarak kabul edilmektedir. Doğum ritminin bozulması toplum için potansiyel tehlikedir” (Lvova 2013a: 67).

Çocuksuzluk sorununu çözmek için başvuru yöntemleri Boratav (1999: 144), olağanüstü güçlerden yararlanmalar ve çeşitli büyüklük işlemler; akılcı-gerçekçi, ilaç ve onarma tipinde işlemler olarak ikiye ayırır. Sedat Veyis Örnek (1979: 2; 2016: 185), halk hekimliği kapsamında yer alan sağaltım yöntemleri ile modern tıp kapsamındaki sağaltımları ayrı kategoride değerlendirerek söz konusu sağaltımları; “dinsel-büyüsel niteliktekiler”, “halk sağaltımcılığı alanına girenler”, “tıbbi sağaltım alanına girenler” olmak üzere üç başlık altında toplar. Orhan Acıpayamlı (1974: 97-134) kısırılık sağaltımına ilişkin pratikleri temelde “majik pratikler”, “dinî pratikler”, “tıbbî pratikler” şeklinde bir tasnifle kategorize etmekle birlikte “dini pratikler” olarak başlıklandığı sağaltım yöntemlerinin de sihir sistemi içinde incelenmesi gerektiği sonucuna varır (Acıpayamlı 1974: 127).

Çağımızın gelişmiş bilgi ve teknolojisine koşut olarak, bu tür sorunlarda modern tıbbın olanaklarından yararlanmayı birincil başvuru merkezi olarak tercih etmelerine karşın; maddi yetersizlikler, geleneklere bağlılık, modern tıbbın çözemediği üremenin hâlen gizemli kalan yönleri karşısında, insanların ritüel edimlere başvurmaya devam ettikleri görülmektedir. Amasya yöresinde yer alan kısırılık giderme ritüellerini dört başlık altında toplamak mümkün görünmektedir. Bunlar; Adak yerleri etrafında icra edilen

ritüeller, Hoca ve dedelerin icra ettiği ritüeller, halk hekimliği kapsamında yer alan uygulamalar ve doğurganlık niteliğinin aktarılması esasıyla işleyen ritlerdir.

3.1.1.1. Adak Yerleri Etrafında İcra Edilen Kısırlık Giderme Ritleri

Kısırlık veya üreme engelini ortadan kaldırmaya yönelik icra edilen ritüellerin bir bölümünü kutsal mekânlar ekseninde, birtakım farklı uygulamaları içeren, doğaüstü ile iletişim kurma ve kurban sunma amacını taşıyan edimler kümesi oluşturmaktadır. Söz konusu kutsal mekânlar; yatır, evliya, türbe, dede, baba mezarı veya altında Allah dostu bir ermişin olduğuna inanılan taş, kaya, ağaç, su gibi mezarsız yerlerdir⁶¹. Yer-su ve atalar/veli kültü⁶² inançlarının senkritizminin günümüzdeki temsillerini yansıtan mekânlardır.

⁶¹ Ziyaret edilen söz konusu yatırlar için Ahmet Yaşar Ocak (1992: 18), şu açıklamaları yapmaktadır: “Anadolu’da ister gerçek manada bir türbe, isterse basit bir mezar şeklinde olsun, halkın genellikle türbe veya ziyaret olarak tabir ettiği mezarlara sahip velilerin hepsi de, kendilerine göre bir kısım hastalıkların tedavisinde yahut bazı dileklerin gerçekleştirilmesinde ün yapmıştır. Bazıları, çocuğu olmayanları çocuk sahibi yapmak, delileri, saralıları iyileştirmek gibi hususlar için ziyaretlere sahne olurken bazıları sadece tek bir konuda etkilidir. Çoğu zaman ziyaret esnasında koyun keçisi ve bazen de horoz kurban edilir; bir kısım türbe ve mezarlara ise küçük bez parçaları bağlanarak yapılan dualarla, dileklerin kabul edilmesi istenir. Esası daha kültün teşekkül ettiği ilk devirden kalma bu ziyaret ve dua usul ve formüllerine, zamanla yeni unsurların eklendiği, böylece kültün aktüel olmasının sağlandığı gözden kaçmaz. Bazı türbelerde veliden kalma olduğu söylenen birtakım eşyalar da ziyarete konu olur”.

⁶² Türkler dinî ve kültürel tarihleri içerisinde ata mezarlarını ve kaya, ağaç, su, dağ vb. tabiat unsurlarını, animistik kabuller çerçevesinde canlı ve ruhu olduğu gerekçesiyle kutsallaştırıp, hepsine birden “Yer-su” (yer-sub) diyerek kült nesnesi hâline getirmişlerdir. Kökeni Fransızca “culte” sözcüğünden gelmekte olan “Kült” kavramının sözlük anlamı Türkçe Sözlük’te “1. Tapma, tapınma. 2. Din. 3. Dinî tören, ibadet ayin” (2005: 1282) olarak verilmektedir. Kültün kavram anlamı Sedat Veyis Örnek’in, Etnoloji Sözlüğü isimli eserinde, “Yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı, onlara tapınıştır (2017a: 141). Kudret Emiroğlu ve Sibel Özbudun (2003: 519) Antropoloji Sözlüğü’nde, “kutsal kabul edilen varlıklar çevresinde oluşmuş, saygı, tapınma, dua, kurban ve ritler gerektiren, özel yer ve zamanlarda bayram ve törenleri bulunan, kült araçlarıyla cemaat liderlerini içeren inanç ve tapınış” olarak tanımlamışlardır. İbrahim Kafesoğlu (1980: 42-43), fenomenin külte konu olan ırmak, ateş, gök gürültüsü, ay yıldız gibi tabiat varlıklarının kendilerinden korkulması, hayran olunması veya saygı duyulması sonucunda ortaya çıktığını ifade eder. Göktürk yazıtlarında “ıduk yer-sub” (mukaddes yer-su) şeklinde yer verilen mefhum hem koruyucu ruhları hem de vatani kapsayacak şekilde dağ, su, ırmak, göl, pınar, ağaç- orman, kaya kültürleri yer-sub adı altında toplanmıştır (İnan 1986: 48). Kavramın karşıladığı anlamların belirsizliğinin neden olduğu spekülasyon yorumlamalar neyin kült sayılıp sayılmayacağı konusunda kargaşa ortaya çıkarmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak (1983: 70), “Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri” isimli eserinde, söz konusu kargaşayı ortadan kaldırmaya yönelik olarak yaptığı açıklamada; dağ, tepe, kaya ve ağaç gibi tabiat varlıkları ile ilgili birtakım telakkilerin mevcut olmasının o varlığın kült kabul edilmesi için yeterli olmadığını ve bir kültün mevcudiyeti için üç şartın birlikte bulunmasının gerekli olduğunu belirterek bunları şöyle sıralar: 1. “Külte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti”, 2. Bu nesne veya şahsın insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması”, 3. Bu inancın sonucu olarak faydayı celbedecek ve zararı uzaklaştıracak ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı”. Adak yerleriyle ilgili uygulama ve inançların temeli, Atalar kültü ile ilişkilendirilmektedir. Eski Türklerin, yer-su, Gök Tanrı ve Atalar kültü olarak üç asal sisteme dayanan inanç kategorisinin esasını bu kült yaşarken erdemli olduğuna inanılan ataların öldükten sonra ruhları aracılığı ile ailesini koruduğuna duyulan inanca

Tanrı'dan çocuk istemek için ziyaret edilen bu tür yerler kendilerinde kutsal veya esrarengiz gücün tezahür ettiği mekânlardır. Kutsalı bizzat özünde barındırdığına inanılan adak yerleri birer “hiyerefonu” yani kutsal gücün tezahürleri olarak kendini açığa vurur (Eliade 2017a: 11). Kutsalın tezahür ettiğine inanılan böyle mekânlarda kutsallık atıfları ile oluşturulmuş mitik söylemlerin gerekçelendirdiği birtakım özel davranış/praksisler icra edilerek çocuksuzluk engeli ortadan kaldırılmaya çalışılır.

Amasya yöresi “evliyalı şehir” ve “doksan dokuz evliyası” olan şehir olarak tanınmaktadır. Yörenin türbesi, adak yeri olmayan ilçesi, köyü hatta mahallesi yoktur. Bu bağlamda çocuk sahibi olmak için başvuru alan türbe sayısı çok fazladır. Çocuk sahibi olabilme amacıyla başvuru alan mekânlarda uygulanan ritüeller, adak yeriyle ilgili halk belleğinde biçimlenmiş, gelenek hâline getirilmiş çeşitliliklere sahiptir. Her adak yerinin kendi has kuralları ve bu kurallar çerçevesinde oluşmuş ritüel uygulama biçimleri bulunmaktadır.

Kısırlık giderme ritüellerini (therapeutic rites) analiz eden Victor Turner (2018: 24-25), bütün hastalıkların ya atasal gölgelerin cezalandırıcı eylemleri ya da büyücü/cadılarının gizli kötü niyetlerinin olumsuz sonucu olarak değerlendirilen bu tür ritüellerin sağaltımında ilk adımın kehanet olduğunu, sorunun çözümü için kâhine danışıldığını belirtir. Kehânetsele danışma, yerli halk için talihsizlikle başa çıkmakta merkezî bir aşamadır. Bir yandan geriye bakarak hastalığın nedenlerini, diğer yandan ileri bakarak hastalığın tedavi yöntemlerini belirlemede önemlidir.

Bu bağlamda öncelikle kadının hangi kutsal mekâna başvuracağı kehanet mahiyetinde ritüel edimlerle belirlenmekte, ritüel sürecin eşiksel bileşeninin ilk evresini kehanet ritleri oluşturmaktadır. Araştırma sahasında söz konusu uygulamaya esas oluşturan düşünce “özünü nereye birlediysen” veya “karışığın nerdeyse” biçiminde ifade edilir. Yörede başvuru yapılacak kutsal mekânın tespit edilmesine yönelik olarak gerçekleştirilen en yaygın uygulamalardan birisi “*suda iğne veya bıçak paslandırma*”dır. Uygulamanın ilk adımı kehanet ritinde kullanılacak bıçak veya iğneyi tılsımlı hâle getirebilmek amacıyla icra edilen ayın ilk çarşambası “yedi <üç> Mehmetli ev” den bıçak

dayanır (Kafesoğlu 1980: 46). Veli/ evliya kültü ise atalar kültürünün İslam diniyle bağdaştırılıp aynı olgunun İslam kisvesine bürünmüş şeklidir.

<iğne> toplamadır. Mehmet ismi taşıyan kişilerin yaşadığı yedi veya üç evden bıçak <iğne> toplanır. Kimi yerlerde bu işi; saygı duyulan, namazlı abdestli yaşlı bir kadın,⁶³ Kimi yerlerde kadının kendisi, kimi yerlerde ise doğacak çocuğun dayı adayı, bir diğer ifadeyle kadının erkek kardeşi yapar (KK 21, KK 64, KK 103, KK 220). Bıçak <iğne> toplanmak üzere gidilen evlerde ev sahibi ile nesneleri toplayan kişi arasında yapılan konuşmalarda gerçekleştirilmek istenen eylem açıkça söylenmeyip, “*niyetimiz var, bıçak <iğne> istiyorum*” denir. İğneyi veren kişi de “*Allah boş çevirmesin*” şeklinde dua ederek, istenen nesneyi verir (KK 21, KK 82, KK 169, KK 200). Rıfat Araz (1995: 94-95), bu ritin anlamıyla ilgili “yedi ayrı evden alınan kutsal demirlere ait ‘kuvvvvet ve koruma’ unsurlarının, ‘Muhammet’ adının kutsiyetiyle birleşip, doğma ve çoğalmaya yönelik dinî-sihri bir güç oluşturmak”, yorumunu yapmaktadır. Bununla birlikte nesnenin toplandığı ve suya konulduğu zaman, nesnenin sayısı, eylem esnasında icra edilen sözlerin tamamı bir bütün olarak toplanan nesneyi tılsımlı yapar.

Nesne toplama ritinin ardından alınan her bir iğne/bıçak bir adak yerini temsil edecek şekilde farklı renkte ipler bağlanmak suretiyle işaretlenir ve üç İhlas, bir Fatiha suresi okunduktan sonra “*çare hangisindeyse göster Allah’ım*” sözleri eşliğinde suya konulur. Hamamözü ve Gümüşhacıköy ilçelerinin bazı köylerinde, içine iğne ya da bıçak konulmuş su kabı, kible yönünde konumlandırılarak yüksekçe bir yere asılır (KK 143). Kimi yerlerde üç (KK 147), kimi yerlerde bir gece (KK 34, KK 63, KK 69, KK 249) paslanması için bekletilir. Suya koyulan nesnelerden hangisi kararmış veya paslanmışsa onu temsil eden adak yerine gidilir. Kaynak kişilerimizin yorumlarına göre iğne veya bıçağın paslanması adak yerindeki mübarek şahsın kerametidir (KK 3, KK 7, KK 23, KK 12, KK 56, KK 64, KK 77); nesneyi paslandırarak çocuksuz kadının derdine çare vermek için davet ettiği şeklinde bir anlamlandırma yapılır. Bu işlem için ya nesnenin suya konulma zamanının ya da nesnenin sudan alınma zamanının çarşamba veya perşembe gününe denk getirilmesine dikkat edilir. Ayrıca nesneler suya koyulurken zamanın ikindi ile akşam vakti, sudan alınırken ise zamanın sabah olması gerektiği yönündeki kabuller, ritüelin amacına ulaşmasında etkili olduğuna inanılan kurallar bütünü bir parçasını teşkil etmektedir.

⁶³ Taşova ilçesi Karamuk, Geydoğan, merkeze bağlı Uygur, Sarıyar, Ezinepazar, Sevincer, Göynücek İlçesi Beşiktepe köylerinde nesneler yaşlı bir kadına; Damuderesi, Abacı, Alan, Davutevi köylerinde kadının erkek kardeşine toplatılır. Kadının kendisinin toplaması ise pek çok yerde görülebilen yaygın bir durumdur.

Kısırlık giderme amacına yönelik ziyaret edilecek kutsal mekânın belirlenmesi amacına yönelik izlenen bir diğer yöntem “ocak takip etme” dir. Çocuksuz kadınlar, -yedi göbek akraba silsilesini gözeterek- akrabalarının şifa buldukları kutsal mekânları tercih ederler. Alevi-Bektaşîler arasında “ocak takip etme” kavramı kadının bağlı olduğu dedenin soyundan olan adak yerlerini de kapsamaktadır (KK 64, KK 67, KK 86).

Ziyaret edilecek kutsal mekânın belirlenmesine yönelik bir diğer uygulama, rüya vasıtasıyla adak yerindeki medfûn kişiyle çeşitli şekillerde iletişim kurma biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Burada iki farklı yol izlenir. Birincisi; kadın iki rekât hacet namazı kılarak derdine çare olacak -belirli sayıda adak yeri tespit edilerek- adak yerinin kendisine gösterilmesini niyet eder ve böylece uykuya yatar. Rüyasında gördüğü şekil, yol, nesne gibi pek çok unsura göre rüya yorumlanarak gidilecek kutsal mekân belirlenir. Rüya yoluyla kutsal mekân belirlenmesinde ikinci yol, bazı durumlarda kişinin herhangi bir eylem yapmaksızın adak yerindeki mübarek şahsın kadının rüyasına girerek onu çağırması şeklinde olabilmektedir⁶⁴. Böyle bir davet biçimi sorunun ortadan kaldırılmasının önemli bir işareti olarak yorumlanır ve ziyaret mutlaka gerçekleştirilir.

Çocuksuzluk sağaltımı yapılacak bir diğer adak yeri belirleme yöntemi de hocalara gidip fal baktırmaktır. Bunlardan birisi su falıdır. İnanişâ göre hoca, kadının ziyaret etmesi gereken adak yerini suyun içinde görür (KK 8, KK 12, KK 21, KK 24). Esasında bu tür kehanet ritleri, sadece ziyaret edilecek adak yerlerini tespit etmeye yönelik uygulamalarda değil, daha genel bir teşhis yöntemi olarak görülmektedir. Bir diğer yöntem kadının ve annesinin adının harflerine denk düşen ebced harflerinin on ikiye bölünmesi prensibi üzerine kurulmuş olan bir tür fal sistemidir. Çalışma sahamızın Gümüşhacıköy İlçesinin Çetmi köyünde yaşayan Ali Dede olarak tanınan Ali Torun, ebced hesabı yöntemine göre baktığı fal ile çocuksuz kadınlara izlemesi gereken sağaltma yöntemleri ve gitmesi gereken türbeler hakkında bilgi vermekte, sorunun cin kaynaklı olması durumunda da kendisi birtakım uygulamalar gerçekleştirmektedir.

⁶⁴ Merkez ilçeye bağlı Yağcıabdal Köyündeki “Ese Dede Adak Yeri” ne yapılan ziyaretlerin “Ese Dede” tarafından rüya yoluyla çağrılmak suretiyle yapıldığı kaynak kişilerimizin verdiği bilgilerdendir (KK 32, KK 11). “Ese Dede” adak yeri tekkesini kaynak kişimiz; on yıl çocuğu olmayan Diyarbakırlı bir kadının, Amasya’ya daha önce hiç gelmediği ve burada böyle bir yatırın olduğunu da bilmemesine rağmen, bir gece rüyasında gaipten bir ses duyarak “Ben Amasya Yağcıabdal köyündeyim bana “Ese Dede derler. Derdinin çaresi bende” dediğini aktarmıştır (KK 72).

Yörede kutsal mekân bağlamında çocuk sahibi olabilmek amacıyla icra edilen ritüel türlerinin başında “satılma” adı verilen uygulama biçimi gelmektedir. Satılma ritüeli çocuk sahibi olamayan kadının türbe görevlisi “tekkeşin” veya ocaklı bir ritüel uzman refakatinde boynuna veya beline bağlanan bir iple sandukanın veya kutsal kabul edilen merkezin etrafında üç veya yedi kez muhtelif dualar eşliğinde döndürülmesinin ardından çocuk sahibi olduktan sonra türbeye kurban getireceğini vadeden “adak adama” edimlerinden oluşur. Bazı adak yerleri etrafında satılma işlemi sonucu çocuk sahibi olunması durumunda çocuğa, türbede medfun zâtın ve/veya satı- satılmış adlarını verme, türbe yeşili adı verilen sandukanın bezinden bir parçanın kadın tarafından vücuduna temas edecek şekilde sürekli üstünde taşınması biçiminde edimsel olan kutsalla sürekli temas esasını taşıyan uygulama da satılma ritüelinin bir parçası kabul edilir. Satılma ritüelinin ortak paydalarını oluşturan unsurlar bunlar olmakla birlikte; adak yerinin, adak yerinde medfun kişinin veya kişinin mensup olduğu inanç/tarikat sisteminin özelliklerine bağlı olarak uygulamaya ek unsurlar eşlik edebilmektedir.

Yörede bahsi geçen satılma ritüeli, bütün adak yerlerinde yapılabilir; ancak bazı adak yerleri bu uygulama için özellikle tercih edilmektedir. Bu noktada daha önce benzer tecrübe yaşamış kişilerin çocuksuzluk derdine çare buldukları yerleri işaret eden anlatıları, o adak yerlerine teveccühü artıran önemli bir referans olmaktadır.

Merzifon ilçesinde bulunan “Piri Baba” adak yeri çocuksuzluk sağaltımı için il içinde ve il dışından ziyaretçisinin yoğun olduğu adak yerlerindendir. Satılmak için buraya gelen kadın türbe görevlisine başvurarak onun rehberliğinde bir dizi eylem gerçekleştirir. Türbe görevlisi kadının anlattığı satılma ritüeli, ana hatlarıyla şöyledir: *“Evvela inanacak, itikat meselesi inanmadan olmaz. Kalbini temiz tutacan, özünü ikilemeyecen. Kudret Allahtan itikat senden. Kalbinde en ufak bi vesvese varsa olmaz. Gelene ben önce abdest aldırıp, iki rekât namaz kıldırıyom. Namazın sonunda dua ederken adak adıyo. Sonra mübareğin üstündeki yeşil bezlerden birini çağsız kadının beline dolayıp yedi kere dolandırıyor. Ben önde o arkada. Dolanırken ben de dua ediyom o da. ‘Bu zavallıyı sana getirdim kerameti bol Piri Baba’m. Sen aracı ol, Rabbim bu kadına bir çağ bağışlasın’, hem dolanır hem de böyle şeyler derim. Kadını sattıktan sonra üstünde bir bela varsa gitsin deyi şu süpürgeyle süpürürüm. Sonra ‘Allah kucakını boş koymasın niyetini, dileğini kabul etsin’ diyerek yolcu ederim. Çocuk olduktan sonra gelir, kurbanını burda keser (KK*

217). Bu şekilde çocuk sahibi olunması durumunda çocuğun adı erkekse “Piri”, kız ise “Satı” konulmalıdır (KK 198).

Gümüşhacıköy ilçesi Sarayözü köyünde bulunan “Ali Pir Civan” adak yeri de çocuksuzluk sağaltımı için satılma ritüelinin uygulandığı çok bilinen yerlerden biridir. Burada satılma işlemini yapan tekkeşin yoktur. Bu nedenle satılma niyeti ile giden kadınlar yanlarında bir kadın götürerek uygulamayı ona yaptırırlar. Kadının boynuna yazma bağlanarak sandukanın etrafında dua eşliğinde yedi kez dolandırılır. Dönme esnasında çocuk sahibi olmak isteyen kadının boynuna yazmayı bağlayan diğer kadın; *“benim bir kulum var, satıyorum alıyon mu? Kurban olduğum dedem buna bir evlat ver. Sana dört ayaklı kurban getirsin”* der. Türbenin içinde ziyaretçilerin dileklerini yazdıkları bir defter bulunur. Satılma ritüelinin asal unsuru olmamakla birlikte isteyen dileğini buraya yazabilir (KK 155, KK 180, KK 217).

Suluova ilçesi Saygılı köyündeki “Gani Baba” adak yerinde benzer şekilde satılma ritüeli uygulandıktan sonra ritüelin tamamlayıcı unsuru olarak Adak yerinin yakınında bulunan Yeşil Irmak’tan alınıp dinlendirilen suyun içine türbe toprağı konularak kırk gün boyunca içmesi için kadına verilir. Gani Baba adak yerine satılma sonucu olduğuna inanılan çocuklara erkek ise “satılmış”, kız ise “satı” adının konulması satılma ritüelinin bir parçası ve adak yerinin kuralları dâhilindedir. Kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre, bu kuralı ihlal eden kişilerin çocuklarının başına olumsuz hâller gelebilmektedir (KK 12, KK 19).

Taşova İlçesi Geydoğan Köyündeki “Geydoğan Baba” adak yerinde uygulanan satılma ritüeli yörenin diğer noktalarındaki satılma ritüellerine nazaran daha zengin unsurlar içermektedir. Satılma uygulaması eskiden türbenin bahçesinde bulunan sakız ağacının etrafında yapılırken ağaç kesildiği için günümüzde sanduka etrafında yapılmaktadır. Uygulama şöyledir: Kadının boynuna bir ip veya yazma bağlanır, türbe görevlisi bu yazmanın ucundan tutarak o önde, kadın arkada olacak şekilde sandukanın etrafında dönmeye başlarlar. Kadının kocası veya başka bir üçüncü kişi sandukanın diğer ucunda bekler. Birinci tur bittikten sonra satma işini yapan kişi üçüncü şahsa: *“Selamün aleyküm”* der. Üçüncü şahıs: *“Aleyküm selam”* dedikten sonra *“nereye gidiyorsun?”* diye sorar, diğeri: *“Bir ineğim var döl tutmuyor, satmaya götürüyorum”*, dedikten sonra üçüncü kişi: *“Satma dur; durur inşallah, olur inşallah”* der. Bu şekilde altı kez tekrarlanan dönme

uygulamasının yedinci seferinde “*olur inşallah, durur inşallah*” bölümüne satma işini gerçekleştiren ritüel uzman da eşlik ederek böylece ineğini satmaktan vazgeçtiğini belirtmiş olur. Bu esnada kadının içinden dönme riti bitene kadar sürekli dua etmesi gerekir. Geydoğan Baba adak yerinde satılma ritüeline kadının bir gece burada yatması da ilave edilebilmektedir. Geceyi türbenin içinde uyuyarak geçiren kadınlar sabaha yakın bir saatte adak yerinin bahçesinde bulunan taşın üstünde de bir süre uyuduktan sonra dua ederek adak yerinden ayrılırlar. Çocuk doğduktan hemen sonra taahhüt edilen kurban getirilerek burada kesilip yenir. Adak yerinden çıktıktan sonra çocuğun cinsiyetine göre köyde ilk karşılaşılan kişiye adı sorularak o ad çocuğa verilir (KK 254, KK 256; Özdoğan 2006: 127).

Amasya merkez ilçeye bağlı Yağcıabdal Köyünde bulunan “Ese Dede” adak yerinde yapılan satılma ritüeli kurban adama, kadını boynuna bağlanan başörtüsünden tutularak sanduka etrafında üç kez döndürülme şeklinde yapılır. Yassıçal Köyünde bulunan daha çok felçli ve yürüyemeyen hastaların teveccüh ettiği “Erkonaş Baba” adak yeri ve İlyas Köydeki “Sarılık Evliyası”, Merkezde bulunan “Zincirlikuyu” adak yerleri de satılma ritüeli için yöre içinde çok fazla tercih edilen yerlerdir.

Satılma ritüeli uygulanmaksızın sadece kurban adama biçiminde gerçekleştirilen kutsal mekân merkezli ritüel uygulamalar da bulunmaktadır. Adak yerine çaput bağlamak, mum yakmak gibi hemen hemen bütün adak yerlerinde görülebilen uygulamalar da nezir hükmünde olmakla birlikte satılma ritüelinin küçük bir parçasını oluşturmakta olup, çocuk isteme gibi büyük istekler için yeterli görülmez.

Çocuk sahibi olma ve kısırlığı gidermeye yönelik kutsal mekânlarda adak adamaksızın dua etmek, namaz kılmak, Kur’an okumak gibi daha çok dinî edimler icra ederek, mübarek şahısların “*yüzü suyu hüürmetine*” burada yapılacak dileklerin daha etkili olacağı fikrî temelinden hareket edilerek ziyaret gerçekleştirmek de başvuru yöntemlerdendir. Bütün türbeler bu türden ziyaretler için uygun kabul edilmekle birlikte, türbede medfun mübarek şahsın “evliya” niteliklerine uygunluğu, hayat hikâyesinin gerçekliği gibi hususlar başvuru noktasında belirleyici olabilmektedir.

Kısırlık sağaltımı için dilek dileme yönteminin daha çok ibadet çerçevesinde değerlendirilen edimler olmakla birlikte elde edilen sonuç karşılığında adak yerine küçük

hediyelerin sunulduğu yerler bulunmaktadır. Amasya merkez ilçesi şehir merkezinde bulunan “*Tezveren Evliyası*” bu duruma örnek oluşturur. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar üç perşembe ara vermeksizin ikindi ile akşam ezanı arasındaki zaman periyoduna riayet ederek türbeyi ziyaret ederler. İki rekât namaz kılınır, Kur’an okunur. Arzu edilen sonuç elde edildiğinde kesme şeker dağıtılması ritüelin son olay halkasını oluşturur. Yine Amasya Merkez İstasyon caddesinde “*Kuyulu Evliya*” <Ehli Hatun> adı verilen sanduka ve namaz kılmak için kullanılan bölüm olmak üzere iki odalı ev biçimindeki adak yerinin bahçesinde suyu bulunmayan bir kuyu olmasından ötürü buraya Kuyulu Evliya adı verilir. Burayı ziyaret eden kadınlar on iki rekât namaz kılar, Yasin suresini okur, dilek diler, ardından başına kilim örtülen kadın kuyuya bakar. Kaynak kişilerimizin söylemlerine göre çocuk isteyen kadın kuyunun içinde ışık veya kurbağa görürse dileğinin gerçekleşeceğine hükmedilir. Kuyulu Evliya ‘ya sunulan hediye ise çocuk doğduktan sonra eskiden lohusa şerbeti şimdilerde ise su getirilerek kuyunun içine dökmek şeklindedir (KK 4, KK 5, KK 6, KK 9, KK 18, KK 20, KK 23, KK 67). Burada istenilen durum karşılığında kuyuya lohusa şerbeti veya su dökülmesi kansız kurban hükmünde değerlendirilebilir. Bu husus Dede Korkut Hikâyelerinden Boğaç Han boyunda yer alan Boğaç Han’ın annesinin söylemiş olduğu “kuru kuru çaylara su saldum” (Ergin 2016: 87) ifadesiyle anlam ve işlev boyutunda benzerlik göstermektedir. Kuyulu evliya olarak adlandırılan kuyu da susuzdur. Uygulamaların mitsel boyutunda böyle yerlerde doğaüstü güçlerin bulunduğu inancı olduğunu söylemek olanaklıdır. Abdülkadir İnan’ın (1986: 168) belirttiği üzere: “Dede Korkut Hikâyelerinin birinde bir hatun erkek evlat istediği zaman kuru kuru çaylara sücû (şarap) döktüğünü, kara giyimli dervişlere nezirler verdiğini söylüyor. Bu sözlerde çay (su) kültü yahut Yakutlardaki gibi “yer sahibi” kültü vardır. Aynı doğrultuda Yaşar Kalafat’ın (1998: 50) “Türkler, her suyun bir iyesi olduğuna inanırdı. Eski Türklerde, çocuksuz kadınlar, kurumuş ırmaklara suci/şarap salmak suretiyle, o ırmakların iyelerini memnun etmeye çalışır, onların yardımıyla çocuk sahibi olduklarına inanır”, şeklinde ifade ettiği düşünceyle özdeş bir durumdur.

Kutsal mekânlarda icra edilen kısırlık giderme ritlerinden bir diğeri de tohum ve bir canlı yutmaktır. Bu rit çoğunlukla satılma veya adak adama ritlerinin tamamlayıcısı olarak adak yerinin gelenekleri içerisinde yer alır. Örnekler şöyledir: “Ese Dede” adak yerinde satılma ritüeli icra edildikten sonra türbenin bahçesindeki taşlar kaldırılarak altından çıkan herhangi bir canlı kadına yutturulur (KK 8, KK 11). Yine aynı adak yerinde, türbenin bahçesindeki çam ağacından üç adet çam kozalağı alıp yutma uygulaması da

bulunmaktadır. Uygur köyündeki “Cafer Baba” adak yerinde, türbe yeşili adı verilen örtü kaldırılır, altındaki topraktan canlı olması şartıyla ne çıkarsa yutturulduğu gibi adak yerinin bahçesindeki dut ve kızılıçık meyveleri de kadına yedirilir (KK 69, KK 70). Göynücek ilçesinde bulunan “Veli Baba” adak yerinde çam kozalağının içinden çıkan “göğüç” adı verilen tohum kadına yutturulması satılma ritüelinin tamamlayıcı unsuru olarak bulunmaktadır (KK 103, KK 104, KK 105).

Adak yerlerine kurban adama ve/veya satılma sonucu dünyaya gelen çocukların o adak yerine ait olduğuna inanılır (Alptürkler 2018: 42). Çocuklara o adak yerinin adının verilmesi, bazı adak yerlerinden olan çocukların oraya ait bir iz taşıdığına olan inanç bu durumu ortaya koymaktadır. Örnek vermek gerekirse Hicabi Baba adak yerine satılma sonucu dünyaya gelen çocukların yüzlerinde “oranın çocuğu” olduğunu işaretleyen sarı çillerin (KK 82, KK 123), Cafer Baba’ya satılan çocukların sırtında parmak lekesinin olduğuna inanılması (KK 68, KK 69); Serçoban adak yerine satılan çocukların ise turuncu renk saçlara sahip olmaları ve terlerinin kına kokması Serçoban’nın bütün koyunlarının kınalı doğmalarıyla ilişkilendirilen aidiyet belirteçleri olarak aktarılmaktadır (KK 45, KK 78, KK 89, KK 121).

Adak yerlerinde kısırlık giderme amacına yönelik olarak icra edilen ritlerden bir bölümü, kutsalla temas ve kutsal gücün sirayet edici ilkesi temelinde işleyiş gösterir (Günay vd. 1996: 106). Burada yer alan uygulamaların psişik mekanizmasını Durkheim şöyle izah eder:

“Bir nesne ya da bir şahıs tarafından bizde uyandırılan hisler, bulaşıcı bir şekilde bu şeyin ya da şahsın ideasından onunla ilişkilendirilen tasavvura ve oradan da bu tasavvurların ilişkilendirilmiş olduğu nesnelere uzanır. Bizim bir kutsal varlığa karşı duyduğumuz saygı, bu şekilde bu varlığa dokunan, onu andıran ya da onu akla getiren her şeye nakledilir” (2011: 436-437).

İstenilen amaçlar için kutsalın sirayetini sağlamaya yönelik sağaltım yöntemlerinden biri türbelere giyim eşyası veya kuşak bırakılarak bir gece bekledikten sonra alınıp kadının bunu hamile kalana kadar üstünde taşımasıdır. Amasya merkez Vermiş köyünde bulunan “Lokman Hekim” adak yerine çocuksuz kadınlar kuşak yapılabilecek bir bez koyup bir gece beklettikten sonra doğum yapana kadar kuşağı bellerinden çıkarmaksızın taşırlar. Çocuk doğduktan sonra ise aynı kuşak kırkı çıkana kadar çocuğa bağlanır. Kırk çıkarıldıktan sonra ise kuşak yıkanarak gömülür (KK 54). Aynı esasa dayalı uygulama, kutsal mekâna yazma bırakıp, bırakılan yazmanın yerine daha önce buraya bırakılan

yazmalardan alma, bunu da istenen amaç hâsıl olduğunda geri bırakma biçiminde de yapılır (KK 91). Göynücek ilçesi Davutevi köyünde yedi Mehmetli evden birer parça kumaş toplanarak bunlarla gömlek dikilir ve “Veli Baba” türbesine bırakılarak yedi gün, yedi gece bekletilir. Sonra alınıp kadına giydirilir (KK 103, KK 104). Yine Göynücek ilçesi “Tomi Baba” adak yerine kısır kadının başörtüsü bağlanarak bir gece bekletilir (KK 112).

Kutsal gücün sirayetini sağlamaya yönelik ritlerin büyük bir bölümü su ekseninde gerçekleştirilir. Amasya merkez ilçede bulunan Terziköy ve Gözlek kaplıcaları ile Samsun iline bağlı Havza ilçesinde bulunan Aslanağzı (Kızgözü) kaplıcaları buraların aynı zamanda evliya yeri olduğunu ileri süren inanmalar bağlamında su ve yatır kültürünün senkretizmini oluşturan, çocuksuzluk sağaltımında başvurulmuş başlıca mekânlardır. Aslanağzı kaplıcasında kız kafasına benzediği ve gözlerinden su geldiği için ağlayan bir kıza benzetilen “evliya kurnası” adı verilen bir taş vardır. Burada yıkanan kadınların çocuk sahibi olacağına inanılır (KK 77, KK 81). Burada aynı zamanda satılma ritüeli de yapılmaktadır. Göbek taşının etrafında dualar eşliğinde yedi kez döndürülen kadının beline suya sokularak kutsallık sirayet ettirilen bir lastik bağlanıp işlem tamamlanır (KK 189). Benzer şekilde Göynücek ilçesi merkez hamamı “Gül Baba” adak yeri hükmünde kabul edilip burada da hamamın tam ortasındaki direk etrafında satılma ritüeli gerçekleştirilir (KK 93, KK 98, KK 110). Terziköy Kaplıcası da benzer uygulamaları bulunan su eksenli kutsal mekânlardandır.

Taşlar ve kayalar da kutsallık atıfları çerçevesinde doğurganlık ritlerinin kutsal mekânları içerisinde yer almaktadır. Mircea Eliade, “Dinler Tarihine Giriş” (2014: 229-230) adlı eserinde kısırlık tedavisi için dünyanın pek çok bölgesinde kadınların kutsanmış taşlardan kaydıklarını, taşlara sürtündüklerini, taşların üstünde oturduklarını ve taşın üstünde uyuduklarını, taşla ya da bir kayayla temas edildiğinde kısır kadının doğurganlaşacağı inancının bütün kültürlerde yaygın olduğunu belirtmektedir. Taş, somut varlığıyla bir tapıma sahip olmayıp, onda canlanan ruha ve onu kutsayan simgeye yöneliktir (2014: 225). Taşa yüklenen bu anlam referanslarında taşın sertliği, dayanıklı oluşu, her zaman olduğu gibi durması, varlığını sürdürmesi, sağlamlığında, biçiminde, içinde bulunduğu kutsal olmayan dünyadan farklı bir dünyaya ait bir gerçeklik ve güç bulunması (2014: 222) yatar. Gümüşhacıköy ilçesinde bulunan “Niyaz Baba” adak yerinin yakınlarında adak yerinden tamamen bağımsız içi oyuk bir kaya bulunmaktadır. Her türlü

hastalık için olduğu gibi çocuksuzluk sağaltımı için de kayanın içinden üç kez geçmek ritüelin ana çerçevesini oluşturur (KK 139, KK 149). Delikli taşlardan geçmek ediminin sembolik dille anlattığı taşla simgelenen tanrısal rahimden meydana gelen bir doğum olgusuyla güneş simgesine bağlı bir “yeniden doğum” dur (2014: 230). Yenilenme, büyü etkisiyle düzelme fikrini içeren bu edimlerle kısır kadının yeni bir kişiliğe ve farklı bir metafizik yazgıya sahip olarak sorunun çözüleceği tasarımlanır. Yine Göynücek ilçesi Damlaçimen köyünde yüksek bir tepenin üstünde bulunan kayada çocuksuz kadınlar “yazma satma” adı verilen bir ritüel uygularlar. “Yazma satma” ritüeli adından da anlaşılacağı üzere sabahın ilk ışıklarıyla kadınlar dua ederek kayanın etrafında yazmalarını üç kez çevirmeleri ve kayadan şifa verici bir güç aktarıldığına inanılan bu yazmaların bele sarılması unsurlarından oluşur (KK 98, KK 100). Amasya Merkez Karasenir Köyünde bulunan “Serçoban” adak yerinin bahçesinde, efsaneye göre Serçoban’ın taşa dönüşmüş koyunları olduğuna inanılan ağaçlarla birlikte irili ufaklı pek çok taş bulunmaktadır. Bu taşlar “yazma satma” ritüeline benzer şekilde kadına ait bir giyim eşyasının taşlara sürülmesi şeklinde icra edilen ritüeller ile çocuksuzluk sağaltımı için şifa noktaları olmaktadır (KK 67, KK 72). Geydoğan türbesinde satılma ritüelinin bir parçası olarak ele aldığımız taş üstünde uyuma da bu gruptaki uygulamalar içinde yer almaktadır (KK 259).

Adak yerleri kapsamında icra edilen ritlerden bir kısmı da dileğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini öğrenmeye ilişkin kehanet ritlerinden oluşmaktadır. Amasya merkez ilçe Hızırpaşa mahallesinde bulunan “Dilek Kuyusu” veya diğer adıyla “Cehennem Kuyusu” adı verilen adak yeri, çocuksuz kadınların ziyaret ettikleri mekânlardandır. Buradaki uygulama dilek dilenip kuyuya bakılması, ışık görülürse dileğin kabulü, görülmezse dileğin kabul edilmeyeceği inanmalarından ibarettir (KK 12, KK 15, KK 26). Hamamözü ilçesi Yemişen köyündeki “Çam Baba” adak yerinde, satılma ritüelinden önce bahçedeki çam ağacının altına bir mendil kıvrılarak bırakılır. Bu esnada mendilin içine canlı bir varlık girmesi kadının çocuk sahibi olacağına işaret kabul edilir (KK 117, KK 121). Göynücek ilçesinde bulunan “Gülben Evliyası” ve “Analı Kızlı” adı verilen adak yerinde, kadınlar, önce namaz kılar, ardından dua edip çocuk diledikten sonra ağaçların altında uyurlar. Anlatılanlara göre, dilek gerçekleşecek ise rüyada buna ilişkin bir işaret görülecektir (KK 91, KK 92, KK 110).

3.1.1.2. “Hoca” ve “Dede”lerin İcra Ettiği Kısırlık Giderme Ritleri

Bu grupta yer alan ritüel uygulamalar, ritüel uzman tipine ve uygulama yöntemlerine göre kendi içinde alt kümelere ayrılır. Bunlardan bir kısmı cinci hoca, üfürükçü ve muskacı gibi adlarla bilinen ritüel uzmanlardır. Bu tür ritüel uzmanlar, kısırlığı bertaraf etmek amacıyla çoğunlukla büyü ritlerine başvururlar. Uyguladıkları büyü teknikleri; “muska (hamayıl)⁶⁵ yazmak”, muhtelif yiyecek ve içeceklere ya da hastaya “okumak” ve “üflemek” şeklinde çeşitlenebilen ancak hepsi sözün tılsımından yararlanma ekseninde işleyiş gösteren ritlerdir.

Birinci grupta yer alan ritüel uzman tipleri, kısırlığa sebep teşkil eden sorunu çözmek amacıyla birtakım büyü teknikleri kullanırlar. İkinci grubu oluşturan ritüel uzmanlar ise herhangi bir teknik kullanmaksızın kendilerinde var olduğuna inanılan olağanüstü güç veya kutsallık atıfları sayesinde şifa kaynağı olurlar. Yörede Alevi-Bektaşî dedeleri <babaları> şifa kaynağına sahip kişiler olarak görülmekte, “dualamak”, “üflemek” suretiyle bu gücü üzüm, elma ve ekmek gibi yiyeceklere aktararak kısırlık sağaltımı yapmaktadırlar.

Öte yandan dede olmadıkları hâlde olağanüstü güce sahip olduğuna inanılan ve bu işi meslek hâline getiren kişiler de bulunmaktadır. Merkez ilçeye bağlı Damudere köyünde yaşamakta olan “Çoban İsmail” <İsmail Hoca, İsmail Derviş> adıyla bilinen kişi, kısırlık sağaltımında hem yöre hem de yöre dışında adı duyulmuş biridir. Anlatılanlara ek olarak kendisini ziyaret ettiğimizde evinin önündeki kalabalık, ziyaretçiler arasında Çorum, Samsun, Tokat, Sivas gibi il dışından gelenlerin bulunması bunu anlamamız için yeterli bir göstergeydi. Ayrıca adakların kesilip yenilmesi için inşa edilmiş evinin arka tarafında bulunan mekânın yapısı, kurban etlerinin pişirildiği ocak ve kazanların büyüklüğü, sayısı gibi gözlemlediğimiz unsurlar Çoban İsmail’in ziyaretçi yoğunluğunu gösterir ölçütlerdir. Köylülerden ve akrabalarından dinlediğimiz kadarıyla Çoban İsmail, askerdeyken çok dayak yemiş, bu nedenle ruh sağlığı bozulmuş, sonra da kalp gözü açılmıştır (KK 23, KK 24). Maddi manevi her tür sorun için kendisine başvuru Çoban İsmail’in uygulamaları

⁶⁵ Muska: sözlükte “yazılı şey” anlamına gelen Arapça nüsha kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Çoğunlukla insanlar tarafından taşınan, bazen de belli mekânlara yerleştirilerek kötü güçlerin etkisinden koruma sağladığı kabul edilen muska, prehistorik/çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere kadar pek çok inançta yaygınca görülen büyü ile yakından ilişkili kült nesnelerden biridir (Demirci 2006: 265).

kehanet veya bir tür fal niteliğindedir. Anlatılanlara göre kendisine başvuran kişilerle ilgili sadece yüzüne bakarak her türlü malumatı bilir. Çocuksuzluk şikâyeti ile giden kadınların sorununu oluşturan sebep psikolojik ve doğaüstü varlıklarla ilgili ise bunu yüzüne bakarak, biyolojik ise sağ ayağını sol ayağının üstüne koydurarak anlar ve buna göre gereken ne ise yapar. Fizyolojik kökenli sorunlar için “*senin işin doktorluk*” deyip doktora veya kaplıcalara yönlendirir, görünmeyen varlıkların musallatıyla ilişkili sorunlar ve sebebi bilinmeyen kısırlık için ise sorunu çözen kendisi olur. Çoban İsmail’in kısırlık sağaltımına ilişkin gerçekleştirdiği iyileştirme yönteminin genel olarak kendisindeki mana gücünün aktarımı esasına dayandığını söylemek olanaklıdır; çünkü kendisinin (KK 22) ve kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre, yardım aldığı görünmez varlıkları, özel bir formülü ya da tekniği bulunmamakta, yöntemi, sır ifşa olmaz ilkesi gereğince söylemediği bazı dualar ederek şifa arzulayan kişinin başına elini sürmekten ve hastalarına dualanmış elma, ekmek ve şeker vermekten ibarettir (KK 9, KK 11, KK 26, KK 29, KK 34, KK 39, KK 41, KK 68).

Çoban İsmail’e çocuksuzluk şikâyeti ile başvurduğunu anlatan bir kaynak kişimiz: “Çoban İsmail’e gittim bana baktı sonra şikâyetimle ilgili hiçbir şey söylemediğim halde *senin çocuğun olmuyor değil mi? Dedi. Sonra sağ ayağımı, sol ayağımın üstüne koymamı istedi. Öyle yaptım. Bana; senin tüplerin tıkalı açılması lazım dedi. Daha önce tüp açma ameliyatı olduğumu söyleyince sağ taraf tekrar tıkanmış, doktora git dedi. Doktora gittiğimde doktorun sağ taraftaki tüpün tıkalı olduğunu söyleyince çok şaşırdım*” (KK 39). Başka bir kaynak kişimiz de Çoban İsmail ile ilgili deneyimini şöyle aktarmıştır: “*Yıllarca bebek sahibi olmak için tedavisi oldum. Aslında inanmam böyle şeylere de işte çaresizlik. Çok anlattılar gittim. Çoban İsmail yüzüme baktı, ayaklarımı üst üste koydurdu sonra bana; “senin rahim duvarın çok kalın olmaz demiyorum ama çok zor” dedi. Üzüldüm ve içimden o nerden bilecek tövbe Allah mı diye geçirdim. O esnada Çoban İsmail ensemde bir şaplak attı ve ‘niyetini temiz tut’ dedi*” (KK 191). Çocuğu olmadığı için eşiyle ilişkileri bozulan ve boşanmak üzere olan bir kaynak kişimiz Çoban İsmail’e başvurduktan sonra çocuk sahibi olduğunu şöyle aktarmıştır: “*On yıl çocuğum olmadı. Doktor doktor gezdik. Üç kez tüp bebek yaptırdım, olmadı. Eşimin ailesi ve eşim üstüme çok geldi, eşim boşanmak istediğini söyledi. Hâl böyleyken annem beni Çoban İsmail’e götürdü. Çoban İsmail, rahimimde iltihap olduğunu, Havza’ya kaplıcaya gidip dört beş gün kaldıktan sonra eşimle birlikte olmamamı söyledi dediği gibi yaptık ve hamile kaldım*” (KK 68).

Yörede hoca sıfatıyla bu tip sağaltma işleriyle meşgul olanlardan “ocaklı”, “el almış, “izinli”⁶⁶ gibi adlandırma ile belirli geleneksel kalıplarda uygulama yapanlar da mevcuttur. Yassıçal Köyünde “Altınbıyık” adını taşıyan yatırın soyundan gelen aile bireyleri kısırlık ve kurşun dökme ocaklısı kabul edilirler ve çocuk sahibi olamayan kadınlara okunmuş su vermekle birlikte sorunun nazardan kaynaklandığını düşündüklerinde kurşun da dökmektedirler. Yine Göynücek ilçesi Kuyulukavak köyünde “Tomi Baba” ve Asar Köyündeki “Mahmutlu Ocağı” yatırının soyundan gelen aileler, kısırlık ocakları olarak sağaltım yapmaktadırlar.

Bu bölümde yer alan sağaltım yöntemlerinin yöredeki ifade ediliş biçimiyle dini kimliği haiz kişilerin etrafında toplanması ve uygulama yöntemlerinin yarı dinî yarı büyüsel nitelikler göstermesi soruna temel teşkil eden unsurun kötü ruhlar ekseninde algılandığını ortaya koymaktadır. Nitekim çocuğu olmayan veya hamile kalmasına rağmen hamileliği düşük veya ölü doğumla sonlanan kadınlara “Ümmü Sübyan” adı verilen bir cinin musallat olduğuna inanılır (KK 4, KK 9, KK 11) ve bunun için hocalara sübyan muskası yaptırılır, sürekli okunur. Olguların akılcı temelde açıklanamadığı dönemlerde, hastalıklar kötü ruhlarla ilgili sebeplere atfedilerek onların saldırgan tutumuyla ilişkilendirilmiştir. Böyle bir kozmik düzen içerisinde yorumlanan hastalıklara karşı da saldırgan güçlerin olumsuz etkisinden korunmak ve ona göre savunma, savaşıma silahları, tedbirleri geliştirilmiştir. İslamiyet öncesi Türk kültüründe kötü ruhların musallat olduğu hastalıkları tedavi etmek kamların görevidir. Türkler Müslüman olduktan sonra ise teknik ve yöntemlerine İslamî unsurları da katarak toplum içindeki görevlerine devam etmişlerdir. Abdülkadir İnan (1986: 73), bu değişimi şöyle aktarmaktadır: “Kamlar yeni hayat şartlarına ve yeni dine uymak zaruriyetini o zaman anlamış olacaklar ki şeytanları

⁶⁶ Bazı insanlar bir hastalığı iyileştirme yöntemi bulduklarında bunu kimseye söylemezler, buldukları tedavi yöntemiyle bazı hastalıkları tedavi ederler. Bunlara “ocak” denir. Hemen her hastalığın bir ocağı olur. Bu kişiler yaşlandıklarında aileden birine işin sırrını öğretirler buna “el vermek” denir. Genellikle kan bağı silsilesiyle devam eden bu sistem, “izinli” adlandırmasıyla aile dışından kişilere de devredilebilir (Acıpayamlı 1969: 5).

Ocaklı, bir veya birkaç hastalığı sağaltma yeteneğine sahip olan, işin inceliklerini bilen kişiyi tanımlar. Hastalığın tedavisine göre ocaklara bazı isimler verilir. Örneğin sarılık hastalığının tedavi edildiği yerlere “sarılık ocağı”, fitik tedavi ediliyorsa “fitik ocağı”, uçuk tedavi ediliyorsa “uçuk ocağı” gibi. Eski Türklerdeki Şamanlık inanç sisteminin devamı niteliğindeki bu uygulamalar, yapı ve fonksiyonları bakımından günümüzde de varlıklarını devam ettirmektedirler (Araz 1995: 158-163).

Ocak kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Satı Kumartaşlıoğlu “Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü”, 2012

kaçırmak için dualar yazılan muska (bitig) kullanmışlardır. Eski şaman dualarına peygamberin, meleklerin, evliya ve şeyhlerin adlarını sokmuşlardır. Hatta doğu Türkistan'nın 'Müslüman' kamları, kendi mesleklerinin piri 'Hazreti Fatma anamız' olduğuna dair menkıbeler uydurmuşlardır”.

3.1.1.3. Doğurganlık Niteliğinin Aktarılması Esasıyla İşleyen Ritler

Kısırlık sağaltımı için başvurulmuş bir kısım ritüel uygulama üreme gücüne sahip kişiler ve bu gücün taşıyıcısı olduğu düşünülen nesneler etrafında kümelenir. Bunlardan en çok görüleni doğurgan kadındaki üreme yetisini, üreme yetisi olmayan kadına aktarmaya yönelik sirayet fikri ya da temas büyü ilkesi ekseninde gerçekleştirilen ritlerdir. Yörede uygulandığı bilinen ritlere şu örnekler verilebilir: Çocuğu olmayan kadına doğum sancısı çeken kadının ısırdığı elma veya ekmek yedirilir, avucundan su içirilir (KK 11). Çocuğu çok olan yedi gelinin evinden buğday tanesi toplanarak bunlarla çorba pişirilip kısır kadına yedirilir (KK 19, KK 34, KK 67, KK 90). İkiz çocukları olan kadınların kıyafetleri, çocuğu olmayan kadınlara giydirilir (KK 40, KK 56). Yeni doğum yapan kadının sütü kurnaya sağılır ve kısır kadın bu suyla yıkanır (KK 134, KK 244). Yörenin bazı yerlerinde sık sık hamile kalması ile ünlenen kadınların evinin eşiğine yakın yerlerden toprak alma ve bunu kısır kadının üstüne serpmeye biçiminde bir yöntemin bulunduğu da kaynak kişilerimizin aktardıkları arasındadır (KK 135, KK 136, KK 198).

Bir kısım ritüel uygulama eşin (plasenta) üreme gücünü, çocuk sahibi olamayan kadına aktarma esasına dayanır. Eş, üreme kudretine sahip büyüsel bir güç kaynağı olarak kabul edilmiş ve çocuk sahibi olamayan kadınların sağaltımı için kullanılmıştır. Una Harva (2015: 141) bu konuda şunları kaydeder: “Çocuğun göbek bağı bütün bu halklarda özel bir önem taşımaktadır. Goldeler ve Tunguzlar göbek bağına bir ağaca asar, Teleütlerde ise anne bunu keten bezinden küçük bir keseye koyar ve evdeki bir sandıkta saklar. Bu göbek bağına ileride doğum yaparken faydalı olacağına inanılır”. Bu çerçevede gerçekleştirilen ritüel uygulamalardan en çok başvurulmuş; çocuk sahibi olamayan kadınların henüz sıcakken eşin (plasenta) üzerine oturtulması veya eşten alınan bir parçanın kurutularak çocuğu olmayan kadınlara gizlice yedirilmesi (KK 12) şeklinde görülmektedir (KK 9, KK 12, KK 45). Yine plasentanın bir parçası kabul edilen çocuğun düşen göbeği, kısır kadının yastığının altına koyulur (KK 5). Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak ritin işleyiş

mekanizması aynıdır; hepsinde üreme gücünü sirayet ilkesi veya bulaşma (temas) büyüü işleyişi doğrultusunda nakletmek söz konusudur. Çeşitlilik nakil araçlarında görölür.

3.1.1.4. Halk Hekimliği Kapsamında Yer Alan Kısırlık Giderme Uygulamaları

Kısırlık sağaltmalarında başvurulana bir bölüm uygulama, halk hekimliği kapsamında değerdendirilen geleneksel yöntemlerden oluşmakta olup, bunlar büyük oranda akılcı, gerçekçi bir temele sahip olmaları nedeniyle ritüel kapsamında değerdendirilemeyecek niteliklere sahiptir. Ancak bazı uygulamalar her ne kadar akılcı temele dayansa da uygulamadaki ayrıntılar, malzemelerin seçimi gibi bazı yönlerden tamamıyla büyü, tılsım dairesinden bağımsız değildir. Boratav'ın (1999: 127) belirttiğı üzere: “Gerçekçi niteliğı pek belirli olan işlemlerde bile türlü inançlara, efsanelik kişilerin kutlu güçlerine dayanma eğilimi halk hekimliğinin başlıca niteliğidir”. Lucien Lèvy Bruhl (2016: 55-56), insanların kötü talihten kaçmak ya da onu kendinden uzaklaştırmak için temelde iki teknik geliştirdiklerini belirtir. Birincisi, doğal olayların oluşumlarının izlenmesi ve başvurulana yöntemlerin sonuçları değerdendirilerek geliştirilen pozitif ve deneysel yöntemdir. İkinci teknik ise görünmeyen güçlerin denetim altına alınmasını sağlamaya yönelik her türlü büyüü uygulamadır. Bu iki teknik biri pozitif, diğeri mistik iki deneyim biçimine karşılık gelir. Bunların birbirlerinden farklı şeyler oldukları bilinmekle birlikte, iç içe geçmelerine izin verilen bir bütünlük oluştururlar. Kısacası bu iki teknik aynı amaçlar için birlikte kullanılır.

Bu grupta yer alan sağaltma yöntemlerde -yine çoğunluğu kadına odaklanan- genellikle; ısıtıcı, yakıcı, iltihap sökücü, yumuşatıcı özelliğe sahip çeşitli madde ve otlardan yapılan buğularla rahim yolunun açılması, iltihabın kurutulması ve üşütme sonucu oluşan olumsuz etkilerin bertaraf edilmesi amaçlanır. Bu uygulamalar halk dilinde “kocakarı ilaçları” olarak bilinir ve uygulayıcıları genellikle köylerde “ebe” adı verilen hastane doğumlarının yaygın olmadığı dönemlerde doğumları yaptıran yol yordam bilen yaşlı kadınlardır. Araştırma bölgesinde bu kapsamda tespit edilebilen örnekler şunlardır:

Sorun üşütme kaynaklıysa şu çarelere başvurulur: Kabak pişirilerek kadın buğusuna oturtulur. Bu esnada terlemesi için üstüne kalın bir örtü örtölür (KK 1, KK 2). Sarımsak, soğan buğusu yapılır (KK 6). Sıcak süt ve maydanoz buğusu yapılır (KK 1, KK 34). Kadın, kızgın taş veya tuğlaya oturtulur (KK 12, KK 190). Ceviz yaprağı tütsü yapılarak

kadın dumanına oturtulur (KK 2). Kadın kaynatılmış dut suyuna çırılçıplak oturtulur (KK 190). Üzerlik otu, fesleğen, boncuk otu, yabani patates, hayıt tohumu, kekik kaynatılarak tenekeye konulur ve kadın buğusuna oturtulur (KK 23). Soğan, sarımsak ve balmumu yakılarak tütsü yapılır (KK 12). Hamamda kaynar suyun üstüne oturtularak kadının terlemesi sağlanır (KK 1, KK 2, KK 3, KK 6).

Sorunun bel gevşekliği, soğukluğu veya kaymasından kaynaklandığı düşünülürse: Bele yakı yapılır. Kadının bel ile göğüsleri arasında kalan vücut bölgesine boş yer kalmayacak şekilde karasakız sürülür (KK 109, KK 134). Bele yün veya deriden yapılma sıcak tutma özelliği bulunan kuşak takılır (KK 90). Bel ovalatılır, çekilir (KK 55). Çömleğin içine ispiroya batırılarak yakılan pamuk konulur ve çömlek kadının beline kapatılır. Aynı işlem bardakla da yapılabilir (KK 21).

İltihap olduğu düşünülürse iltihabı akıtmak için döl yatağına ve kasıklara çeşitli madde ve bitkilerden karışım yapılarak konulur: Yörede kömeç olarak bilinen ebegümece bitkisinin yaprakları bir tutam miktarında alınarak bir avuç arpa unu ve bir bardak süt ile karıştırılarak lapa haline getirilir. Karışım temiz bir bezle kasıklara sarılır. Sabah alınan kömeç lapası uygulamasına geceleri yenisi yapıp konulmak suretiyle üç gece devam edilir. Uygulama kadının her regli bitimi sonrası hamile kalana kadar tekrarlanır (KK 18, KK 19, KK 198). Kesme şeker üzerine limon veya gliserin damlatılarak döl yatağına konulur (KK 24). Zencefil, kırmızı soğan, kimyon karıştırılıp ezilir bir tülbindin içine konularak döl yatağına konulur (KK 45). Yörenin yüksek dağ köylerinde “gavurtaşşağı” adı verilen küçük patatese benzeyen yabani bitki bulunmaktadır. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre bahsi geçen bitki yenilmez yalnızca kısırlık tedavisinde kullanılır. Anlatılanlara göre gavurtaşşağı, rahminde iltihap olması nedeniyle hamile kalamayan kadınların rahmine konulur, var olduğu düşünülen iltihabı akıtıp rahmi temizledikten sonra kendiliğinden düşer (KK 200, KK 201). Süt ve soğan kaynatılarak macun yapıp döl yatağına konulur (KK 4). Cinsel ilişkiden önce pamuk limona batırılarak döl yatağına konulur (KK 67).

Döl yatağının kaymış, eğri olduğu düşünülürse ebe kadınlar karın üzerinden elleriyle bunu düzeltirler. Bir diğeri; kadın yere oturtulur, arkasından elleri bağlanır, iki ayağını açtırarak başını eğip yer öptürülür (KK 56). İlaveten kadın, baş ve elleri aşağıya, ayakları yukarıya gelmek üzere asılır (KK 12). Kasıklar muayene edilerek döl yolu

kanalının gevşetilmesi ve çocuk yuvasının genişletilmesi için döl yatağına konulan bitki karışımları kasığa da konur. Bunun dışında kasıklar sıcak suyla ovulur, kasıklara şişe çekilir (KK 29).

Sağaltmaların bir kısmı da ağız yoluyla içilen-yenilen ilaçlardan oluşur: Regl döneminin üçüncü gününden yirmi birinci güne kadar olan yumurtlama dönemi boyunca hayıt tohumu çayı içilir (KK 21, KK 45). Böğürtlen kökü, ebegümeci <Kömeç>, sarı şebboy çiçeği, keten tohumu balla karıştırılarak Macun yapıp yenir (KK 56). Siyah üzüm çekirdeği toz yapılarak içecek ve yemeklerle birlikte tüketilir (KK 10). Keçiboynuzu pekmezi yenir (KK 23). Boncuk otunun suyu içirilir. (Göynücek ilçesinde yaygın olan bu uygulama yedi yıl önce bir kadının ölümüne sebep olduğu aktarılmıştır) (KK 91, KK 114). Yumurtanın içine kişniş toz haline getirilip katılır. Bu karışım reglinin birinci gününden başlamak üzere üç gün ara vermeden sabah akşam yenir (KK 10, KK 12, KK 45, KK56, KK 67, KK 68, KK 111, KK 134, KK 178, KK 223, KK 251).

3.1.2. Pre-liminal Evre: Hamilelik Dönemi Ritüelleri

Arnold Van Gennep'e (1960: 41-42) göre, hamilelik dönemi ritüelleri ve doğum ritüelleri birlikte genellikle bir bütün oluşturur. Hamilelik dönemine ait ritlerin ilk bölümü, hamile kadını toplumdan, aile grubundan ve hatta bazen cinsiyetinden ayırmayı amaçlayan ayırma ritlerinden oluşur. Ardından doğuma kadar sürecek hamileliğin kendisi ile ilgili ritler gelir. Doğum ritlerinden sonra ise aşamalı olarak bir yandan yasak ve tabuların kaldırılıp gündelik yaşama dönüş gerçekleştirilirken bir yandan da kadını yeni statüsüyle bir anne olarak gruplara veya ait olduğu topluma yeniden entegre etmeyi amaçlayan ritüeller gerçekleştirilir. Hamilelik dönemi; doğumu kolaylaştırmak, anne ve çocuğu (bazen de babayı, yakın akrabaları), tüm aileyi korumayı amaçlayan olan pek çok sempatik veya bulaşıcı, doğrudan veya dolaylı, dinamik veya animistik ritüellerden oluşur.

Bruce Lincoln (1989: 56) Gennep'in modelinin hamilelik süreci için pek işe yaramadığını öne sürerek doğuma ilişkin kadınların geçişlerinde kullanılan farklı bir dizi sembol yapısının var olduğunu ifade eder. Lincoln, sembolik bir ayırma- sınırlama- yeniden birleşme yerine çevreleme-metamorfoz-ortaya çıkış simgelerinin daha uygun olduğunu ileri sürer. Metamorfoz vurgusunda ritüellerin olgunlaşmamış bir kadını kültürel olarak tanımlanmış kadınlık imajına dönüştürmek için bir kalıplama mantığına dayandığı

düşüncesi vardır. Bu dönüşüm sürecinde kullanılan sembollerle, bir tırtılın koza içinde kelebeğe dönüşmesine benzer şekilde kadının tehlikeli ve arındırıcı çetin sınavlardan geçen bir yolcu olduğunu dile getirir.

Çalışmamızda doğum ritüelleri, Van Gennep'in süreç modeli doğrultusunda hamilelik dönemi pre-liminal evreyi ve ayırma ritlerini, doğum esnası liminal evreyi ve geçiş ritlerini, doğumdan sonraki süreç ise post-liminal evreyi ve birleşme-bütünleşme ritlerini içerecek şekilde yapılandırılacaktır.

3.1.2.1. Ayırma, Sınır Çekme Ritleri

Ritüel literatüründe kategoriler arası geçişler genellikle kuraldışı dönemlerle ortaya konur. Bu dönemler kutsaldır, çünkü ne bir kategoride ne de bir diğerinde yer alırlar; kişilerin geçirdikleri değişime alışmalarına yardımcı olurlar ve böylece değişim şaşırtıcı olmaktan çıkar. Ritüellerde sınırları açık olarak gösterme ya da göz ardı etme seçimi bize bir toplumun öncelikleri konusunda pek çok şey söyler (Fiske 2015: 127-128).

Doğurganlık çağındaki her kadın için doğal bir süreç olan gebelik; kadın, eşi ve ailesinde birçok değişimin yaşandığı özel bir geçiş dönemidir. Radcliffe Brown'un (akt. Homans 2020: 1006) belirttiği gibi, “Bir kadın için doğum her zaman, trajedinin açıklanamayan nedenlerle aniden ortaya çıkabileceği tehlikeli bir süreçtir”. Biyolojik ve psikolojik açıdan kriz ve değişim zamanlarına karşılık gelebilecek bir insan biyografisindeki geçiş noktalarını işaretleyen ve asıl işlevi söz konusu geçişleri güvenli hâle getirmek olan geçiş ritleri, amacını üç evreli bir süreç dâhilinde gerçekleştirir. İlk evre ayrılma, bireyin veya grubun toplumsal yapıda mevcut daha önceki bir sabit noktadan, bir dizi kültürel koşuldan (yani bir durumdan) ya da ikisinden de kopmasını işaret eden sembolik davranıştan oluşur (Turner 2018: 95-96).

Hamilelik süreci, kadın için bazı dönüşümlerin gerçekleştiği bir dönemi tanımlar. Kadın öncelikle “hamile, gebe, iki canlı, yüklü” olarak adlandırılarak, önceki konumundan çıkarılır ve yeni durumu belirlenir (Gennep 1960: 41). Ritüel sürecin üç aşamalı evresinin ilk basamağını oluşturan “ayrılma” hamilelik ile başlar. Ayrılık başka bir deyişle önceki durumdan ve kültürel koşullardan kopmanın sembolik hâlidir. Bir önceki, bir sonraki,

konumdan bağımsız olarak ara katmandaki durum olan “sınır” aşamasıdır. Gebeliğin geçiciliği ve belirsizliği bu döneme hâkimdir (Gennep 1960: 41).

Geçiş öznesi aday, normal yaşamdan koptuğu zaman sıklıkla bir inzivaya çekilme dönemi vardır. Bu da çeşitli biçimlerde simge edilebilir: Bir kimse bir inziva dönemi geçirebilir veya bir mabede kapanabilir ya da belli tabu ya da sınırlılıklara tabi olabilir (Morris, 2004: 402). Tabu, Robertson Smith’e (akt. Douglas 2017: 32) göre kısaca, “insanın doğaüstü cezalar verme korkusuyla zorlanarak doğal nesneleri istediği gibi kullanmasına getirilen kısıtlamadır”.

Hamilelik sürecindeki negatif özlü ritüeller, bireyin artık sadece bir kişilik hâline gelmek üzere eski özelliklerini terk ettiği bir tür ilk adım teşkil ederler (Mauss 2005: 178). Bu durum kadının, hamilelik sürecinde, karnındaki bebeğin sağlığı ile ilişkilendirilen bir dizi kurala uyma, kimi yasaklardan kaçınma olarak somutlaştırılmaktadır. Hamile kadın, doğacak çocuğunu birtakım zararlardan korumak ve ona istediği nitelikleri kazandırmak için gebelik sırasında birçok yasağa, birçok dinsel ve büyüsel özlü işleme uymak zorundadır. Kadını bağlı bulunduğu grup ya da cemaatin kültürel değerleri hasta kategorisine sokarak ona o gözle bakar; ondan bu değerlere uygun beklentilere göre hareket etmesini ve rolünü üstlenmesini ister (Örnek 2016: 188).

Tabular sadece geçiş öznelerini değil, aynı zamanda bütün aileyi ve komşuları da kapsamaktadır. Bu tarz hükümler, tam olarak zorunlu olmamakla birlikte herkesin uyması gereken olumsuz nitelikli gerçek ritüellerdir. Büyüsel tabular sadece mekanik birer cezalandırmadır; bu tabular, kendilerine yönelik ihlâlleri izleyen gerekli uygulamalarla kendilerini korurlar. Bununla birlikte, bu zorunlu etki düşüncesini empoze eden ve koruyan şey toplumdur (Mauss 2005: 178). Çünkü bir çocuğun doğumu, biyolojik boyutlarının çok ötesinde bir öneme sahiptir. Doğum özellikle dinsel alanda doğurduğu etki nedeniyle, salt anne ve babayı ilgilendiren bir olay olmanın ötesinde tüm topluluğu ilgilendirmektedir. Topluluk üyesi olarak yeni bir üyenin dünyaya gelmesi kozmik düzeni bozan bir olaydır. Bu yeni hayat, yarattığı sarsıntıyla tüm uyuyan güçleri uyandırır. Yeni doğmuş bebek bu güçlerden sakınılmalıdır. Çünkü onlar her yeni yaşam türüne düşmandır. Doğum öncesi ve sonrasını kapsayan bu koruma işlemi, arındırma ritleri, bazı besinlerin tabulaştırılması, cinsel perhizler bulunmakta; tüm bunların yerine getirilmemesi halinde çocuğun ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalacağına inanılmaktadır (Bonney 2000: 845).

Doğum öncesi süreçteki ritüellerin temel amacı annenin sosyal ve kişisel kimliğini biçimlendirerek onu yeni rolüne hazırlamaktır. Bu evre ritüel öznesi açısından bir kişisizleştirme sürecidir, adaylar sadece statü özelliklerinden değil, kişisel kimliklerinden de sıyrılırlar (Morris 2004: 415). Bu şekilde kendi geleceğini, varlığını garantiye almak isteyen toplum, anne adayını çocuğunun başına gelebilecek kötülük söylemleriyle oluşturduğu birtakım kurallara uymaya zorlayarak onu biçimlendirir, yeni rolüne hazırlar.

Sadece anne değil, henüz doğmamış bebek de geçiş öznesidir. Bu dönemde gerçekleştirilen ritüel eylemlerin büyük çoğunluğu bebeği zararlı etkilerden koruma amacına yöneliktir. Bununla birlikte uygulamaların bir kısmı, bebeği ait olacağı kültürel ortama uygun hâle getirmeyi; onu fiziksel ve mizaç özellikleri bakımından şekillendirmeyi amaçlar. Bu durum, geçiş ritüellerinin temel dinamiğini oluşturan doğal ve kültürel arasındaki gerilim nosyonu ile açıklanmaktadır. Bazı araştırmacılar, doğal dünyanın ham değişikliklerini alma ve onları Lèvi-Strauss'un (akt. Bell 1997: 94) sözleriyle, "pişirme" ve böylece fiziksel kaçınılmazlıkları kültürel düzeneklere dönüştürme konusunda derin bir dürtüsünün bulunduğunu teorik olarak ifade etmişlerdir. Bu dürtü, doğa üzerinde bir miktar kontrol uygulama veya fiziksel olayları kucaklayan kavramsal bir biliş ve deneyim düzeninin öğelerine dönüştürerek doğal düzeni kültürleştirme girişimi olabilir.

Annenin ve bebeğin dokuz aylık süreci sağlıklı bir şekilde atlatması, doğumun problemsiz olarak geçmesi ve sağlıklı, güzel bir çocuk doğmasının temini gibi amaçlarla hamile kadın ekseninde tabu mahiyetinde yasaklamalar ve yapılması gereken uygulamalar bulunmaktadır. Hamilelik sürecinde kadın, bütün toplumun gözetim altında tuttuğu, kendisinin ve doğacak çocuğunun sağlığı açısından uyması gereken kuralların kendisine sürekli hatırlatıldığı bir bireydir. Belli tabuları ve sınırlılıkları gözetmesi gereken geçiş öznesinin kişiliğinin askıya alınması, grubun normlarına ve etik değerlerine uyma zorunluluğu şeklinde ifade edilen eşiksellik özelliğine uygun bir durumdur. Araştırma sahamızda hamilelik döneminde hamile kadının dikkat etmesi gerekenlerle ilgili yaygın görülenler şöyledir:

Hamile kadının "*çocuğun ömrü kısa olur*" ve "*günah*" gerekçeleriyle saçını kesmesi yasaklanır. Bu yasağın diğer bir nedeni ölen kadının uzun saçlarıyla teneşir tahtasında yıkanırken göğüs bölgesinin kapatılması gerektiği ile ilgili halk arasında yaygın

inanişlardır (KK 2, KK 14, KK 18, KK 21, KK 64, KK 76, KK 93, KK 100, KK 113, KK 129, KK 134, KK 145, KK 156, KK 178, KK 192, KK 231, KK 264). Aslında yasağın temelinde kadının doğum esnasında ölebilmek ihtimali yatmaktadır. Saç, geçiş dönemlerinde anlam taşıyıcı simge olarak önemli bir unsur olmaktadır. Bu durum ritüel sembollerinin incelendiği sonraki bölümde ele alınacaktır.

Radcliffe Brown (akt. Morris 2004: 211), ritüel kaçınma terimini; “bir kuralı çiğnemenin kişinin ritüel statüsünde arzu edilmeyen bir değişime yol açacağı inancıyla ilişkili herhangi bir davranış kuralına gönderme yapmak için kullanır. Böyle bir değişim, genellikle kötü bir talihsizlik olasılığını barındırır. Onun ritüel statüsünü ihya etmek için bir adak sunulması gerekir. Bu gibi âdetler tüm dünyada geniş bir yaygınlık gösterir ve tabu sözcüğü böylesi ritüel yasaklamaları karşılamak üzere kullanıma sokulur”, şeklinde değerlendirmektedir. Hamilelik sürecinde kadının bu şekilde tabusal kurallara uymaması büyük oranda görünmez varlıkların vereceği zararlar ilişkilendirilir. Buna göre; hamile kadınlar, çocuğu ölen ve düşük yapan kadınlarla bir araya getirilmez. Çocuğu ölen ve düşük yapan kadınlara “Ümmü Sübyan” adı verilen bir cinin musallat olduğuna inanılır ve bu cinin hamile kadına da bulaşacağından endişe edilir. Aynı durum “tıbıgası sıçrar” şeklinde ifade edilmektedir (KK 3, KK 4). “Tıbıga sıçraması” veya yaygın bilinen şekliyle “sübyan <sübyen> doğum folklorunda üzerinde çok durulan önemli bir inanış unsurudur⁶⁷. Doğurganlık düşmanı bir tür demon olan bu cin, tasviri ve meydana getirdiği etki bakımından Türk mitolojisindeki dişi demon “Al Karısı”nın karşılığıdır. Sübyan cini şöyle tasarlanmaktadır: Hamile kadınlara ve karnındaki bebeğe, yeni doğmuş bebeklere ve anneye musallat olduğu düşünülen dişi bir cindir. İlk çocuğuna sahip olacak annelere veya babalara yapılan büyü etkisiyle musallat olduğuna inanılır. Genel olarak yaşlı, çirkin cadı görünümünde bir kadın kılığında tasvir edilir. Kişileri gözlerine bakmak suretiyle hasta eder. Hayvan kisvesinde de görülebilir ancak etkisini aynı şekilde göz teması kurmak suretiyle gerçekleştirir. Anne karnında bu cinin musallatına uğramış bebeklerde şu belirtiler görülür: morararak ölüm, yüksek ateş sonucu geçirilen havale, sebepsiz yere

⁶⁷ Anadolu’da yaygın bir inanç unsuru olarak görülen durum Hal Köyünde çocuğun düşmesi veya ölü doğması durumlarında kadın veya erkeğin “Tebeli” olduğu düşünülür. Köylülerce, kadın gibi erkek de tebe olur (Erdentuğ 1956: 83-84). Yine Sivas’ta hamilenin düşük yapması, bebeğin ana karnında veya doğduktan sonra ölmesi durumunda çocuğun “mekir”, “tıbkı”, “tıvga”, “tebe” adı verilen bir çeşit kötü ve öldürücü bir cinin musallatına maruz kaldığına inanılır (Üçer 1974: 4-7). Rıfat Araz (1995: 92-93), “taba” ya da “tebe” olarak adlandırılan durumun Divanü Lügat’it Türk’te geçen (C.3 322- 323) “Kınamak, ayıplamak” anlamında “Tabalamak”, “tabala” kelimelerinin zamanla değişikliğe uğramış biçimi olduğunu söyler (Araz 1995: 92-93).

ağlama, bilhassa gece uykuları esnasında sıçrayarak uyanma ya da hiç uyumama, özürlü doğum, hastalıklı doğum, gelişmemiş zayıf bir fiziksel yapı gibi ve birçok hastalığa sebep olma şeklinde en sık görülenlerle ile uzayan bir liste hâlinde sıralanır. Musallatlı kişi, yaşamayı başarabilse de ilerleyen dönemlerde kötü etkiler devam eder; genel olarak evlenemez, evlense de üreyemez. Kadın bir kere sübyan etkisine maruz kaldı ise sonraki gebelik ve doğumlarında da aynı riskli durumla karşı karşıya kalır. Tedavisi yapıp bir çocuk dünyaya getirirse sübyan musallatı onun çocuklarına geçer ve böylece kötü etki kuşaktan kuşağa aktarılır⁶⁸ (KK 1, KK 2, KK 3, KK 4, KK 23, KK 78).

Yörede, sebebi bilinmeyen kısırlık, düşük ve çocuk ölümlerinde kadının “sübyanlı” olduğuna kanaat getirilerek birtakım uygulamalara başvurulur. Bunlardan bir kısmı hocalar tarafından yapılmaktadır. Birden fazla düşük yapan ve doğduğu hâlde çocuğu yaşamayan kadınlar, hamile kalmadan önce hocaya götürülerek okutulur ve “sübyan muskası” yazdırılır. Ömür boyu kullanılmak zorunda olunduğuna inanılan muska, boyun bölgesine takılmak veya koltuk altına dikilmek suretiyle taşınır. Sübyan sağaltımı amacıyla okuma ve muska yapma dışında hocaların yaptığı diğer bir uygulama, bir ipin okunarak üç kez düğümlenmesi ve düğümlenen ipin kadının beline bağlanması (KK 7, KK 45) şeklinde karşımıza çıkan bir bakıma bağlama, düğümleme büyüdür. Bu rit daha çok bebeğin düşme durumlarında daha yaygın olarak başvuru olan bir yöntemdir. Bu nedenle uygulamadaki okuma yoluyla tılsım etkisi kazandırılan ipe düğüm atma eylemi, ritüelin hedefini taklit etme amacı taşıması açısından sempatik bir büyü çeşididir.

Sübyan cininin musallat olması durumunda meydana gelen kötü etkileri bertaraf etmek amacıyla başvuru olan uygulamalardan bir bölümünü “tıvga ocağı” ekseninde uygulanan birtakım pratikler oluşturmaktadır. Merkez ilçeye bağlı Uygur köyünde kaynak kişimizin bilgisini verdiği, “Tıvga Kestirmek” olarak ifade edilen sağaltım uygulaması şöyledir: Bir kalıp sabun, bir metre “Hacı Hasan Baba” türbesinin üstünden alınan evliya yeşili, bir adet hiç kullanılmamış cep bıçağı, bir elçim (avuç) bağ çubuğu tıvga ocaklısına götürülür. Ocaklı, bütün bu malzemeleri okuyarak afsunlar, ardından yakarak kül hâline getirir. Bu kül tıvgalı kadının avucuna konulur. Kadın evine geldikten sonra külü zeytin yağı ile karıştırarak macun kıvamına getirir. Daha sonra, macunu, “a harfi” oluşacak

⁶⁸ Kandıra Türkmenlerin de sık sık düşük yapan kadınlara “müsiyan” adı verilen bir cinin musallat olduğuna ve ölen çocukların bu cin tarafından boğulduğuna inanılır (Altun 2004: 110).

biçiminde beline ve karın çevresine sürer. Belinde bu macun sürülü olarak üç gün oruç tuttuktan sonra oruç bitiminde banyo yaparak macunu yıkar. Orucun bittiği akşam eşiyle ilişkiye girer. Macunun bir kısmı saklanır, bebek dünyaya geldikten sonra aynı macun bebeğin ağzına ve vücuduna sürülür (KK 67).

Yine kısırlık sağaltımında olduğu gibi hamile kalıp çocuğu durmayan, düşen ve doğduktan sonra -özellikle morarak- ölen kadınlar da evliyaya ya da kutsal ağaç, taş ve sulara gidip “satılma ritüeli” icra eder, kurban adar, çaput bağlarlar. Amasya yöresinin doğu yönünde bulunan merkeze bağlı köyleri ve Göynücek ilçesinde bu durum, “çocuğun katlık olduğu” biçiminde ifade edilir. Kat, Tokat ili Turhal ilçesine bağlı Kat kasabasında bulunan aynı adlandırmaya sahip adak yeridir. Su ve toprağının şifalı olduğuna inanılarak her türlü ağrı sağaltımı için kullanılmaktadır. Yörede, kötü ruhların ve sübyan cininin etkisi sonucu oluşan düşük ve çocuk ölümlerinde bu adak yeri ziyaret edilir, satılma ritüeli icra edilir ve satılma ritüelinin temel bileşeni olan adak adanır, çocuk yürümeye başladıktan sonra eş, dost, akrabadan oluşan kalabalık bir grup halinde söz konusu adak yerine gidilerek taahhüt edilen kurban kesilir. Yöre genelinde hamile kadının tabusal yasaklar çerçevesinde kutsal mekânlara satılması söz konusu olmamakla birlikte bu durum Kat Evliyası özelinde istisnai bir durum oluşturmaktadır. Yörede kutsal mekânlara satılma ritüeli gebelikten önce; sadece Kat Evliyasında gebelik sürecinde yapılmaktadır.

Satılma ritüeli, çocuk doğduktan sonra kötü ruhu <cini> aldatmak, çocuğun yaşadığını gizlemeğe yönelik olarak da yapılabilmektedir. Türk Kültür coğrafyasında ve Anadolu’nun çeşitli yerlerinde oldukça yaygın olan ritüel⁶⁹, başka bir anne-babadan

⁶⁹ Samsun yöresinde, bebek, doğduktan hemen sonra çocuğu ölmemiş bir kadına: “sana on kuruşa sattım” sözleri eşliğinde satılır (Tahsin 1990: 213). Nahcivan’da çocukları ölen kadınlar belli bir miktar para karşılığında, çocuğu, çok çocuklu ailelerden birine satarlar. Satın alan ailenin kadını, çocuğu hemen gömleğinden geçirerek onu sembolik olarak yeniden doğurur (Kadirzâde 2000: 671). Türkmenistan’da çocukları yaşayamayan aileler, çocuğu Azrail’den saklamak için ona italmaz, pas, kir gibi adlar koyarlar (Tatlıoğlu 1999: 20). Çocuğu sembolik olarak satma Yakut Türklerinde de görülen bir uygulamadır. Yakutlar, aileye musallat olan ölüm ruhunu aldatmak için çocuğu komşulardan birine satarlar. Müslüman Başkurtlarda da benzer uygulama vardır (İnan 2000: 91 akt. Yeşil 2014: 122) Osmaniye’de çocukları, anne karnında durmayan ya da doğduktan sonra ölen aileler”yedi Mehmetli” evden kumaş toplayıp bununla elbise dikerek çocuğa giydirebilirler (Doğaner 2006: 91) Altay Türkleri çocuğu kötü ruhlardan korumak amacıyla ona; “iyt-kulak”, “camanuul”, “tenek,çıçkan” gibi anlamı kötü isimler verirler (Dilek 1986: 51-54). Mersin’de Mehmet isimli yedi/dokuz kişinin gömleğinden parça alınarak ya da yedi/dokuz kişiden alınan paralarla alınan kumaştan çocuğa “yedi Mehmet gömleği” adı verilen gömlek dikilir (Sever 2001: 52). Tire’de dokuz Mehmetli evden alınan kumaşlarla çocuğa elbise dikilir. Elbiseyi önce anne giyer. Ayrıca çocuk doğar doğmaz çocukları sağlıklı bir kadının koynundan geçirilir. Böylece çocuk o kadına satılmış kabul edilir (Artan 1973: 6724).

dünyaya gelme sembolik düzeneğini ifade eder. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre çocuk bir iki günlüğüne başka bir aileye verilir, geri alındıktan sonra da ismi değiştirilir. Bazen de çocuk dört yol ağzına, cami avlusuna veya türbeye bırakılarak, çocuğun ailesiyle kan bağı bulunmayan başka bir kadının alması sağlanır. Her iki durumda da çocuğa, geçici annenin elbiselerinden kesilen veya “Yedi Memetli” evden toplanan bezlerle dikilen kıyafet giydirilir (KK 1, KK 4, KK 9). Sübyanlı olduğu düşünülen çocuk, doğar doğmaz Merkeze bağlı Ziyaret, Vermiş, Oluz, Kızseki köylerinde sağlıklı çocukları olan bir kadının bandığına (şalvar) sarılarak üç gün bekletilir (KK 23, KK 45, KK 56, KK 76, KK 81).

Her türlü kozmik ötesi varlıklardan kaçınması gereken hamile kadının akşam ezanından sonra kapı önüne, eşiğe, evin girişine oturması; bu tür yerlerde cinlerin perilerin olduğu, onları rahatsız ederse hamile kadına musallat olacağı, doğumdan sonra çocuğu alıp kaçıracağı yönündeki inanışlar ekseninde uygun görülmez (KK 23, KK 67).

Hamile kadının kaçınması gereken unsurlardan biri de yılanıdır. Kadının ne şekilde olursa olsun yılanı bakmaması gerektiğine inanılmaktadır. Yasağın ihlal edilmesi durumunda yılan gören kadının gömleği veya atleti yırtılmak suretiyle yılanın bebeğe geçireceği kötü etki bertaraf edilmelidir (KK 34, KK 101, KK 198, KK 151). Yılan gören hamilenin çocuğunun yılan gibi hareketli olacağı, yerinde durmayacağı kaynak kişilerimizin aktardıkları arasındadır (KK 2, KK 12)⁷⁰. Otto Rank (2016: 38), halk arasında, ölen kişilerin ruhlarının “ruh hayvanı” adı verilen bazı hayvanların şeklini aldıklarını, yılanın da bu hayvanlardan biri olduğunu aktarmaktadır. Hamilelik sürecinde yılanla ilişkili buna benzer tasavvurların pek çok kültürde yaygın olarak görüldüğünü belirten Otto Rank, yaygın inanışa göre, ölmüş birinin ruhu yılan şeklini alarak ağızdan çıkmakta, bir süre sonra da kadınların ağzından ya da göbeğinden içeri girdiğine ve döllenme meydana getirdiğine inanıldığını aktarmaktadır. Yılanın fallus simgesi olması ve deri değiştirme özelliği nedeniyle tekrar tekrar yaşamayı ve yeniden doğum sembolü olarak kabul edilmesi (Seyidoğlu 1998: 86) bu inanışlara zemin oluşturan etken unsur olmalıdır. Ayrıca animistik düşünce evrenine göre ruhlar pek çok kalıba girebilmektedir.

⁷⁰ “Hamileyken bagma yani kötülüğün olduğu zaman bagarsa o zaman işde büyüğler öyle derdi bakman derdi” (KK 2). “Yenge, yılan şurda yatıyordu dedim gel kız geri gideg de bakak dedim. Hiç ne işimize yaracag. Geri döndüg yılanı bagdığ geri giddig. Böyle böyle yaptığ dediydim. Hüseyin benim durdurduğu yerde durmaz. Hamileyken yılanı baktığımdan çocuk da yirinde durmaz” (KK 12).

O hâlde neden özellikle yılanın taşıdığı ruhtan korkulmakta, tehlikeli görülmektedir? Bilindiği üzere Yılan; Altay Yaradılış Destanında, Erlik tarafından kandırılarak yasak meyveden yediği ve kışoğlunu da kandırarak yedirdiği için Tanrı'nın şeytan ilan ettiği bir hayvandır (Ögel 2010a: 490). Bu nedenle yılan, “Türk Şamanizm’inde yer altı ilahı Erlikle ilgili bir simgedir.../... Türk mitolojisinde ak ya da gök renk Gök Tanrı’yı, kara renkse yeri ve yeraltı tanrısı Erlik’i temsil eder. Erlik bazı şaman dualarında kara yilandan bir kamçıya sahip olarak tanıtılmaktadır” (Çoruhlu 2002: 157-158). Bu durumda yılanın taşıdığı ruhtan korkulma nedeni onun kötü biri olabileceğine ilişkin inançla ilgili olmalıdır; çünkü ölen kişinin amelleri iyi ise onun ruhu da iyi olur ve dünyaya iyi olarak herhangi bir canlının kılığında da yeniden gelebilir. Eğer amelleri kötü ise dünyaya kötü bir hayvanın bedeninde yeniden gelebilir (Taşgın 2005: 200), şeklinde inançlar bulunmaktadır.

Yılan dışında hamile kadının bakma ile ilgili tabusal kaçınmaları şöyledir: Hamile kadın çocuğunun kıllı olmaması için maymun ve ayıya; kötü huylu olmaması için köpeğe, yarık (yirik) dudaklı olmaması için tavşana; kara olmaması için siyah kişilere, çirkin olmaması için çirkin kişilere; solgun yüzlü ve özür/ hasta olmaması için ölüye, sakat olmasın diye sakat kişilere, eğri boyunlu olmaması için tavuğa, keçi gözlü olmaması için keçinin gözlerine bakmaması gerektiğine inanılır (KK 1, KK 3, KK 5, KK 7, KK 9, KK 67, KK 83, KK 98, KK 103, KK 120, KK 134, KK 186, KK 192, KK 198, KK 202, KK 217, KK 254).

Bu dönemde gündeme gelen yasakların önemli bir bölümünü hamile kadının yedikleri, içtikleriyle ilişkili durumlar oluşturmaktadır. Bunların çoğu çocuğun ileride sahip olacağı bedensel ve karakter özellikleriyle ilişkilendirilir. Buna göre hamile kadın; çocuğun balık ağızlı olmaması için balık, sümüklü olmaması için paça ve kelle, altına çok yapmaması için işkembe, lekeli ve benli olmaması için ciğer ve dalak, dilsiz ve kekeme olmaması için ötmemiş horoz eti, geç ve zor doğum yapmamak için manda sütü ve yoğurdu, inatçı olmaması için keçi eti, kıvrıkcık saçlı olmaması için koyun eti; yirik dudaklı, dişlek ve dili dışarda olmaması için tavşan eti, tüylü olmaması için şeftali, sivilceli olmaması için tavuk derisi, kırmızı lekeler olmaması için gül ve çilek yemez (KK 10, KK 12, KK 17, KK 19, KK 101, KK 132, KK 163, KK 179). İlâveten çocuğun geveze olmaması ve altına çok yapmaması için hamile kadının sakız çiğnememesi gerektiğine inanılmaktadır (KK 28, KK 29, KK 34, KK 36, KK 41, KK).

Lèvi-Strauss (1994: 116), hamilelik dönemine has besinsel kısıtlamalar içeren tabusal yasakların, totemistik inanç evreninde bir atanın, bir hayvan ya da bir bitki türünde yeniden cisimlendiği inancından kaynaklandığını kaydeder. Sıralanan yasaklı yiyecekler ile bebekte meydana gelecek etki arasında genel olarak benzeşime dayalı yüzeysel ve ampirik bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Dahası, yasakların kesin ve güçlü bir yaptırımının da olmadığı ortadadır. Bu nedenle tabusal yasak olarak negatif bir rite dayanak oluşturmazlar. Öte yandan tavşanla ilişkili yasaklar bilhassa Alevi-Bektaşî halk arasında kesin ve katıdır. Yasak sadece hamilelik dönemiyle sınırlı değil, daimidir. Hilmi Ziya Ülken (1969: 2) tavşanla ilişkili yasakları tabu sınıfında değerlendirmektedir. Yusuf Ziya Yörükân'ın (2014: 67) belirttiği üzere tavşan, bazı Türk boylarının totem hayvanıdır. Yasak bu şekilde açıklanabilmekle birlikte tavşan tabusuna dünyanın pek çok bölgesinde rastlanmaktadır. “Alexander H. Krappe, bu yiyecek tabusunun ‘tarihin şafağından beri Hindistan ve Çin’de bilindiğini’ söylemektedir (Boyle 2014: 200). Kitab-Mukaddes’te geviş getirdiği, çatal ve yarık tırnaklı olduğu için kirli sayılan, bundan ötürü de yenilmesi yasak olan hayvanlardan biridir (Douglas 2017: 65). Benzer şekilde Alevi-Bektaşî kültüründe tavşan; bir kadın gibi hayız getirmesi, köpek, kedi gibi murdar hayvanlara benzer şekilde üst dişleri olduğu ve bu nedenle de geviş getirdiği için yenilmesi yasaklanan bir hayvandır (Ergun 2011: 286). Tavşan da dâhil, kirlilik gerekçesiyle yenilmesi yasak hayvanlara ilişkin olarak Mary Douglas’ın (2017: 59) yorumu şöyledir: “Sınıflandırma sistemine ters düşen ya da onları altüst eden her tür nesneyi veya fikri uygunsuz görme tepkimizle ilgili olarak alışlagelmiş sınıflandırmalar tablosundan dışlanmış, fazladan bir kategoridir”. Bu tür uygulama ve görüşlerden hareketle tavşan, evren örüntüsüne uymayan muğlak ve sınıflandırılmaz bir unsur olarak görülebilir.

Hamile kadının gebelik sürecindeki davranışlarının çocuğun karakter ve fiziksel özelliklerinin oluşumunda etkili olduğuna inanılmaktadır; bu nedenle uyulması gereken tabusal sakınmaların bir bölümünü birtakım davranış veya eylemlerle ilişkili durumlar oluşturur. Bu kapsamda yörede en çok görülen tabusal sakınmalar ve gerekçeleri şöyle sıralanabilir: Hamile kadın başkasına ait bir şeyi izin istemeksizin yer veya alırsa, çaldığı/yediği şeyin imgesi çocuğun vücudunda leke olarak çıkar. Ayrıca çocuğun hırsız olacağına inanılır. Hamile kadın dedikodu yapar, dedikodu yapanlarla birlikte olursa çocuğun da dedikoducu, benzer bir şekilde hamile kadın yalan söylerse çocuk da yalancı olur. Hamile kadın sakat kişileri, kötü huyluları gibi kimi kınarsa çocuk onlar gibi olur. Çocuğun huyu, hamile kadının ya çok sevdiği ya da hiç sevmediği kişiye çeker.

Hamileliğin bitmesine kırk gün kala cinsel ilişkide bulunanların çocuğu özürlü doğar. Yörede görülen başka bir inanış ise kadının sülüğe dokunursa çocuğun ağzında sülük gibi et parçaları, ciğere dokunursa vücudunun muhtelif yerlerinde ciğer lekesi veya ciğer beni olmasına yöneliktir. (KK 4, KK 6, KK 7, KK 12, KK 18, KK 43, KK 45 KK 78, KK 103, KK 110, KK 118, KK 121, KK 134, KK 155, KK 163, KK 190, KK 223).

Hamile kadının tabusal kaçınmaları arasında evliya ya da ağaç, su, kaya gibi kutsallık atıflarına sahip mekânlara gitme yasağı da bulunmaktadır. Özellikle bebeğin canlanma dönemi olan ilk dört ay bu tür ziyaretler için tehlikeli kabul edilmektedir. Kadının hamilelik şüphesi varsa dahi adak yerlerine değil gitmek, çevresinden geçerken bile dikkatli olması gerektiği ile ilgili yaygın inanışlar bulunmaktadır. Hamile kadının kutsal mekânlara gitme yasağını ihlâl etmesi durumunda bebekte “evliya nişanı” olarak adlandırılan koyu kırmızı lekelerin oluşacağına inanılır ki bu durumda “mübarek, mutlaka o çocukta bir iz, nişâne bırakır” inanışıyla tedbir mahiyetinde hamile kadın ellerini kalçasına sürerek “nişanın” en azından görünmeyecek yerde olmasını sağlar. Doğacak çocuğun muhtelif yerlerinde yatırdan nişane kalması dışında kimi durumlarda bebeğin özürlü olacağı da aktarılanlar arasındadır. Görüşme yaptığımız kaynak kişilerin tamamı bu hususta aynı düşünceleri iletmışlerdir. Ayrıca, olguyu kanıtlamaya yönelik olarak kendi vücutlarında ya da çocuklarında var olan izleri göstermiş ve bununla ilgili pek çok örnek olay anlatmışlardır⁷¹ (KK 12, KK 23, KK 27, KK 28, KK 40, KK 41, KK 42, KK 60, KK

⁷¹ “Nişan yavrum nişan. Bebeg dünyaya geldi bunun şalvarın içine girdi ki öyle. Babanesi rahmetlig babanesi demiş ki, göbeni kesmeyin ölsün. Sona gidmiş gaynatasına söylemişler gaynatası demiş, sagın öyle bi şey yapmayın. Daş yagar üstümüze. Kestiler büyüdü şimdi annesi öldü. Babası var istanbul’da duruyolar babaya o bakıyo. Baba şimdi ekmeni yiyom diyo” (KK 12). “Bi kere Havza’ya giddim gebeyken. Sona şimdi benim kızımın sol göğsünün üstü bembeyaz bi de saçınardı. Orda sabunlanıyog da köpürüyo ya gurban neyi adamadım ama oranın evliya nişanı olarak böyle yıkamışım demeggi burayı” (KK 11). “He bizim koyde o, işde o gine teggeye gidmiş dogdu ki, Allah gorusun bu ensesinden dud ki bu insanın galçaları var ya bu gadar ben” (KK 8). “Yanlışıgnan da geçsen olmuyodu eger bilereg geçersen nişan bırakıyo” (KK 7). “Galçana felan elini tutuyodu Don Dede’den geçiyodug mesela elimizi belimize goyyodug, öyle geçiyoduk bişeylik olmasın diye” (KK 2). “Oraya sebzeğe giderkene onun önünden geçiyodug teggenin ben de mutlaka sakız çiğniyomuşum. O sakızın şeyi de galmış cocugda. Doktora götürdüg anam cocug yani hafif bi ateşliydi. Gülcan da dogum edmişdi anam cocugu bi görsen bi goşuşturma başladı. Dil böyle gabarıgmiş ay eskiyince mi gabarıyodu öyle aynen harita çizmiş gibiydi. Cilt dogtoru gelmiş bi hastasından acildeki doktor soruyo diyo ki doktor hanım dilini bi görsen cocugu korktum diyo bi baksana. Benim oğlan da açmadı ağzını hemen ben gidim dedim ki, doktor hanım dedim o tekke nişanı diyolar biz de ondan dedim. Onun bi rahatsızlıgdan degil dedim ama bütün tahlilleri yapıldı yani” (KK 3). “O tegge nişanı gedmiyo ben gibi aynı ben, mesela senin yüzünde ben varsa o nası duruyo aynı gedmiyo” (KK 10). “İşde aynı tegge. Bunun söyledigi bunun söyledigi gadınla ikimiz bu nişanı onların motornan geddig, dediler ki bi ayagını ön bi ayagını sona atma total olun cocugun dediler. Hopla dediler eşigden hopla” (KK 20). “Geçmeceniz. Segiz aylig olana gadar geçmeceniz tedarigli duracanız” (KK 11). “Havza dediğim yerde evliya mesela orda şey yaparsan nişan bırakıyo yani bi evliyanın yanından bi şey yersen bırakıyo yani burda gaynımın gızı var, o bi yerden erik yemiş. Kızının elinde böyle erik. Kimde ben birinde de gül gördüm, gül varımış orda almış gülü koklamış annesi çocuğun yüzünde böyle gül” (KK 23). “Evliyanın yanında türbenin yanında gecince aglına

62, KK 83, KK 84, KK 78). Rıfat Araz (1995: 92), evliya nişanı olgusunu atalar ruhu ve yer-su inançlarıyla ilişkilendirerek, bu inançların bir devamı niteliğinde olduğunu düşünür.

Hamile kadın doğacak çocuğunun olumlu ve güzel özelliklere sahip olması için de bazı pratiklere başvurmaktadır. En yaygın durum kime bakarsan bebeğin ona benzeyeceği yönündeki kanaattir. Yörede hamile kadın neye bakarsa, Allah'ın kendisine, ona benzeyeni vereceğine olan inanış yaygındır. Bu nedenle hamile kadın çocuğunun güzel olması için genellikle güzel kimselere ve bilhassa aya bakar. Annenin en çok kime bakarsa bebeğin ona benzemesi olgusunda sadece fiziksel benzerlik değil, mizaç özellikleri de söz konusudur. Bu nedenle kadın hamileliği boyunca hem fizik hem de huy özellikleri bakımından güzel, iyi, doğru insanlarla bir arada olmaya dikkat eder. Hamile kadın çocuğun güzel olması için elma ve nar, gamzeli olması için ayva yer. Özellikle çocuk anne karnında ilk hareket ettiğinde anne aynaya bakarsa çocuğun güzel ve sağlıklı olacağına inanılır. Hamile kadın çocuğun gözlerinin mavi ve yeşil olması için mavi ve yeşil elbiseler giymesi de kaynak kişilerimizin aktardıkları arasındadır (KK 2, KK 4, KK 7).

3.1.2.2. Cinsiyet Tayini ve Tahmini ile İlgili Ritler

Doğum öncesi dönem ritüellerinden bir diğeri de doğacak çocuğun cinsiyetiyle ilgili inanış ve uygulamalar ekseninde kümelenmektedir. Sıklıkla görülen bir pratik olarak cinsiyet tahmininin esasında, tahminden yola çıkılarak anne karnındaki bebeğin cinsiyetine erkek çocuk isteği noktasında müdahale etme teşebbüsü bulunduğunu söylemek olanaklıdır.

Erkek çocuğuna verilen kıymet, geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Yörede görüşme yaptığımız pek çok kaynak kişi, *“kız da olsun ama erkek çocuk mutlaka olmalı”* düşüncesini belirtmişlerdir (KK 12, KK 28, KK 45, KK 59, KK 61,

geline böyle barnağını yalayacan, bunu bi yerine basacan, o zaman o nişan orda belli oluyo” (KK 24). “Gız gayası dedigimiz Gız Gayası var ya bizim gomşu hamileydi gidmişler üç dene pignig yapmışlar. Geldi, dogdu ki el yok, ayag da böyle ayagı aha böyle abu var. İşde o tegge bıragdı Gız Gayası” (KK 28). “Nişan yavrum nişan. Çağ dünyaya geldi bunun şalvarın içine girdi ki öyle. Babannesi rahmetlig babannesi demiş ki göbeni kesmeyin ölsün sona gidmiş gaynatasına söylemişler gaynatası demiş sagın öyle bi şey yapmayın. Daş yagar üstümüze. Kestiler böyüdü şimdi annesi öldü babası var istanbul’da duruyolar babaya o bakıyo. Baba diyo şimdi ekmeni yiyom” (KK 12). “Bi kere sona şimdi benim gızımın sol göğsünün üstü bembeyaz bi de saçının ardı. Orda sabunlanıyog da köpürüyo ya gurban neyi adamadım ama oranın evliya nişanı olarag böyle yıkamışım demeggi bura bembeyaz İmran’ın; aha Burcu da beyaz. Bi de gafayı böyle edereg yıkanılıyor ya demeggi aha bu gafanın sag tarafını böyle süd gibiydi saçı” (KK 22).

KK 77, KK 81, KK 90, KK 94, KK 129, KK 145, KK 162). Hatta bazı yerlerde bir oğlun varsa başka çocuğa gerek yok şeklinde düşünülmektedir (KK 112, KK 117, KK 136, KK 254, KK 256, KK 260, KK 263). Erkek çocuğuna verilen değer “erkek kardeşi olmayan evden, erkek terbiyesi görmemiştir” gerekçesiyle kız alınmak istenilmemesinde de görünür olmaktadır. Bu durum “tarlayı taşlı, kızı gardaşlı yerden al” atasözünde de veciz bir şekilde ifade edilmektedir. Ataerkil aile yapısı içerisinde erkek çocuk ocağın tütmesi için gereklidir. Soy erkek çocukla devam eder şeklindeki kültürel kodlar ile erkeğin güç, nüfus, ekonomik ve sosyal güvence unsuru olarak görülmesi erkek çocuğunun tercih edilmesinde etkindir.

Bebeğin cinsiyetini tayin etmeye ilişkin deneme yanılma yoluyla elde edilmiş pek çok geleneksel uygulama vardır. Henüz düğün aşamasında; “gelin yatağında, çeyiz serilirken erkek çocuğun yuvarlandırılması (KK 11, KK 54, KK 136, KK 213, KK 223, KK 245, KK 249, KK 253). Gelin arabasına erkek çocuk oturtulması, gelinin duvağının erkek çocuğa açtırılması” (KK 7, KK 20, KK 21, KK 22, KK 23, KK 34) gibi sempatik büyü ve sirayet prensibine sahip uygulamalar, bu evlilikten doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemeyi amaçlamaktadır. Günümüzde değişen yaşam koşulları ve eğitim seviyenin yükselmesi gibi sosyo-kültürel değişimler toplumun erkek çocuk sahibi olmaya yüklediği geleneksel düşünce yapısında kırılmalara neden olsa da çalışma sahamızın bazı yerlerinde, erkek çocuk sahibi olamamanın kısırlığa benzer algılandığı ve durumun ortaya çıkardığı problemin çözümünde de ortak pratiklere başvurulduğu görülmektedir.

Sürekli kız çocuğu doğuran kadınlar, kısırlık sağaltımında olduğu gibi erkek çocuk sahibi olmak için kutsal mekânlarda satılma ritüeline başvurmaktadırlar. Yörede erkek çocuk isteyen kadınlar özellikle merkez ilçeye bağlı Ziyaret köyünde bulunan “Hicabi Baba” adak yerinde söz konusu ritüeli uygulamaktadırlar⁷². Ritüel, Hicabi Baba’ya ait olduğu rivayet edilen tesbihin kadının boynuna takılıp, sanduka etrafında yedi kez, yedi Ayet’el Kürsi süresi eşliğinde dönülmesi, kurban adanması ve yine Hicabi Baba’ya ait olduğu söylenen mızrağın kadının vücuduna dokundurulması eylem ana hatlarına sahiptir. Hicabi Baba adak yerinin kuralları arasında bütün bu uygulamaları üç cuma tekrarlama da

⁷² Süheyl Ünver, “Amasya Defteri” isimli gezi notlarında bahsi geçen adak yerinden “Hicabi Baba, bir yatır. Her sabah ona gelirler. Burasının hamisi gibidir. Hicabi’nin kılınıcı mevcut. Bu köyde “ekmek çarpsın” yerine “Hicabi çarpsın” yeminleri var. Şehrin manevi polisi gibi” (Ayar ve Özel 2013: 162) şeklinde söz etmektedir.

bulunur. Ayrıca bu şekilde doğan Çocuklara “Hicabi” adı verildiği ve çocukların yanaklarında, adak yerine ait olduklarının işareti kabul edilen sarı çillerin olması adak yeriyle ilgili aktarılanlar arasındadır (KK 3, KK 52, KK 76, KK 77, KK 78, KK 80, KK 81).

Kısırlık sağaltımı için gerçekleştirilen ritüeller kısmında bahsi geçen “Erkonaş Baba” adak yeri, erkek çocuk isteğine yönelik yörede en çok ziyaret edilen kutsal mekânlar arasındadır. Erkek çocuk isteyen kadınlar satılmadan önce “Cebrail” adı verilen ‘horoz kurbanı’, çocuk doğduktan sonra da adanmış olan “dört ayaklı kurbanı” keserler. Satılma uygulamasının ardından türbe içine ilk olarak bir kadın girerse çocuğun kız; erkek girerse çocuğun erkek olacağı yönünde kehanet ritleri de mevcut olup, satılma ritüelinin son olay halkasını teşkil eder (KK 23, KK 57, KK 63, KK 72, KK 73, KK 74, KK 75, KK 76). Merkez ilçeye bağlı Sazköy’de bulunan “Halil Baba” adak yeri de erkek çocuk isteği için ziyaret edilen ve satılma ritüeli icra edilen kutsal mekânlardandır. Burada satılma sonucu doğan çocuklara “Halil” adı verilir. Ad verme kuralına uyulmaz ise “mübarek şahsın verdiğini geri alması” şeklinde ifade edilen doğan çocuğun yaşamayacağı yönünde yaygın inanışlar bulunmaktadır (KK 24, KK 32, KK 33, KK 45, KK 78).

Uzun süren uğraşlara rağmen erkek çocuk isteklerine kavuşamayan ailelerin Hacı Bektaş Veli Türbesi’ni ziyaret etmeleri de yöre genelinde görülen bir durumdur. Hacı Bektaş Veli Türbesi’nde icra edilen ziyaret ritüelinin temel unsurları dua etme ve kurban adama gibi yaygın uygulamalarla birlikte buradan alınan buğday tohumunun üç gün oruç tutulduktan sonra yutulması ritüelin tamamlayıcı unsurudur. Hacı Bektaş Veli adaklısı kabul edilen çocuklara “Bektaş” adı verilmektedir. Uygulama çoğunlukla erkek çocuk için yapılmakla birlikte kız çocuk isteyen ailelerin yine aynı mekândan mercimek alıp benzer şekilde yuttukları aktarılmaktadır (KK 3, KK 9, KK 11, KK 19)⁷³.

⁷³ Bu uygulama, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesinde geçen bir menkıbeye dayandırılmaktadır. Menkıbeye göre; Hacıbektaş Veli, Sulucakarahöyük’te harman çeç eden köylülerden “bir şey” ister; fakat isteği köylüler tarafından “bir şeyimiz yok” denilerek reddedilir. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli, köylülerin ürünlerini, paralarını ve altınlarını taşa dönüştürür. Köylüler kendilerine reva görülen cezadan yakınmak için Hacı Bektaş-ı Veli’nin yanına giderler ve “insana nasip olacak tanelerin hepsi taş olmuş, hiçbir işe yaramaz” derler. Bunun üzerine Hacı Bektaş: işe yarar; bizi sevenlere hediye ederiz olsun, oğlu kızı olmayan kadınlar, üç gün oruç tutsunlar, cuma gecesi, dişlerine değdirmeden bu tanelerden yutsunlar, o gece helalleriyle ulu tanrı ona bir oğlan nasip eder. Mercimek yutarsa kızı olur.../... Erenlerin kerametiyle bu ana kadar o taş olan taneler, yerin dibinden, taş içinden kaynayıp çıkar (Gölpınarlı 1958: 34-35) der.

Çocuk sahibi olma amacıyla uygulanan “tohum yutma” ritüeli genel olarak yörede yaygındır; ancak ritin cinsiyet tayini hedefine yönelik icrası az sayıda adak yerinde bulunur. Bunlardan birisi Merkez ilçeye bağlı Ardıçlar köyündeki “Sinan Dede” adak yeridir. Sinan Dede adak yerinin bahçesinde iki adet bodur çam ağacı vardır. Ağaçlardan birisi kız çocuk sahibi olmak isteyenler birisi de erkek çocuk isteyenler içindir. Ağaçlardan “göğüç” adı verilen nohut büyüklüğündeki tohum, çocuk dileyen kadın tarafından alınır, iki rekât namaz kılınır, niyet edilir, ardından yutulur. Tohum yutulurken, “*oğlum/kızım olursa dört ayaklı kurbanımla buraya geleceğim*” şeklinde adak adanması da ritüelin temel unsurlarını oluşturur (KK 13, KK 15, KK 16, KK 20, KK 21, KK 34, KK 51).

Tokat ili, Almus ilçesinde bulunan Hubuyar Sultan Türbesi’nin ziyaret edilip, adak adanması erkek çocuk isteyen ailelerin başvurduğu ritüel uygulamalardandır. Ayrıca Sivas/Divriği ilçesi Höbek köyünde yaşayan “Ağuiçen Dede <Hoca>” olarak bilinen, Ağuiçen Ocağı dedesi, “Derviş Aslandoğan”’a özellikle erkek çocuk isteyen kadınların başvurup, Ağuiçen Hoca’dan okuyup üfleme suretiyle tılsım gücü kazandırılmış; su, elma, üzüm, ekmek gibi yiyecek aldıkları, muska yazdırdıkları bilinmektedir (Taştan 2019: 45; KK 77, KK 90, KK 91, KK 100, KK 101, KK 102).

Doğacak çocuğun cinsiyetini tayin etme amacına yönelik hamilelik öncesi başvuru yöntemlerinden biri de kız doğuran kadının eşinin (plesanta) ters çevrilmesidir. Bu yöntemle üreme ve eş arasında var olduğuna inanılan ilişki tasarımı temelinde kadının sonraki çocuğunun cinsiyetinin erkek olması büyü esaslı bir uygulamayla sağlanmaya çalışılır. Yine son doğan çocuk üzerinden yapılan ardından gelen çocuğun cinsiyetini belirleme amacı taşıyan pratiklerden biri çocuğa ‘döne, döndü, yeter, tamam <tamam>⁷⁴ gibi isimlerin verilmesidir (KK 3, KK 9, KK 15, KK 24, KK 95, KK 118, KK 120, KK 124).

Hamilelik sürecinin özellikle fetüsün henüz canlanmadığı ilk evresinde doğacak çocuğun cinsiyetini tayin etmek amaçlı birtakım uygulamalar yapılmaktadır. Günümüzde rastlanmayan bu uygulamalardan biri çocuğun erkek olması isteniyorsa hamile kadının mavi; kız isteniyorsa kırmızı veya beyaz elbise giymesidir (KK 9, KK 23). Nadir de olsa

⁷⁴ Temam ismi Göynücek ilçe ve köylerinde oldukça yaygındır. Artık kız çocuk istenmediğini belirten isim, genellikle kız çocuklarına verilmekle birlikte hangi cinsiyetten olursa olsun hiç çocuk istenmediğini ifade etmek amacıyla erkek çocuklarına da verilebilmektedir.

erkek çocuk isteyen kadınların erkek saati takması, erkek çocuk resmine bakması da yörede başvurulduğunu tespit ettiğimiz yöntemlerdendir (KK 67, KK 188, KK 192, KK 217, KK 256).

Hamilelik sürecinin ilk evrelerinde cinsiyet tayininde etkili olduğuna inanılan yöntemlerden bir bölümü yiyeceklerle ilişkilidir. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre bebeğin cinsiyetinin henüz oluşmadığı dönemlerde erkek çocuk isteyen kadının et, yumurta, soğan ve kırmızı renkli yiyecekleri; kız çocuk isteyen hamilenin ise süt ürünleri ve beyaz renkli yiyecekleri yemelidir. Ayrıca tatlı yerse doğacak çocuğun erkek; ekşi yerse doğacak çocuğun kız olacağı yönündeki kabuller doğrultusunda hamile kadın, erkek çocuk istiyorsa tatlı türü, kız çocuk istiyorsa ekşi türü yiyecekler tüketmelidir (KK 6, KK 23, KK 27, KK 28, KK 30, KK 33, KK 37, KK 63, KK 67, KK 71, KK 121, KK 200, KK 234).

Doğacak çocuğun cinsiyetini tayin etme amacı dışında tespit etmeye yönelik uygulamalar da vardır. Günümüzde hamileliğin on altıncı haftasında anne karnındaki bebeğin cinsiyeti tespit edilebilmektedir. Bu imkânların olmadığı dönemlerde insanlar, çocuğun kız mı erkek mi olacağını bilemez bu da bir kaygı, spekülasyon meydana getirir. Çocuğun cinsiyeti, tıpkı kıyamet günü, yağmurun ne zaman yağacağı, insanın nerede öleceği gibi sadece Allah'ın bilebileceği şeyler arasındadır. Cinsiyet, ilahi olan tarafından takdir edildiğine göre, doğacak çocuğun cinsiyetini öğrenmek için çeşitli kehanetlere başvurulması da doğaldır (Delaney 2014: 79).

Doğum folklorunun önemli bir unsuru olarak doğacak çocuğun cinsiyetini tahmin edebilmek amacıyla deneme yanılma yoluyla öğrenilmiş çeşitli yöntemlerin kullanıldığı geleneksel pek çok inanış ve uygulama bulunmaktadır. Doğacak çocuğun cinsiyetinin tespit edilmesine yönelik kültürel birikimin bir bölümü hamile kadının fiziksel görünümünde meydana gelen değişiklikler üzerinde toplanmaktadır. Bu yorumlardan bazıları şöyledir:

Hamile kadının karnı sivri veya top gibi yuvarlak ve de küçük kibarsa oğlu; karnı yayvan, büyük ve kalçaları genişlemiş, beli de kalınlaşmış ise kızı olur (KK 4, KK 4, KK 11 KK 12, KK 55, KK 77, KK 91, KK 110, KK 175, KK 214,). Hamile kadının yüzünde siyah lekeler, ben, güneş yanığı gibi sarı çiller oluşup kadın çirkinleşirse bebek kız; kadının yüzü duru lekesiz olup kadın güzelleşirse bebek oğlan olur (KK 11, KK 12, KK

34, KK 48; Düzgün 2019: 21). Bu tahminin arka planında kız çocuğunun annenin güzelliğini alacağı yönünde inanmalar bulunmakla beraber, oğlan çocuğunun anneyi çirkinleştireceğine yönelik aksi yönde yorumlar da mevcuttur. Hamile kadının ayakları, dudakları, yüzü şişerse kız olur (KK 78, KK 133, KK 188, KK 192, KK 256). Hamile kadının kirpikleri dökülürse oğlu olur (KK 23, KK 34, KK 35, KK 38, KK 41, KK 112). Hamile kadınlar, ellerini arkada birleştirmeye çalışırlar eğer ellerini birleştirebilirlerse çocuğun erkek; birleştiremezlerse kız olacağına inanılır (Taştan 2019: 45). Hamile kadın yürürken sağa sola yalpalarsa bebek kız; dik yürürse oğlu olur (KK 21, KK 54, KK 188, KK 192). Hamile kadının karnı yukarıda ise bebek oğlan; kasığa yakın aşağıda ise kız olur (KK 21, KK 78, KK 106, KK 117, KK 136, KK 153, KK 168, KK 212, 226). Çocuk kız olacaksa kadının meme uçları kararır; oğlan olacaksa renk değişimi olmaz (KK 21, KK 45, KK 78, KK 99, KK 151, KK 184, KK 243). Hamile kadının dudakları incelirse bebek kız, kalınlaşırsa oğlan olur (KK 4, KK 17, KK 23, KK 35, KK 43, KK 102, KK 121, KK 136, KK 151, KK 175, KK 248).

Çocuğun cinsiyeti ile ilgili yapılan birtakım tahminler hamile kadının vücudunun belli yerlerindeki ağrılardan ve bebeğin anne karnındaki hareketlerinden yola çıkılarak yapılmaktadır. Bu yorumlardan en yaygın olanları şöyledir:

Doğuma yakın zamanlarda meydana gelen ağrılar, kadının kasık bölgesinde yoğunlaşırsa bebek kız; ağrılar bel bölgesinde olursa bebek oğlan olur (KK 23, KK 28, KK 45, KK 91, KK 113, KK 168, KK 177, KK 184, KK 212, KK 238). Bebek, anne karnında üç ayda hareket ederse oğlan; dört aydan sonra hareket ederse kız olur (KK 23, KK 29, KK 45, KK 59, KK 91, KK 99, KK 106, KK 117). Anne karnındaki bebek henüz dört-beş aylık iken tekme atıyorsa oğlan; altı- yedi aylıkken tekmeliyorsa kız olacağına inanılır (KK 14, KK 38, KK 60, KK 63, KK 76, KK 79, KK 99, KK 106, KK 121). Bebeğin ilk hareketi karnın sağ tarafındayken olursa bebek oğlan; sol tarafında olursa kız olacağı tahmin edilir (KK 11, KK 17, KK 91, KK 184, KK 217, KK 226). Kadın otururken karnı soldan rahatsız ediyorsa çocuk erkek, sağdan rahatsız ediyorsa çocuk kız olacaktır” (KK 14, KK 67, KK 69, KK 84, KK 133, KK 145, KK 177).

Bebeğin cinsiyetini tahmin etmeye yönelik akılcı-gerçekçi sayılabilecek yöntemler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi iki cinsin rahimdeki fiziksel gelişimlerinin farklı süreçler izlediği düşüncesinden temellenen, hamileliğin belirli bir döneminde ebelerin,

karın üstünden hamile kadının rahmini kontrol ederek bebeğin sert olup olmadığını kontrol etmeleridir. Damudere köylülerinden (KK 24), uzun süre köy ebeliği yapmış kaynak kişimizin verdiği bilgiye göre, kendi tabiriyle erkek çocuk ‘arı’ kadar olduğunda bütün organları belirginleşerek küçük veya minyatür bir insan olur. Bu nedenle erkek çocuk, karın üstünden elle muayene edildiğinde sert bir şekilde ele gelir. Kız çocuk ise erkek çocuğa göre daha yavaş gelişir, o dönemde sadece et parçası olduğu için ele gelmez.

Hamile kadının yemek tercihlerine bakılarak da cinsiyet tahmini yapılabilmektedir. Bu konuda en yaygın kabul, hamile kadın ekşi tatlıya meylederse çocuğun kız; tatlı yiyecek arzu ederse oğlan çocuk doğuracağıdır. Bununla ilgili yaygın olan “Ye ekşiyi doğur Ayşe’yi; ye tatlıyı doğur Hakkı’yı” şeklindeki kalıp ifade her yerde olduğu gibi yörede de genel olarak bilinmektedir. Ayrıca mide bulantısının fazla olması kız, az olması ise oğlan çocuğu olacağı yönünde yorumlanır.

Hamile kadının mizacında meydana gelen değişiklikler bebeğin cinsiyetiyle ilgili yorumlanacak göstergeler olarak düşünülür. Buna göre; hamile kadın uysal, sakin ve huzurlu olursa bebeğin cinsiyetinin oğlan; hırçın ve sinirli olursa kız olacağı yönünde yorum yapılır (KK 7, KK 8, KK 10, KK 11, KK 20, KK 23, KK 24, KK). Yine hamile kadın çok uyuşuk, tembel, hareketleri ağır ve uykuya düşkün olursa bebeğin cinsiyetinin kız; tam tersi tablo oluşması durumunda bebeğin oğlan olacağına hükmedilir (KK 23, KK 24, KK 34, KK 78, KK 197).

Bebeğin cinsiyetini tahmin etmeye yönelik bazı yorumlar, hamile kadının görmüş olduğu rüyalar doğrultusunda yapılmaktadır. Buna göre, kadın rüyasında yüzük, küpe, boncuk gibi süs eşyaları görürse çocuğu kız; silah, bıçak, çivi gibi eşyalar veya vahşi hayvanlar görürse oğlan çocuğu olacağına hükmedilir (KK 2, KK 3, KK 6, KK 8, KK 10, KK 12, KK 18, KK 20, KK 23).

Bunların yanı sıra çocuğun cinsiyetini tahmin konusunda bir tür fal veya kehanet mahiyetindeki uygulamalara da başvurulmaktadır (Boratav 1999: 145). Bu konuda araştırma sahamızda tespit edilen örnekler şöyledir: Göynücek ilçesi Alan köyünde iki farklı teneke içine buğday ve arpa tohumları ekilir; Hamile kadın her gün bunların üzerine idrarını yapar. İlk önce buğday yeşillenirse çocuk erkek; arpa filizlenirse kız olur (Acıpayamlı 1974: 37; KK 90, KK 91). Merzifon ilçesinde bebeğin ilk elbiseleri dikilirken

artan kumaş, iplik parçaları pencereden sokağa atılır, bu esnada sokaktan geçen kişinin cinsiyeti ne ise bebeğin cinsiyetinin aynı olacağına hükmedilir (KK 23, KK 45, KK 62, Serdaroğlu 2018: 19). Merkez ilçeye bağlı Uygur ve Yağcıabdal köylerinde yine çocuk için ilk dikilen elbise hamile kadının başına konularak eve ilk girecek kişinin cinsiyetine göre anne karnındaki bebeğin cinsiyetine yönelik tahminler yapılır, kapıdan eve ilk giren erkekse bebek erkek; kadınsa bebek kız olacaktır (KK 67, KK 69). Hamile kadının çay içtiği tabak çevrilerek yere atılır, tabak sabit durduğunda, tabağın tersi gelirse çocuk kız, ön yüzü gelirse çocuk oğlan olur (KK 9). Kadının başından haberi olmaksızın tuz dökülür, kadın elini ağzına götürürse kızı, burnuna götürürse oğlu olur (KK 23, KK 56, KK 65). Türk kültür coğrafyasında olduğu gibi yörede de en yaygın yöntem, hamile kadının oturacağı yerlere daha önceden bıçak ve makas saklamak ve hamile kadının hangi nesnenin yer aldığı mindere oturduğunu gözlemleyerek cinsiyet tahmininde bulunmaktır. Buna göre hamile kadın altında bıçak olan yere oturmayı tercih ederse bebeğin cinsiyeti oğlan; makas olan yere oturursa bebek kız olur (KK 12, KK 23, KK 34). Hamile kadının alyansı bir ipe bağlanarak kadının göbeği üzerinde çevrilir. Yüzük daire biçiminde hareket ederse bebeğin oğlan; sağa sola veya ileri geri düz çizgi biçiminde hareket ederse bebeğin kız olacağı söylenir. Bu yöntem oldukça yaygın olarak bilinmektedir (KK 11, KK1 3, KK 117, KK 188, KK 192, KK 217, KK 223, KK 249). Hamile kadın dalgın iken aniden “elinde bir şey var” denir, kadın elini ters çevirirse bebeğin kız, ters çevirmeden eline bakarsa bebeğin oğlan olacağı tahmin edilir (KK 12, KK 33, KK 45). Bahçeye çivi ve boncuk saklanır ve hamile kadına arattırılır, kadın önce bocuğu bulursa bebek kız, çiviye bulursa oğlan çocuğu olacağına hükmedilir (KK 134). Hayvanların kellesinden cinsiyet belirleme yörede rastlanan fal niteliğindeki yöntemlerden bir diğeridir. Koyun veya keçi kesildikten sonra kelle iyice temizlenir kılları ateşte tutularak ütülür. Ardından ikiye ayrılır. Hayvanın çene kemiğinin ayırım bölgesindeki kemiklerin üzerinde et varsa çocuğun erkek, yoksa kız olacağına hükmedilir (KK 2, KK 17, KK 28). Benzer uygulama Göynücek ilçesi Çamurlu köyünde Kurban Bayramı’nda kesilen büyükbaş hayvanın kellesi ikiye ayrılarak kellenin saçlı çıkması durumunda bebeğin erkek olacağı, saç çıkmazsa kız olacağı şeklinde bulunmaktadır (Taştan 2019: 44; KK 18, KK 89).

Yörede doğacak bebeğin cinsiyetini tahmin etmeye yönelik olarak yapılan uygulamaların bir bölümü de önceki çocuğun özellikleriyle ilişkilidir. “Erkek çocuğun siması güzel ve aydınlıksa ondan hemen sonra doğacak çocuğun cinsiyetinin kız; kız çocuğun siması erkeğe benzerse, çirkinse, kaşları kalın, gür ve siyah olursa, ardının erkek

olacağı” (KK 11, KK 18, KK 45, KK 78) en yaygın tahmin yöntemleri olmakla birlikte, “çocukların burunlarında damarın belirgin oluşuyla bağlantılı bir morluk varsa ondan sonra doğacak olan çocuğun erkek olacağına” (KK 10, KK 12)⁷⁵; Ayrıca son doğan çocuk konuşmaya başladığında ilk önce anne derse sonraki çocuğun kız; baba derse oğlan olacağına inanılır (KK 23, 101).

Bir önceki çocuğun eşi (son, plesanta) bazı özellikleri dolayımında ardından gelecek çocuğun cinsiyetiyle ilgili tahmin nesnesi olabilmektedir. Eş büyük olursa ardından gelecek çocuğun kız, küçük olursa erkek olacağı düşünülür. Eşin içinde bulunan su, (amnion sıvısı) doğumdan önce boşalırsa sonraki çocuğun erkek; yine doğumdan sonra eş kadının karnından çabuk düşerse sonraki çocuğun erkek, geç ve zor düşerse sonraki çocuğun kız olacağı düşünülür (KK 12, KK 23, KK 24, KK 28, KK 89, KK 111).

Sekizinci aydan sonra, hamile kadının göğsünden sıkılıp alınan süt, su dolu bir bardağın içine akıtılır; süt bardağın dibine çökerse bebeğin oğlan, süt suyun içinde dağılırsa bebeğin kız olacağı yönünde tahmin yöntemi de bulunmaktadır (KK 217, KK 222, KK 231, KK 247, KK 258). Hamamözü ilçesi Yemişen köyünden bir kaynak kişimizin aktardığına göre hamile kadının sütüyle yapılan bir başka uygulama şöyledir: Hamile kadın avucuna kendi sütünden sağlar ve sütün içine bit atar, sütün içindeki bit, kımıldamadan durursa bebek kız; kımıldayıp hareket ederse veya sütün içinden kurtulmaya çalışırsa kadının karnındaki çocuk oğlandır (KK 177).

Bebeğin cinsiyetini tahmin etmek için başvurulan kimi uygulamalar, hamile kadının karnının, vücudunun kimi yerlerinin biçiminden, hamilelik süresince güzelleşip çirkinleşmesinden, meme uçlarının aldığı renkten, aşırme sırasında canının çektiği yiyeceklerden, anne karnında çocuğun hareketlerinden oluşmaktadır. Bütün bunlar kendiliğinden olan belirtilerin yorumlarıdır (Boratav 1999: 145). Her sembolik öge ampirik bir deneyim ögesi ile ilişkilidir. Bu tür yorumlamalar uzun bir dönemi kapsayan süreçte, gözlem ve tecrübe sonucu oluşmuş halk bilgisidir. Çocuğun cinsiyetini tahmin etme ile ilgili yorumlamalarda müspet atıfların genellikle erkek çocukla ilgili, menfi atıfların ise genellikle kız çocukları ile ilgili olması dikkat çekicidir. Ekşi kıza, tatlı oğlana;

⁷⁵ “O çocuğun burnunda böyle morluk göynü oluyo, eltimin gelini üç tane doğum yaptı üçü de oğlan. Kocası kız istiyomuş şimdi dedim ki Zeynep dedim senin gine aburası mor dedim gine oğlan olur dedim hiç” (KK 10).

arpa ve buğday eşleştirmesinde daha kıymetli olan buğdayın oğlana; pek çok kültürde sağın sola göre daha olumlu bir anlam taşımasından⁷⁶, “sağ”ın “sol”a nazaran daha kuvvetli, daha işe yarar ve şanslı olmasından yola çıkarak, yönle ilgili yorumlarda sağ tarafın oğlan çocuğa, annenin güzelleşmesi, az kilo alması, az uyuması, uysal olması gibi hususlar da yine oğlan çocuk lehine yorumlanmaktadır. Yorumlama araçlarına kodlanan bu durum, geleneksel kültürün erkek çocuğa verdiği değeri, erkek çocuğun kız çocuğuna olan üstünlüğünü sembolize ederek göstermektedir.

Kadının fiziksel özelliklerinden yola çıkılarak yapılan kimi tahminlerde ve fal mahiyetindeki uygulamalarda kız ve erkek cinsiyetini simgeleyen nesneler ile analogi oluşturulduğu görülmektedir. Tuzla yapılan uygulamada burun oğlan çocuğunu; ağız, kız çocuğunu; makas kızı, bıçak oğlanı, boncuk kızı, çivi ise oğlan çocuğunu işaret etmektedir.

3.1.3. Liminal Evre: Doğum

Doğum ritüellerinin liminal evresini doğumun kendisi oluşturmaktadır. Bu evrede; doğumu kolaylaştırma hedefine yönelik bir tür kriz ritleri, doğum mekânının nesnel düzenlemesi ve anne adayının geçişe uygun hâle getirilmesini amaçlayan ayırma ritleri, bebeğin geldiği varlık alanıyla ilişkisini kesme ve bebeği dünyaya dâhil etme amacına yönelik geçiş ritleri, son olarak ortak yenilen bir yemeği içeren birleşme rit kümeleri yer almaktadır.

3.1.3.1. Doğumu Kolaylaştırma Ritleri

Doğum, anne ve karnındaki bebeği için ölüm tehlikesinin bulunduğu bir olaydır. Bu nedenle doğumun kolay ve sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini sağlamak için gerek dini-sihri ritüellere gerekse akılcı niteliklere sahip bazı uygulamalara başvurulmaktadır. Bu uygulamaların başında doğumu kolaylaştırmak amacıyla hamile kadının hareket etmesini sağlamak gelmektedir. Özellikle doğuma üç gün kala hamile kadın bol bol hareket ettirilir.

⁷⁶ Robert Hertz “Death and the Right Hand” adını taşıyan, sol ve sağa dair çalışmasında, bunların simgeselliğiyle bağlantılı kültürel evrelerin (bütün bilinen toplumlarda bulunan simgesel kalıpların) bulunduğunu iddia eder. Sağ el ‘yaşam, hakikat, güzellik, erdem, doğan güneş, erkek cinsiyeti’ ile bağlantılıdır. Sol ise bunların tersiyle (Hertz 1960: 103 akt. Smith, Rille;2016: 120). Hertz, devamında, “neden kutsal taraf değişmez bir biçimde sağda ve kutsal olmayan sol taraftadır” diye sorgular. Ancak bu soruya bütüncül ve ikna edici bir cevap verememiştir (Hertz 1960: 110 akt. Smith, Rille;2016: 120).

Hamile hareket etmeyip sürekli oturursa, çocuğun anne karnında sıkışacağına, kadının kaslarının zayıflayıp doğum için yeterli ıkınma refleksinin olmayacağı düşünülmektedir (KK 71). Günümüzde yapılmasa da eskiden yapıldığı söylenen birtakım uygulamalarla kadın hareket ettirilerek doğum kolaylaştırılmaya çalışılır. Bunlardan en yaygını, hamile kadının arabaya bindirilerek gezdirilmesidir. Çok eski zamanlarda söz konusu gezdirme at veya öküz arabalarıyla yapılmakta olup, hamilenin bu şekilde iyice sarsılması sağlanmaya çalışılmaktadır. Benzer amaca yönelik olarak hamile kadın, kilim veya battaniyenin içine yatırılarak sağa sola sallanılarak örselenir (KK 2, KK 56).

Sağlıklı ve kolay bir doğum için birtakım dinî pratiklere de başvurulmaktadır. Hamile kadın bol bol Kur'an-ı Kerim özellikle Ayet'el Kürsi ve Yasin suresi okuyarak kolay ve sağlıklı bir doğum için Allah'a dua eder. Son zamanlarda özellikle şehir merkezlerinde doğumun "kazasız belasız" gerçekleşmesi amacıyla yönelik olarak hamile kadın için "kırk bir Yasin" okuma uygulaması yapılmaktadır. Kırk bir adet Yasin suresi kadınlar arasında paylaştırılır, okuma bittikten sonra hamile kadının evinde yemekli bir toplantıyla okunmuş Yasinler dualanır. Aynı zamanda meydana getirilen kutsal ortamın nesnelere de sirayet edeceği fikri temelinden hareketle ortama su ve buğday taneleri konularak bunlar hamile kadına yedirilir/içirilir (KK 101, KK 121).

Yörede sıkıntılı bir hamilelik dönemi yaşayan kadının kolay doğum yapabilmesi amacıyla "Fadime/Fatma Ana helvası" adı verilen dinî bir pratik daha bulunmaktadır. Yakın dost, akraba ve komşulardan uğurlu, bereketli olduğuna inanılan kadınlar davet edilir. Özellikle çocuğu olmayan, çocuğu ölmüş bir başka ifadeyle "tıvgalı/tıbıkali" kadınlar davet edilmez. Helva yine bereketli, uğurlu olduğuna inanılan bir kadına yaptırılır. Helva kavrulurken kadınlar dua okurlar. Ardından teşbih çekilir. Sonra her bir kadın sırayla mutfağa gelerek "üç ihlas", "bir Fatiha suresi" eşliğinde helvayı okuma bitene kadar kavurur. Helva hazırlandıktan sonra besmele çekilerek açılır. Bir tepsiye konularak oturlan yere getirilir. Hamile kadının kolay doğum yapmasını temenni eden dualar eşliğinde yenir. Ardından yedi eve helva dağıtılır (KK 23, KK 34 KK 89).

Doğumun yaklaştığı süreçte fakirlere, çocuklara hediyeler verilip onları sevindirerek hayır dualarını almak amaçlanır. Hamile kadının kırdığı incittiği insanların bedduasıyla onlardan gelebilecek düşmanca etkiler nedeniyle doğumda terslikler yaşanacağı inancı yaygındır. Bu nedenle hamile kadın kimseyi incitmemeye çalışır, incittiğini düşündüğü

kişilerden de doğumdan önce helallik alır. Bu maksatla Hamamözü ilçesinde doğumdan önce hamile kadın, “Allah kurtarsın gezmesi”ne çıkar. Yakın dost ve akrabalar ziyaret edilerek hem hayır dua hem de helallik alınır (KK 45, KK 56).

Kolaylaştırmaya yönelik olarak yapılan bu uygulamaların dışında, doğumu “kazasız belasız” gerçekleştirme amacına yönelik sihri/büyü içerikli birçok uygulamaya da başvurulmaktadır (Örnek 2016: 196). “Bunların hemen hepsi sempatik <sympathique> ve bulaşıcı <homeopathique> (taklit, benzerlik, bulaşma) büyü ilkelerine dayanır” (Boratav 1999: 148).

Söz konusu içeriğe sahip en yaygın uygulamalardan biri, Fatıma/ Fatma Ana Eli Çiçeği veya Otu (Meryem Ana Eli, Fadime Ana Eli, Mercan Ana) olarak adlandırılan aynı zamanda hamile kalmayı kolaylaştıran ve doğum sancılarını azaltarak rahmin kolay açılmasını sağladığına inanılan bitkiyle yapılanlardır. Bu ot, yumruk gibi kapalı bir el ve pençe görünümünde olup, kuru kök şeklindedir. Dağ tepelerinde yetişen kurakçıl bir çalı bitkisidir. Kuru hâldeyken büzülerek içeri doğru kıvrılır ve kapanır; yağmurlu havalarda ya da suya atıldığı zaman yaprağı su alıp şişer ve açılarak insan eline benzer bir şekil alır; su ile teması kesildiğinde yeniden eski kuru hâlini alır. Otun doğumu kolaylaştırmaya yönelik kullanımı kaynak kişilerimizin aktarımına göre şöyledir: Doğuma bir hafta kala Fatma Ana Eli bitkisi temin edilir. Fatma Ana otu, içi su dolu büyük bir kaba, kökleri tamamen su içinde kalacak şekilde konulur. Ardından doğumu kolaylaştırdığına inanılan, “Meryem, Felak, Nas ve Ayet’el Kürsi sureleri” okunur ve suya üflenir. Ot, el gibi olacak şekilde sadece sabah ve akşam saatleri olmak üzere günde iki kez açmaktadır. Bu nedenle uygulamalar da otun açtığı saatlerde yapılır. Hamile kadın sabah ve akşam saatlerinde yukarıda bahsettiğimiz sureleri her seferinde okuyup, Fatma Ana Otu’na üfler ardından belirli bir süre bekledikten sonra sudan üç yudum içer. Bir hafta süreyle devam edilen bu uygulama sonucu, bu otta var olduğuna inanılan rahmin açılmasını sağlayan gücün kadına geçtiğine, böylece doğumun kolaylaşacağına inanılır (KK 2, KK 19, KK 25, KK 32). Fadime Ana otu kullanılarak gerçekleştirilmeye çalışılan amaç, modern tıpta bebeğin rahat dışarı çıkabilmesi cerrahi olarak genişletilmesi işlemini ifade eden “epizyonomi” yöntemidir.

Kapalı bir bitkinin suya temas ederek açılma özelliği ile rahmin bu şekilde açılması arasında benzerlik kurma esasına sahip uygulamanın zihnî işleyiş mekanizması bu yönüyle

“benzer benzeri yaratır” veya “benzer işlemler benzer sonuçlar doğurur” taklit büyüsü ilkesine göre oluşmaktadır. Ayrıca, bitkide var olduğu kabul edilen kutsal güç ile, birtakım sureler okumayla söz konusu majik gücün etkisi, dinî unsurları ilave etmek suretiyle güçlendirilmeye çalışılmakta, bitkinin suyunu içmek suretiyle de kutsal objenin majik gücü sempati zinciri yoluyla kadına geçirilmektedir. Burada hem taklit hem de temas büyüsü işleyişi bir arada bulunmaktadır.

Büyüsel niteliklere sahip uygulamaların pek çoğu doğum anında yoğunlaşmaktadır. Bu ritlerden bazıları farklı bir varoluş düzleminden gelen çocuğun bu dünyaya kabulünü sağlamak amacıyla kapalı nesneleri açmak, karışık olanı düzenlemek esasına dayanır. Evdeki ve doğumun gerçekleştiği odadaki kapalı çekmece, kapı, pencerelerin açılması (KK 2, KK 7, KK 23, KK 94, KK 105, KK 112, KK 131, KK 169, KK 243, KK 251) doğum yapan kadının saç örgülerinin, belindeki kuşağına, bohçasına, elbisesinin düğmelerine varıncaya kadar bağlı, düğümlü her şeyin açılıp çözülmesi (KK 24, KK 101, KK 134, KK 159, KK 192, KK 243), ahırdaki hayvanların iplerinin çözülmesi (KK 28, KK 34, KK 45, KK 59, KK 73), ebenin doğum yapan kadının saçlarına okuyarak su dökmesi, kadının ayna karşısında saçlarını doğumun kolay olmasını dilemek amaçlı taraması (KK 10, KK 12, KK 18, KK 21, KK 24, KK 45, KK 154) biçimindeki mekânın nesnel düzenlenmesi ile ilgili uygulamalar, görünür düzlemde bebeği anne karnına veya gizemli alana bağlayan engellerin bu şekilde bir analogi oluşturarak çözme esasına dayanan bir taklit iken; şuuraltı düzlemde zamanın başlangıcında tanrıların yaratış anındaki örneklerini yeniden oluşturmak için kaotik düzene geri dönüşün rit aracıyla eyleme dönüştürülen sembolik ifadeleridir. Çünkü her bir yeni doğum dünyanın yeniden yaratılışına özdeştir. Lvova vd.’nin (2013b:165) ifadesiyle: “İlk yaratılış anına ayarlanmış yeryüzü varlığının mitolojik sahnesi, her bir insanı kozmosa ve antropogenezin katılımcısı ve çağdaşına dönüştürür. Doğum, evlilik ve ölüm gibi hayatın dönüm anları, dünyanın yaratılışıyla ve bu süreci yöneten kutsal güçlerle ilişkilendirilir”. “Bilinçli bir şekilde nesnel düzeni ve davranış normlarını bozmak, doğumun gerçekleşmesini ve harmoniyi sağlamak için ilk yaratılıştaki kaos güçlerini harekete geçirme çabasıdır” (Lvova vd. 2013a: 183) Düğümlü, bağlı kilitli nesneler insanın bu dünyaya kattıklarıdır ve doğum anında açıldığı tasarlanan farklı varoluş düzlemleri arasında bir engel oluşturur.

Kilitli, bağlı, düğümlü nesnelerin açılmasının dışında bu aşamada hamile kadının ritüel süreç çerçevesindeki ontolojik durumuna atıfta bulunan saçla ilgili olanlar önemlidir.

Saç ve saç örgüsünün geçiş dönemi ritüellerinde işaretleyici ve ontolojik referanslar açısından önemli bir olgu olduğu görülmektedir. Saç insanlar dünyasına aitliği simgeler, aksi durum “insan görünümünün” kaybıdır. Hamile kadının doğum ile geçeceği statü ve de bununla ilintili ontolojik dönüşüm için varlığın ilk saf hâline dönmesi gerektiği temeline dayalı kabul için saç, simgesel ölümü gerçekleştiren metaforik bir araç durumunda olmaktadır (Lvova vd. 2013b.: 194).

Doğumu kolaylaştırmayı amaçlayan büyüsel niteliklere haiz bazı ritüeller su ile gerçekleştirilmektedir. Doğumların evde yapıldığı dönemlerde doğum esnasında veya hemen öncesinde köyün çeşmeleri açılır (KK 21, KK 134, KK 145, KK 192, KK 171, KK 238). Önceki hamilelikleri ölü doğumla sonuçlanan hamileler ırmak üzerinden geçirilir (KK 17, KK 19, KK 119) Doğum esnasında çok zorlanan hamilelere, kocasının veya kayınvalidesinin elini yıkadığı kirli su, yine aynı şahısların ayakkabısından ya da avuçlarından içirilir (KK 19, KK 24, KK 58, KK 63, KK 74). Aynı uygulama benzer bir şekilde kadının dargın olduğu başka birisi dolayımında da gerçekleştirilmektedir. Hamile kadın aynaya bakarak saçlarına su döker (KK 34). Bu işlem benzer şekliyle “su gibi olsun, doğumun” sözleri eşliğinde ebe tarafından da yapılmaktadır (KK 87)⁷⁷.

Doğumu kolaylaştırmaya yönelik icra edilen su merkezli ritlerde suyun çok katmanlı simgesel anlam referanslarına göndermeler yapıldığı görülmektedir. Su simgeciliğinin çok yönlü anlama sahip oluşunu vurgulayan Eliade (2014: 196) bunları şu şekilde sıralar:

Aslında su, bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eder; sular bütün varoluşun kaynağı, fons ve origo’dur. Hintçe bir metinde tüm Veda geleneğini özetleyen şu deyişe rastlamaktayız: “Su, sen her şeysin, tüm varoluşun kaynağısın”. Su, dünyanın temelidir, bitkilerin özüdür, ölümsüzlük iksiridir, amrita’dır; uzun ömür sağlar, yaratıcı güçtür ve her derde devadır.

Doğumu kolaylaştırma ritlerinde suyun iyileştirme, arındırma ve yenileme işlevlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Daha önce ölü doğum yapmış kadının ırmaktan geçirilmesi uygulamasında ise kadının var olan kötü yazgısının değişmesi istenmekte, bu

⁷⁷ “He onlar he tamam tabi işte ebe dedi şey yanı gızım dedi düğümlü bi şeyin var mı senin dedi, ben de dedim ki şeyim bohçamı hazırlamıştım dedim düğümlerim onu çöz gızım dedi. Hemen düğümün çözülür inşallah tez gelir çocuk dedi yanı. Söyledi onu” (KK 34). “Öyle yanı işde ne bileyim ben saçını çözersen doğum kolay olur” (KK 22). “İşde dedim ya ebe geldiğinde ağzına su aldı, hemen geldi burama suyu şi yaptı göğsümden aşağı tükürdü yaptı, yanı ‘su gibi aksın doğumun’ dedi” (KK 25). “Suyunu içiriyolardı gelen saçın örgüsünü söküyodu da ben işde söğdüm çocuk gelsin” (KK 23).

nedenle sudan geçiş ile yeni bir yazgı suyun yeniden doğuş anlam referanslarıyla sağlanmaya çalışılmaktadır.

Doğumu kolaylaştırmak için çalışma sahamızda icra edilen bir diğer büyüsel nitelikli rit, doğum sancısı çeken kadının başında ekmek parçalanıp, akabinde ekmeğin köpeklere verilmesi şeklinde görülmektedir (KK 23, KK 34, KK 56, KK 197, KK 201). Burada öncelenen durum doğumun kolaylaştırılmasından ziyade hamile kadının sancısını dindirmeye yöneliktir. Eylemin anlam dinamiği sancının bir kanal yoluyla başka bir varlığa aktarılması üzerine kuruludur. Hamile kadın sancı çektiği anda parçalanıp, köpeklere verilen ekmek, burada sancı taşıyıcı bir nesne olarak rol oynamaktadır. Köpek ise sancının kendisine aktarıldığı varlıktır. Hastalığı başka bir nesneye veya hayvana “grme” (İnan 1986: 107) ya da başka bir ifadeyle bir çeşit günah keiliği olan bu durum, Frazer’ın (2012: 142, 149) söylemiyle: “Kötülüklerin bir başka kişiye, hayvana ya da şeye aktarılması konusundaki ilkel ilkeyi gösteriyor”; “acılarımızı ve zntlerimizi, bizim yerimize onları taşıyacak bir başka yaratığa aktarabileceğimiz kavramı yaban aklın iyi bildiği bir şeydir”. Marcel Mauss (2005: 114); kişinin sahip olduğu niteliklerin, hastalıkların, yaşamın, talihin ve her türlü büyüsel niteliğin, sempati zinciri üzerinden aktarılabilceğini, bir şeyin bir başka kişiye ya da nesneye intikal etmesi veya bulaşması biçiminde açıklamakta ve bunu “kontajyon” olarak kavramlaştırmaktadır.

Her ne kadar günümüzde görülmese de eskiden çok yaygın olan doğumu kolaylaştırmaya yönelik büyüsel özelliklere sahip ritüellerden biri de doğum esnasında teneke çalmak veya silah atmak suretiyle gürültü çıkarmaktır (KK 3, KK 90, KK 12). Ritüelin anlam dinamiği çocuğun bir takım doğaüstü varlıklar tarafından tutulup bırakılmadığı inanişi üzerine kurulu olmalıdır. Silah atma, teneke veya davul çalma şeklinde görülen ritler, Türk inanç sisteminde kötü ruhlarla ilgili inançtan kaynaklanır (Kıyak 2010: 139-140) ve bunlarla mücadele etme yöntemlerinden biridir. Güneş ve ay tutulduğu zaman şamanistler bunları kötü ruhun elinden kurtarmak için bağırıp ağırırılar, davul çalarlar. Bu gürültülerin kötü ruhları korkutacağına inanırılar. Benzer şekilde Altay ve Kırgız Türkleri doğum yapan kadın çok ıstırap çekmeye başlarsa albastı yahut al karısı denilen kötü ruhun lohusuya musallat olduğuna inanırılar. Bu kötü ruhu korkutmak, kovmak için erkekler toplanır “hay, huy” diye haykırmaya başlarılar, tüfek ile havaya ateş ederler. Bu gürültü kadın doğuruncaya ve baygınlığı geçinceye kadar devam eder. Bazen hocanın yahut baksının müdahalesine gerek görülür (İnan 1986: 29, 169). Yine Altay

Türkeri’nde, doğum esnasında bütün akrabalar yurt adı verilen çadırın içinde toplanır, dışarda kalan erkekler ise kadının ağrısı başlar başlamaz korkunç bir gürültü kopararak çadırın etrafında koşmaya başlar ve tüfek patlatırlar. Bu gürültü çocuk doğuncaya kadar devam eder (Dilek 1996: 51).

Amasya merkez ilçeye bağlı Uygur köyünde tespit ettiğimiz doğumu kolaylaştırma amacına yönelik büyüsel niteliklere sahip bir uygulama, doğum yapmak üzere olan kadının kendi evinin eşliğinden üç kez evin içine ve dışına atlatılması şeklindedir (KK 67, KK 69). Eşik olgusuna yüklenen mistik anlamlar ile uygulamanın çocuğun rahimden ayrılarak dünyaya gelişini hızlandırmak isteğinin taklit esaslı metaforik bir temsilini ortaya koyduğu söylenebilir.

Doğumun kolaylaştırılmasına ve muhtemel ölümlerin bertaraf edilmesine yönelik tedbir mahiyetinde başvuru alan uygulamalardan bir diğeri de geleneksel doğumlar için geçerli olan doğum odasında bulunan kişilerle ilgilidir. Doğum odasına; yabancı kişiler, üzerinde kötü ruhların olduğuna inanılan “kırklı” olarak tanımlanan yeni doğum yapmış, ailesinden birisini yeni kaybetmiş ve yeni evlenmiş kişiler, çocuğu yaşamayan (tıvgalı) kadınlar alınmaz. Doğum odasında bahsi geçen niteliklere sahip birinin bulunması durumunda doğumun çok zor olacağına, çocuğun ve annenin ölebileceğine dair inanışlar bulunmaktadır. (KK 34, KK 45).

3.1.3.2. Geçiş Ritleri: Bebeği Öte Alemde Ayrma, İnsanlar Alemine Dahil Etme

Lèvi-Strauss (akt. Fiske 2015: 128-129), tüm toplumların anlamlı hâle getirmeye çalıştığı en önemli sınırın doğa ve kültür arasındaki sınır olduğunu vurgulamıştır. Kültür bir anlam yaratma sürecidir ve yalnızca dışsal doğayı ya da gerçekliği değil, onun bir parçası olan toplumsal sistemi ve bu sistem içindeki insanların toplumsal kimliklerini ve gündelik etkinliklerini de anlamlandırır. Kendimiz, toplumsal ilişkilerimiz ve “gerçeklik” hakkındaki algılarımız aynı kültürel süreçlerce üretilmektedir. Ancak çoğu kültür, kendimizi ve toplumu anlamlandırma ile gerçeklik ya da doğayı anlamlandırma arasında bir süreklilik olduğunu kabul etmez, doğa ve kültür arasında açık bir ayrım yapar ve bunlarda görülen anlamları ya da kategorileri doğallaştırmaya çalışır. Burada birbiriyle çelişen ikili bir hareket söz konusudur; kültürler kendi kimliklerini inşa etmek için

kendilerini doğadan farklılaştırır ve ardından da bu kimliği tekrar doğa ile karşılaştırarak meşrulaştırırlar. Böylece kendilerini kültürel olmaktan çıkarıp “doğallaştırırlar”. Doğa bizi çevreleyen çıplak gerçekliktir; kendi terimleriyle erişilmez olsa bile, “doğal” olan, kültürün doğadan yarattığı anlamdır: doğal, kültür öncesi gerçekliktir.

Doğa-kültür karşıtlığı fikri temelinde doğal alandan henüz gelmiş olan bebek, doğal durumundan çıkarılmalı, kültürel alana dâhil edilmelidir. Bu durum, öte aleminden ayrılma, bu âleme alınmayı içerir ve ritüel bir sınır durumu meydana getirir. Doğumun hemen ardından bebeğin kültür dünyasına alınmasına yönelik bir dizi ritüel eylem gerçekleştirilir. Söz konusu ritüel eylem zincirinin ilk halkasını bebek ile anne arasındaki bağlantıyı sağlayan göbeğin kesimi oluşturur. “Çocuk ile annenin rahim içindeki ilişkisini sağlayan göbek bağı sadece plasenta ile bebek arasındaki bir arter değil, oluşmakta olan bir hayata akan bir güç, fiziksel bir bağı bizzat eserleşmesidir” (Sloterdijk 2002: 387-392 akt Tuğrul 2010: 38).

Göbek bağına yüklenen söz konusu değer atıfları göbek kesiminin sıradan bir eylem olmamasını beraberinde getirir. Göbek bağına kesim ânı, insanoğlunun kültürel varlık alanına ilk girişi ve iki dünya arasında sınır bir konumdur. Bu bağlamda dünyadaki yaşamının belirleyici -tayin edici- noktasını oluşturmaktadır. İnsan varlığı alanına giriş yapan bu canlının evcilleştirilmesi, kültürleştirilmesi evrelerinin de göbeğin kesim ânı, ilk basamağını oluşturmaktadır (Lvova vd. 2013b: 177). Dünyadaki yaşam döngülerinin her kırılma noktasında bu evreye nesnel simgeleştirmelerle tekrar tekrar döndürülecek olması geçiş dönemi ritüellerinin bazı noktalarını aydınlatmada özel bir öneme sahiptir.

Göbek ile ilgili inanış ve uygulamalar, göbeğin kesiliş anında yapılanlar ve bebekte kalan son parçayla ilgili olmak üzere iki farklı ritüel form meydana getirir. Günümüzde doğumların hastane koşullarında yapılması göbek kesme ile ilgili uygulamaların sonlanmasına neden olmuştur. Kültürümüzde önem atfedilen göbek olgusunun kutsallık atıfları, etrafında oluşan kültür dili ve çerçevelediği semantizm ile yok olmuştur. Ancak göbek düştükten sonra icra edilen ritüellerin uygulanmaya devam ettiği görülmektedir.

Geleneksel yöntemlerle yapılan doğumlarda, doğum sonrası ilk iş göbeğin belli bir yerden kesilmesidir. Göbeğin kesilme uzunluğu, göbeğin kim tarafından kesildiği, kesilirken söylenen söz veya dualar, kullanılan kesme araçları, bebeğin geleceğini veya

kimi niteliklerini etkileyeceğine dair inanışlar söz konusu unsurlar etrafında birtakım ritüel edimlerin gerçekleşmesine zemin oluşturmaktadır. Öncelikle göbeğin kim tarafından kesildiği geleneksel bilincin önemseydiği bir durumdur. Göbeği kesen kişinin özelliklerinin bebeğe aktarılacağı, göbek kesen kişi ve bebeğin gelecekte oluşacak karakteri arasında benzerlik olacağı inanmaları, göbeğin toplum içinde sevilip sayılan, bilgili, iyi huylu kişilerce kesilmesinin gerekliliğini ortaya koyar.

Göbek bağının kesilme uzunluğunun bebeğin kimi özelliklerini etkileyeceğine inanılmaktadır. Örnek vermek gerekirse göbek kısa kesilirse, çocuğun sesi cılız, ömrü kısa olur; uzun kesilirse sesi gür ve güzel olur. Yörede göbeğin kesilme boyu genellikle bir karışın yarısı veya dört parmak ölçüsüne göre belirlenmekle birlikte, bu miktar yöre içinde değişiklik göstermekte olup, kimilerine göre bir karış, kimilerine göre ise ayakkabının boyutuna göre ölçüldüğü de belirtilmiştir. Göbeğin uzunluğu gibi kesiminde kullanılan aracın da çocuğun bazı özelliklerini belirleyeceğine inanılmaktadır. Makasla kesilirse çocuğun iştahlı, jilette kesilirse iştahsız, taşla kesilirse çalışkan ve sağlıklı olacağına inanılır (KK 12, KK 17, KK 22). Göbek bağının kesilmesinde tercih edilen araçlar genellikle bıçak veya jilettir. Ayrıca göbek kesilen araç, kapının üstüne yerleştirilir, kırk çıkarma işlemi esnasında yıkanıp arındırılmadan kullanılmaz ya da kırklandıktan sonra toprağa gömülür. Bazı yerlerde ise göbek kesilirken kullanılan kesici aletler bol akan suda yıkanır, böylece bebeğin su gibi akan bereketli ömrü olacağına inanılır. Burada muhtemelen kanda bulunan tinsel özelliklerin göbek kesen alete de bulaşmış olabileceği düşüncesi bulunmaktadır.

Göbekle ilişkili olarak icra edilen başka bir rit ise, göbek bağı kesilirken bağın altına babanın ayakkabısı, balta, süpürge topuzu gibi nesnelerin konulmasıdır. Erkek çocuklarının göbeği kesilirken altına balta, kız çocuklarınınkine ise genellikle süpürge konulduğu aktarılmıştır (KK 24, KK 25, 189, 197, 201)⁷⁸. Ayakkabı koyma yaygın bir uygulama olmakla birlikte her iki cinsiyet için de kullanılmaktadır. Burada kullanılan balta, süpürge, ayakkabı ile bebeğin öte alem ile dünya arasındaki sınır konumunda bulunduğu ânin kader tayin edici olduğu tasarımı ve istenen durumun kültürün anlam kalıbı hâline getirdiği semboller vasıtasıyla sağlanmaya çalışılması durumu bulunmaktadır.

⁷⁸ Şeynen makas altına babalarının ayakkabısını mı Halime ebe babanın ayakkabısını goyyolar” (KK 24) “Oğlan olursa baltanın sapıynan kız olursa süpürgeyin topuzuynan” (KK 25).

Buna göre kız için süpürge onun temiz olmasına yönelik bir beklentiyi sağlamaya; oğlan için balta simgesi ise bu nesnenin çağrıştırdığı kesicilik, kaba kuvvet gibi anlam alanları dâhilinde yorumlanacak nitelikleri ifade etmektedir. Ayakkabı özellikle babaya ait olanın vurgulanması dolayımında baba ile bebeğin birbiriyle bağlılık ilişkisini sınır konum anında babaya ait bir eşya vasıtasıyla gerçekleştirmeyi amaçlayan bir edim olarak yorumlamak mümkündür. Anne ile bebeğin bağlılık ilişkisi göbek bağı ve hamilelik nedeniyle geçirilen dokuz aylık süreçle doğal olarak gerçekleşmekte iken babanın bebekle ilişkisini sağlamaya yönelik ritüel edimlere geresinim duyulmaktadır.

Yörede göbek kesilirken dinî pratiklere başvurulduğu ve bu uygulamanın bir tören şeklinde ifa edildiği görülmektedir. Göbek kesim işlemi sırasında besmele çekilerek, çocuğun uzun ve bereketli bir ömrü olması ve hayırlı bir evlat olması için çeşitli dualar okunur ve “*Allahümme Salli Ala Seyyidina Muhammed’in ve Ala Ali Muhammed*” ve/veya “*Ehlibeyt*” şeklinde salavat ve tekbir eşliğinde göbek kesilir (KK 3, KK 7, KK 12, KK 197, KK 201). Ritüelin temelinde, kutsal sözleri göbek bağı ve tören vasıtasıyla çocuğa aktarmak ve bu yolla hem çocuğu dinî açıdan şekillendirmek hem de korumanın amaçlandığı görülmektedir. Tören sırasında kesim işlemine dualar ve salavatlarla eşlik edilmesi, bu durumu açıklamaktadır.

Bir çocuk dünyaya geldiğinde, çocuğun ruhundan bir parçayı sakladığına inanılan göbek bağı (Durkheim 2011: 554), çocuğun geleceğini tayin etme noktasında etkili olduğu inanışlarını da temellendirir. Bu durum göbek bağı çevresinde çeşitli uygulamaların oluşmasına zemin oluşturur. Kaynak kişilerimizin aktardığına göre yörenin belli ilçe ve köylerinde, çocuğun sesinin güzel olması için göbek çocuğun boynuna sarılır ve bir süre bu şekilde bırakılır (KK 12). Yine yörede göbeğin kesimi sırasında çıkan kandan bir bölümü, çocuğun yanaklarının kırmızı olması için yanaklarına sürüldüğü, göbeğe tatlı dilli, işleri bereketli, dört başı sağ (anne-baba, kayınvalide-kayınpeder bunlardan hiçbirinin ölmüş olmaması) ve herkes tarafından sevilen bilge kabul edilen birisinin tükürdüğü kaynak kişilerden aktarılan diğer uygulamalardır (KK 2, KK 18, KK 34).

Doğumun gerçekleşmesi ve göbeğin kesilme esnasında bebeğe ebe tarafından göbek adı verilmesi yörede geleneksel doğumların olduğu dönemde yaygın bir uygulama olmakla birlikte hastane doğumlarında da doğuma giren hemşirelerden yardım alınmak suretiyle günümüzde de devam ettirilmektedir. Geleneksel doğumlarda ebe, bebeğin göbeğini

kestikten sonra bebeğin kulağına muhtelif sureler okumak suretiyle bebeğe kendi istediği veya ailenin isteği doğrultusunda dinî anlamı olan bir ad koyar. İnsanın ahirette bu isimle çağrılacağı inanişıyla göbek adının anlamına dikkat edilir. Yörede göbek adı olarak kız çocuklarına Fatma <Fadime>, Ayşe, Naciye; erkek çocuklarına Ali, Muhammed adlarının konulması dinî anlam atıflarından ötürü yaygın olarak tercih edilmektedir.

Bebek, göbek bağının kesilmesiyle birlikte geçiş evresini tamamlayarak kültür dünyasına girmiş bulunmaktadır. Bundan sonra bebek ile ilgili yapılacak bütün eylemlerin amacını; yaratılış kaosu taşıyan varlığın insanlar dünyasına geçebilmesi için bilinmeyen öte aleminden getirdiği kaotik özelliklerini kültür dünyasının araçlarıyla yok etmek, onun yabancılığını gidermeye yönelik bir dizi ritüel edim oluşturmaktadır. Söz konusu araçlardan ilki “*tuzlamadır*”. Tuzlama, en kısa tanımıyla, yeni doğan çocuğun tuzlu suyla yıkanması ya da vücudunun doğrudan tuzla ovulması anlamına gelmektedir.

Tuz, Türk halk inançlarında taş, ağaç, su gibi tek başına kült mertebesine ulaşamamış olmakla birlikte ona daha çok büyüye, berekete, uğura yönelik bir anlam yüklenmiştir (Aça 1997: 94). Tuz, doğa <kültür> karşıtlığı çerçevesinde “kültür” alanını belirleyen önemli bir göstergedir (Acaloğlu 2014: 139). Her ne kadar ritüeli gerçekleştirenlerin tuzlamayı bebeğin büyüdüğünde kokmaması, terlememesi, etinin sıkı, dinç olmasını sağlama (KK 3, KK 6, KK 7) yönünde anlamlandırıp açıklamaları söz konusu ise de pek çok büyü temelli uygulamalarda görülen zamanla asıl anlamın unutulup, olguyu rasyonalizasyona tabi tutarak, yaşanan zamana uygun geçerli anlamlar atfetme durumu burada da söz konusudur. Erich From’un (2017: 68) belirttiği gibi bir eylem ne denli akıldışı olursa olsun, insanda onu akla uydurmak için bastırılamaz bir istek oluşur. Başka bir deyişle kendisine ve başkalarına bu eylemin akla, sağduyuya ya da hiç değilse töresel ahlaka uyacak biçimde yapıldığını kanıtlama isteği doğar. İnsan, akıldışı davranmakta pek güçlük çekmez; ama bu davranışına akla uygun bir dürtüye göre yapılmış görünümünü vermeden edemez Nitekim Acıpayamlı ve Boratav da tuzlama uygulamasını majik/büyüsel anlamlar çerçevesinde ele almışlardır. Acıpayamlı (1974: 115-116), “Tuz, kendisinde majik kudret bulunan sayılı maddelerden biridir.../...Yeni doğan çocuğun tuzlanması suretiyle daha yapılacak pratiklerin işleyişini temin etmek maksadıyla hâkim olduğuna kaniyiz” şeklinde fikir beyan etmektedir. Aynı fikir ekseninde Boratav (1999: 152-153), tuzun Türk halk inanışlarındaki genel anlam çerçevesini göz önünde bulundurarak: “Tuzlamayı, halk geleneği, çocuğun teri, nefesi kokmasın diye önceden

alınmış bir sağlık tedbiri olarak niteliyor; ama bunun büyüklük bir işlem olduğundan şüphe yok. Tuzun nazar uğur, bereket inanışlarındaki yerini biliyoruz” demektedir. Tuzun simgesel anlamı üzerine önemli bir çalışma yapan batılı araştırmacı Ernest Jones, “Tuzun Folklor ve Batıl İnançtaki Simgesel Önemi” isimli çalışmasında tuz ile yaşamsal sıvı olan sperm arasında metaforik bir ilişki kurarak tuzun semenin simgesi olduğunu ve bunun erkeğin dölleyici gücünü temsil ettiğini (Dorson 1984: 37’den akt. Çobanoğlu 2015a: 184) ifade eder.

Tuzun simya ilmindeki anlamı, tuzlama ritüelini açıklamakta önemli veriler sağlamaktadır. Tuzu, civa ve kükürt elementleriyle birlikte değerlendiren Titus Burckhardt, “Astroloji ve Simya” (1999: 151-152) adlı eserinde, bütün simyevî faaliyetin vasıta ve hareket noktasının kükürt, civa ve tuzun mükemmel birlikteliğiyle üretildiğini, bu nedenle bu üç gücün, insandaki ruh, nefis ve bedene karşılık geldiğini, üç güç veya ilke beraber, metalin -veya insanın- tabiatını oluşturduğunu, tuzun bu birleşimde statik unsur olarak bu üçlünün yansız unsurunu oluşturduğunu kaydeder. İnsan simyası açısından tuz, harici ve görünen biçiminde basitçe beden değildir; onun psişik biçimidir ve bir yandan sınırlama, öte yandan bir sembol olarak ikili bir yöne sahiptir. Kükürt yanma üretir, civa buharlaşma, tuz ise kalan ‘uçucu’ ruhu sabitleşmeye yarayan küldür.

Görüldüğü üzere, tuzun sahip olduğu simya değeri ile tuzlama ritüelinin amaçları örtüşmektedir. Simyada tuza biçilen sabitleyici işlevden hareketle, yeni doğanın vücudunda var olduğu tasarımlanan öte dünya kalıntılarının giderilmesinde ve kaotik oluşumunun kozmik hâle dönüştürülmesinde etkili olduğu yorumunu yapmak mümkün görünmektedir.

Tuzlama uygulaması, cildinin hassas olması nedeniyle bebekte ağrıya, deride kızarıklığa ve derinin bütünlüğünün bozulmasına sebebiyet vereceği gerekçesiyle doktorlar tarafından tavsiye edilmemekte ve yapılmaması salık verilmektedir. Yeni doğan bebeklerin tuzlanma geleneğinin büyük oranda bu uyarılar doğrultusunda terk edildiği görülse de uygulamanın, biçiminde yapılan değişikliklerle devam ettirildiği saha çalışmalarımız sonucunda tespit edilmiştir. Kaynak kişilerimiz, uygulamanın yapılış nedenlerini; tuzlanan vücudun daha sıkı ve pişmiş olacağına ve tuzlanmış bedende meydana gelebilecek yaraların daha çabuk iyileşeceğine, bebeğin çabuk gelişmesine yardımcı olacağına, tuzlanmayan bebeğin çiğ olacağına yönelik inançlar ve yaygın bilinen çocuğun teninin,

ayağının, ağzının kokmaması; çok fazla terlememesi, pişik olmaması olarak aktarmışlardır (KK 12, KK 18, KK 19, KK 67).

Genel olarak tuzlama, tülbentten geçirilerek iyice inceltilen tuzla, bebeğin kulaklarının arkasını, koltuk altlarını, göbek çevresi ve ayak parmaklarının arasını, apış aralarını ovma ve ağzına tuz sürüp kısa bir zaman öyle bıraktıktan sonra ya da ilk yıkama suyuna bir miktar tuz koymak suretiyle yapılmaktadır. Geçmişte bebeğin vücudunun büyük bölümü tuzlandıktan sonra bebek kundağa sarılmakta; bazı yerlerde bir, bazı yerlerde üç gün yıkanmaksızın bu şekilde bekletilirken günümüzde bebek tuzlandıktan yarım saat sonra yıkanmakta aynı uygulama bebeğin göbeği düştükten sonra ve kırk çıkarma esnasında tekrarlanmaktadır (KK 12, KK 1, KK 7, KK 3, KK 9). Araştırma sahamızda uygulama ana hatlarıyla bu şekilde olmakla birlikte, Göynücek ilçesinin pek çok köyünde tuzlama ile yapılan uygulama, tuzun bebeğe zarar vereceği düşüncesiyle yerini şekere veya bala bırakmıştır. Bir başka deyişle tuz ile yapılan işlemler aynı amaca yönelik olarak şeker veya bal ile yapılmaktadır (KK 91, KK 94, KK 95, KK 103, KK 106).

Tuzlamaya bebeğin bazı noktalarda şekillendirilmesi amacını taşıyan birtakım uygulamalar eşlik etmektedir. Merzifon ilçesinin bazı köylerinde çocuğun tatlı dilli, şirin, uyumlu olması için çocuğun karnına, yüzüne ve ağzına pekmez; Taşova ilçesinde çocuğun uzun ömürlü olması için un; bazı yerlerde ise tuzun içine, yedi çeşit güzel kokulu bitki karıştırılarak macun yapıp çocuğun vücudunun muhtelif yerlerine sürülmektedir (KK 251, KK 259, KK 268).

Tuzlama yapıldıktan sonra bebeğin ilk yıkama işlemine geçilir. Bu uygulama bebeğin geleceğini tayin noktasında önemli olduğu inanişından temellenen bazı özel eylemleri beraberinde getirir. Bebeğin ilk yıkama suyuna güzel kokulu gül yaprakları (KK 22), defne yaprağı (KK 24), altın veya madeni para gibi maddeler koyulur. Bebekle ilgili yapılan bütün ilk eylemlerde olduğu gibi yıkama işleminde ilk yıkamayı yapan kişi önem arz etmekte, toplumun değer yargıları ölçütünde ideal kabulüne uygun kişilerin bebeği yıkaması tercih edilmektedir. Yine ilk yıkama esnasında bebeğin geleceğini kültürün beklentilerine uygun hâle getirmeye yönelik temennilerin belirlediği dualar okunarak bebekle ilgili hayır dilekleri ifade edilir. Çocuğun dış görünüş bakımından güzel görünmesi için de bazı uygulamalar gerçekleştirilir: Boynu kısa, güdük olmaması için ayaklarından tutularak aşağı doğru sallandırılır, uzun boylu olması için bebek çekiştirilir, büyük kafalı

olmaması için mum dökülür gibi örnekler sıralanabilir. Göynücek ilçesinin pek çok köyünde bu pratikler için uzman kadınlar olduğu aktarılmıştır (Taştan 2019: 71). Bazı kaynak kişilerimiz eskiden bebeğin göbeği düşene kadar ıslak bezle silindiğini ancak yıkanmadığını aktarmışlardır (KK 23, KK 78, KK 89). Yörede bazı bölgelerde ise erkek çocuğun kırklanana kadar cuma vakti yıkanmadığı, yıkanırca damatlığın yakışmayacağına inanılmaktadır (KK 13).

Bebek yıkandıktan sonra ağzına zemzem suyu veya hurma sürülür. Son dönem yaygınlaşan uygulamalardır. Bu uygulamaların düşünsel arka planını kutsal topraklara ait nesneler aracılığıyla bebeğin kimliğini dindarlık açısından belirlemek oluşturmaktadır.

Doğum sonrası, bebeğe yönelik ritüel işlemlerin bitimiyle sıra bebeği, annesine veya babasına vermeye gelmektedir. Bebek doğum ânından itibaren aracı konumundaki ebe veya özel niteliklere sahip başka bir kadının himayesindedir. Bütün ilk eylemlerin geçiş noktasında olduğu gibi burada da ritüel eyleme gereksinim duyulduğu görülmektedir. Kaynak kişilerimizin aktarımına göre; ebe, bebeği kucağına alır, üç kez, “*sen mi ağır, ben mi ağır*” der anne de üç kez, soruya karşılık: “*Ne sen ağır ne ben ağır kucağındaki bebe ağır*” der. Bu sefer ebe; “*Allah mutlu etsin, hayırlı evlat olsun*” şeklindeki hayır duasını ettikten sonra bebeği annesine verir (KK 93, KK 103, KK 134). Bu uygulama merkeze bağlı köylerde ebe ile baba arasında yapılmaktadır. Şöyle ki; baba doğum odasına gelir, ebe bebeği kucağına alır, babaya vermeden önce üç kez: “*Sen mi ağır, ben mi ağır*” diyerek üç kez sallar, baba da: “*Ne sen ağır ne ben ağır, kucağındaki bebek ağır*” der. Muhavere tamamlandıktan sonra bebek, babaya verilir (KK 23, KK 38, KK 67, KK 77). Burada anahtar kelime olan “ağır” ifadesi gerçek anlamının dışında mecazî bir kullanımla “değer, kıymet” karşılığında kullanılmaktadır. Uygulamanın anlamına dair bilgisine başvurduğumuz kaynak kişilerimiz bu konuda; “*o bebeğin hangi atanın veya kimin ruhu olduğu bilinmez, o yüzden dikkat etmek gerekir*” şeklinde yorum yapmışlardır (KK 24, KK 67, KK 69). Ritüelin arka planını oluşturan mit boyutunda, ölen bir insanın ruhunun kaybolmadığı, başka bir canlı da farklı bedenlerde dünyaya tekrar geldiği düşüncesi, ruh göçü <reenkarnasyon> (Arslan 2008: 21) fikri olabileceği düşünülse de mesele daha ayrıntılı analize ihtiyaç duymaktadır.

Bu işlem öncesi yörede kaynak kişilerin aktardığı bir diğer uygulama da bebeğin höllüğe yatırılmasıdır. Eskiden sık görülen höllük uygulamasına, günümüzde ulaşımın zor

olduğu dağ köyleri ve ekonomik açıdan iyi olmayan kırsal kesim aileleri arasında nadir de olsa devam edildiği görülmektedir. Genellikle Orta ve Doğu Anadolu bölgesinin kırsal kesimlerinde görülen höllük toprağı, sıradan bir toprak olmayıp, özel niteliklere sahiptir⁷⁹. Yörede göbeği kesilen bebeğin anneye verilmesinden önce höllüğe yatırıldığı, daha sonra anneye verildiği kaynak kişilerimizin aktardığı bilgilerdendir (KK 12, KK 89, KK 91, KK 120, KK 134, KK 251).

Höllük uygulamasına doğum ritlerinin anlamsal dizgesindeki rolü bağlamında baktığımızda, yine kaynağındaki asıl anlamı ve fonksiyonundan uzaklaşan uygulamalardan biri olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Mitolojilerde hayat döngüsünün önemli süreçlerinden doğum, ölüm ve sonrasında metaforik anlam taşıyıcı bir unsur olarak yer alan toprak simgesine dünyanın birçok bölgesinde gebe kadınların toprağa oturarak veya toprakta açılmış bir çukur içine çömelerek doğum yapmaları yaratılışın kaynağı olan toprakla analogi oluşturma çabası olarak değerlendirilebilecek arketip eylemlere çok fazla rastlanır. Benzer olarak yeni doğan bebeklerin doğar doğmaz toprağa bırakılmaları da evrensel bir edimdir. Eliade (2015: 125-127), yeni doğan çocukların toprağa bırakılmasını “toprak ana” simgeciliği bağlamında Avustralya’dan Çin’e, Afrika’dan Amerika’ya kadar dünyanın hemen her yerinde bulunduğunu, yeni doğanın veya ölmekte olanın toprağın üzerine yatırılmasının doğumun veya ölümün geçerli olup olmadığını belirlemek amacıyla ve doğmak veya ölmek, yaşayan aile ya da ölmüş ataların ailesi içine girmek için atlanması gereken ortak eşik olarak görmekte ve bu uygulamanın diğer bir işlevinin de doğumdan hemen sonra çocuğun, gerçek anası tarafından meşrulaştırılıp tanrısal koruma altına sokulması olduğunu belirtmektedir.

Bebeğin dünyaya dâhil edilmesi anlam ve işlevi ekseninde temellenen uygulamaların bir bölümü eş (plasenta) ile ilgili ritüellerden oluşmaktadır. Çocuğun doğumu sonrası anne karnından kendiliğinden düşen, hamilelik sürecinde çocuğun doğal ortamı olup, aynı

⁷⁹ “Anadolu’da geçmiş yüzyıllarda en sık kullanılan çocuk kundaklama yönteminin yenidoğan bebekleri höllük denilen ısıtılmış toprağa sarılması olduğu bilinmektedir. Günümüzde düşük sosyoekonomik değerlere sahip kırsal bölgelerde bu gelenek hâlen devam ettirilmektedir. Anadolu’nun kırsal bölgelerinde bebeğin doğumu yaklaştıkça, bebeğin derisine yapışmayan ve pişik yapmayan “höllük” adı verilen kundak toprağı çuvallarla eve taşınmaktadır. Höllük yapımı için kullanılan killi toprağın emicilik özelliği sayesinde yenidoğan bebeklerde alt bezi olarak kullanılmaktadır. Mercimek büyüklüğünde elenen höllük toprağı vücudu yakmayacak ısıda tavada kızdırılarak, kundak bezinin içine serilen höllük bezine yayılmakta ve çocuk bunun üzerine yatırılarak sarılmaktadır. Ufalanan höllük toprağının ise pişik tedavisinde kullanıldığı bilinmektedir”. Bkz. M., Özen ve B., Özgör, (2006) Höllük; Bir Anadolu Gerçeği, İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, 13

zamanda anneyle bebek arasında besin, oksijen ve diğer maddelerin alışverişini sağlayan organ, tıp terminolojisinde “plasenta” olarak adlandırılırken halk dilinde daha çok “eş, son, etene, eten, meşime” (Bekki 2004: 58; Boratav 1999: 151; Örnek 2016: 197) olarak bilinmektedir.

Eşin, birtakım ritüel eylemlere konu olmasının nedeni, etrafında kümelenen inanışların meydana getirdiği kutsallık atıflarıdır. Çocuğun eşine çocuktan bir parça, çocuğun kendisi gözüyle bakılır (Örnek 2016: 198). Her doğum, aslında iki birimin bir bütünlük içinde dünyaya gelişidir. Çocuk, içinde yaşadığı mağaradan tek başına çıkmaz, plasentası ile dünyaya gelir. Bebek aslında eşi olan bir çifttir. Bir anlamda, tüm doğumlar ikiz doğumlardır. Bu canlı aslında -kendisi bilmese de- hep bir ikizdir; ilklği ikizdir, ikiz olarak dünyaya gelir (Tuğrul 2010: 38). Bu ikizler onları birbirine bağlayan göbek bağı kesilince ayrılırlar ve çocukla bağlantısı kalmayan eşin öldüğüne inanılır, bu nedenle ona ölmüş bir varlığa gösterilen saygı gösterilmeli herhangi bir yere atılmayıp gömülmelidir (Boratav 1999: 151).

Eşin, dokuz ay boyunca anne karnındaki bebeği koruduğu, beslediği ve ona gelişimi için uygun bir ortam sağladığı hususları onun benzer işlevlere sahip Türk mitolojisinin üreme ve çocuk koruyucusu “Umay Ana” imgesiyle özdeşleştirilmesine zihnî bir temel oluşturmuştur. Kaşgarlı Mahmut’un “Divanü Lûgat-it Türk”te belirtildiği üzere, “Umay, kadın doğurduktan sonra karnından çıkan hokka gibi nesne” dir. Buna “çocuğun ana karnındaki eşi” denilmekte ve kadınlar sonu uğur saymaktadırlar. Bu durum “Umayka tapırsa ogul bolur” (birisine buna hizmet ederse çocuk doğar) atasözüyle dile getirilmiştir (Atalay 1998: 123).

Bu nedenle eş, Türk dünyasında kefenlemeyi andıracak biçimde temiz bir beze sarılarak ayak değmeyen bir toprağa gömülmektedir. Amasya yöresinde de eş ile ilgili inanma ve tasavvurlar buna bağlı uygulamalar Türk dünyasıyla benzerlik göstermektedir. Bu konuda kaynak kişilerimiz eşin bir insan ölüsü gibi gömülmesi gerektiği konusunda ortak kabullere sahiptirler. Eş, dış etkilere korunmalıdır; çünkü onun başına gelebilecek olan kötü etkilerin, anne ve çocuğun başına da gelebileceği inancı mevcuttur. Burada Frazer’in (2004: 191) tespit ettiği; “insanın kendisiyle bedeninin bir parçası arasında var olan duygusal ilişkinin, bu fiziksel ilişki koptuktan sonra bile devam ettiğine ve bu yüzden de kırılmış saçlar ya da kesilmiş tırnaklar gibi bedeninden ayrılmış parçaların başına

gelebilecek herhangi bir zarardan kendisinin de zarar göreceğine inanır”, fikrine dayanan temas ya da bulaşma ilkesiyle işlerlik gösteren temas büyüğü vardır. Eş gereğine uygun şekilde gömülmez ya da kedi köpek gibi hayvanların yemesine maruz bırakılırsa; kadının üreme fonksiyonlarının zarar görüp bir daha hamile kalamayacağına, sütünün kesileceğine ve bebeğin başta akıl hastalıkları olmak üzere muhtelif hastalıklara yakalanacağına inanılmaktadır (KK 11, KK 18, KK 23, KK 24, KK 28)⁸⁰.

Eşin toprağa gömülmesi bazı Türk boylarında kadınların iştirak ettiği geniş katımlı ritüellere konu olmaktadır. Mesela; Yakut Türklerinde çocuk doğduktan üç gün sonra kadınlar toplanır, hanenin sol tarafında bir çukur kazıp “son” u (eş) gömerler. Çukurun çevresine ağaç kabuğundan üç çadır yaparlar ve bunları erkeklere göstermezler. Çadırlara ateş sokarlar. Kayın ağacı kabuğundan çeşitli resimler yaparlar. Sonra bu resimleri ok atarak ateşe düşürürler. Ateş sönmek üzere iken el ele tutuşan kadınlar bir daire oluştururlar, ellerini yağlarlar. Sonra hep birlikte el çırpıp, alkışlar ve kahkaha atarak gülerler (İnan 1986: 36, 38). Tuvalarda ise, ebe, doğumdan üç gün sonra kadının doğumunu gerçekleştirdiği deriyle etneyi ve bebeğin ilk yıkandığı deriyi ormana götürür ve genç ağaçlar arasına saklar. Bu törenin anlamı, mitolojik dünya ile bağların koparılmasıdır. Daha sonra bebeğin ailesi ve toplum tarafından benimsenmesi törenlerinde alışagelmış sosyal ve kozmik düzen, yeniden sağlanır (Lvova 2013a: 184).

Çocuk doğduktan sonra ağlamaz veya ölü doğarsa eş sacda kızartılır (KK 7, KK 78)⁸¹. Eşin ateş üzerinde cızırdayarak ses çıkarması ve hareket etmesi canlanma taklidi

⁸⁰ “Şimdi, eş alıyodum güzelce yıkıyodum yavrum, ıslah beyaz çabıda bağlıyodum, götürüp bi yere gömüyodug” (KK 18). “Tabi bi beze sarıp gömüyolar yani. [Beze de sarıyosunuz. Ayak basmadık bi yere gömüyosunuz?] Tabi gömüyolar, mezar gibi şöyle eşerdiler oraya” (KK 23). “Son diyolar eş diyolar. Günah olur çınanmasın diye toprağa gömerler gaybolur orda. Ölülerini nasıl toprağa gömülüyo, o biçim. [Neden gömersiniz teyzem?] Çocug hasta olur, anası hasta olur deller. Kedi köpek çıkar yer, sütü kesilir derler. Mesela ineklerde kadınlarda da aynı öyledir. Şimdi onu bi şey yerse böyle köpek kedi eşini sütü kesilir ineğin derler hiç yedirmezler onu derin bi çukur eşerler gömerlerdi bizim o tarafta da bu tarafta yani her yerde” KK 24. Doğum bitiyo, sonradan da şey şey var ya puş dirler biliyon mu? Onu atmıyodug bilmiyom da günah diyodug yani. Ha cenaze çocug şeyi ha o şey işde düşüğü bile onu abdestler düşüğü iki aylık üç aylık düşse bile biz sararug mezerlige götürürüg” (KK 11). “Hayır hayır hayır ha büyük ölüsü ha o biz öyle atmag, ağı gider, deller çocuğun, hasta oluu” (KK 28).

⁸¹ “Dur sana onun şeyini anlatayım saç üstünü. Kazım pambuga bu çok zor dogum yapardı. O gadar zor dogumyapardı ki çocug artıg ölmüş gibi çıkardmışlar zornan çeke çeke. Bu ölü çıgmış artık legenin altına goymuşlar legeni kapatmışlar üstüne. Anam demiş ki yog ya açın şunun üstünü de bağak demiş. Eşi közün üstüne göymüş ateşin üstüne. Orda cızır cızır ettigçe bu burda canlanmış. Canlandırdı. Eş çocuğu canlandırdı ya (KK 7). Eşini ateşin üstüne dutarlarmış ateşde begledirlermiş ki eş çocuğu iyi etsin. Anam diyo ki kaç dane baygın çocuglar doğum eddirdim eşini közledim çocug canlandı. Eşin buharına tutunca çocug ağladı” (KK 78).

çağırışımı yapmakta bu etkinin çocuğa aktarılıp canlanacağı düşünülmektedir. Uygulamanın esasını eş ve çocuk arasında var olduğuna inanılan ilişkinin devam ettiği konusundaki inanışlar oluşturmaktadır. Eşin bir sonraki çocuğun cinsiyetini tahmin ve tayin etme noktasında da büyüsel etkisinin olduğuna inanılmaktadır. Bu etki, eşin ters çevrilip gömülmesi ile sağlanmaya çalışılır (KK 34).

Liminal sürecin son evresini oluşturan uygulama, bir tür kutlama riti işlevi yerine getiren toplu yemektir. Bahaddin Ögel Farsça Oğuz Destanı'nın "Doylu-Kayı'nın küçük kardeşi Erki'nin Han oluşu ve oğlu Tuman'ın doğuşu adlı bölümünde": Tuman-Han doğduğunda, bütün halkın toplantı için davet edildiğini, herkesin himmetine göre hediye ve kurban getirdiğini, dört yüz at, dört bin koyun kesildiğini, üç havuz yapıp içlerine kımız ve ayran doldurulduğunu, bir ay gece gündüz şenlik yapıldığını kaydeder. Abdülkadir İnan da (1986: 173) Türklerde çocuğun doğduğu gün yemek verildiğini bildirir: Çocuk dünyaya geldiği gün babası ebeye bir kadeh rakı sunar; toplananlara ziyafet çeker. Ebe buğday unundan bir yemek yapar. Kazak-Kırgızlar buna "bökpın" Kırgızlar "çentek" derler. Kadınlar bu yemekten yedikten sonra bir çukur kazıp eşi ve bu yemekten bir parça kap ve kaşıkla beraber gömerler. Bu, Yakutlarda Ayısı'ta, Altaylarda Umay'a kurbandır. Sibiryalı halkları arasında çocuğun doğumundan sonra bir kutlama yemeği âdeti vardır. Bu yemek yakın akrabalara, bazı yerlerde de sadece kadınlara verilir (Harva 2015: 140).

Amasya yöresinin Alevi-Bektaşî yerleşim yerlerinde doğumun olduğu ilk akşam, yakın akraba ve komşulardan oluşan az sayıda katılımcıya yöre ifadesiyle bir sofralık yemek verilmektedir. Bu yemeğe "göbek ekmeği" adı verilmektedir. Yörede aynı isimle adlandırılan bebeğin göbeği düştükten sonra verilen bir yemek daha vardır. Yemeğin verilme amacı, "çocuğun tok gözlü olması şeklinde açıklanmaktadır". Kaynak kişilerimizin aktardığına göre, bebeğin ailesi genel olarak horoz ya da tavuk mutlaka menüde olmak üzere yemek hazırlar ve akraba ve komşularını davet eder. Gelen konuklar yemek yer, aileye hayır dualarını ve iyi dileklerini ifade ederler. Bazı köylerde göbek ekmeği yemeğine dedeler de katılır. Dedelerin iştirak ettiği göbek ekmeği yemeklerinde bebek ve ailesi için yemekten önce dua edilir. (KK6, KK 20, KK 23, KK 26, KK 37, KK 48, KK 52, KK 53, KK 58, KK 60, KK 64, KK 66, KK 74, KK 114, KK 119, KK 137, KK 145, KK 155, KK 177, KK 190, KK 195, KK 199, KK 202). Göbek ekmeği uygulamasının olmadığı yörenin kimi yerlerinde yine kutlama amacına yönelik olarak, ailenin komşu ve

yakın çevresine, özellikle erkek çocuk doğumlarında helva dağıtması yaygın görülmektedir (KK 12, KK 29, KK 38, KK 51, KK 160, KK 100, KK 269).

3.1.4. Post-Liminal Evre

Post-liminal evre doğumdan sonraki kırk günlük süreyi kapsar. Sürecin bu aşamasında gerçekleştirilen ritüellerin ortak bir düzenleme temelinde ele alındığında işlevleri açısından üç ana gruba ayrılır. Lohusalık evresi olarak da bilinen bu dönem, yaşamla ölüm arasında kritik bir zaman dilimi olarak görülür. Bu nedenle bir grup rit, lohusa ve bebeği zararlı etkilerden korumak amacıyla tabusal yasaklar şeklinde görülen ayırma, koruma ve sağaltım ritlerinden oluşur. Bu evrenin ikinci rit kümesi yasakların kaldırılması, anne ve bebeğin normal yaşama dönmesini ve toplumla yeniden birleşmesini veya bütünleşmesini gerçekleştiren ritlerden meydana gelir. Post-liminal ritüel sürecinin üçüncü rit kümesi de bebeğin kültüre özgü araçlarla tanımlanması, başka varlık alanından getirdiklerinden ayrılması böylece topluma ait olmasını ve tam olarak yaşayan statüsü kazanmasını amaçlayan ritlerden oluşur.

3.1.4.1. Ayırma, Koruma ve Sağaltım Ritleri

Doğumdan sonraki kırk gün, anne ve bebek için kritik bir zaman dilimi olarak ritüel terminolojisinde yaşam ve ölüm arasında bir eşik zamandır. Bütün insan veya doğa ile ilgili geçiş dönemlerinde oluşum ile ilgili belirleyici bir periyod olan kırk sayısına endekslenen zaman dilimi, geçiş durumunun niteliksel ve niceliksel göstergesi durumundadır. Bebeğin rahim içi gelişimini de simgeleyen kırk sayısı ile işaretlenen zaman dilimi, hayat öncesi yaratılışın geçiş durumunu simgeler (Lvova 2013b.: 170).

Lohusanın “kırk gün mezarının açık olduğu” ve “kırk gün kazma kürek başında beklediği”⁸² şeklinde ifade edilen halk inançları bu durumu ortaya koymaktadır. Kadın bu dönemde ölüme yakındır. Çünkü rahim açıktır, bu yüzden kötü etkilere, enfeksiyonlara dirençsizdir (Delaney 2014: 91) iyileşmek için kırk günlük zamana ihtiyaç vardır.

⁸² “Gırk gün yatığı serili olur mezarı açığ olur” (KK 22). Şeyden lohusanın kırk gün mezarı açık kalır” (KK 7). “He gırk gün gazma küreg başucunda bekler derler” (KK 8). “Gırk gırk gün gazma küreg gelinin gafasının önünde” (KK 11).

Doğum yapmış kadınının muğlak statüsünü ifade etmek için Anadolu’da “loğusa”, “loğsa”, “lohusa”, “doğazkesen”, “emzikli”, “nevse”, “dığasken” (Örnek 2016: 199; Acıpayamlı 1974: 65; Erdentuğ 1956: 90) veya en yaygın biçimiyle “kırklı” kelimeleri kullanılmaktadır. Yörede ise yeni doğum yapmış ve henüz günlük yaşamına dönmemiş olan kadına lohusa ve kırklı yaygın olmakla birlikte Göynücek ilçesinin bazı köylerinde “boğazkesen”; Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz köylerinde ise “eşik” ifadelerinin de kullanıldığı aktarılmıştır (KK 12, KK 18, KK 41). Söz konusu adlandırma geçiş öznelerinin bireysel niteliklerinin ortadan kalktığını, anonimleştiklerini gösteren önemli bir göstergedir. Artık Ayşe, Fatma değil, bu süreçten geçen bütün kadınlara verilen aynı isim olarak yalnızca lohusadırlar. Önceki isimlerinin bırakılmasıyla eşitlenirler. Bu durum, en özet ifadeyle önce sahip oldukları çeşitli bireysel farkları silen soyundurma ve eşitleme sürecidir (Turner 2018: 110).

Lohusalık dönemi, yeni doğum yapan, doğumun meydana getirdiği psikolojik ve fizyolojik etkiler nedeniyle, fiziksel ve psikolojik bir geçiş yaşayan kadın ve çocuğu için destekleyici bir dönem olarak düşünülür. Bu süreç içerisinde kadın ve çocuğu, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik zararlı etkilerden korumak amacıyla tabusal yasaklar şeklinde görülen ayırma ritleri ile çeşitli güçlendirme ve sağaltım ritleri uygulanır.

Öncelikle kadının eşiksel statüsü; birtakım tabu niteliğine sahip yasaklamalar, yönergeler ve şartlarla sınırlandırılarak; onu sosyal, dinî, dünyevî alandan ayırmak suretiyle belirginleştirilir. Kırkı çıkmamış lohusa, doğumun sebep olduğu kan kaybı yüzünden doğum olayı tabularla kuşatılmıştır. Anne ve çocuk topluma tekrar katılınca kadar kirli kabul edilir (Sharpe 2000: 18). Tabusal sınırlamaların pek çoğu bu gerekçe etrafında oluşturulur. “Vücuttan çıkan her tür şey, kan ya da yaradan çıkan iltihap bile kirlenme sebebidir” (Douglas 2017: 55).

Frazer (2004: 164-168), kutsal kralların, başkanların ve rahiplerin, adam öldürenlerin, çocuk doğuran ve aybaşı hâlindeki kadınların uyduğu törensel temizlik kurallarının birbirine benzediğini, bu farklı sınıflardan kişilerin, kimisi kutsal, kimisi kirli olmak üzere özellik ve durumları yönünden birbirinden tümüyle ayrılıyor görünmelerine rağmen bunların arasında törensel ayırım yapılmadığını çünkü bu kişilerin, tehlikeli ve tehlike içinde olmaları açısından ortak özelliğe sahip olduklarını belirtir.

Bu kapsamda ayırma ve sınır çekme durumunun temel gerekçesi olarak sunulan kirlilik olgusunu geniş boyutlu düşünmek gerekmektedir. Douglas’a (2017: 59) göre, kirliliğe ilişkin düşünceler düzenin düzensizlikle, varlığın yoklukla, biçimin biçimsizlikle ve yaşamın ölümle ilişkisine dair görüşleri de bünyesinde barındırmaktadır. Kirlilik, kabul edilen sınıflandırmalara ters düşen ya da onları altüst eden her tür nesneyi veya fikri uygunsuz görmeyle ilişkilidir. Geleneksel sınıflandırma ölçütleriyle net biçimde sınıflandırılmayan veya sınıflandırma sınırları arasına düşen şeyler hemen her yerde kirlletici ve tehlikeli olarak görülür. Bu bakımdan lohusa kadın ve çocuğun ritüel süreç açısından konumlandırıldığı “muğlak statüsü” ve muğlak olmanın karakteristik özelliği olan geçiş hâlindeki kişilerin “ne oradadır ne burada, kültürel alanda durum ve pozisyonlarını belirleyen sınıflamalar ağının dışındadırlar” (Turner 2018: 102). Van Gennep’e (1960: 124) göre de “bir durumdan ötekine geçmesi gereken kişi tehlikededir ve başkalarına da tehlike saçar. Tehlike, kişiyi eski konumundan çıkararak, bir süreliğine tefrik eden ve sonra da yeni konumunu alenen ilan eden ritüel yoluyla kontrol altına alınır”.

Bu bakış açısından kirlilik gerekçesiyle oluşturulan tehlike söylemi bununla gerçekleştirilen ritüel ayırma ve sınır çekme durumunu, toplumun kendi sağlığını ve hiyerarşik yapısını koruma adına, zorunlu geçişleri atlatabilmek için yarattığı bir durum olarak görmek mümkündür. Rol ve statüsü tanımlanmamış bireylerin mevcut yapı için yarattığı sıkıntının etkisi ritüel vasıtasıyla azaltılır. Ritüelin amacının gerçekleştirilmesi “ölüm sembolizmi” ve onunla ilişkili pratiklerle (ayırma, kapatma, organ keme gibi) desteklenir. Toplumun kendini yeniden üretmesi, sosyal yapının değişmeden insanların yeni statülerini alması, ritüeller vasıtasıyla halkın karakteristik özelliklerinin, haklar ve görevlerin hatırlatılması sağlanır (Eriksen 2001: 137 akt. Kanca 2009: 105).

Liminal dönemde “rollerin tersine dönmesi ve normatif sorumlulukların ertelenmesi söz konusudur” (Morris 2004: 401). Kirli kabul edilen lohusa kadın öncelikle din alanına giren ibadet eylemlerinden uzak durur. Kur’an okuyamaz, namaz kılamaz, oruç tutamaz. Bunların dışında sosyal alanla ilişkili yasaklar içinde yer alan düğüne, cenazeye, bebek görmeye gitmeme ve bu ritüellerin diğer özneleriyle iletişime geçmeme gibi yasaklar da bulunmaktadır. Bütün bu tabusal yasakların veya negatif ritlerin her biri ritüel sürecinde fonksiyonel olarak kategorize edildiğinde ayrılma ritlerine karşılık gelmektedir.

Yörede, kirli olması nedeniyle bereketi kaçar diye lohusa kadının ambara, kilere girmemesi; tarlaya gitmemesi ve yoğurt, un, maya, tuz gibi bereket simgesi yiyeceklere dokunmaması gerektiği doğrultusunda yasaklayıcı kanaatler olmakla birlikte bu durumun hayat şartları gereği genel olarak teoride kaldığı, çok fazla uygulanamadığı aktarılmıştır. Uygulanabilen yasaklar olarak lohusanın el öpmemesi, ikindiden sonra evden çıkmaması, eşige basmaması gerektiği gibi kaçınmalar yaygındır (KK 2, KK 6, KK 4, KK 8, KK 90). Suluova ilçesi Ayrancı ve Uzunoba köylerinde lohusa kadının kırklanıp temizlenene kadar gece gündüz ateşten uzak durması gerektiği de aktarılmıştır (KK 63, KK 67). Söz konusu yasağın pek çok toplumda var olduğu bilinmektedir. Uno Harva'nın (2014: 187-188) aktardığına göre, "Tunguzlarda kadın doğumdan sonra kirli sayıldığı için bir ay boyunca ateşe yaklaşması menedilmiştir, aksi hâlde ateşin ruhu onu kısırlaştırır". Ayrıca bazı yerlerde üç, bazı yerlerde bir haftalık süreci kapsayan yemek pişirme yasağı da bulunmaktadır. İnaniş'a göre yeni doğum yapan kadının pişirdiği yemekte kan kokusu olur (KK 4, KK 71).

Lohusanın kadınlık rolleri de kırk günlük süreçte askıya alınır. Bu süre bitene kadar cinsel ilişkiye girmesi yasaktır (KK 3, KK 7). "Bu dönem, belirsizlik içeren bir durum olarak görülür, bu nedenle geçiş yaşayanlar cinsiyetsiz veya iki cinsiyetli olarak görülürler" (Morris 2004: 401). Victor Turner'ın (2018: 106) belirttiği üzere cinsel perhiz önemli bir statüsüzlük göstergesidir bu nedenle de eşikselliğin önemli motiflerindendir. Cinsel ilişkiye tekrar başlama, statülerden oluşan bir yapı olan topluma geri dönmenin törensel bir işaretidir. Bu dönemde yiyecek içeceklerle ilişkili yasaklar da bulunmakla birlikte pek çok yasak, akılcı-gerçekci çerçevede yer alır; ancak elmacığı <rahmi> çıkar gerekçesiyle yenilmemesi gereken bir yiyecek olarak elmayı tabusal yasaklar içerisinde değerlendirmek mümkündür. Ayrıca kırk günlük süreçte lohusa evinden ikindiden sonra ateş, yoğurt ve ekmek mayası, tuz gibi yiyecek türlerinin çıkarılması da hane bereket ve uğurunu korumaya yönelik tabusal yasaklardandır

Doğum itibarıyla doğumu izleyen ilk kırk gün, yukarıda da bahsedildiği gibi özellikle lohusa kadın olmak üzere, aynı zamanda bebek için de tehlikeli ve dikkat edilmesi gereken bir dönemdir. Gennep (1960: 49) eşik döneminin kötü ruhlara, nazar ve çeşitli enfeksiyonlara karşı koruma ritüelleri içerdiğini aynı zamanda aşamalı olarak kadının ve çocuğun toplumsal hayatla yeniden birleşmelerini amaçlayan çeşitli birleşme ritüellerini de içeren bir dönem olduğunu belirtir. Amasya yöresinde de lohusalık dönemi

çeşitli tehlikelere karşı kadını ve bebeği koruma, bütün koruma tedbirlerine rağmen oluşan hastalıkları sağaltma aynı zamanda da toplumsal statüsünün onaylandığı birleşme ritüellerini içerir. Korunma ve sağaltma ritüellerine esas oluşturan tehlike durumları genel olarak kötü ruh, nazar ve enfeksiyonlar veya bulaşıcı hastalıklar olup söz konusu tehlikeler “albasması”, “kırkbasması” ve “nazar” olarak üç başlık altında toplanabilir.

3.1.4.1.1. Albasması <Alkarısı>

Mit-ritüel okulunun temel argümanı olan “her ritin ilişkili olduğu ya da en azından bir zamanlar olmuş olduğu bir mit bulunduğu ve her mitin bir ritle ilişkili olduğu” (Raglan 2014: 192) şeklinde özetlenen düşünce, mit-rit paralelliğini vurgular. Bir başka deyişle mit; ritüelin teorik boyutunu, ritüel ise mitin pratik boyutunu meydana getirir. Geertz (2010: 143) “bir ritüelin anlamının aranacağı yer, ritüelin canlandığı mitler, öyküler ve bariz inanışlar derlemesidir” der. Şu hâlde, mit inanç boyutunda güçlü argümanlar ortaya koyarak, edimseli veya ritüeli zorunlu hâle getirir. Durkheim’ın (2016: 17) da belirttiği gibi “inanç, eylemle anlatımını bulur; eylem yapmayan inanç yok demektir”. Bu bakış açısından koruma ritlerinin baskın olduğu eşik evresinde ritlerin yapılmasını gerekçelendiren ritlerle bağlantılı mitleri “albastı, al karısı” veya daha genel bir ifadeyle tabiatüstü varlık inanmalarının çerçevelediği söylem alanı oluşturmaktadır. İnsan kaderini kontrol eden tabiatüstü güçlerin insan hayatının belirli kritik noktalarında etkili olduklarına inanılmıştır. Bu kritik noktalar arasında en önemli olanları doğum ve ölümdür (Sharpe 2000: 18).

Anadolu, Özbek, Kazak, Başkurt, Tıva, Altay, Kırım, Kazan, Sibiry Türklerinde Albastı veya Alvastı şeklinde; Türkmen Türklerinde Albarstı, Karakalpak ve Nogay Türklerinde albaslı; Azerbaycan ve Malkar Türklerinde Almastı, Gagauz Türklerinde ise Rusali şeklinde adlandırılmaktadır (Aça 2008: 31-32). Söz konusu demon, üremenin çoğalmanın düşmanı olarak tasarımlanması nedeniyle koruyucu ruh “Umay” iyesinin zıttıdır (Kalafat 1999: 24).

Abdülkadir İnan, “Makaleler ve incelemeler” adlı eserinde konu ile ilgili teferruatlı bilgi vermektedir. İnan’a (1998a: 259-260) göre; alkarısı eski Türk inançlarından neşet eden, bütün Türk dünyasında bilinen, ismi küçük değişikliklerle “Albastı”, “Al karısı”, “Albız”, “Albıs”, “Almıs”, “Abası” olan kötücül karaktere sahip bir ruhtur. Sarı ve kara

olmak üzere iki çeşit olarak tasarımılanan bu kötü ruhun sarı olanlarının sebep olduğu hastalıkların sağaltımı için hoca veya baksıların kopuz ile söylenen büyülü şiirlerle özel ritüeller yaptıklarını; ancak Kara Albastıların vermiş olduğu hastalığın sağaltımının sadece kendisine görünen ocaklı adamlar tarafından yapılabildiğini, Sarı Albastıların sarışın bir kadın suretinde bazen de keçi ve tilki suretlerinde göründüklerini, lohusalara musallat olup ciğerlerini alıp suya atmak biçiminde ölümlerine sebep olduklarını aktarmaktadır. Sarı ve Kara albastı arasındaki ayrıma da dikkat çeken Abdülkadir İnan (1998: 260), Kara Albastı'nın ciddi ve ağır başlı, Sarı Albastı'nın ise hoppa, mekkar ve şarlatan olup kurbanlarını hile ve aldatmayla ele geçirdiğini, albastıların tüfek sesi, ocaklı adamlar ve demircilerden korktuğunu hatta bu kişilerin mendil gibi bir eşyasının onları kaçırmak için yeterli olduğunu belirttikten sonra muhtelif Türk toplumlarındaki Albastı ruhu ile ilgili inanmalara yer verir. Bütün Türk kavimlerinde Al karısı tasavvurlarının benzer kökene sahip olduklarını belirttikten sonra söz konusu ruhun Türklerin Orta- Asya'da beraber yaşadıkları bir zamana ait olduğu çıkarımını yapar. Abdülkadir İnan ayrıca al kelimesinin ateş ile bağlantısına ve ateşin Türk kültür tarihindeki koruyucu, takdis edici ve arındırıcı vasıflarından hareketle Albastı'nın eski zamanlarda ateş tanrısı hami bir ruh olduğunu sonraları kötü ruha dönüştüğü bilgisini vermektedir.

Alkarısının tasvirine dair pek çok araştırmacı tarafından malumat verilmiştir. Şükrü Elçin (1965: 193) Al karısını; uzun boylu, uzun parmak ve tırnaklı, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, memelerini omuzlarından geriye atabilen, dişlek bir kadın olarak tasvir eder. Cahit Öztelli'ye (1996: 461) göre Alkarısı; deve benzer uzun boylu, parmakları ve tırnakları uzun, çok çirkin ve iğrenç bir suratlı, yağlı bedenli, başı kocaman, saçları siyah, uzun ve darmadağın, dişleri at gibi iri ve seyrek, ayakları ise terstir. Bunlar lohusaların ve yeni doğan çocukların ciğerlerini yiyerek beslenirler. Daha çok kırmızı elbise giyerler. Alkarısının farklı bir tasvirini Mear yapmaktadır. Mear'a (1992: 42) göre, alkarısı; suratı korkunç, kara çarşafı, teni beyaz, iri yarı, şişman, başının üstünde gözleri olan, korkunç sesli bir kadındır. Rıfat Araz'ın (1995: 36) tasvirinde alkarısı; başında börtü olan iri yarı veya iki karışık bir insan, bazen de "kara kedi" şeklindedir. Celal Beydili (2004: 43) de alkarısını; dizlerine kadar sallanan göğüslerini omuzlarının üzerinden geriye atan, karışık saçlı, korkunç görünüşlü bir kadın olarak tasvir eder. Alkarısının farklı kılıklarda görünebileceğini belirten Orhan Acıpayamalı'ya (1974: 75) göre bu ruh; keçi, tilki, kedi, köpek, buzağı, örümcek, kuş, gelin, kefenli ölü gibi çeşitli kılıklarda görünürse de daha çok, uzun boylu, uzun parmak ve tırnaklı, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, el ve ayakları

küçük, dişlek, bir dudağı yerde bir dudağı gökte, çıplak gezen, göğüslerinin birini geriye atmış, tepesinde gözü olan çok çirkin, al gömlek giyen bir yaratıktır. Özkul Çobanoğlu da (2015b: 134) alkarılarının yarı hayvan yarı insan görünümünde tasvir edildiklerini aktarır. Fahrettin Kırzioğlu'ya (1976: 154) göre yedikleri yemeğe karışıp lohusaların içine giren bir varlıktır. Son olarak Boratav'ın (1999: 115) vermiş olduğu bilgiye göre de denizden çıkan ve yalnız bırakılan çocukları çalarak dalgaların dibindeki evine götüren bir kadın olarak tasarlanmaktadır.

Al ruhunun bulunduğu inanılan mekânlar ahırlar, samanlıklar, virane ve harabe yerler, ıssız boş sahalar, kaya dipleri, nehir kenarları, su kaynakları, ağaç dipleri, değirmenlerin civarı, mağaralar ve tandırlardır (Kalafat 2000: 45; Acıpayamlı 1974: 76).

Albastının en çok lohusalara ve bebeklere musallat olduğuna, lohusanın ciğerini sökerek suya attığına veya yediğine, bu yüzden elinde ciğer bulunan bir kadın görülürse hemen yakalanması ve üzerine iğne, çuvaldız gibi bir metal parçası takılması veya zift dökülmesi gerektiğine inanılır. Onu yakalayan kişi ocaklı olur ve “alcı” adını alır. Al karısı, alcının soyundan gelen kadınlara zarar veremez (Duvarcı 2005: 129; Acıpayamlı 1974: 76). Alcının, albasmasını sağaltma yeteneğinden başka, herhangi bir eşyasını lohusanın yanına bırakmak suretiyle lohusayı koruma gücü de bulunur (Boratav 1999: 115). Albasmasına uğrayan kişiye albasan denir. Albasan önce gerinmeye başlar, ağrı çeker, etrafındaki eşyaları kırmızı renkte görerek bayılır, ağzından köpükler gelir, morarır, sayıklamaya başlar (Acıpayamlı 1974: 77).

Sibel Özbudun (2003: 36) Alkarısı inancının Orta Asya, İran ve Anadolu folklorunda yaygın olmakla birlikte, yeryüzünün büyük bölümünde tarihsel olarak var olmuş dişil kültürle ilişkili olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Dünyanın hemen hemen her noktasında farklı isim ve biçimlerde ancak benzer işlevlerle üreme ve çoğalmayı tehdit ettiği düşünülen kötücül etkilere sahip ruh tasarımı bulunmaktadır. Alman folklorunda; bir insana hizmet eden peri ya da ev cini, İngiliz folklorunda “Brownie” dedikleri iyi huylu bir peri vardır. Kırdan yaşayana “Bogart” denmektedir. Evde yaşayan “Kobald” ise arkadaşça davranabilir ancak yardımsever değildir. Onun öfkesini süt ve yiyecekler dindirebilir. “Fanngen” ise dev ya da cüce gibi ıssız yerlerde yaşar. Şeytanla arkadaşlık ettiğine inanılan bu dişi hem yardımsever hem korku vericidir, yollarını kaybeden çocuklara yardım eder (Max 1996: 131 akt. Sayan ve Çevirme 2005: 69). Yunan mitolojisinde, kadın

başı, eşek bacaklı bir canavar olarak tasvir edilen Lamia, aslında güzel bir kız ve Zeus'un sevgilisiymiş. Zeus'tan olan çocuklarının defalarca Hera, tarafından öldürülmesinden sonra Lamia, çocukları yaşayan analara düşman kesilmiş. Geceleri gözüne uyku girmediği için gider, çocukları kaçıtır, yermiş (Erhat 1996: 191). Babil, Hitit Sümer, Pers, Yunan, İsrail ve Avrupa kültüründe hamile kadın ve yeni doğan çocukları öldürdüğü tasarımlanan Lilith, demonik dişi bir varlıktır. Hakkında en eski bilgilerin verildiği Babil kaynaklarında hamile kadın ve bebeklerin kanıyla beslenen kanatlı dişi kötü ruh ve bu kötü ruhun uğursuz güçlerine karşı koymak için muska ve tılsımlı nesneler kullanıldığından söz edilir. Sümer destanı Gılgamış'ta gecelere ve yeraltının karanlıklarına hükmeden kötü dişi bir karakter; İncil'de peygamber Yeşaya tarafından kovulan dişi bir şeytan; Musevi kutsal kaynakları olan Talmut ve Zohar'da ise Adem'in ilk karısıdır. Lilith, her ikisinin de topraktan eşit şartlarda yaratıldıklarını düşünerek Adem'in otoritesini kabul etmez ve onu terk eder. Cennetten çıkarak dünyaya kaçar. Şeytanların başı Samuel ile çiftleşerek günde yüz çocuk doğurur. Geri dönmediği için doğurduğu çocuklar Tanrı tarafından öldürülür. Tanrı, Lilith'in gidişinden sonra yalnız kalan Âdem için onun kaburga kemiğinden itaatkâr Havva'yı yaratır. Âdem, Lilith'i unutup Havva'yı sever. Lilith bunu kıskanır, intikam almak için yılan kılığına girerek Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yemelerini sağlar, böylece cennetten kovulmalarına sebep olur. Bununla yetinmeyen Lilith, Âdem ve Havva'nın soyundan gelen her çocuğu öldürmeye yemin eder. Erkek çocukları doğduktan sekiz, kızları ise yirmi gün içinde öldürmeye çalışır. Ayrıca Lilith, Samuel kısırlaştırılmasından ötürü kendi soyunu devam ettirebilmek için geceleri yalnız yatan erkeklerin rüyasına girer, onlara erotik rüyalar göstererek spermlerini çalar. Bu spermleri vampir, kurt adam, şeytan, cin gibi kötü varlıklar doğurmak için kullanır (Gaines 2001: 1-7).

Amasya yöresinde doğumdan sonraki kırk günlük süreçte lohusanın ve bebeğin ölümüne neden olduğuna inanılan ve genellikle korku veya korkutma ile ilişkilendirilen kozmik ötesi bütün varlıkları kapsayıcı bir anlam alanı ile bu tür ruh veya varlıklara verilen genel isim daha çok "Gara Gura", "Gara Gıra", "Kara Kuma", "Kara Humma", "Karağu", "Al karısı" ve "Al Basması" dır. İlaveten Taşova ilçesinde oldukça yaygın bir inanç olarak karşımıza ergenliğe yeni giren erkek çocuklarını uyku esnasında boğarak öldürmeye çalıştığı aktarılan "Karaoğlan" adında bir başka kötü ruh tasarımı daha çıkmaktadır.

Kendisini al bastığını söyleyen kaynak kişilerimizin aktardığı, tecrübî bilgiler doğrultusunda al basması olgusunun lohusa kadında meydana getirmiş olduğu hissiyat durumu genel olarak; ağırlık basması, boğazının sıkılması veya göğüslerinin üstüne oturulduğu için nefes alamama, yine aynı sebepten bağırdığı hâlde sesinin çıkmaması, uçurumdan düşüyormuş hissini yol açtığı veya nedeni bilinmeyen tanımsız bir korkudur. Kendisini al bastığını söyleyen kaynak kişilerimizin söz konusu kötü ruh ile ilgili tasvirleri şöyledir:

Lohusayı korkutan rüyalar ve kabuslar (Çok sayıda kaynak kişi)⁸³.

Siyah adam (KK 4, KK 11, KK 12, KK 14, KK 24, KK 168).

Siyah şal gibi bir örtü (KK 28, KK 91, KK 99).

Kara sakallı ağızından salyalar akan bir yaşlı (KK 55, KK 76, KK 131).

Korkunç biçimli adamlar (KK 139, KK 151)⁸⁴.

Lohusanın gözlerine soğan sokan ve boğazını sıkıyan bir adam (KK 206).

Ayıya benzeyen bir hayvan (KK 53)

Lohusaların ağzına oturan kara elbiseli bir varlık (KK 68, KK 146).

Rüya ile uyanıklık arasındaki bilinç eşiğinde veya uykuda lohusanın üstüne oturarak nefes almayı engelleyen ve boğmaya çalışan kara renkli büyük bir kuş (KK 132)⁸⁵.

Tanıdık biri kılığına girip lohusayı yataktan kaldırarak uçurum veya yüksek yerlerden atmaya çalışan kadın kılığına girmiş cinler (KK 43)⁸⁶.

⁸³ “Ne bileyim işde bi şey gelmesin gara gula neyi basmasın” (KK 29). “Gara gıra derler rüyasında gorkutuyodu” (KK 11). Karakuma veya al basması. Öyle derlerdi yani” (KK 24).

“Üstüne gara umma oluyo ya gece düşünde oluyo ya yani korkuculuk film oluyo ya o biçim geliyo seni boğuyo ondan eyi olamıyo” (KK 18).

“Şimdi kâbus mu görüyo diyolar bi şey diyolar. Gorkuyon işde beni bastı” (KK 28).

“Göğsüne oturuyomuş. Şöyle. İşde gorkuduyo gara humma basıyo gorkuduyo seni” (KK 32).

“Hastalanıyon işde iyi olamıyon işde sıdma gibi dutuyo kötü oluyon yiyemiyon öyle albastı.” (KK 8)

“Al ayakta olmaz” (KK 11). “Yatagda yatarsan al gelir” (KK 7) “Lokusa ağır yatıyo uykusu derin oluyo geliyolar gorkutuyolar mesela ona al bastı diyodular. Ne biliyim atug rüya gibi olur zaten” (KK 2).

“İşte diyom ya böyle gadın doğum yapı işde böyle ahan ne haller köyün gomşumuzudu doğum yapıyogocasıyog ondan sona al basmış bi zaman ey olmadı ondan sona öldü o gadın. Lal gidip aynı bi şey gibi öyle boğazını sıkıyo” (KK 23).

⁸⁴ “Canlı bi adamlar girer gibi şöyle şeyli gorkuğ şekilli şeyler bi görürünüyodu gözüme” (KK 151).

⁸⁵ “Ben al görmedim böyle bi guş geldi şura üstümden gelince yalnızdım evde emme yanımda guran da var vargorkdum ben ben gorkunca ben guş gibi çıvdım. Yanı başımda eltim var eltim geleşdiye ben bayılmışım. Gara gura basmış gara gura basmış deyi eşiddim emme gonaşamıyom” (KK 132).

⁸⁶ Amasya merkez ilçeye bağlı Keşlik köyünden ses kaydının alınmasını istemeyen bir kaynak kişimiz (KK 43) lohusalığı sırasında kendisini dört kadın cinin gece yanına gelerek onu köyün en yüksek noktasında bulunan bir tepe başına kadar götürdüklerini ve atmaya çalıştıklarını, cinlerden ikisinin atmamalım çocukları

Lohusanın rüyasına girerek ona yanında yatan bebeği öldürmesini telkin eden bir yaratık (KK 110).

İkinci vaktinden sonra dışarı çıkan ve evlerine basan lohusayı öldüren cinler ve lohusayı tanıdığı insanların sesleriyle çağırıp kaçırıp ve de öldüren bir varlık (KK 48)⁸⁷.

Al karıları iki türlü tasavvur edilmektedir; bir kısmı lohusalara musallat olup onun ciğerlerini yiyen, kanını içen tiptir. İkincisi ahırlarda atların saçlarını ören cadılardır. Bunlar evin erkeği tarafından yakalarına iğne batırılmak suretiyle yakalanırlar. Al karıları bu iğneleri kendileri çıkaramazlar. O eve yedi sene hizmet ettikten sonra serbest kalabilmeleri için yakalarından bu iğneyi bir başkasının çıkarması lazımdır. İğneyi çıkarmak üzere kandıracakları birisini buluncaya kadar yakasına iğneyi takan erkeğin evine hizmet ederler. İğne çıktıktan sonra Al karıları genellikle su başlarında kaybolurlar. Yine halk inançlarına göre Al karıları kaçtıktan sonra mensup oldukları topluluk tarafından kabul edilmeyip öldürülürler. Bu nedenle bir süre sonra suyun üstünde kırmızı bir kan izi kalır (Seyidoğlu 1983: 111).

Kırkılı kadına musallat olan alkarısı ile ilgili tasvirler çoğunlukla tanımsız, hatta pek çok kaynak kişimizin adını bile duymadığı ve genel olarak rüya esnasında korkma veya nefes alamama şeklinde ifade edilmesine rağmen ahırdaki atlara musallat olup, yelelerini ve kuyruklarını ören ve sabaha kadar onları koşturduğuna inanılan al karısı tasarımları yörenin doğu yönündeki köylerinde özellikle de Göynücek ilçesinde yazılı kaynakların belirttiği özelliklere uygun olarak halk belleğinde yaşamaktadır. İlçede at yetiştiriciliğinin geçmişte önemli bir geçim kaynağı olması ve ulaşım aracı olarak bazı yerlerde–az da olsa–hâlen atın tercih edilmesi bu inanışların yaygınlığını açıklar mahiyettedir. Göynücek ilçesinde konu ile ilgili bilgisine başvurduğumuz kaynak kişilerin tamamına yakını ya kendisinin tanık olduğu ya da büyüklerinden duyduğu bir örnek olay mutlaka

var diye diğer iki cine karşı çıktıklarını ve bu tartışmalar yüzünden sürecin uzaması ve horoz seslerinin duyulmasıyla cinlerin kaçıp gittiklerini aktarmıştır. Olaya şahit olan diğer köylü kadınlar da kadını köylülerin tepede baygın bulduklarını aktarmışlardır (KK 44, KK 45).

⁸⁷ “Gelin doğum yaptı, gırlıydı ikindiye gakmış viii tavığın yumurtası vardı bu tavıg niriye gidi bi bakıyım giddi tavıgı aradı bağdı getirdi, şeyfilanca herifin garısı ölüyo garısı ölüyo. Gı niye, ya bi boş pağı diyog ev yıkılmış misila evin yiri park gibi olmuş orda tavıgı dudumuş cinlerin kömüne basmış. Ölüyo giddig giddig amanın guşun kafasını kesiyon atıyon guş çırpınıyo öyle çırpınıyo dili de bir garış dışarda” (KK 48). Duydum dışarıya çıkınca kaçırılarmış herhangi bi şeyler olurmuş hatta o sesi ben de duydum. Basmadı da annem çağırdı gir içeri diyerekten, Cevdet çağırıyo diyerekten komşumuz çağırıyo gibi geldi bana Dursun abla Dursun abla diyerekten ben de dışarı çıktım anne Cevdet çağırıyo diye, annem bağdırdı soktu odaya beni” (KK 11).

aktarmıştır⁸⁸. Anlatılanlara göre al karıları atların yelelerini veya kuyruklarını örerler bu örgüler kolay kolay açılmaz hatta açmak için tılsımlı birtakım pratiklere ihtiyaç duyulur. Atlara al karısı musallat olduğunda sabahleyin atlar ter içinde bulunur çünkü al karısı sabaha kadar koşturmuştur. Al karılarını yakalamak için atların sırtına karasakız sürülür. Sakıza yapışan al karısı kıpırdamaz ve bu şekilde yakalanmış olur. Al karısını yakalamanın bir diğer yöntemi ahıra saklanıp al karısını beklemek ve geldiğinde yakasına çatal iğne takmaktır. Bu şekilde al karısı yakalayıp kendilerine yedi yıl hizmet ettiren ve şu anda al ocaklısı kabul edilen pek çok aile bulunmaktadır.

Kaynak kişilerimizin aktarımlarına göre al basmasına uğrayan lohusa kadın ölür. Bu musallatın geri dönüşümü ve sağaltımı yoktur. Bu nedenle korunma tedbirleri almak insanların korkularından beslenen bu kötü ruhla mücadele etmekten daha mantıklıdır. Al basması tehlikesinden korunmak için yörede alınan tedbirleri şöyle sıralayabiliriz: Al basmasına karşı alınan tedbirlerin en önemlisi kırk gün lohusanın yalnız bırakılmaması yanında eşinin olması, eşi yoksa lohusaya eşinin ceketinin veya gömleğinin giydirilmesi ya da yanına veya bebek beşiğinin altına herhangi bir erkek kıyafetinin ters çevrilerek konulması; lohusanın gece uyumalarında muhtemel kötü rüyalara karşı derin uyumasına izin vermeyerek sık sık uyandırılması; lohusanın yatağının başucuna, Kur'an-ı Kerim, Yasin cüzü, muska, ekmek, soğan, sarımsak, üzerlik otu; lohusanın yastığının altına demir eşyalar kapsamında makas, bıçak ve iğne konulması; lohusanın elbisesine, yorganına al karısı geldiğinde saplaması için iğne veya çuvaldız takılması, lohusa odasının kapısının arkasına süpürgenin dik bir şekilde konulması, bal ile karıştırılan buğday ya da suyun içine atılan buğday tanelerinin odanın herhangi bir yerine konulması. Benzer dinî- sihri niteliğe sahip bir takım eşyaların bebeğin beşiğine de konulması söz konusu olmakla birlikte ilaveten bebeğin beşiğine ayna takılması, kilidin kapatılarak beşiğe asılması, bir tasın ters

⁸⁸ “Babamların çok atı varmış eskiden. Ahıra her sabah gittiklerinde atların yelelerinin, kuyruklarının ince ince örüldüğünü görürlermiş. Sonra dedem, geceleri ahırda al karısını beklemiş. Gelince de firkete (çatal iğne) batırıp yakalamış. Sonra onu ırgat gibi çalıştırmışlar. Bu alkarısının o kadar büyük göğüsleri varmış ki ekmek yaparken göğüslerinin birini omzunun bir tarafına birini de diğer tarafına atmış. Al karısı konuşamazmış ama sürekli yakasındaki iğneyi gösterir ağlarmış, çocuklarım var bırakın gideyim gibi bişeyler dermiş. Yıllar sonra acıyıp bırakmışlar al karısını. Peşinden gitmişler. Çorağın Ayağı derler oradaki su birikintisine atmış kendini atladığı yerde kan çıkmış bir süre sonra. Herhalde akrabaları insan kokusu sindi üstüne diye aralarına kabul etmeyip öldürdüler onu (KK 97). “Nenem anlatırdı. Aşağı mahalleden Seyfigillerin atlarına al karısı musallat olmuş, al karısı hava kararınca gelir, sabaha kadar koşturmuş atları. Sabah olunca atları ter içinde bulurlarmış. Atın sırtına bi şey çalmışlar, atın sırtına karasakız çalmışlar. Al karısı gelmiş binmiş. Yapışmış kurtulamamış. Bunlar bunu yakalamışlar. Bilmem kaç sene odun çektirmişler evlerine. Al karısı nasıl oldu bilmiyorum kurtulmuş ellerinden. Giderken de “Sizin odunuzun kapınızda hiç bereketi olmasın.” demiş. O sülalenin hiçbir zaman kapısındaki odunun beti bereketi olmaz (KK 110).

çevrilerek beşiğin altına konulması, göbek bağının kalan parçasının bir beze sarılarak beşiğe asılması, “evliya yeşili” olarak adlandırılan türbe sandukalarından -özellikle de Hamdullah Baba Türbesi’nden- alınan yeşil bezin bebeğin yatağına konulması, yine al ocaklısı ailelerden alınan mendil veya tülbent gibi bir eşyanın bebek beşiğine konulması da albasmasına karşı korunma tedbirleri kapsamında yer almaktadır (KK 4, KK 11, KK 12, KK 18, KK 86, KK 93, KK 102, KK 128, KK 131, KK 139, KK 143, KK 189, KK 200, KK 217, KK 251)⁸⁹.

Al basmasından korunmak için başvurulmuş ve belki de aralarında en ilgi çekici olanı, yörenin kimi yerlerinde lohusa kadına ve bebeğe kırmızı nesnelerin yaklaştırılmaması durumudur (KK 140)⁹⁰. Özellikle Alevi-Bektaşî köylerinde yaygın olan bu korunma yöntemi, genel kabullerin tam tersi bir görünüm sergilemektedir. Zira alkarısı kırmızı renkten korktuğundan lohusanın başına al tülbent örtülüp, yakasına kırmızı kurdele takılır. Bebek görmeye gelenlere kırmızı renkli şekerden (nöbet şekeri) yapılan şerbet ikram edilir (Duvarcı 2005: 129). Lohusa kadınların genellikle başlarına kırmızı bir kurdele bağlama alışkanlığı buradan gelmektedir (Seyidoğlu 1983: 110).

Al basması tehlikesinin öznesi genellikle lohusa kadın olup, bebekle ilgili olağanüstü varlık inanmaları çerçevesindeki tehlikeli durumları pek çok kaynak kişimizin ifadesi doğrultusunda “kuş boğması” oluşturmaktadır. Anlatılanlara göre baykuşa benzeyen siyah renkte bu kuş kimi durumda çocuğun göğsüne konmak (KK 12), kimi durumda ise suyun içine aynasını atmak ve çocuğa aynasını tutmak suretiyle çocuğu

⁸⁹ “Tez tez uyadığı yavrum. Lokusa yanında olanı tez tez yani arada uyanırdığı beg dalmasın diye” (KK 4). “Yalnız yatırmıyolardı bilhassa da gece olunca” (KK 11). “Erkek olmasa al basar. Tabi yanında muhakkak biri olacak yatarkene. Erkek olacak yani ses olacak” (KK 12). “Erkek lazım dilerdi. İşde yanında adam olacak gorkarmış o loğusa garı tek yatmaz dilerdi” (KK 18). “Kadının sırtına erkek ceket, erkek gömleği giydirilir. Erkeğin elbisesi kadına Kur’ndır çünkü” (KK 86). “Bebegi dogunca gırlı yataga girince yastığın altına inne sokarlardı bi de bıçag albasması” (KK 93). “Ne biliyim şeytan cin bi şey rasgelir diye, bıçag makas goyyolar mi goyyiler” (KK 102). “Al karısı lohusanın elinde iğne olursa yaklaşamaz gidermiş. Al karısına iğne batırılınca hiçbir yere kaçamaz. İğne batıran tarafından çıkarılmayınca hep orda kalır, o eve hizmet edermiş. Kapıkaya da yaşadığını bilenler varmış” (KK 128). “Tabi bi parça ekmek koyarlardı bi de dua kitabı, küçük dua kitapları ondan koyarlardı” (KK 131). Süpürge bıçak. Annenin de çocuğun da baş altına goyarlar” (KK 139). “Süpürge gorlar altına bıçag gorlar” (KK 143). “Süpürgeyi de kapının arkasına koyuyoruz. Kara kuş kara umma gelmesin diye” (KK 189). “Yeni doğan çocuklara bırakıyolar, özellikle bıçak, babasının şeyini koyolar. Ters gabatıyolardı giysisini. Altına tas gapatıyodular beşiğinin mesela. Evdeki süpürgeyi koyulardı” (KK 200). “İşde hasta oluyolar al basdı gibisine şeyi muska falan yazdırıyodular” (KK 217). “Bebege de küçük enamlar oluyodu onlardan goyyolar” (KK 251).

⁹⁰ “Ben bilmiyom yavrum öyle diyolar. Kırmızı böyle kırmızı bebeğe yanaştırmayacaksın” (KK 12). “İşde çocuğa kırmızıyı giydirmiyok, geline kırmızı giydirmiyok al basıyo. Yalnız bıragmıyog gece eşi oluyo, günüz de gaynana begliyo ya anne geliyor” (KK 140).

boğarak öldürdüğüne inanılmaktadır (KK 8, KK 23, KK 89)⁹¹. Kuş boğması sonucu ölen çocuğun ağzından köpükler gelmekte, boğazında ve vücudunun muhtelif yerlerinde kırmızı renkte pençe izi bulunmaktadır (KK 34). Kuş boğmasına karşın alınan tedbirler ise çocuğun odasının pencerelerini daima kapalı tutmak, üstü açık olacak şekilde odada su bulundurmamaktır. Taşova ilçesinde söz konusu kuşun genellikle evlerin bacasından eve girdiğine inanılmakta olup bu nedenle bacaların üstü dikenli çalılarla kapatılmaktadır (Düzgün 2019: 32, KK 45). Kuş boğması yörenin kimi yerlerinde bebeğin ölümüne sebep olan kuşun aslında melek olduğu, bebeği severken yanlışlıkla öldürdüğü şeklinde tasarımlanmaktadır (KK 56).

Albasması veya olağanüstü varlıkların sebep olacağı tehlikelere karşın tedbir mahiyetinde alınan önlemlere ilaveten bir takım uyulması gereken kurallar ve tabusal yasaklar veya negatif ritüeller de bulunmaktadır. Ritüel süreç açısından bu durumun somut ifadesi eşik evresindeki ritüel öznenin süreçsel konumlandırılmasına uygun, yapacakları şeyler ile içinde bulundukları ritüel konum arasında bir tür uyumsuzluk ve aykırılık olduğunu hissettirme amacına yönelik ayırma ve sınır çekme; etki hatlarıyla birlikte izolasyon sınırları oluşturmak belirli tabusal yasaklar ve yasakları ihlâl etmenin tehlikeli olduğuna yönelik inanışlarla açığa vurularak gerçekleştirilmesidir. Uyulması gereken kurallar arasında temizliğe dikkat etmek, bilinip tanınmayan insanların çağrılarına kulak vermemek, geç saatlerde her türlü tehlikeye açık, ıssız yerlerde dolaşmamak, sahipsiz başıboş dolaşan hayvanlara dikkat etmek gibi kurallar en bilinenleridir. Ev dışı mekânların bebek ve lohusa kadın için güvenli olmamasına karşın geleneksel kural günümüzde uygulanmamakla birlikte kırk günlük sürecin evden çıkmadan geçirilmesidir. Çıkmak zorunda kalındığında ise lohusa kadının yanına ekmek, süpürge çöpü gibi nesneler alması veya yakasına iğne takması gibi önlemler alması zorunludur. Ayrıca ziyaret ettiği yerde bebeğin kundağına ekmek sokulmakta o ekmek de kadın kendi evine geldikten sonra

⁹¹ “Yog yog ayıgdayım emme bayguş gibi bi guş peyda oldu. Al basıp gadın anneyi duymadıg da çocuğları guş boguyu dirlerdi (KK 22). “Guş aynayı atıyomuş suya evelden bakırlarımız varıdı govalarımız köy çeşmelerinden su getirip tereglık derdig biz onlara goyardıg hani atug zabaha ilazım mesela onlar orda dolu duruyı, ona aynasını guş aynasını atar boğar derler çocuğu (KK 89). “Görünmüyodu da guş gendüsü o çocuğu görürümüş aynanın ışığında” (KK 8). “Cam açıksa küçük çocuk yatınca camı filan kapalı tutuyolar. Cam açıksa kuş basar” (KK 23). “Guş, bi teg öldü ya o didiğim gızım varıdı, okula gidiyodu, ben de eğmek idim gomşunun orda, didim ki, yavru böğün okula getme de şu çocuğumuzun başında bekle didim. O da beklemeyi gidiyo çocuk ağlıyo ağlıyo geliyom ki çocuğ öyce bi hastalandı. Hocalara da bağıtsag da edseg de onu kuş boğmuş (KK 89).

bulaşmış olduğu muhtemel kötü etkileri başka bir varlığa intikal ettirmek düşüncesiyle köpeğe verilmektedir.

Kaçınmalar kapsamında yer alan bir diğer husus yine lohusanın ev dışına çıkmaması ile ilgili ancak özellikle vurgulanan ikindi vaktinden veya akşam ezanından sonra evden dışarı çıkılmaması hatta evden hiçbir eşyanın ve özellikle bebeğin eşyasının veya bebeğe temas eden her türlü nesnenin dışarı çıkarılmaması, gece dışardan gelen birinin de bebeğin olduğu odaya girmemesi gibi ikindi vaktinden sonra dış dünya ile her türlü irtibatın kesilmesini içeren bir dizi yasaklardır. Bu yasaklara uyulmaması durumunda lohusanın ve bebeğin zarar görmesine yörede “cin, şeytan veya periye uğramak” ya da “çarılma” denilmektedir. Bu durum tehlikenin al basması ile değil, daha çok cinlerle ilgili inanmalar kapmasında yer aldığını göstermektedir. Al basması olgusu yörede ayrımsanmayarak cin, şeytan yani genel olarak metafizik varlıklar kategorisinde tasarımlanmaktadır. Nitekim Abdülkadir İnan (1962: 282), Türklerin İslamiyet’i kabul ettikten sonra Al karısı ruhu da dâhil olmak üzere eski ruh adlarının unutulup yerini cin, peri, şeytan gibi adların aldığını belirtmektedir. Lohusanın akşam dışarı çıkmamasının gerekçesi olarak kaynak kişilerimizin belirttiği “*yerler mühürleniyor, lohusa kadının basmaması lazım*” gibi ifadeler akşam zamanından sonraki geceyi kapsayan zaman diliminde kozmik ötesi varlıkların dünya ile ilişkilerinin daha aktif olduğu kabulü ve lohusanın kirli olması nedeniyle korunmasız olduğu, yasakların dayanağını oluşturan temel düşüncedir. Çünkü cinler gün ışığını sevmezler. Akşam karanlığı iyice çöktükten sonra gezmeye çıkıp, gün ışığıncaya ve horoz sesleri duyuluncaya kadar dolaşırlar (Boratav 1999: 75; Duvarcı 2005: 133).

Olgunun yaygınlığı ve gerçeklik noktasında destekleyici kişisel tecrübelerin ve toplumsal aktarımların varlığı nedeniyle çözümlenmesi gereken bir sorun olduğu görülmektedir. Meseleye pozitif bilimler açısından bakıldığında al karısı veya tabiatüstü varlık inanma ve buna bağlı olarak geliştirilen ritüel edimler, bireyde meydana getirdiği etki üzerinden bir süreç takip edilerek duygusal, bilişsel ve davranışsal olarak üç aşamada açıklanabilir. Duygusal yönden; subjektif düşünceleri objektif ve bireysel illüzyonları genelleştirmeye olanak veren şey inançtır (Mauss 2005: 174). Bu bakımdan bilinmeyen bir zaman içinde, bilinmeyen bir olayın ortaya çıkmasından sonra doğan bir inanç ögesi belli bir zaman sonra toplumun genelinde kabul görerek ortak inanç unsuru hâline gelir (Çelik 1995: 21). İnanç unsurunun ortaya çıkmasında belirsizlikler, korkular ve endişeler başat rol

oynamaktadır. Durkheim'ın (2016: 17) tespitiyle eğer sürekli olarak güvenli bir durumda bulunuyor olsaydık, düşünmeye ve korkularımızdan kurtulmak için çabalamaya gereksinimimiz olmazdı. Korkunun yol açtığı irkilme, bizi, inanma durumuna ulaşmak için çabalamaya itmektedir. Toplumun sahip olduğu inanç, ortak ihtiyaçların ve ortak arzuların bir etkisidir. Böyle inançlar toplumsal onama konusudur, bu onama toplumsal bir ihtiyacın ifadesidir ve bütün toplumsal psikoloji olguları bunun etkisiyle ortaya çıkar (Mauss 2005: 176).

Buraya kadar oluşum mekanizmasını açıklamaya çalıştığımız ortak inanç unsuru hâline gelen söz konusu subjektif aforizmalar, genelliğini ve nesnelliğini kolektif inançtan besleyen varlığından bir şekilde haberdar olunan toplumsal deneyimler, yaşantılar ve anlatılar, hayatın olağan akışının bozulmasına dair duyulan güçlü bir korku ve endişe motivasyonu ile sürekli bir sonraki kuşağa sözlü kültür içinde birtakım anlatım kalıpları vasıtasıyla taşınır. İçinde bulunduğu toplumun kültür kalıplarıyla büyüyen birey, bilişsel yönden kendisi ya da başkaları tarafından tecrübe edilmiş olguyu doğal süreç içinde bilinçaltına yerleştirir. Uygun zeminin oluşumuyla da olgu ihtiyaç anında hayal ve hafızada beslenerek bilinci uyarır ve yanılsama veya ileri boyutta sanrılara sebep olur. Al basması ve tabiatüstü varlık tasarımlarının oluşmasında verili kültür unsurlarıyla birlikte lohusa kadının içinde bulunduğu özel durum da etkindir. Bir başka deyişle soyut duygu ve psişik durumlar kültürün ürettiği somut kalıplarla ifade edilir bu şekilde görünmez durumlar görünür hâle getirilerek bir çeşit tanımlama yapılır.

Doğum sonrası dönem lohusa kadının gebelikte olduğu gibi yeni bir yaşama uyum sağlaması çabasını gerektirir. Lohusa, vücudunda meydana gelen fizyolojik değişimlerle birlikte, annelik rol ve statüsünü öğrenme ve dünyaya getirdiği canlının sorumluluğunu üstlenme <kabullenme> noktasında da zihinsel ve duygusal değişimler yaşamaktadır. Bu süreçte kadında uykusuzluk, panik, huzursuzluk, endişe, sık sık ağlama nöbetleri gibi bazı psikopatolojik davranışların görülmesine yol açar (Çevirme ve Sayan 2005: 70). Böyle bir psikolojik zemin ve şartlar altında kadın, tanımsız psikolojik durumları bilinçaltındaki verili kültürel inanmalar kalıbıyla tanımlayarak al basmasına uğradığını düşünür. Bu da korkunun, endişelerin ortadan kaldırılması yönünde önemli bir adımdır. Tehlikeli ya da zararlı olan gizli olandır. Olumsuz bir durumun adını söylemek o durumu ortadan kaldırmanın yarısıdır. Zararlı varlıkların görülmez eylemini görülebilen ya da dokunulabilen bir sembolle cisimleştirmek o eylemin icabına bakma yolunda büyük bir

adımdır. Bu durum Modern psikanalistin yönteminden çok uzak bir tavır değildir. Bir şey zihinle kavrandığı, düşünülebilir kılındığı zaman onunla baş edilebilir (Turner 2018: 38-39). Cilifford Geertz'in (2011: 122) de belirttiği gibi, "insan şu ya da bu şekilde hayal gücünün başa çıkabileceği her şeye uyum sağlayabilir; ama kaosla başa çıkamaz. Çünkü insanın karakteristik işlevi ve en büyük değeri kavrayış, en büyük korkusu da yorumlayamayacaklarıyla karşılaşmaktır". Lutz Röhrich (2003: 136) "sözde şeytan, cin efsaneleri, korku ve korkuyu yenmektir. Alt mitoloji yaratıkları, insan korkularının somut birer örneği, endişelerin bir izdüşümü ve bu korkuların bastırılmasını temsil eder" derken de benzer düşüncüyü ortaya koymaktadır. Son aşama olarak tanımlanan duruma uygun edimlerle de davranışsal yönden çeşitli ritüeller ve sakınmalarla tepki verilir veya diğer bir ifade ile korunma amaçlı farklı uygulama örnekleri ortaya koyulur.

3.1.4.1.2. Kırk Basması ve Diğer Türleri

Doğumdan sonraki ilk kırk günü kapsayan süreçte bebek ve anne için tehlike oluşturan bir diğer olgu "kırk basması"dır. Lohusa ile çocuğuna kırk gün içinde gelen hastalıklara genel olarak kırk basması, bazı yerlerde kırk düşmesi veya kırk karışması gibi isimler verilmektedir (Acıpayamlı 1974: 85). Ziya Gökalp'e (2016: 82) göre insanlar üç hâlde kırklı olurlar: 1. Bir çocuk dünyaya geldiği zaman, çocukla beraber annesi ve babası kırklı olurlar. 2. Bir evlenme vukua geldiği zaman hem gelin hem de güveyi kırklı olur. 3. Bir adam öldüğü zaman onunla aynı evde yaşayan bütün yakın akrabaları kırklı olur.

İnanışlara göre, doğan çocuğun, doğuran kadının, evlenen gelinin, ölen mevtanın, ayrı ayrı kırkları vardır. Bu çok güçlü olan kırklar, birbirleriyle karşılaşırlarsa, dünyalar altüst olur. Tabusal yasaklar ve pratikler, işte bu kırkların birbirlerini basmalarını ve birbirlerine zarar vermelerini önler (Tacemen 1995: 224).

Pertev Naili Boratav (1999: 154), kırk basmasını, al basması gibi doğumdan sonraki ilk kırk günlük süreç içinde karşılaşılan bir hastalık olarak nitelemekte, kırk basması deyiminin al basması sözüne benzetme yolu ile oluşturulduğunu ve bu iki hastalık aynı nitelikleri gösterdiği için, korunma yolunda da aynı tedbirlere başvurulduğunu belirtmektedir.

Ziya Gökalp (2016: 46-48) kırk basmasını, insanın birden fazla ve birbirinden farklı ruhları olduğu tasavvuruyla ilişkilendirmektedir. İnsanın maddi ruhu dışında “eş”, “sor” ve “kut” olmak üzere üç ayrı ruhu vardır ve bu üç ruh türünün her biri, kutsallığın veya “mananın” üç derecesini gösterir; bunlardan eş veya peri adı verilen ruh türü mana bakımından en düşük düzeydedir ve doğum, evlenme, ölüm zamanlarında kırk gün azgınlaşır. Bu nedenle kırklı olanlar için birtakım tedbir kurallarına uyulması gerekir. Ziya Gökalp, kırk basmasına karşı alınması gereken tedbirleri de şöyle aktarmaktadır:

“İki kırklı kadın, mesela bir lohusa ile bir gelin bir oda da birleşemezler. Bir binanın birisi üst, öteki alt katında oturamaz. İki kırklı rastgele bir yerde birleşmiş olsalar, onları öpüştürmek lazımdır. Bu kurallara uyulmazsa periler fenalık yaparlar. Anadolu’da bu inançlar ‘tandırname’ yahut ‘keçe kitabı’ hükümleri diye kadınlar arasında geçerlidir” (2016: 48-49).

Türkler, bütün tabiat varlıklarının canlı birer ruhu olduğunu düşündükleri gibi insanların da birer eş ruhunun olduğuna inanmaktaydılar. “Yakutlar buna “ija kıl” <eş ruh>, Kırgız ve Kazaklar ise ‘eş-arvağ’ derler. Bazen bu eş ruh tilki, kartal gibi hayvan şekline de dönüşebilirdi. Kırgız Türkleri ‘filanla konuşuyordum itirazına bir şey diyemedim. Çünkü arvağı beni bastı’ derler” (İnan 1976: 81-82).

Lvova vd. (2013b: 143)’nin aktardığına göre, “Altaylılar, küçük çocukların ölümlere bakmasını yasaklarlar. Konuşamayan çocuklar ruhlarının olmadığı şeklindeki inanıştan dolayı ölenin bulunduğu çadıra getirilmezler”. Brezilya Waiwailerleri de yeni doğan çocuğun ruhunu zayıf, henüz tam olarak çocuğa bağlanmadığını; bu yüzden ruhun etrafta dolaştığını ve ruhsal tehlikelere karşı savunmasız olduğunu düşünürler (Grimes 2014: 48). Buradaki bilgilerden kırk basması olgusunun, oluşum sürecinde bulunan ritüel öznelerinin ruhlarının henüz var olmadığı veya güçlü olmadığı, bu nedenle dış etkilere açık olduğu tasarımlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim Frazer (2004: 121-126), animistik dünya görüşü ekseninde ruhun bedenden ayrılabilen ve bağımsız hareket edebilen bir olgu olarak tasarlandığını, bir insanın ruhunun uyku, hastalık ve ölüm durumlarında bedeni doğal olarak terk ettiğini, bazen de hayaletler, cinler ya da büyücüler tarafından yapılan müdahaleler sonucu kendi isteği dışında da bedenden ayrılabilindiğini, ruhun bedenden ayrılmasını önlemek ya da eğer ayrılmışsa onun geriye dönmesini sağlama almak için çeşitli önlemler alındığını aktarır. Frazer’in (2004: 127), “Burmali Karanler, evin önünden bir cenaze alayı geçerken, çocukların ruhları bedenlerini terk edip geçmekte olan cesede girmesin diye çocuklarını özel bir iple evin belli yerlerine bağlarlar” şeklinde verdiği örnek, kırk basması mefhumunun animistik inançlarla ilişkisini ortaya koymaktadır.

Kırk basması; doğum, evlenme ve ölüm geçişlerinin eşik basamağında bulunan öznelere bir diğer ifadeyle marjinallerin birbirleriyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan, birtakım olumsuz sonuçları olan bir durumdur. Buna göre yeni doğum yapmış kırkı içinde bulunan kadınlar, bebekler, hayvanlar ve onların yavruları; yeni evliler, ölü -hatta bazı yerlerde evinden ölü çıkmış kişiler- kırk günlük süreçte birbirleri için tehlike arz ederler. Tehlikeyi önlemek için kabul edilen önlemler, yasaklar ya da tabular şeklini alır; bunların, bir bütün olarak ruhun güvenliğini, varlığını ya da geriye dönüşünü sağlamaya yönelik kurallar olduğunu söylemek olanaklıdır. Buna göre, kırklı nitelemesine sahip eşik öznelere kırk günlük süreç içerisinde birbirleriyle ve diğerleriyle karşılaşmamalı, iletişime geçmemelidir. Geçildiği durumda ortaya çıkan hastalık veya ölüm durumunu ifade etmek için “kırk basması”, “kırk düşmesi”, “kırk karışması” tabirleri kullanılır. Bu durum, geçiş dönemlerinin eşik aşamasında bulunan bütün bireyler için geçerlidir.

Doğum özelinde kırk basmasından korunmak için alınan önlemler kapsamında; anne ve çocuk kırk gün evden dışarı çıkarılmaz, ev ziyareti yapılmaz. Kırklı kadınların ve çocukların birbirleriyle karşılaşmamalarına dikkat edilir, karşılaşma önlenemez ise kırklının birbirleriyle eşya değiş tokuşu yapmaları, ayakta dikilmeleri, öpüşüp sarılmaları, çocukların değiştirilerek emzirilmesi gibi önlemler alınması gereklidir. Bu önlemler alınmaz ya da önleme rağmen kırk basması vuku bulduğunda, yaygın inanışa göre, kırkı karışan çocuklardan biri büyümez günden güne zayıflar ve sonra ölür. İki çocuğun birden zarar görmesi söz konusu değildir. Aynı durum lohusa kadınlar için de geçerlidir. Bu durum, birinin kırkının diğerini bastığı şeklinde açıklanan inanışla izah edilmektedir. Lohusaların ve çocukların birbirlerini basmaları durumunda saç veya elbiselerden bir parça alınıp tütsü yapılması ya da elbisenin suya konularak kadının, çocuğun bu suyla yıkanması şeklinde sağaltım yöntemleri uygulanması gerektiği yönünde kabuller bulunmakta; ancak sağaltımın eşyanın sadece gizlice alınabilmesi koşuluyla mümkün olabileceğine inanılmaktadır (KK 12, KK 21, KK 38, KK 39, KK 78, KK 82, KK 84, KK 88).⁹²

⁹² “Tabi gırg gün gitme gelme yog. Sen loğusasın o da loğusa ya yagın gonşunuza bile o sana bi şey sen ona bi şey getirmeyeceğ” (KK 12). “Yan yana gelmiceğ gırglı gadın üstüne gelmiceğ dirlerdi de mi Halime ebe. Gırg basıyormuş (KK 21). “Gırglının üstüne gider de eger şey olursa mesela düğün oluyo duvağa gidiyon, gırglısın inne değışidüğ. Evet inne değışirdüğ” (KK 38). “Ya garın gözün ağrıyo ya bi şey idiyo onun tıvgasını çekiyon öyle. Gözden olmuyo yavrum şimdi tıvgalı çocuğu durmuyo doğum yapıyo ölüyo doğum yapıyo ölüyo tıvga sen de doğum yaptın masuz oga geliyor ki oga geçsin tıvgam deyi” (KK 39). “Şimdi, benim gardaşımın çocuğu Sebatinle gırgı garışdıydı. Adile’nin ilki Esed’den sona, dimişler ki onunki heç böyümüyo, Adile’ninki böyyü. Çocug iki buçuk üç yaşlarında var ya, yalnız ölüğe yatırıyorlar” (KK 78).

Kırklı nitelemesi yeni doğum yapmış hayvanları da kapsamaktadır. Buna; evdeki kedi, kapıdaki köpek, ahırdaki evcil hayvanlarla birlikte; yılan, kurt, kuş gibi yabani hayvanlar da dâhildir. Yörede hayvan, insan ve bunların yavrularının kırkı karışması olayında yılan oldukça tehlikeli kabul edilmektedir. Kaynak kişilerimizin aktarımına göre, yılan kırkına çare olarak başvurulabilecek tek sağaltma yöntemi mum dökmedir. Çocuğun evcil hayvanların kırk basmasına maruz kalması durumunda ise genellikle çocuk hayvanın üstünde yıkanır (KK 22, KK 23)⁹³.

Hastane doğumlarında doğum servisinde aynı anda doğum yapan kadınların birbirleriyle aynı ortamda bulunmalarına karşın zarar görmemeleri sonucu oluşan tecrübeler, kırkbasması inanç ve uygulamalarının zayıflamasına neden olsa da diğer kırk karışması “ölü kırkı” ile ilgili inanışlar, tedbir mahiyetindeki uygulamalar ve çeşitli sağaltma yöntemleri yörede canlılığını sürdürmektedir (KK 11, KK 18, KK 22, KK 23).

Ölü basmasını engellemek amacıyla başvuru yapılan uygulamalar şöyledir: Lohusa kadın ve bebeği kesinlikle cenazeye gitmemeli cenazeye giden kişiler ile de belirli kurallar çerçevesinde iletişim kurulmalıdır. Buna göre cenaze ile ilgili herhangi bir etkinliğe katılmış kişiler, cenazeden sonra elini yüzünü yıkayarak su ile arınır veya direkt bebeğin ve annenin bulunduğu ortama girmez, tuvalet, ahır gibi yerlere girip mekân değiştirdikten sonra eve girebilirler. Bu hususta dikkat çeken bir uygulama da şöyledir: Cenazeden gelen kişi kapının önünde durdurulur, lohusa kadın ve çocuk dışarı çıkar, önce cenazeden gelen kişi, sonra da lohusa ve çocuk eve girerler (KK 4, KK 9, KK 38, KK 41, KK 43, KK 56, KK 136, KK 141, KK 158, KK 200, KK 210).⁹⁴ Yine cenaze görüldüğünde veya tabutla

“Kırk karışmasın diye yani mutlaka birbirinizin yiyeceğini yersiniz” (KK 82). Öyle rastlaşırsak burda bi ip alıyodug değişik yapıyodug” (KK 84). Egmeğ değüşüdüğ bi yere gedünce çocuğun goynuna egmeğ sogardığ gelince köpeğe atardug. Ne bileyim bi şey uğramasın” (KK 88)

⁹³ “Anamınan köpek aynı zamanda doğum edmiş. Emine gece gündüz aklıyo biri demiş ki şehirden. Boyna teggelere götür çocug afsunluyog teggelerden nolucasa bu senin çağını demişler anama gırk, köpek gırkı basmış demişler. Seleyi ilegenin içine guymuşlar çubugdan örme seleler var. Köpeği altına guymuşlar, Emine’yi de üstünde yıkamışlar. O köpek ölmüş. Emine de eyi olmuş” (KK 22). Emme bi evde şimdi sen doğum eddiğin zaman kedin var doğum eddiysen o da enüklediyse enüğ gırhı basar, kedi gırhı olur (KK 23).

⁹⁴ “Çocuğu cenaze giderken alıp kucağında yüksek tutarsın” (KK 4). “Çocuğu dışarı çıkarıyon ya ya. Gırğ adım çıkar dışarı, kırk adım evden dışarı çıkıyosun çocukla. Çocuğu çıkartıyosun ölü basgını olmasın diye” (KK 9). “Yedi adım gedecemişin. Böyle giderdin. Yedi adım gidecamışın cenazeye. Uğurluyon yani” (KK 38). Kucağıma alırdım böyle bakardım giderken cenaze yani giderken. Ben de az bişe çıkarırdım çocuğu dışarı öyleydi” (KK 41) Köylerimizde çocuk havaya kaldırılır cenazeden üstün olsun da ölüden hani basmasın diye” (KK 43). “Cenaze evinde gırklı çağ varsa gelini bi ahrabasına gönderiller” (KK 56) “Tuvalete önce girer zaten eve girmez. Mezarlığdan gelen bi erkek cenazeden gelen doğrudan içeri girmez.

taşınan cenaze evin önünden geçmesi durumunda bebeğin, cenazeden belirli bir mesafeden uzak tutulduğu, yukarı kaldırıldığı veya evden kırk, yedi adım uzaklaştırıldığı, inançların daha canlı olduğu bazı köylerde ise bebek ve annenin köyün en yüksek tepesine çıkıp, defin işlemi tamamlandıktan sonra geri döndüğü aktarılmaktadır (KK 18, KK 22, KK 38, KK 46, KK 58). Bununla birlikte yörede olumsuz bir durum olmasını engellemek için bebeğin bulunduğu ortama veya beşiğine ekmek ve çivi konulması da alınan tedbirler arasında yer almaktadır (KK 18, KK 23). Ölüm olayı kırklı kadın ve bebeğin yaşadığı evde meydana gelmişse bebek ve kadın evden uzaklaştırılıp bir akraba evine giderler ve ölünün kırkı veya kendi kırkları çıkmadan dönmezler (KK 12). Söz edilen korunma ve kaçınma uygulamalarını, ölünün ruhunun henüz sabit olmayıp kırk gün boyunca dünyada özellikle de yaşadığı çevrede dolaştığı ve çocuğun içine girebileceği veya zarar verebileceği tasarımlarıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Ölü kırkı basması durumunda ortaya çıkan rahatsızlığı sağıltmak amacıyla gerçekleştirilen uygulamalar şöyledir: Güneş doğmadan önce mezarlığa gidilerek yeni mezarın toprağından kırk makas üstü toprak alınır. Toprağın suyla karıştırılması gerekmektedir. Bunun için cami şadırvanı, türbe gibi kutsallık atıflarına sahip yerlerden veya yönü kibleye bakan çeşmelerden güneş doğmadan önce su alınmalı ve su alındıktan sonra arkaya bakmadan kimseyle konuşmadan ve de su kabı yere değdirilmeden getirilmelidir. Bu şekilde temin edilen sağıltım malzemeleri karıştırılarak anne ve çocuk yıkanır, kurulanmadan kıyafetleri giydirilir (KK 4, KK 15, KK 69). Bazı yerlerde bebek, mezarın üstüne bastırılır (KK 128, KK 163). Bazı yerlerde üç cuma tekrarlamak suretiyle bebek mezara yatırılır (KK 123, KK 171) Söz konusu uygulamalar basıklığın nedeninin hangi ölüden kaynaklandığının bilinmesi durumunda geçerli olan uygulamalardır. Bilinmediği durumlarda ise yedi mezardan veya kırkbasması nedeniyle ölmüş bir çocuğun mezarından toprak alınır, içine yumurta kırılmış su ve toprak karıştırılarak kırk basmasına maruz kalan bebek veya anne yıkanır. (KK 118, KK 122, KK 127, KK 138, KK 200, KK

Ceketini dışarda bırakır tuvalete girer ondan sona eve girer” (KK 136). “Bu eve direkmen girmez. Önden ona bagurun o dışarı çıkar, çocuğı alın o ölüden gelen peşi sıra sen çocuğunan giren” (KK 141). “Yani bİ şey olur inancıyla gidilmez mesela ölüden gidince direk çocuğun üstüne gidilmez. Babaannem derdi önce tuvalete gir çık sonra çocuğun yanına gel, kırk baskını olur derdi” (KK 158). “Ben de katılmazdım cenazeye gidenler de direk çocuğun üstüne veya benim üstüme gelemezdi, başka bi yere girerdi. Ondan sana gelirdi. Ölü baskını olur derlerdi” (KK 200). “Mezardan gelenin kırkı basar derlerdi. O zaman mezarlıgdan cenazeyi defnedif gelen kişi afura girer seni de dışarı çıkarırlar o girer sen ondan sona girersin” (KK 210).

253).⁹⁵ Son olarak bazı kutsal mekânların kırk basmasına karşı etkili olduğuna inanılır. Örnek vermek gerekirse, Merzifon ilçesinde bulunan “Nihoruz” ve “Kırklar Tekkesi” bunlardandır (KK 202).

Kırklık konusunda yeni doğum yapan kadın ve bebeğinin dikkat etmesi gereken başka durum ise kırkı çıkmamış gelinle ilişkilidir. Diğer kırklılarda olduğu gibi her iki ritüel öznesi birbirine yasaklıdır. Hiçbir şekilde iletişim kurmamaları gerektiğine inanılmaktadır (KK 2, KK 7, KK 103, KK 220, KK 243)⁹⁶. Kurala uyulmaması durumunda baş gösterdiğine inanılan olumsuzluk; gelin ve lohusa kadın açısından doğurganlıklarının zarar görmesi, bebek için ise yürüyememe, gelişememe ileri boyutta ölümdür (KK 147, KK 152).

Kırk günlük eşik süreci içerisinde bulunan iki gelin de birbiri için tehlikeli kabul edilmekte ve karşılaşmamaları gerektiğine inanılmaktadır. Karşılaşma önlenemez ise iğne iplik gibi eşya alışverişi veya birbirlerinin elinden -çoğunlukla- ekmek ya da herhangi bir yiyecek yemeleri (KK 148), kucaklaşmaları, birbirlerinin elini öpmeleri (KK 21, KK 23); kapalı mekânlarda karşılaşmaları durumunda ayağa kalkıp, aynı anda oturmaları veya içeride olanın dışarıya çıkarılıp, aynı anda birlikte içeriye girmeleri gibi (KK 181) tedbirler alınır. Aynı gün düğünü yapılan gelinlerin ise düğün konvoyu geçene kadar dışarıda bekletilmesi bir diğer korunma tedbiridir (KK 79). İki kırklı gelinin birbiriyle kırklarının karışması durumunda yedi yıl çocuklarının olmayacağına inanılmaktadır (KK 12, KK 118).

Adetli (menstrüasyon) kadınlar kırklı bebekler için tehlikeli kabul edilir, tehlike diğerlerine nazaran ciddi boyutlarda olmamakla birlikte yaygın inanışlara göre, adetli kadınların bebeğe bakması, bebeğin yüzünde yaralar çıkmasına ve uykusunun

⁹⁵ “Onu napıyodun kırklı garı ölü basgını olmuş kırk basgını olmuş mezarlıglardan gidin yedi mezarlıgdan mı ne gidin toprak alın gelin onun çocuğu cimdilirin. Bu eyi olur. Yımırta da gırın” (KK 253).

⁹⁶ “Evet ekseri gelin kırkıyla loğusa kırkından korkardık. Gelin de kırk gün lohusa sayılırdı” (KK 10). “Ya şimdi düğün evinde oynarkene yavrum düğün evine geddüg de eveli gışın oluyodu düğünler hep bir ayın iki ayın içinde oluyodu, o gelinle orda oynarken o bi gelinde şimdi biri burda oynuyo öteki gelin de böyle tikeliyo o geleceğ yerine otururkene ikisi bi oturacag” (KK 12). “Şimdi sen oturuyon da ben kırklıyım girdim e gak gak gak felanca geldi kırkı basar. Diye hemen bu galkar yokarı ben de gelirim ikimizi bi odurdurlar aha oturun şimdi” (KK 22). “Gırkı birbirine garışır dogurmaz bi daha” (KK 7). “Gırklarımız garışıydı bizim işde ben Remziye'nin üstüne geddım, benim gına gecem de Remziye dogum yaptı. Babamın eviydi el öpmeye geddig oraya vay geldi de vay geddi de çocuğ da öldü tesadüf işde kırk basgını oldu da şöyle oldu da böyle oldu da. Bir sürü laf söylediler” (KK 2).

bozulmasına sebep olur. Bu nedenle kırklı bebeklerden uzak tutulması gereken kişilerdir. Adetli kadınların bakması nedeniyle zarar gören bebeğin sağaltımında çoğunlukla adetli kadının saçı veya kıyafetinden alınan bir parçanın yakılarak tütsü yapılması yöntemine başvurulur (KK 13, KK 110, KK 138, KK 232, KK 251)⁹⁷.

Adet (menstrüasyon) döneminde olan kadınlar lohusalar gibi kirli kabul edilir, bu durum, halk söyleyişyle “başı kirlenmek” şeklinde ifade edilir. Bilindiği üzere, Adet dönemindeki kadınların, Kur’an-ı Kerim’e dokunmaları ve okumaları, camiye girmeleri, namaz kılmaları, oruç tutmaları, Kâbe’yi tavaf etmeleri caiz değildir. Bu durum, adetli kadınların da bu süreçte izole durumda başka bir deyişle yapı dışı ara konumda olduklarını gösterir. Birçok ilkel toplumda adetli kadınlar evden çıkarılarak onlar için yapılmış kulübelere kapatılır, özel dönemleri bitine kadar toplumdan izole bir yaşam şekline zorlanırlar. Yukarıda söz edildiği üzere Frazer (2004: 164) bu durumu, “kuvvetli bir tinsel güçle elektiriksel olarak yüklülük” temelinde açıklar.

Amasya yöresinde kırk basması dışında bebeğin “*ay basması*” olarak bilinen bir tehlikeye daha açık olduğu yönünde inanışlar bulunmaktadır. İnanişâ göre özellikle yeni ay çıktığı dönemler ay basması için uygun dönemlerdir. Ay ışığına maruz kalan çocuğun diğer basılık çeşitlerinde olduğu gibi gelişimi geri kalır; kilo almaz, büyümmez ve yürüyemez. Ay basmasına karşı alınan önlemler şöyledir: İkindiden sonra bebek dışarı çıkarılmaz, bebeğin kendisine ve eşyalarına ay ışığının temas etmemesine dikkat edilir. Dışarıya asılmış kıyafeti var ise ikindi vaktinden alınmalıdır. Alınamadıysa yıkamadan bebeğe giydirilmemelidir. Ay ışığı ile temas etmiş kişilerin de bebeğin yanına gelmemesi gereklidir, gelmesi zorunlu ise eve girerken kıyafetleri dışarıda bırakılır (KK 21, KK 38, KK 45, KK 128, KK 133, 143, KK 181)⁹⁸.

⁹⁷ “Aybaşılı olan insan başı kirli olan insan çocuğa gelip baharsa çocuk hep çıban çıkıyo yara oluyo. Yara oluyo. E işde ugraşa ugraşa teggelere götür türbelere götür” (KK 13). “O zaman kirli kadın geldi mi çocuğun yüzü çil çil olur, kötü kadın bağmış adet olan bağmış diyok ona” (KK 110). “E napaacan o gelmiş diyi işde şapıyo yığıyodun yeniden çocuğu. Şe yapıyodun yavrum başga bi şey yapamıyodun. Bi de hah o kadın gelmiş onun şeyinden bi saç maç alın da yakıverin tütüverin öyle diyolardı” (KK 138). “Uygusuna segda verir dey. Gelmez kırklı çocuğun üstüne kirli olan gelmez. Gırkı çıkana gadar gelmez” (KK 232). “O zaman kirli kadın geldi mi çocuğun yüzü çil çil olur bag kötü kadın bağmış adet olan bağmış” (KK 251).

⁹⁸ “Hele de ay yeniye dö mü? Ay basar” (KK 21). “Ay ışığı vurmayacak gundaga anam şeyine heç elbisesine” (KK 38). “İşde çocuk hasta görüyön mu çağa ay basdı elbiseyi geydirmüşün. Şeytan şerrine geçmiş diyolardı, şeytan şerrine” (KK 45). “Öyleydi kırkın içersinde gece baba gelirse ver fazla içeriye

Genel olarak ayın dönüşümsel dört evresinin dünya ve insanlar üzerinde farklı etkileri bulunmaktadır. Ancak yeni ay evresinin oluşum, büyüme, gelişme sürecinde bulunan bitki ve canlılar başta olmak üzere pek çok şeyi olumsuz etkilediği bilinmektedir. Bu nedenle yeni ayda mayalanmayı, döllenmeyi gerektiren işler yapılmaz. Mesela turşu kurulmaz, fasulye dikilmez, ağaç kesilmez. Yeni ayda ekilen ve dikilenin çürüdüğüne inanılır (Şişman 1996: 563). Adana’da eski ayda yapılacak bütün işlerin hayırlı olacağına inanılırken yeni ay uğursuz addedilir. Herhangi bir işe başlamak isteyenlerin eski ayı beklemeleri gerektiğine inanılır. Yeni ayda yapılan işler güç olur; hatta başarılmaz, mesela tavuk kuluçkaya yeni ayda yatırılırsa yumurtalar cılk çıkar yahut civcivler birkaç gün içinde ölürlür. Ayın eskisinde doğan çocukların daha sağlıklı ve dinç olacağına yeni ayda doğan çocukların ise çelimsiz, hastalıklı olacağına inanılır (Şenesen 2017: 5). İsmet Zeki Eyüpoğlu’nun (1988: 56-57) bildirdiğine göre, yeni ayda patates ve ekin ekmek, ekin biçmek, fidan dikmek çorap örmek uğursuz sayılan Anadolu yaygın inanışlarıdır. Ona göre bütün bu inanışların özünde Ay’ın kutsal bir varlık bir tanrı ya da tanrıça olarak saygı gördüğü çağların kalıntıları vardır. Eliade (2014: 167-180), “Dinler Tarihine Giriş” adlı eserinde ay simgecilğini şöyle özetler:

Oluşum bir ay kuralıdır. Bu oluşumu belirten formüller yalnızca görünüşte farklıdır. Ay bölünür, dokur, ölçer ya da besler, üretir, kutsar; ya da ölümlerin ruhlarını karşılar, erginler ve arındırır; çünkü ay canlıdır, sonsuza kadar ritmik bir oluşum içindedir. Güneş her zaman olduğu gibi kalır ve asla bir oluşum içine girmez. Oysa ay, büyür, küçülür, kaybolur, tüm evrene hükmeden oluşum, doğum ve ölüm yasasına boyun eğmez. Bu sonsuz döngüsellik ayın yaşamın ritimlerini mükemmel bir şekilde temsil eden bir gök cismi olmasına neden olmuştur. Sürekli oluşum yasasıyla yönlendirilen tüm kozmik düzlemleri –sular, yağmur, bitkiler, bereket- denetler, etkiler. Ayın evreleri aracılığı ile kontrol edilen ve ölçülen zaman canlı bir zamandır. Sürekli biyokozmik bir görünyeye gönderme yapar. Çeşitli kozmik düzlemlerdeki bir dizi görüngü ay ritminin etkisi altında ya da bu ritme göre birbiriyle iletişim içine girer.

Ay basması tasavvuru, ayın morfolojik ve simgesel anlam atıfları çerçevesinde değerlendirildiğinde kırk basması olgusunun temel mantığını görünür kılmaktadır. Doğum sonrası kırk günlük süreci önemli kılan ve birtakım tabusal sınırlandırmalarla bebeği ve lohusayı koruma altına alan temel itkinin bebeğin ve annenin oluşum içinde olmaları ve bu oluşum seyrinde oluşuma etki edebilecek her türlü güç kaynağından onları uzak tutmak olduğunu söylemek olanaklıdır.

almak istemezlerdi çocuğun yanına ceketin bi şeyini dışarıda bırak” (KK 128). “Bi de mesela kırklı çocuğun çamaşırını ikindiden sonra dışarıya bırakmayız, bırakırsan tekrar yıkarsın” (KK 133). “Evet şey derdi babannem ya mesela ayda bir mi ne de bir mi şey yağarmış gökyüzünden bi şey yağarmış ona rast gelir. Evet, öyle bi şey yağarmış onun için gece çamaşır dışarıda hiç bırakma derdi” (KK 143). “Bi de mesela kırklı çocuğun çamaşırını ikindiden sonra dışarıya bırakmayız, bırakırsan tekrar yıkarsın” (KK 181).

“Baskın, basma” tehlikesine dâhil edilebilecek benzer inanış ve uygulamalar çiğ et ile ilgili tasarımlarda da bulunmaktadır. Bebeğin kırk günlük eşik sürecinde eve çiğ et veya tartılmış et getirilmemesi; getirildiği durumlarda bebeğin “et baskını” olmaması için etin, kırklı çocuğun bulunduğu eve sokulmadan önce çocuğun dışarı çıkartılıp etten sonra eve sokulup etin üstüne bastırılması gerektiğine inanılır (KK 11, KK 28, KK 37, KK 45, KK 56, KK 67)⁹⁹. Et basması etkisine maruz kalan çocuk, diğer basma türlerinde olduğu gibi büyümmez, cılız kalır ve yürüyemez. Buradaki etki mekanizmasının zihinsel arka planı ette bulunan kan ile ilişkili olmalıdır. Kan dünyanın pek çok bölgesinde ruhun veya tinsel özün barındığı yer olarak tasarımılanır. Durkheim’a (2011: 355) göre: “Kan, ruhun ikametgâhlarından biridir veya daha doğrusu kan, dışarıdan görünen ruhun kendisidir. Kan çıktığında, hayat da akar, gider ve aynı süreçte ruh da kaçar. Bundan dolayı ruh, kanda içkin olan kutsal esasla özdeşir”. Frazer (2004: 176) doğum, ölüm gibi kritik zamanlarda dünyanın pek çok bölgesinde çiğ etin tabulu bir yiyecek olduğunu örneklerle göstererek bu yasakların hayvanın ruhunun ya da canının kanda olduğu ve tabulanmış kişilerin korkulacak bir durumda olduklarına inanıldığı için ruhlarla temaslarını önlemek için onları diğerlerinden ayırmak gerektiği inancından ileri geldiğini belirtir.

Kırk basması ve diğer basmalar sonucu ortaya çıkan sorunları bertaraf etmek için basıklık çeşidine göre değişebilmekle birlikte genel olarak başvurulmuş sağaltmalar, zararın veya etkinin geldiği kaynaklarla benzer olan bir karşı-eylemin gerekliliği ile bağdaştırılmaktadır. Çünkü kişi bir etkiye maruz kalmış, bir zarara uğramıştır. Bu şekilde ortaya çıkan kötü etkinin durdurulması, etkisiz kılınması gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmek de ancak kurbanın maruz kaldığı etkinin, aksi yönde benzer bir etkiyle mümkün olabilmektedir.

3.1.4.1.3. Nazar

Bu evrenin bebeğe ve lohusaya yönelik tehlike teşkil eden bir başka olgusu; “nazar”, “göz değmesi”, “isabet etmek”, “nefes etmek” olarak adlandırılan insan merkezli zarar

⁹⁹ “Şindi çiğ ed girdin mi çocuğu gundak üstüne bastırıyodug. İşde bastırıyolardı” (KK 11). “Çiğ ete çocuğun gundagını gırlıysa egerin böyle gundagı üstüne” (KK 28). “Çocuğun doğduğu günü tavuk, kırmızı et gibi çiğ et çocuğun üstüne getirilmez, iyi olmadığına inanılır” (KK 37). “Çiğ et de çocuğun üstüne getirmezler. Başka yere korlar ondan sona getiriler harcarlar işte öyle şeyler olur” (KK 45). “Darıdılacak et gelirse. Bizim evden geyin öldü ebe üstüne basdurduydı” (KK 56). “Eti getirmezler çocuğun üsdüne. Onu böyle geç yürür diye. Ya çocuğu dışarı çıkaracan ya etin üsdüne bastıracan çocuğu” (KK 67).

odaklarıdır. Gerek kültüre bağlı olarak gerekse dini inanış nedeniyle, dünyanın hemen her yerinde insanlar nazara inanır. Zihninin ve ruhunun dünyaya açılan penceresi olarak görülen gözün salt kötü etkiye sahip olduğu şeklindeki kadim inanıştan hareketle birçok toplumda kıskançlığın zarar verici etkisinin göz vasıtasıyla gerçekleştiği kabul edilir. Buna göre güzel bir şeyi görünce oluşan haset duygusu, gözden yayılan ışınlar vasıtasıyla atmosferi kötülükle doldurur ve yakında bulunan canlılara veya eşyaya geçer. Bu nedenle özellikle eski kültürlerde her türlü hastalık, talihsizlik ve kötü durum, özellikle ani ölümler bilinçli veya bilinçsizce yapılmış nazarla ilişkilendirilir (Arık 2017: 232).

Arapça bir kelime olan nazar “bakış” anlamına gelir. Nazar kimi insanların bakışlarındaki zararlı güç ve bu nitelikleriyle, bir kişiye, bir hayvana ya da bir nesneye bakmakla, canlı üzerinde hastalık, sakatlık, ölüm, nesne üzerinde kırılma gibi olumsuz etkinin meydana gelmesidir. Herhangi zararlı bir olay, böyle bir sebebe yüklendiği zaman “nazar değdi, nazara uğradı, göze geldi, göz aldı” gibi ifadeler kullanılır (Boratav 1999: 104). Nazar sadece göz ve bakışlarla ilgili düşünülmez Orhan Acıpayamlı (1962: 1), nazar değmesinin, aşırı derecede övgü ve beğeni içeren sözlerle de ilgili olabileceğini belirtir. Yaşar Kalafat (1999: 35-40) ise kara iyelerden biri olarak kabul ettiği nazarın etki alanını daha kapsamlı ele alarak; kişinin bizzat kendisinden kaynaklandığı, gözler vasıtası ile bakışlarla nazar edildiği kanaati hâkim ise de kişinin görmeden, duyarak ve tadararak da nazar edebileceğini, hatta muhayyilesini kullanmak suretiyle bile nazara sebep olabileceğini ileri sürmektedir. Nazarın bir diğer etki kanalı nefestir. Bu durum, “nefesi dokundu”, “nefesine uğradı”, “nefesine geldi” gibi sözlerle ifade edilir. Rıfat Araz (1995: 169); horlanan, sevilmeyen, kendisinden sakınılan ve korkulan, kötü niyetli kişilerin bu tür nazar etme hususunda etkili oldukları ve böyle bir güç ve kudreti yapılarında bulundurdıklarına inanıldığını aktarmaktadır. Nazarın varlığı İslam dininde kabul edilmektedir. Nazarın gerçekliğini Hz. Muhammed’in yakınlarından birkaçı ile mezarlık önünden geçerken birdenbire durarak yanındakilere: “Şu mezarlıkta kaç kişi yatıyorsa, mutlaka yarısından fazlası nazardan ölmüştür” (Bayrı 1976: 106) ve “Nazardan Allah’a sığınınız. Çünkü göz değmesi gerçektir” hadisleri göstermektedir. Ancak nazardan korunmak için nazar boncuğu ya da muska taşımak gibi uygulamalar İslam dinine göre uygun kabul edilmeyerek yasaklanmıştır.

Halk arasında bazı kişilerin, sebebi bilinmeyen, olağanüstü ölçüde “nazar güçleri” olduğuna inanılmaktadır. Toplumda bakışı ile bir atı, bir ineği hatta insanı uzak mesafeden

bile çatlatabileceğini ileri süren ve hatta bunu ispatlayan kişilerle karşılaşmaktadır (Boratav 1999: 151). Nazar değen, kem göz sahibi bu yolla insanlara zarar veren kişilerle ilgili birtakım genellemeler yapılmıştır. Mavi gözlü, sarı saçlı (Bayrı 1976: 106), kısa boylu; saçlı, sakalı veya dişleri seyrek kişilerin veya topallık körlük gibi engelleri bulunanların (Örnek 2017b: 100-101, gözleri fazla çukur, kaşları birbirine bitişik olanlarda ve açık çiğ mavi gözlü insanlarda (Westermarck 1961: 10), nazar gücünün fazla olduğu düşünülür. Bazı kişilerde, diğer insanlara göre farklı ve daha üstün bir enerji gücünün olduğu bilinmektedir. Nazar etkisine sebep olan bu enerjinin kimilerine göre kişiden bağımsız ve istemsiz olduğu, kimilerine göre ise kişinin içindeki kin, haset, kötülüğün ve kötü niyetin bir yansıması olarak ortaya çıktığı şeklinde farklı düşünceler bulunmaktadır. İbni Haldun (1986:18-19 akt. Araz 1995: 170), bu enerjiyi kişilerin tabii olarak doğuştan getirdikleri fitrî bir nitelik olduğunu düşünür ve savını şöyle destekler: “Sihir ve keramet ile adam öldürülen kimse öldürülür ise de gözünün değmesiyle bir kişinin ölümüne sebep olan kişi öldürülmez. Benzer bir yaklaşımla Mary Douglas’a (2017: 127) göre, insan eylemiyle harekete geçirilebilen ruhanî güçler iç ve dış güçler olarak kabaca iki sınıfa ayrılabilir. Bunlardan ilki failin ruhuna özgü güçlerdir; nazar, cadılık, gaipen haber verme güçleri ya da kehanet. İkinci sınıfta ise, fail tarafından bilinçli olarak harekete geçirilmesi gereken dışsal semboller yer alır: büyü, şükran, beddua, muskalar, ilaçlar ve dualar. Bu güçler manevi gücün açığa çıkarılmasını sağlayan eylemler gerektirmektedir. İç ve dış güç kaynakları arasındaki bu ayrım çoğunlukla başka bir ayrım, kontrolsüz ve kontrollü güç arasındaki ayrım ile bağdaştırılır. Yaygın inanışlara göre, içsel psişik güçler illaki kişinin niyetiyle devreye girmez. Kişi onlara sahip olunduğunun ya da onların faal olduğunun farkında olmayabilir. Bunun aksine, büyücü yanlışlıkla büyü yapamaz; büyü ancak belli bir amaç güdülerek ortaya çıkarılabilir. Nazarın genel olarak canlı cansız her şey üstünde etkili olabileceği varsayılmakla birlikte özellikle kırklı çocuklar için büyük bir tehlike taşıdığı inancı yaygındır. Bu nedenle çocuk sahibi anneler ve aileler, çocuklarını bu çarpıcı gücün zararından korumak için birçok çareye başvururlar (Örnek 2016: 233).

Nazarla ilgili uygulamalar öncelikle korunma tedbirleri, korunmanın geçersiz kaldığı ve nazar isabetinin gerçekleşmesi durumunda ise oluşturduğu kötülüğü bertaraf etme amaçlı sağaltım uygulamaları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yörede kırklı çocuğu nazardan korumak için yapılanlar şöyledir:

Kırklı çocuk için en yaygın nazardan korunma yöntemlerinden bir bölümü koruyucu olduğuna inanılan birtakım nesneler kullanmaktır. Bunlardan bir kısmı Kur'an-ı Kerim ayet ve surelerinin, bazı duaların bebeğin üstüne veya beşiğine çeşitli yollarla takmak biçiminde yapılanlardır. Bunlardan en yaygını hocalara gidip “nazar muskası” yazdırmadır. Nazar muskası; Kur'an-ı Kerim'den nazara karşı etkili olduğu düşünülen -genellikle Felak, Nas, İhlas sureleri ve Kalem suresinin 51-52. Ayetleri- ayetlerin bir kâğıda yazıldıktan sonra üçgen şeklinde bükülerek yedi kat muşambaya sarılmasıyla hazırlanmaktadır. Hazırlanan bu muska bebeğin üstüne takılır. Bir diğeri küçük Kur'an anlamına gelen “enam” ların bebek beşiğine konulmasıdır. Nazardan korunma amaçlı başvurulanan diğeri bir korunma nesnesi “cevşen” adı verilen içinde koruyucu duaların bulunduğu kolyeleri bebeğe takmaktır. Abdülkadir İnan (1976: 207) nazardan korunmak için kullanılan muskanın menşesinin putperestlik döneminde var olan korunma amaçlı fetiş kullanma âdetleriyle ilişkilendirir ve zaman içinde gelişme safhaları göstererek dinî formüller veya garip birtakım işaretler yazılmış kağıtların eski fetişlerin yerini tuttuğunu belirtmektedir.

Nazar değmesini engellemek amacıyla kullanılan nesnelerin bir bölümü de sihrî gücü olduğuna inanılan, kaynağı koruyucu fetişlere dayandırılan birtakım objelerden oluşmaktadır. Bu tür nesnelere genel olarak nazarlık denilmektedir. Nazarlık; nazarı etkisiz kıldığına inanılan mavi boncuk, yedi delikli boncuk, kendiliğinden delinmiş taş, sarımsak, kartal pençesi, hurma çekirdeği, yumurta kabuğu, şap parçası, çitlembik ağacının kabuğu, yeşil kahve tanesi, kurt dişi ve benzeri nesnelere verilen addır. Bu nesneler çoğu kez, sadece bir mavi boncuktur. Kimi nazarlıklarda, büyücek bir boncuğun üstünde bir göz resmi olur. Nazarlıkların daha gelişmiş biçimleri, altından ya da gümüşten yapılmış maşallahlardır (Boratav 1999: 105).

Nazardan korumak amacıyla bebeğin beşiğine veya odasının herhangi bir yerine soğan, sarımsak, üzerlik otu, davum ve iğde ağacı çubuğu asmak; bebeğin eşyalarına veya üstüne nazar boncuğu, altın; türbelerin etrafında bulunan ağaçlardan çam kozalağı, türbe yeşili olarak adlandırılan sanduka bezinden alınan bir parça veya herhangi bir nesnenin bir beze sarılarak bebeğe temas edecek şekilde bebeğin koluna, yakasına takılması (KK 2, KK 3, KK 7, KK 8, KK 11, KK 22, KK 43, KK 65) her yerde olduğu gibi Amasya Yöresinde de halkın nazara karşı aldığı yaygın önlemlerdir. Ayrıca nazar boncuğunda olduğu gibi mavi rengin koruyucu olduğuna inanılır. Bu nedenle bebeğin elbiselerinin ve diğeri eşyalarının mavi renkli olmasına dikkat edilir (KK 89). İlâveten yörenin bazı yerlerinde

bebeğin kaşlarının arasına “çivit” adı verilen mavi renkli boya sürülür. Göynücek ilçesinin pek çok köyünde kurban olarak kesilen hayvanın kafatası ve/veya kurutulmuş gözü beşiğin yanına veya bebeğin uyuduğu odanın herhangi bir yerine konulmaktadır (KK 90, KK 93, KK 94, KK 95, KK 100, KK 106, KK 111, KK 118, KK 121). Aynı ilçede halk diliyle “tosboğa” olarak adlandırılan kaplumbağanın kabuklarının evin girişine asılması da (KK 99) yörenin diğer yerlerinden farklı olarak karşımıza çıkan nazara karşı alınan korunma tedbirlerindendir.

Kırkı içinde evden çıkıp başka bir eve giden bebeğin kundağına ekmek ve yumurta koyulması kundağa koyulan ekmeğin eve gelince köpeğe verilmesi yumurtanın da bebeğin banyo suyuna konulması, her türlü tehlikeye karşı korunma amaçlı bir pratik olarak nazara karşı da alınan korunma yöntemlerinden kabul edilmektedir (KK 7, KK 12, KK 13, KK 18, KK 22, KK 23, KK 26, KK 29, KK 32, KK 38, KK 56, KK 59, KK 64, KK 74, KK 76, KK 87, KK 88, KK 92, KK 101, KK 106, KK 124, KK 131, KK 133, KK 148, KK 157, KK 164, KK 175, KK 188, KK 190, KK 193, KK 217, KK 231, KK 243, KK 256).

Koruyucu özelliği bulunduğu inanılan eşyalar dışında nazara karşı koruma tedbirleri arasında nazarı değdiği inanan kişilerden uzak durmak, durulamıyorsa bu kişilerden önce konuşup ona selam vermek, herkese çocuğu göstermemek, nazarı değdiği inanan kişilerin ayakkabılarını ters çevirmek, çocuğun bazı bölgelerine karalar sürmek, elbiselerini ters giydirmek, eski ve albenisi olmayan kıyafetler giydirerek çocuğun dikkat çekici olmasını engelleme de nazara karşı alınan geleneksel korunma yöntemleridir (KK 2, KK 7, KK 9, KK 76, KK 88, KK 90, KK 98, KK 103, KK 112, KK 217, KK 239).

Nazara karşı tedbir mahiyetindeki kimi uygulamalar sözün tılsımlı gücünden yararlanma esasına dayanmaktadır. Bebeğe bakan kişilerin “Maşallah, sübhanallah” demeleri ve bu sözlere “tü, tü, tü” sesleriyle tükürme taklidi eklemek; annenin veya nefesi güçlü birinin İhlas, Nas, Felak, Ayete’l Kürsi ve nazara karşı etkili olduğu düşünülen dua veya surelerin sürekli okunması; bebeğe güzel, iltifat mahiyetinde sözler söylenmemesi ve çirkin, suratsız, maskara gibi olumsuzlayıcı ifadeler kullanmak; kötü gözlerin etkisini ürkütüp kaçırmak amacıyla “elem tere fiş, kem gözlere şiş” gibi sözler söylemek, sözün tılsımından yararlanmak suretiyle oluşturulan korunma tedbirlerinden bazılarıdır (KK 3, KK 7, KK 11, KK 15, KK 28, KK 31, KK 45, KK 59, KK 61, KK 77, KK 79, KK 83, KK

92, KK 106, KK 118, KK 134, KK 145, KK 161, KK 177, KK 188, KK 190, KK 217, KK 228, KK 245, KK 250, KK 258).

Kırkklı dönemde sadece bebeğin değil, annenin de nazara karşı hassas olduğuna inanılır. Bu nedenle tedbir mahiyetindeki uygulamalar onun için de geçerlidir. Anneye nazar değmesinin olumsuz sonuçları çoğunlukla sütünün kesilmesi ile ilişkilendirilmektedir (KK 28, KK 29, KK 34, KK 45, KK 51, KK 84, KK 91, KK 96, KK 106, KK 112, KK 133, KK 163).

Yörede nazara karşı alınan tedbir mahiyetindeki bir diğer uygulama tütsü yapmaktır. Yörenin dağlık kesimlerinde oldukça fazla yetişen nazar otu olarak da bilinen üzerlik veya yüzerlik adı verilen bitkinin tohumları kurutulur. Kuru tohumlar ateşte yakılarak kokusu ve dumanı evin dört bir yanına sindirilir. Bebeğin burnuna tutulur. Küçük çocuğu olan kadınlar bu işlemi her gün yaptıkları gibi misafir gelip gittikten sonra özellikle de nazarı değen kişiler evden ayrılır ayrılmaz onların temas ettiği her şeyi tütsülerler (KK 21, KK 45, KK 56, KK 64, KK 67, KK 69, KK 91, KK 143...).

Alınan tüm tedbirlere rağmen bebeğin uyumaması, çok ağlaması, huysuzlanması, fazla esnemesi, iştahının kesilmesi, zayıflaması, büyümemesi, renginin sararması ve kusması ve bunun renginin yeşil olması genellikle nazar değmesinin belirtileri olarak kabul edilmektedir (KK 12, KK 41, KK 75)¹⁰⁰. Nazar değmesini sağıltmak amaçlı yörede çok çeşitli uygulamalara başvurulmaktadır.

Sağıltma uygulamalarından birisi kurşun dökmedir. Amasya Yöresinde nazar için etkili bir sağıltma yöntemi olduğuna inanılan kurşun dökme uygulaması; “büyü ve nazara uğramaktan ileri geldiği sanılan hastalıklarda sebebi, cin ve perileri gücendirmekten telakki edilen dimağ, sinir ve ruh hastalıklarının giderilmesi için” (Bayrı 1976: 101) başvuru bir yöntemdir. Bu yolla, hastanın üstünde duran, hastalığın sebebi sayılan, kötü varlıkları

¹⁰⁰ “Böyle bişey nazar olduğu zaman çocuk çok zayıflıyo yemiyo içmiyor, sapsarı kötü oluyo çocuk. O zaman mum döktürürdük (KK 12). “Ağlar, durmaz, çocuk şeyder, bunun nazarı değdi derdik, onun eskisinden alırdık, bezinden, saçından neyse o çağya tütütürdük” (KK 41).

ürkütmek, korkutmak, kaçırmak amacı güdülür” (Boratav 1999: 102). Ocaklı, el almış, izinli olarak tabir edilen kadınlar veya erkekler tarafından yapılmaktadır¹⁰¹.

Nazara uğramış lohusa ve bebekler, kurşun dökme ocaklarına götürülür veya eve çağrılır. Yöre içinde kullanılan malzeme ve işlemin icrasında farklılıklar bulunmakla birlikte uygulama ana hatlarıyla şöyledir: Kurşun kepçe içinde ateşin üstüne tutulmak suretiyle eritilir, bebek annenin kucağında olmak üzere üstüne bir örtü örtülerek oturtulur veya bebek bir yere yatırılır. Eritilen kurşun birtakım dua ve çeşitli sözler eşliğinde anne ve çocuğun üstünde su doldurulmuş derince bir kabın içine boşaltılır. Su, bir tasla içine ayna, üzerlik otu, tuz ve iğne saplanmış bir ekmek parçası, çocuk ayakkabısı konulmuş elek veya bir tepsinin ortasına yerleştirilir. Kurşun, ritüel uzmanın elinde tuttuğu tepsi içerisinde bulunan bakır tastaki suyun içine dökülür. Kurşun ilk önce baş, ikincide göbek, üçüncüde ayak üstüne tutulmak üzere üç kez dökülerek işlem tamamlanır. Uygulama esnasında kullanılan ekmek köpeğe yedirilir. Kurşunun içine atıldığı su ise çocuğun yüzüne, boynuna, ayaklarına sürüldükten sonra kalan su, üç gün bebeğin banyo suyuna katılmak üzere anneye verilir. (KK 4, KK 8, 29, KK 34, KK 51, KK 59, KK 64, KK 90, KK 91, KK 106, KK 112, KK 134, KK 152). Yörede bazı nazar ocaklarının uygulamayı üç cuma tekrarlması ocak geleneği çerçevesinde görülebilen bir durumdur.

Kurşun dökme uygulamasında nazar olarak adlandırılan kötü etkilerin başta kurşun olmak üzere nazar dökme esnasında kullanılan sonrasında köpeğe yedirilen ekmek gibi nesnelere aktarılması sağaltma ritüelinin esaslarından birini oluşturmaktadır (KK 4, KK 8, 29, KK 34, KK 51, KK 59, KK 64, KK 90, KK 91, KK 106, KK 112, KK 134, KK 152).

Mum dökme uygulaması şu şekildedir: Bal mumu geniş, yayvan bir tavada eritilir. Sonra eritilen mal mumları ortası delik ağaç kaşıkla süzülerek geçirilir. Çocuk yere yatırılır ve üstüne bir örtü kapatılır. Eritilen bal mumları çocuğun başında ortası delik ağaç kaşıktan süzerek geçirilir. Bu işlem üç kez tekrar edilir. Ritüel uzman bu işlemler esnasında sürekli dua okur. Mum dökme işi ancak belli ocak sahipleri tarafından yapılabilir (KK 64, KK 139, KK 188, KK 202).

¹⁰¹ “Ocaklı demek, kurşun dökücünün daima bu işle uğraşmış bir aileye mensup olması, izinli demek de bu aileden kendisinden önce kurşun dökücülük yapan kimseden kurşun dökme için izin (derstur-el) almış olmasıdır” (Bayrı 1976: 101)

Kurşun ve mum dökme uygulamaları hem bir sağaltma yöntemi hem de nazarı degen kişinin tespit edilmesine yönelik işleve sahiptir. Boratav'ın (1999: 102) belirttiği gibi; bu işlemlerde hem fal hem de hastalığı sağaltma işlemleri bir arada yürütülür. Sağaltım ritlerinin tamamında açık veya kapalı böyle bir mekanik işleyişin bulunduğu görülmektedir. Lauri Honko (2015: 204) kriz ritlerinin işleyiş mekanizmasını; “kazanın sebebini ortaya çıkarmak, suçluyu belirlemek ve beklenmeyen olayların problematik doğasını çözmek”, şeklinde formüle eder. Kazanın sebebini ortaya çıkarılması ve suçlunun belirlenmesi “Bu, daha önce meydana gelmiş olayları mitten bularak gerçekleştirilir. Mesela, bir hastalığın tedavisi, bu hastalığın ilk meydana gelmesi ve tedavi edilmesini anlatan mitin çağırılması ile gerçekleştirilir. Mit, günümüze getirilir, tedavi tekrarlanır ve hastalık yok edilir”.

Sıkıntının giderilmesi sürecinde, hastalığa sebep olan kişinin ve unsurun ortaya çıkarılması, tedavinin bileşenlerinden biridir. Bu, dökülen kurşun ve mumun üstünde oluşan girinti ve çıkıntılardan yola çıkılarak fal mahiyetinde yorumlamalar ile yapılır (KK 41)¹⁰². Bu şekilde nazar değdiren kişi belirlenmeye çalışılır. Bununla birlikte kurşunun aldığı şekil üzerinden yapılan yorumlar nazarın etki derecesini ve bebeğin iyileşip iyileşmeyeceği hususunda da öngörüler ortaya koymaktadır: Nazar çocuğa çok etkili olmuşsa kurşun kül rengini, az etkili olmuşsa kurşun sarı rengini alır. Suluova ilçesi Ayrancı köyünde bir kaynak kişimiz (KK 231) bebeğe nazar isabet etmişse kurşunun adam şeklini aldığını, nazar isabet etmemişse kurşunun şeklinin hiç değişmediğini ayrıca kurşun karardıysa veya çürüdü ise çocuğun iyileşmeyeceğini, kararmayıp parlak kalmışsa çocuğun iyileşeceği bilgisini aktarmıştır.

Nazarı degen kişi biliniyorsa veya mum ve kurşun dökme uygulamaları sonucu ortaya çıkan bilgiyle o kişinin saç veya eşyalarından gizlice alıp yakmak şeklinde sağaltım teknikleri de yörede yaygın olarak uygulanmaktadır. Merzifon ilçesinde bu nazar sağaltmasında nazarı degen kişinin ayakkabısından alınan bir parçanın yakılması en fazla tercih edilen uygulama biçimidir. (KK 7, KK 12, KK 13, KK 22, KK 27, KK 30) Bu uygulama yörenin diğer bölgelerinde nazarlı kişinin elbisesinden bir parçanın gizlice alınıp

¹⁰² “Kurşun dökerik, benim anam da dökerdi, aynı nazar eden garı orda belli olurdu; golları, ayakları, göbekli garı, öyle şeyler çıkardı. Mum dökmede oluyo şimdi eskiden, mum dökerlerdi çağya götürürlerdi. Şimdiki kurşun döktüğün var ya, yeri geliyor tabutta çıkıyo, gabir görükyö tabikş o zaman ölecek diyoduk. İşde kötü çıktı, parlak çıkarsa iyi çıktı, kurşun çürürse kötü çıktı diyoduk” (KK 41).

bebeğe tütsü yapılması biçiminde olmaktadır. Tütsü dumanın bebeğin etrafında üç kez dolaştırılıp bu esnada üç İhlas, bir Fatiha ve bir Ayet-el Kürsü süreleri okunur (KK 6, KK 14, KK 25). Yörenin bazı köylerinde ise bebekli evi ziyarete gelenlerin kıyafetlerinden evden çıkarken gizlice bir parça iplik alınır. Bununla çocuk tütsülenir. Bu uygulama bir bakıma tedbir mahiyetindedir (KK 5, KK 7, KK 90)¹⁰³.

Bebeğin başı üstünden dua okuyarak tuz çevirme, nazar otu olarak bilinen üzerlik otunun yakılarak tüttürülmesi biçimindeki nazar sağaltım yöntemleri herkesin evinde yapabileceği, ocaklı ya da bir ritüel uzmana gereksinim duyulmadığı uygulamalardır. Tuz belirli bir süre tavada ocağın üzerinde kavrulduktan sonra yedi/üç kez bebeğin etrafında döndürülüp ardından patlaması için bir tabağa boşaltılır. Tuzun patlaması ile nazar değdiren kişinin gözü arasında bir analogi kurularak tuz ne kadar patlarsa nazar değdirenin gözünden çıkan enerjinin etkisinin kırıldığına ve böylece bebeğin iyileşeceğine inanılır (KK 18, KK 23, KK 29, KK 31, KK 45, KK 56, KK 64, KK 77).

Tuz kavurma yöntemi ise sadece nazar ocaklısı kadınlar tarafından yapılmaktadır. Gümüşhacıköy ilçesinin Güplüce köyünde gözlemlediğimiz uygulama şöyledir: Tavaya konulan iri taneli bir avuç tuz ateşin üzerinde patlatılır, tuz patlarken ocaklı kadın, üç İhlas bir Fatiha okuduktan sonra “*göz değdirenin gözü patlasın*” şeklinde bir takım sihirli sözcüklerle hazırlamakta olduğu sağaltma malzemesini doğallıktan çıkarıp nazarı kıracak mahiyette büyümlü hale getirme çabaları diyebileceğimiz pratikler icra eder. Bu arada nazar değen kişinin başı tülbent örtülerek kapatılır başının üstüne tutulan bir çanak suyun içine ateşten indirilen sıcak tuz konulur. Çanaktan çıkan buhar, hastaya İçine tuz konulan su, nazar değen kişinin veya bebeğin vücudunun bazı bölgelerine sürülür sudan bir yudum içirilir. Kalan su da ayak değmeyecek تنها bir yere dökülür (KK, 134, KK 136).

Nazarı sağaltmak amacıyla gerçekleştirilen ve yine malzemesi tuz olan bir diğer işlem, yörede çok az bilinen “tuz öveletme” adı verilen uygulamadır. Bu uygulamayı herkes yapamaz sadece el almış ya da nazar ocağı olarak bilinen ocağa mensup kadınlar tarafından yapılmalıdır. Çocuğuna nazar değen kadın “nazar kırdırmak” için ocaklı kadını evine çağırır. Ocaklı kadın eline bir avuç tuz alır, üç İhlas bir Fatiha surelerini okuduktan

¹⁰³ “Onun ayakgabisinin altından kesip şey yapıyorlardı yani duman tütüyorlardı. Görmeden kesiyolardı. O görmeyecek tabi” (KK 7) “Çabıdını alin ayaggabıdan değil yani bu bezlerden bi yerinden alın burnunu tütün” (KK 12). “Kıyafetinden alıp çalıp getiriyodular. Çalıcın ama habersiz” (KK 22).

sonra “*benim elim değil, Fadime anamın eli*” diyerek, elindeki tuzu dairesel hareketlerle bebeğin başından çevirir. Çevirme işlemi yedi kez tekrarlandıktan sonra elindeki tuzu ateşe gömer. Tuzun patlamasıyla nazarın kaynağı olan göz arasında bir analogi oluşturularak nazarı değdiren kişinin gözünün patlatılması amaçlanır ve bu şekilde nazarın dağıldığına inanılır. Tuzun patlatıldığı ateşten alınan kül, su içine konulur ve bu su ile bebek banyo yaptırılır kalan su odanın dört köşesinin duvar diplerine dökülür (KK 137).

Tuz gömme uygulaması, tuz ateşte patlatılmaksızın da yapılabilir. Suluova ilçesi Ayrancı köyünde tespit ettiğimiz uygulama şöyledir: Üç çarşamba ara vermeden tuz okunarak çocuğun başında çevrilir, ardından ikindi ve akşam arası zaman diliminde ırmak kenarında mümkünse ulu bir ağacın altına toprağın içine gömülür (KK 240). Bir başka uygulama ise şöyledir: Tuz avuç içine alınır, üç ihlas bir Fatiha suresi bitene kadar bebeğin vücudunun her yerine hafiften vurularak gezdirilir ardından üzerlik otu kavrulmuş sıcak tavanın içine atılır; çıkan duman bebeğin yüzüne, burnuna tutulur ardından bebeğin bulunduğu oda tütsülenir (KK 241).

Nazar sağaltım uygulamalarından bir diğeri de “köz söndürme”dir. Ocaklı ritüel uzman gerektirmeyen bir uygulamadır. Mehmet Halit Bayrı (1976: 102-103), köz söndürme uygulamasının kurşun dökmenin işlevce benzeri olduğunu, ancak köz söndürmenin ocaklı ve izinli olmaya bağlı olmaması noktasında kurşun dökmeden farklılaştığını belirtmektedir. Yörede yaygın olduğunu tespit ettiğimiz uygulama şöyle yapılmaktadır: Ateşten alınan genellikle üç adet köz, kor halinde suyun içine atılarak söndürülür. Uygulama esnasında üç İhlas bir Fatiha suresi kesin olmakla birlikte edimcinin tercihine bağlı olarak muhtelif dualar okunur. İçinde köz söndürülen su ile bebek yıkanır, kömür de ezilerek çocuğun alnına sürülür (KK 18, KK 23)¹⁰⁴.

Köz söndürme pratiği, nazar değdiren kişiyi tespit etmeye yönelik bir yöntem olarak da uygulanmaktadır. Şöyle ki; her bir köz suyun içine atılırken nazarı değmiş olabilecek kişilerin isimleri söylenir. İsmi söylenen kişi için suya atılan közün hangisinden cızırdama sesi fazla gelirse o kişinin nazarı değdiğine hükmedilir (KK 12, KK 23, KK 77, KK 89).

¹⁰⁴ “Çağa nazar değince köz, üç köz döküyoduk, çağın yüzüne sürüyoduk maşaynan da maşayı da maşayı da kömürnen ezip alnına sürüyoduk, o suyu da ayag değmeyen yere döküyoduk “(KK 18). “Küçük çocuğa nazar değince köz söndürüyodular. Suyun içine orda sobadan ateş alıp maşaynan suyun içine okuyarag onunan çocuğun yüzünü yıkar, etrafına da serpiyodular” (KK 23).

Yine mum ve kurşunda olduğu gibi, suda söndürülen közün aldığı şekillere bakılarak faili bulmaya yönelik tahminler yapılır. Sonuç olarak cızırdama sesinin fazla çıktığı veya üzerinde beliren şekillerden tespit edilen kişiyi temsil eden köz ezilerek çocuğun alnına sürülür. Su ile de çocuk üç gün yıkanır (KK 23, KK 29, KK 34). Köz söndürülen su ile bebeğin veya lohusanın yıkanması banyo suyuna karıştırılması diğer uygulamalarda olduğu gibi işlemin etkisini pekiştirmeye yönelik tercihi bir seçim değil, uygulamanın temel unsurlarındandır.

Yörede, yukarıdaki sağaltım yöntemlerinin yanı sıra, su ve yumurta eksenli çeşitli sağaltım yöntemlerine de başvurulduğu görülmektedir. Örnek olarak Suluova’da cuma günü camiden çıkan cemaate su üfletilip bu suyla bebek yıkanmakta, Göynücek’te ocaklı bir kadına su okutulmakta, yöre genelinde etrafında su bulunan adak yerlerine götürülmekte, Merkez ilçede bulunan Terziköy kaplıcasına götürülüp orada duvara yumurta atılmakta ve bu yumurta bebeğin vücuduna sürülmekte, Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde Havza’da bulunan Aslanağzı kaplıcasına götürülüp yumurtalı suda yıkanmakta, Taşova ilçesinde bebek, nazarı değen kişinin yıkandığı suyla yıkanmaktadır (KK 45, KK 62, KK 70, KK 134, KK 198, KK 245, KK 251).

Merkez ilçeye bağlı Çavuş köyünde “Sarı Kız” adı verilen bir yatır bulunmaktadır. Yatırdaki medfun şahsın kim olduğu ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakta, köylülerin anlattıklarına göre burada güzelliği nedeniyle nazara uğrayıp ölmüş sarı saçlı bir kız yatmaktadır. Bu nedenle mezarın toprağı nazar için şifa kaynağı kabul edilir. Sabah güneş doğmadan mezara gidilir, toprak alındıktan sonra kimseyle konuşmadan, arkaya bakılmadan geri dönülür. Alınan toprak ya direkt bebeğin vücuduna sürülür ya da suyun içine katılarak bebek bu suyla yıkanır (KK 31, KK 43, KK 44).

Bebeğin doğumu sonrası ilk kırk günü kapsayan kırklı dönem uygulamaları sadece anne ve bebekle ilgili olmayıp bütün hane halkını, hanenin bereketini huzurunu korumayı amaçlayan birtakım yasak ve kuralları da kapsamaktadır. Söz konusu kaçınma ve kurallar evden bazı nesne veya yiyecek türü eşyanın dışarıya verilmemesi biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Yaygın görülen inanışlara göre kırklı evinden; ateş, maya, kül, tuz, süt, yoğurt, sıcak ekmek, sirke, soğan, kömür dışarı verilmemekte; başta et olmak üzere dışarıdan da acı ve çiğ yiyecek maddeleri eve sokulmamaktadır (KK 1, KK 2, KK 10, KK 16, KK 22).

3.1.4.2. Sürecin Tamamlanması ve Toplumla Yeniden Bütünleşme

3.1.4.2.1. Kırklama ve Kırk Uçurma Ritüelleri

Eşiksel süreçte baskın olan koruma, ayırma ve sağaltma ritlerini geçiş yapanın tabusal sınırlandırmalarının kaldırılması ve topluma yeniden girişini sağlayan bütünleştirme ritleri takip eder. Sınırlılıkların kaldırılması, yeni nişanların takılması ve bir yemeğin paylaşılması geçiş ritüelleri setinin bu bölümünü oluşturur (Morris 2004: 393). Doğumun kırk günlük tehlikeli eşik aşamasının bitişini temelde arınımsal bir edim olan kırklama uygulaması işaretlemektedir. Çok boyutlu ele alınabilecek olgu, görünür düzlemde pek çok araştırmacının yorumladığı biçimiyle lohusanın ve bebeğin kırk gün kirli sayılmasının meydana getirdiği tehlikeler ve tehlikeleri bertaraf etmek amacıyla başvurulmuş, çocuğun ve annenin, yerine göre değişen ayrıntılı birtakım kurallara uyularak yıkanması esasına dayanan arınma ritidir. Su veya aynı/benzer işlevlere sahip unsurlar vasıtasıyla doğum ve yenilenmeyi sembolik yollarla ifade eden “lohusa ile çocuğunu, gebelik ve lohusalık çağlarının kirlerinden arındırmak ve onları temiz bir vaziyette cemiyete sokmak gayesiyle çocuğun doğumunun kırkıncı gününde yapılan pratiklerin adına ‘kırklama’ denilmektedir” (Acıpayamlı 1974: 122). “Kırklama”, “kırk uçurma”, “kırk çıkarma”, “kırk dökme” gibi adlarla anılan ritüel uygulamalardan sonra anne ve çocuk yeni rolleriyle toplum hayatına girmeye hazır hâle gelirler (Ercan 2002: 76).

Arınma ritleri, çeşitli yollarla bulaşan kirliliklere karşı yapılan büyüsel işlemlerdir. Arınma ritinin yapılmasını gerektiren durum ise çok katmanlı anlam referanslarına sahip olan kirliliktir. Lohusa kadının üreme fonksiyonları açısından metamorfoz, yenilenme ve yapılanma döneminde oluşu, biyolojik dönüşümüne eşlik eden yaşamsal bağlamdaki kritiklik, anneyi yaşam ve ölüm arasında muğlak tanımsız bir konuma yerleştirir. Ritüel öznesi toplumsal statü ve rollerinden geçici olarak uzak tutulur. Bu durum tabu mahiyetinde yasak ve kaçınmalar, yasakları tehlike tehdidiyle pekiştiren mitik söylemlerle ifade edilir. Lohusa kadın toplumsal yaşamdan, kadınlık rollerinden uzaklaştığı gibi dini alandan da çekilerek kırk gün boyunca kırklama işleminin yapılmasına kadar uzanan süreçte hiçbir dinî eylem içerisinde olamaz. Dini alandaki yasakların -kirliliğin- sebebi kadının bu süreçte kanamalı olması ile gerekçelendirilir. Ancak buradaki kirlilik kutsallık alanına da atıfta bulunan paradoksal bir nitelik gösterir. Lohusa kadının bu süreçte ölmesi

sonucu şehit olacağı, kırklı dönemde kadınların bütün günahlarının döküleceği yönündeki inanç kabulleri kirlilik olgusu ile karşıt bir durum gösterir.

Anne gibi çocuk da dünyaya geldikten sonraki ilk kırk günlük süreçte, eşiksel bir dönem geçirir. Bebeğin bilinmeyen gizemli bir alemden yeni gelmesi, onun henüz o dünyayla ilişkilerinin yeni olması beraberinde getirmiş olabileceği düşünülen kötücül güçler ve yaşamsal açıdan hassas olması, ölüme yakın oluşu insanlar için bir tehlike olarak görülmüş, bu durum onun yaşayanlar arasındaki konumunun muğlak olarak belirlenmesini meydana getirmiştir.

Yaratılış öncesi kaosu temsil eden bu kırk günlük sürecin bitmesi ile çocuk ve lohusa kadın yeni statü ve rolleriyle, toplumsal hayatla tekrar bütünleşir. Bütünleşmenin gerçekleşebilmesi için sürenin bitmesi yeterli olmayıp, ritüel arınma edimine gereksinim duyulur. Doğum özelinde “kırklama” adı verilen bu arınma edimi ulaşılmak istenen amaçlar doğrultusunda birtakım özel unsur ve objelerin kullanılması ve ait olunan toplumun kültür ve inançlarının biçimlendirdiği özel davranışları (praksis) içerir. Edimin amacı sadece arındırmak, temizlemek değil, aynı zamanda yeniden inşa etmek veya dönüştürmektir. Ritüel olarak anne ve bebeğini kültürel olarak belirlenmiş hedefler için hazırlayan bir dizi edimi ifade eder. Ontolojik açıdan ise edimin semantiği yeniden doğuş ve bu dünyada yaşam ve ölüm döngüsünün yoğunlaştırılmış ifadesidir.

Arınma ritlerinde kullanılan temel madde su olmakla birlikte ateş ve toprak da ritin nesnesi olabilmektedir. Mesela Özbeklerde çocuğu ve annesini cinlerden ve kötü gözlerden korumak amacıyla ateşten geçirilerek “kırk devri” yapılır (Kalafat 2007: 59). Anadolu sahası ve Türk Kültür coğrafyasında kırklama uygulamalarında genellikle su ve toprak kullanılır. Su, toprak ve ateş havayla birlikte “anasır-ı erbaa” da denilen bu dört temel unsur bir araya gelerek evreni meydana getirmiştir. “Yaratılış süreçlerinde her biri ayrı bir öneme sahip olan hava, ateş, su ve toprak yaşamının kaynağını oluşturan temel elementler olarak binlerce yıllık süreçte kutsanmışlardır” (Aça 2018: 25).

Kırklama ritüellerinde bahsi geçen temel oluşturucular ya da yaratılışın merkezindeki elementlerin kullanılması tesadüfi olmasa gerektir. Evresel dönüşümün tamamlandığını işaretleyen kırklanma ritüeli kullanılan bu unsurların semantik düzleminde “yeniden doğum” temasını görünür kılar. Bütün geçiş dönemi ritüellerinin evresel giriş çıkış

aşamalarında bir “yeniden doğum” teması bulunur. Joseph Campbell (2006: 80), evrensel mitoloji temalarından olduğunu vurguladığı bu olguyu şöyle açıklar; “bütün eşik geçişlerinde yalnızca rahmin karanlığından gün ışığına çıkarken değil, çocukluktan yetişkinliğe ve yaşamın aydınlığından ölüm kapısının ardındaki ne olduğu bilinmeyen gizemli karanlığa geçişlerde de doğumla karşılaşma vardır ve ritüel olarak, pratikte her yerde rahme dönüş imgesi yoluyla temsil edilmiştir”. Yeniden doğumun gerçekleştirilme yolunun anne karnında cenini sarmalayan suya atıfta bulunan bir simgeleştirmeye gösterildiğini belirten Campbell (2006: 80), mitolojideki su imgesinin yeniden doğumla ilişkisini yaşamı tehdit edici veya yaşam verici olmak üzere zıt kutuplu olarak değerlendirir.

Mircea Eliade’nin su simgeciliğine dair verdiği bilgiler kırklama uygulamasının sembolik niteliğini çözümlemede önemli anahtar rol oynamaktadır. Eliade’ye (2017a: 170-172) göre sular, mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgeleyen tüm varlık ihtimallerinin haznesidirler. Suyu dalmak biçimlenme öncesine geri gitmeyi, varoluş öncesinin farklılaşmamış dünyasıyla yeniden bütünleşmeyi, sudan çıkma ise biçimsel ortaya çıkışın kozmogonik hareketini tekrarlamaktır. Bundan ötürü su simgeciliği ölüm kadar, yeniden doğumu da içermektedir. Suyla temas her zaman bir yeniden doğumu içermektedir. Çünkü bir yandan çözülmenin arkasından bir yeni doğum gelmekte, öte yandan da suya dalma üretken kılmakta ve hayat potansiyelini arttırmaktadır. Karşımıza hangi dinsel bütün içinde çıkarsa çıksın, su her zaman aynı işlevleri korumaktadır. Su ile yapılan ritüel yıkama ve saflaştırmaların amacı, yaratılışın meydana geldiği zaman dışı anın geçici olarak güncelleştirilmesidir; bunlar dünyaların veya yeni insanın doğumunun simgesel tekrarlarıdır.

Kırklama ritüeli doğumdan sonra ilk yirminci gün -yarı kırkı- ve kırkıncı gün olmak üzere iki kez yapılmaktadır. Ancak kaynak kişilerimizin pek çoğu, yarı kırkı çıkarma âdetinin çok fazla yapılmadığını aktarmışlardır (KK 12, KK 18, KK 21, KK 38, KK 43, KK 72, KK 77, KK 89, KK 100, KK 136, KK 198). Ayrıca yörede fazla yaygın olmadığını tespit ettiğimiz yarı kırkı uygulaması doğum kirlerinin arındırılmasına yönelik olarak bir zorunluluk olarak görülmemekte fakat kırkıncı gün yapılan kırklama uygulaması, zorunluluk olarak görülmektedir.

Anadolu'nun genelinde olduğu gibi araştırma alanımızda ritüelde kullanılan temel maddeye göre çeşitlenen su ve toprakla yapılan kırklama olmak üzere iki tür kırklama uygulaması bulunmaktadır. Kaynak kişilerimizden edinilen bilgiye göre, geçmişte iki kırklama yöntemi de yaygınken günümüzde toprak kırklaması yok denecek kadar azalmıştır. Kırklama genel olarak su ile yapılmaktadır.

Toprakla kırklama uygulamasının günümüzde yapıldığı nadir yerlerden biri olan merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyünde kırklamanın yapılışı şöyledir: Kırklanacak çocuğun ailesi hazırlıklar yaparak akraba ve komşularını evine davet eder. Davet edilecekler arasında ebe ve kırklamayı yapacak kadınların daveti genellikle basma kumaş veya yazma olmak üzere hediye ile yapılır. Davetliler gelmeden önce müsahipli iki kadın türbeden (Doğulu Evliya) aldıkları toprak da yanlarında olmak üzere kırklama yapılacak eve gelirler. Önce su ile yıkamak suretiyle lohusa kadının kırkını çıkarırlar. Davet edilen diğer misafirlerin gelmesiyle de bebeğin kırk çıkarma ritüeline başlanır. İki kadın¹⁰⁵, beşiğin sağ ve sol tarafına oturur. Beşiğin altına türbeden alınmış toprak serilir. Sağdaki kadın çocuğu kucağına alır ve başını kibleye çevirerek üç kez “Peygamber canına salavat” der, ardından çocuğu, beşiğin altından soldaki kadına doğru yuvarlar. Çocuğu alan diğer kadın, “ya Muhammed ya Ali, erenler pirlere aşkına” der ve çocuğu tekrar diğer kadına yuvarlar. Bu işlem üç kez tekrarlanır. Üçüncü yuvarlamadan sonra çocuk kırklanmış sayılır. Kırklamayı yapan kadınlar daha önceden okunup üflenerek hazırlanmış yeni kıyafeti çocuğa salavat sözleri eşliğinde giydirirler. Giydirilen bu elbise daha önceden çocuk kaybetmiş aileler için önem arz etmektedir. Çocuğun yaşaması için giydirilen elbisenin tılsımlı hâle getirilme yöntemleri diyebileceğimiz birtakım pratiklere başvurulur. Böyle durumlarda kırk çıkarmadan sonra giydirilen ilk elbise kırk evden toplanan kumaşlardan yapılır veya elbise bir gece kutsal mekânlarda bekletilir ilaveten koruyucu olduğu düşünülen dua ve sureler okunup elbiseye üflenir (KK 73, KK 74, KK 76, KK 77).

Kırklama ritüeline gelen diğer misafir kadınlar çocuğa “*bahtı açık olsun, Allah analı babalı büyütsün, ömrü uzun ve bereketli olsun*” sözleriyle dua ederler. Ardından “ebe ekmeği” olarak adlandırılan gömbe (çörek) ve baklalı dolma topluca yenir (KK 74 KK 75,

¹⁰⁵ Kaynak kişilerimiz kırklama yapacak kadınlarda eskiden mutlaka müsahip olma şartının arandığını ancak sonraları toplum tarafından eli, ayağı düzgün, dini bütün, ağzı dualı, erdemli, adetten kesilmiş kadınlara da bu uygulamanın yaptırıldığını aktarmışlardır (KK 56, KK 44, KK 45).

KK 76, KK 77). Böylelikle kırkılık döneminde loğusa kadının kaçınması gereken durumlar ortadan kalkarak anne arınmış bir vaziyette ve yeni statüsüyle normal yaşantısına devam etmeye başlarken, çocuk ise yaşamsal kırılmalı dönemini geride bırakarak toplumsal yaşama intikâl eder.

Yörede en yaygın kırıklama uygulaması su ile yapılanıdır. Uygulama, yapılan hareketler kullanılan malzemelere uygulanan işlemler ve meydana getirilmeye çalışılan etki göz önünde bulundurulduğunda sempati yasasıyla işleyen bir tür büyüsel arınma ritüelidir. Büyü ritüellerinde kullanılan ajanlar birtakım ön ritüellerle dönüşüme uğratarak kutsallaştırılır böylece kullanılan malzemeler büyüsel bir değere sahip olur. Bu uygulamalar, özellikleri birtakım temaslarla aktarılan materyallerin kullanılmasıyla diğer bir ifadeyle sempatik olguları kullanma ya da şeyleri sempatik bir biçimde kullanma araçları sağlamaktadırlar. Böyle bir işlemin tek amacı büyülü şeyleri kullanıma hazır hâle getirmek değildir; bunlar aynı zamanda bu büyülü şeylere ritüel bir biçim vermek içindir ki bu ritüel biçim, bu büyülü şeylerin yarattığı etkinin önemli bir parçasıdır. Kullanılan maddelerin hazırlanması ve ortaya çıkan ürünlerin düzenlenmesi, giriş ve çıkış ritleriyle birlikte, eksiksiz olarak yapılan ritüelin temel amacıdır (Mauss 2005: 103).

Bu bağlamda çocuğun ve annenin kırk gün boyunca uğramış olabildiği muhtemel maddi manevi her türlü kötü etkileri gidermek, bebeği maddî ve manevî açıdan şekillendirmek ana çerçevesinde gerçekleştirilen kırıklama ritüelinde temel madde olarak kullanılan suya ve diğer tamamlayıcı objelere istenilen amaçlar doğrultusunda büyüsel nitelikler kazandırmak için birtakım ritüel uygulamalara başvurulur. Burada yapılmaya çalışılanın zihinsel işleyiş mekanizmasında büyü gücünün, nesne üzerine aktarılması bulunur. Büyü gücünün elde edilmesinde kırk imgesi çok katmanlı metaforik bir referansa sahiptir. Bu imgenin tercih nedenleri algılanabilir boyutta kırk günün kötü etkilerinin geçirilen her bir güne karşılık gelecek şekilde kırk sayısı ile temsil edilmesi, başka bir şekilde ifade etmek istersek, ritüelin kendi hedefinin taklidi (Malinowski 2000: 71) olması iken diğer anlam boyutlarında kırk sayısına dinin ve kültürün yüklediği mistik anlamlar ile sayının oluşumun ve yenilenmenin simgesi kabul edilmesi yer almaktadır.

Kırıklama ritüelinin temel maddesi su ve kırk tılsımı oluşturmak için kullanılan objelerin temininde ve hazırlanmasında edimcinin kutsalı algılayış çerçevesinde farklılaşan çeşitli pratiklere başvurulur. Suyun içine atılacak kırk taş kutsallık atıflarına sahip

mekânlardan alınır; akarsuların kaynağından (KK 56, KK 64, KK 134, KK 177), cami, türbe ve adak yerlerinden (KK 9, KK 21, KK 23, KK 39, KK 45, KK 71, KK 76, 241, KK 264). Kimi yerlerde kutsallık atıfları taşı toplayan, getiren kişi üzerinden sağlanır. Bunun için taşlar bazı yerlerde çocuklara veya annesinin ilk çocuğu olan çocuklara (KK 12, KK 90, KK 131, KK 138), bazı yerlerde toplum içinde sevilip sayılan yaşlı kadınlara veya ebelere toplatılır (KK 24, KK 29, KK 34, KK 45, KK 81). Benzer şekilde kırklama yapılacak suyun alındığı yerlerin de kutsal mekân tanımlaması çerçevesinde olmasına dikkat edilir. Suyu tılsımlı hâle getirebilmek için kırk suyunu ısıtmak üzere yakılan ateşin odununun yedi evden toplanması (KK 12, KK 90, KK 94), suyun ergenliğe girmemiş (bazen annesinin ilk çocuğu şartı vardır) bir kız çocuğuna hazırlatılması (KK 88, KK 123, KK 133) da yörede tespit edilen kırklama suyuna büyü gücü <tılsım> kazandırma etkisine sahip kutsallık algısı ile ilişkili edimlerdir.

Su hazırlanırken içine konulan obje ve gerçekleştirilen edimler vasıtasıyla suya kırk tılsımı kazandırılır. Kullanılacak su, çeşitlenebilen nesnelerle kırk sayısına göre; kırk kaşık (KK 12, KK 24, KK 29, KK 31, KK 45, KK 54, KK 177, KK 239, KK 251), kırk fincan (KK 11, KK 15, KK 16, KK 17, KK 21, KK 59, KK 64, KK 76), kırk tas (KK 9, KK 30, KK 49), kırk yumurta kabuğu (KK 104, KK 220, KK 217) gibi nesneler konulur. Kırk sayısına göre ölçülmüş suyun içine kırk okunmuş taş, arpa veya buğday tanesi koymak (KK 6, KK 8, KK 12, KK 18, KK 12, KK 64, KK 72, KK 89), da aynı etkinin sağlanmasına yönelik gerçekleştirilen varyasyonlardır. Suyu kırk tılsımı kırk sayısını simgeleyen sayılarda suyun içine el batırıp çıkarma yoluyla da sağlanır. Ya, kırk kez parmaklara ihlas suresi okunduktan sonra eller kırk defa suya batırılıp çıkarılır ya da iki el 10, 20, 30, 40 olacak şekilde dört kez, ya da tek el beşer beşer sayılarak sekiz kez suya batırılıp çıkarılır (KK 11, KK 13, KK 19, KK 22, KK 38, KK 52, KK 75, KK 108, KK 114). Hazırlanan suya el sokulurken bazı yerlerde üç kez “bitti kırkı çıksın korku” denilir (KK 122).

Göynücek ilçesi Çaykışla köyünde, kırklama suyunun hazırlık aşamasında, suya kırk tılsımı kazandırmak amacıyla konulan arpa kavrulurken yapılan işlem bir temsile dönüştürülür. Uygulama şöyledir: Kırklama için kırk adet arpa kavrulmak üzere ateşe konulur. Kadınlardan birisi evin dışına çıkıp kapıyı çalar, arpayı kavuran kadın kapıyı açar, dışardaki kadın; “*ebe n’örüyon?*” der, ebe de “*kırk kolluyom*” diyerek cevap verir. Dışarıdaki kadın tekrar; “*ebe ne kavuruyon?*” diye sorar, ebe; “*kırk kavuruyom*” der ve bu

muhavere üç kez tekrarlanır. Temsilin ardından kavru lan arpa kırk suyuna katılarak kırklama yapılır (KK 111, KK 112; Taştan 2019: 57).

Marcel Mauss (2005: 111), temsil ve tasvirlerle karşılık gelen pratikleri büyü nün üçüncü unsuru olarak kabul eder ve söz konusu tasvir ve temsilleri büyü sel hareketin yarattığı etkinin tasviri olarak değerlendirir. “Ancak ne kadar basit olduğu düşünülse de bu tasvir, oldukça karmaşıktır. Tasvirin değişik anları ve tasviri oluşturan değişik bileşenleri vardır.../... Büyüde yapılan her hareket, tasarımsal bir mantık yürütmenin bir sonucu gibi görünür” (Mauss 2005: 111). Burada istenmeyen durumu giderme amacına yönelik olarak kırk arpa, kırk günlük sürecin kötü etkilerini temsil eden bir metafordur. Kötülükleri temsil eden kırk arpanın ateşin arınımsal anlam alanına gönderme yapılarak kavru lması ile kötülükler kovulur. Kötülüklerin kovulduğu arpa kırklama suyuna katılarak sempati zinciri üzerinden kendisinde bulunan etki suya, sudan da bebek ve anneye intikal ettirilir. İki kadının durumu tasvir eden diyaloglarıyla meydana getirilmek istenen büyü sel güç, kuvvetlendirilerek pekiştirilir. Malinowski (2000: 73), bahsi geçen edimleri; tılsımın çarpıcı gücü olarak niteler ve istenen şeyi çağır an, düzenleyen ya da onu emreden sözcükler kullanmak yoluyla temsile anlam veren eylemi, büyü maddeleriyle aynı temelde seçilen söz ve cümleler kullanılmak yoluyla canlandırmak olarak tanımlar.

Kırklama suyu hazırlanırken suya kırk tılsımı kazandırma anlam alanının dışında kader tayini noktasında bebeğe maddi manevi bazı özellikler kazandırmak dilek ve temennileri temelinde birtakım objeler koyulur. Bunun için kırklama suyuna ham maddesi altın olan (yüzük, küpe, bilezik) herhangi bir eşya ya da yörede oldukça yaygın görülen anne ve babanın evlilik yüzüğü, gümüş bir eşya, kırk buğday ya da arpa tanesi, bıçak, iğne, kırk dişli tarak, kırılmamış yumurta, gül yaprakları ve/veya defne yaprağı, ayna gibi objeler konulur (KK 12, KK 13, KK 17, KK 18, KK 20)¹⁰⁶. Söz konusu edimler; nesnelerin sahip oldukları nitelikler ya da hammaddelerinin yapısında bulunan özelliklerinden ötürü seçilen objeler ile bebeğe aktarılmak istenen nitelikler arasında semantik benzerlik ilişkisi kurularak “benzer benzeri yaratır” büyü ilkesi işleyişi doğrultusunda bebek için kader tayin

¹⁰⁶ “Kırk daş da topluyoruz çört en derler akan suların altından daş oradan daş getiririz” (KK 18). “Kırklamayı kırk taş topluyoduk camiden suyun içine atıyoduk o taşları mesela altın yüssük filan küpe yüssük filan (KK 13). “Küpelerimizin şurasında gümüş oluyodu hani sapında küpelerimiz oluyodu, çocuğ yıkanıyodu sen yıkanıyodun yanında birisi oluyodu çocuğu sırtına goyyodu. Suyun içine ya küpe ya anahtar ya yüzüğ de şindi on yirmi otuz kırk ellerini seni gırklayan garı bakıra su goyyuyodu” (KK 17

edici amaçlara yönelik, nesnenin simgelediği anlamı bebeğe aktarma esasına dayanır. Altın, gümüş, ayna, uzun ömrü ve açık bahtı; taş, yumurta sağlamlığı, sağlığı; buğday ve arpa, bereketi; defne ve gül yaprağı, güzelliği ilaveten güzel koku niteliğini aktarmaktadır.

Kırklama ritüeli, köylerde ebeler veya ebe niteliklerine sahip, sevilip sayılan orta yaşı geçmiş kişilere yaptırılmakla beraber, bebeğin babaannesi veya evin tecrübeli işi bilen bir kadını tarafından yapılması da söz konusudur. Su hazırlandıktan sonra anne ve çocuk ayrı yerlerde dualar edilerek başlarından aşağı kırk delikli bir kaptan su akıtılarak yıkanır (KK 2, KK 3, KK 7, KK 16, KK 17, KK 22). Yıkama esnasında gerçekleştirilmeye çalışılan etki çerçevesinde su dökülürken kırk sayısına dikkat edilir. Bu iki yöntemle yapılır. Ya dökülen su kırk kaşık, kırk fincan gibi nesnelerle ölçülerek ya da kırk delikli olduğu varsayılan kaplardan akıtılmak suretiyle gerçekleştirilir. Bazen su akıtılan kırk delikli kabın içine bıçak, iğne, kemikli et gibi objeler de konulur.

Yörenin bazı yerlerinde kırklama işlemi bitene kadar annenin çocuğun olduğu yere gelmesi, çocuğu görmesi, emzirmesi tehlikeli kabul edilmektedir. Uygur, Yağcıabdallı, Ezinepazar köylerinde tespit ettiğimiz üzere, çocuğun kırklandıktan sonra en erken iki saat sonra emzirilmesi gerektiğine inanılmaktadır; aksi takdirde çocuğun ağzı kokar, annenin kırkı çocuğu basar (KK 56, KK 67, KK 78). Söz konusu durumdan kaçınmak için anneyi başka bir kadın, çocuğu ise başka bir kadın yıkar. Her ikisi de farklı yerlerde farklı şahıslar tarafından yıkandıktan sonra, anne leğenin içine oturtulur, bebek de annenin başının üstüne konularak ikisinin üstünden son sular dökülerek kırklama işlemi tamamlanır. Taşova ilçesinde kırk delikli olduğu kabul edilen metal bir kabın içine bıçak, süpürge teli, bozuk para ve kemikli et konularak, bunların üstüne çocuk oturtulduktan sonra dua okunarak su dökülür. Uygulamanın nedenini kaynak kişimiz kırk gün boyunca bulaşmış olması muhtemel her türlü sıkıntı, basıklık gibi etkileri gidermek ve çocuğa güç kuvvet kazandırmak olarak açıklamıştır. Bu durum, kırk günlük yasaklar içinde yer alan eve çiğ et getirilmemesi yasağına ilişkin bir uygulama olup, etin çocuğun kuvvetini alacağına inanılması temeline dayanan yine aynı nesne ile çocuğa kaybettiği gücü sağlamaya yönelik bir işlemdir (KK 251, KK 253, KK 261, KK 263).

Ritüel yıkama bittikten sonra kırklama olgusunun halkalarından kabul edilen bebeği merkeze alan birtakım uygulamalar icra edilir. Kırklamadan sonra bebeğin tuzlanması yaygın bir uygulamadır. Bunun dışında özel görünüm sergileyen kimi uygulamalar da

bulunmaktadır. Merzifon ilçesinde çocuğun vücuduna bereketli ve şanslı olması için un serpilir, merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyünde bebek bir minder üstüne yatırılarak kırklama yapılan leğenin etrafında dua eşliğinde üç kez çevrilir (KK 59, KK 200). Uygur, Sarıyar (Maramul) ve Yağcıabdal köylerinde bebek tuzlandıktan sonra koyun, keçi veya herhangi bir deri içine sarılarak bir süre bekletilir bu esnada deri içindeki bebek evin dört köşesini gezdirilir (KK 67, KK 71, KK 78, KK 79). Uygulama, edimcinin bakış açısından bebeğin uslu ve uysal olmasını sağlamaya yönelik bir işlemdir. Ancak mitolojik düzlemin semantiğinde yeniden doğum teması bulunmaktadır. Çocuk deri içine konularak ana rahmine geri dönüş taklidi yapılır. Burada oluşturulan metafor derinin plasentayı simgelemesi üzerine kuruludur. Deriden çıkma ile plasentadan çıkma arasında özdeş bağıntı kurularak çocuğun yeniden doğmuş olduğu imgelemi oluşturulur¹⁰⁷. Yeniden doğum düşüncesini yaratma edimlerinde kullanılan sembolizm benzer modellere sahip olsa da her zaman aynı işleve hizmet etmez. Bahsi geçen uygulamadaki anlam alanı bir yandan bebeğin kırk günlük eşik sürecini tamamlamasının ifade ettiği statüsünün tanımlanmasını işaretlemekle birlikte, diğer yandan kırk gün boyunca çocuğun maruz kaldığı muhtemel olumsuz etkileri ortadan kaldırmadır. Carl Gustav Jung'un (2015: 48) yeniden doğuş biçimlerinden bireysel yaşam süreci içinde yeniden doğma, yenilenme olarak tanımladığı olgu, büyü etkisiyle düzelme fikrini içerir. Yenilenen kişiliğin özü değişmemiş, yalnızca işlevleri iyileşmiş, güçlenmiş ve düzelmiştir. Nitekim bedensel hastalıklar yeniden doğuş ritüelleriyle iyileştirilir. Eliade'nin (2015: 18-19), arkaik zihniyetin temel yapısı olarak değerlendirdiği herhangi bir şeyin en iyi şekilde yapılması, ancak onun ilk kez yapıldığı şekilde yapılmasıyla mümkündür. Bu da ancak ritüel ölüm ve yeniden doğum imge ve sembolleriyle gerçekleştirilir, ifadesi edimin amacını daha belirgin hâle getirmektedir.

Yörenin bazı yerlerinde deriye sarma uygulamasının işlevce benzeri kabul edebileceğimiz bir başka uygulama daha bulunmaktadır; Şöyle ki, çocuk ve anne kırklandıktan sonra beyaz bir çarşaf gerilir, çocuk çarşafın içine konularak varsa musahipli

¹⁰⁷ Benzer yeniden doğum sembolizmi Hindu Brahmanlığa giriş törenlerinde de vardır. Brahman adayı hocasının evinde yaşamaya başlar ve siyah bir antilop derisi giyer. Hocası onu bir embriyoya dönüştüğü ve onu üç gece karnında muhafaza ettiği söylenir. Hoca ellerini çocuğun omzuna koyduğu üçüncü günde, çocuğun bir brahman olduğu yeniden doğduğunu tasavvur eder. Yine atharva- veda da bulunan diksha erginlenme uygulamalarında adaya su serperler, su erkeğin spermidir. Onu özel bir kulübe taşırlar; özel kulübe rahmi sembolize eder. Onu bir elbiseyle örterler. Elbise cenin zarıdır. Üzerine antilop derisi koyarlar. Gerçekten de plesanta cenin zarının üstündedir. Son banyoya girmek için antilop derisini atar; bu yüzden doğar... Son banyoya girmek için antilop derisini atar; bu yüzden embriyolar, çıkarıp atılmış plasenta ile birlikte dünyaya gelirler” (Eliade 2015a: 117-118).

yoksa yaşlı iki kadın çarşafı karşılıklı tutarak çocuğu içinde yuvarlarlar. Söz konusu edime her yuvarlamada “*Peygamber canına salavat, sallı alâ Muhammed*” sözleri eşlik eder (KK 34, KK 56).

Kırklama suyunun sahip olduğu tılsımın devam etmesi isteği ile çocuğun ve annenin üzerindeki sular havlu ile kurulanmaz. Çocuğa yeni elbise giydirilir. Özellikle çocuğu yaşamayan aileler kırklamadan önce giydiği elbiseleri çocuğa giydirmez, elbiseler başkalarına verilir. Kırk evden toplanan kumaş parçalarından ya da kırk kişiden toplanan para ile alınan elbiseler giydirilir (KK 4, KK 15, KK 17, KK 23, KK 26, KK 29, KK 30, KK 89, KK 94, KK 103, KK 217, KK 220).

Kırklama yapıldıktan sonra hazırlık aşamasında olduğu gibi ritüelin istenen etkiyi sağlaması için kullanılan objelerle ilgili birtakım işlemler yapılır ve objelerin geri dönüşümünde bazı kurallara uyulur: Su ölçmek için kullanılan kaşık, fincan, tas gibi eşyalar evde tutulmaz, aile dışından birilerine verilir; ancak söz konusu uygulama genel olarak daha önce çocuk kaybetmiş ailelerin ve kırklı dönemde herhangi bir hastalığa maruz kalmış bebeklerin kırklanmasında geçerlidir. Kırklama yapılan su, ayak değmeyecek تنها yerlere dökülür. Suyun insanların basabileceği yerlere dökülmesinin günah olduğuna ve işlek bir yere dökülmesi durumunda cinlerin ayaklarına dökülebileceği ve onların da çocuğa zarar vereceğine inanılmaktadır (KK 11, KK 19, KK 21, KK 35, KK 64, KK 76, KK 84, KK 132, KK 155, KK 175, KK 188, KK 202, KK 194, KK 217, KK 230). Suyun insanların basabileceği yerlere). Ancak bazı yerlerde kırklama suyunun nazardan korunmak için dört yol ağzına döküldüğü belirtilmiştir. (KK 28)¹⁰⁸.

Kırklama suyunun taşıdığı arındırıcı etkiden faydalanmak için bu suyla bebeğin ve annenin kırk gün boyunca kullandığı bütün eşyalar yıkanır, kırk çıkıp gitsin diye dört kaşık su, evin dört tarafına dökülür. Çocuğu olmayan kadınlar, lohusa kadının yıkandığı su ile yıkanılırsa kadının doğurganlık özelliklerinin kısır kadına geçeceğine inanılır bu nedenle kırk suyu bazı köylerde kısırlık sağaltımı için kullanılmaktadır (KK 56, KK 77). Kırklama yapılan suyun içine atılan taşlar kutsal mekânlardan getirilmişse bunların yerine

¹⁰⁸ “Şindi atug yıkanıyog ya çocukla gırk oluyo, çocuğu yıkıyon ya, çocuğ durmuyo, anam şu suyu dört yola götürün de atug yıkayıp da ileğenden alıyodug ileğini şu yolun ağzına serpiverin. Uslu çocuk o zaman nazar değmiyo” (KK 28).

bırakılması gerektiğine inanılır. Taşları kim getirdi ise aynı kişinin götürüp bırakması şeklinde bir kural da bulunmaktadır (KK 10, KK 21, KK 132).

Kırklama ritüeli “kırk hamamı” adı altında hamamlarda da yapılabilmektedir. Eski bir gelenek olduğu anlaşılan bu uygulamaya ilişkin Abdülaziz Bey (1995: 23-24) Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri” adlı eserinde şu bilgileri vermektedir.

Osmanlılarda lohusayı kırkinci günü hamama sokmak usulden ve sağlık kurallarındandır. Lohusa ya konaktaki hamama girer ya da çarşı hamamına götürülür.../... Ebe Hanım herkesten evvel çocuğu yarım top en iyi cins şala sarıp kundaklar. Diğer hanımlar da düğüne gider gibi elbiseler giyer, ancak yüzük dâhil mücevher takmazlar. Konağın kapısından çıkacakları zaman, çocuğun doğduğu gün şişe saplanmış, tüle sarılıp lohusanın ayak ucu tarafına asılmış bulunan soğanı şişe ile sokak kapısının eşiğine koyarlar, lohusa hanımı üstünden atlatarak önce onu sokağa çıkartırlar.../... hamamın kapısından girmeden bir miktar kırmızı şeker şerbetini kapı önüne “eyu saatte olsunlar” diyerek döküp içeri girerler.../...Elbiseleri çıkarılan ve bol sırma ipek işlemeli Bursa havlusuna sarılan lohusa hanım, gümüş kakmalı bir çift takunya giyer. Sağ tarafından ebe hanım, sol tarafından hamamcı hanım koltuklarına girip ağır ağır hamamın iç kapısına gelirler. İçeriye önce lohusa hanımın validesi ve kayınvalidesi adımını atar.../... önce lohusa hanımın oturduğu kurnanın musluğu açılmadan diğer hiçbir musluk açılmaz. Bunu da orada bulunanlar arasında en yaşlı olan hanım gelip açar. Kurna su ile dolduğu zaman çocuğun kısmetinin bol olması için bir altın atılır ve sonra ebe hanıma verilir.../... usta hanım tarafından lohusa hanım, ebe hanım tarafından da çocuk güzelce yıkanır. Miras yoluyla intikal etmiş bir altın kırk defa suya batırılır. Bu su da tas gibi kullanılan bir kaplumbağa kabuğu ile kırk defa azar azar çocuğa ve lohusaya dökülür. Buna hanımların tabirince kırklanma denir.

Garnett Raphaela Lewis (1973: 96-97) “Osmanlı Türkiye’inde Gündelik Hayat” adlı eserinde hamamda yapılan kırklama uygulamaları ile ilgili şu bilgileri aktarır: Bebek bir battaniyeye sarılarak hamama sokulur. İyice yıkandıktan sonra bir tasa kırılan ördek yumurtası çocuğun bütün vücuduna iyice sürülür, bu şekilde çocuğun suya alışıp suda kendini ördek gibi güvende hissetmesi sağlanmış olurdu. Ebe kadın, suyu alttan üstten akıtırken Fatıha ve Kur’an’dan ayetler okur, bu şekilde bebeği yıkadıktan sonra kurular, kundaklayıp giydirirdi. Bu törene katılan misafir kadınlar çocuğa; ufak gümüş çingiraklar, işlemeli çantalara konulmuş koruyucu dualar, gümüş suyuna batırılmış kurt dişleri, kemikten diş kaşıma halkaları ve yedi delikli mavi boncuklar gibi ufak hediyeler verirlerdi.

Merzifon ve Gümüşhacıköy ve Suluova İlçesinin bazı köylerinde, bütün geçiş dönemi ritüellerinde olduğu gibi kırk çıkarma ritüellerinde de hamam mekânsal olarak önemli bir yere sahiptir. Günümüzde eskisi gibi yaygın olmasa da daha çok kadınlar arası eğlencelerin eşlik ettiği kırk hamamı geleneği günümüzde de bulunmaktadır. Kırklama için Merzifon merkezdeki Tarihi Paşa Hamamı, <Karamustafa Paşa Hamamı> ve suyunun şifalı olduğuna inanılması ve evliya yeri kabul edilmesinden ötürü Samsun iline bağlı Havza ilçesinde bulunan Aslanağzı (Kızgözü) kaplıcası tercih edilmektedir.

Kırkı çıkarılacak çocuğun ailesi bebeğin kırk hamamı var diye akraba ve komşularını sabun dağıtarak davet eder, yiyecekler hazırlar. Aslanağzı kaplıcasında bebek, buraya satılmış ise satılma ritüelinde vaat edilen kurban kesilerek daha fazla insan davet edilir. Davet edilenler de bebeğe daha çok giysi türünden olmak üzere çeşitli hediyeler getirirler. Hamamda yapılan kırk çıkarma işlemi evlerde yapılanlarla benzerlik göstermekle birlikte farklı pratikler de içermektedir. Anne ve çocuk hamamın farklı yerlerinde yıkanmakta her ikisi arınmadan birbiriyle karşılaştırılmamaktadır. İnanişâ göre aynı anda yıkanılırsa bebeği kırk basar. Ev ortamlarında yapılan kırklama uygulamalarında kırklama suyunu tılsımlı hâle getirmek amacıyla suyun içine çeşitli objeler koyma edimi, hamamda yapılan kırklamalarda yerini bebeğin yıkanacağı kurnanın içine hamamın dış kapısının anahtarının konulması biçiminde gerçekleştirilen tılsımlama uygulamasına bırakır. Anahtar kurnanın içine atıldıktan sonra bebek kurnanın içine üç kez dualar okunarak batırılıp çıkarılır. Çocuk sabunla iyice yıkandıktan sonra bütün vücudunda gezdirmek suretiyle baştan başlanarak ayağa doğru kırk tas su dökülür. Bu esnada kırk tas suyun bitimine kadar İhlas suresi, son olarak Ayet’el Kürsi suresi okunduktan sonra bebek kırklanmış kabul edilir. Aynı işlemler ayrı bir yerde anne için yapılır. En son anne bebeğin olduğu bölüme getirilerek kucağına verilen bebek ile kurnanın kenarına oturtulur veya bebek annenin başına konulur. Burada bebek ile annenin üstlerinden yine kırk tas su dökülür. Kırklama işlemi bittikten sonra çocuğun ayağı üç kez suya batırılıp çıkarılır. Anneye de hamamda bulunan demir bir çubukla üstünde bulunabilecek kötü ruhları kovmak amacıyla üç kez vurulur. Ardından ortamdaki herkese lohusa şerbeti, bisküvi ve lokum ikram edilir (KK 134, KK 136, KK 139, KK 140, KK 146, KK 189, KK 192, KK 208, KK 210, KK 212, KK 217, KK 222, KK 225, KK 228, KK 242).¹⁰⁹

Genel bir uygulama olmamakla birlikte hamam pratikleri arasında anne ve çocuğun vücudundaki “sarılığı” veya “solgunluğu” sağaltmak amacıyla “yumurtalama” adı verilen bir uygulama daha yapılmaktadır. Kırklama yapılmadan önce hamamın kuruluk

¹⁰⁹ “Su dolduruyolardı o suyun içine hamamın anahtarını atarlardı. Suyun içine bandırıp bandırıp çıkarıyolardı okuyarag üç kere çocuğu “Ya ya bebeği başka yerde kırklıyolar seni başka yerde kırklıyolar ondan sonra bebeği tepene koyup ikinizi birden kırklıyolar. Tasınan kırk kere döküyolar” (KK 134). “Gırklanmaya ama anne de yıkanıyodu gırk oldu muydu annesi de yavrusu da hepsi yıkanıyodu” (KK 139). Önceden çocuğu yıka annesini yıka çıkar kırk çıkartma hamamı deriz ona” (KK 189). “Şiyn filkenin altında goca goca şöyle onun içine çocuğu böyle üç kere baduru banduru çıkarılardı okuyarag Sonra da buralara böyle başımıza sırtımıza pat pat üç kere vururlar böyükler. Hamamı açdıgları demir çıbıglar var ya onununan vurular. Çocuğu da afsunlan gundağa alın gelin” (KK 208). “Evet çocuğu yıkıyosun kendini yıkıyosun. Nazar gidiyo sonra kötü bi şeyler gidiyo ne kötülük varsa çocuk da gidiyo, çocuk da hakketen çok güzel bir iyileşme oluyo” (KK 222).

bölümünde anne ve bebeğin vücuduna yumurta sarısı sürülür ve yumurtanın tamamen kuruması beklenir. Yumurta kuruduktan sonra hamam buharında terlemek suretiyle yumurtanın vücuttan tamamen akmasını sağlamak amacıyla anne ve çocuk bir süre göbek taşında otururlar. Yumurta tamamen terle birlikte aktıktan sonra kırklama yapılır. Lohusalığın sebep olduğu solgunluğun bu şekilde iyileşeceğine inanılmaktadır (Tuzcu 2019: 82); KK 134, KK 183, KK 200). Bazı kaynak kişiler hamamda yapılan sararma sağaltımı için kullanılacak suyun Sucaaddin (Sucu Hatun) Türbesi'nden getirildiğini aktarmışlardır (KK 134, KK 139, KK 145, KK 183, KK 200, KK 217)¹¹⁰.

Kırklama yapıldıktan sonra davet edilen konuklara yemek ikramı yapılır. Eskiden yapılan kırk hamamlarında yemekler hamam içinde yenirken günümüzde yemek için hamamdan çıkılarak ya mesire yerlerine ya da lokantaya gidilmektedir. Aslanağzı Kaplıcasında yapılan kırklamadan sonra ise kesilen kurban ve pilav kaplıcanın mutfak bölümünde pişirilerek önceden hazırlanan dolma ve çörekler ile kaplıcanın yemek için düzenlenen bölümündeki masalarda yenilmektedir (KK 134, KK 183, KK 192, KK 200, KK 217).

Kırklama işleminin tamamlayıcı safhası olarak görülen bebek ve annenin kırklandıktan sonra evden ilk gezmeye çıkmasına “kırk uçurma” veya “kırk gezmesi” adı verilmektedir. Bu edim, kırk gün boyunca evden çıkmasına çeşitli tabusal yasaklarla izin verilmeyen annenin toplumla tekrar bütünleştiğinin, çocuğun ise topluma katılımının sembolik ifadesidir. Toplumla tekrar birleşen ritüel öznelerinin aynı zamanda süreçsel olarak eşik aşamasını tamamladıklarını da göstermektedir. Anne ve bebeği tehdit eden kötü ruhlar ve sağlıkla ilgili muhtelif tehlikeler ortadan kalkmış, kırk gün boyunca ölüm tehlikesi altında bulunan annenin psikolojik ve biyolojik bütünlüğü tekrar sağlanmış, oluşum tamamlanmıştır.

Kırklama yapıldıktan sonra anne ve bebeği yeni kıyafetler giyerek evden çıkarlar. Nereye gittiklerinin ritüel açısından bir anlamı olmayıp, evden çıkılması yeterli

¹¹⁰“Bi de şey mesela lohusaları yumurtalamaya götürürler hamama” (KK 134). Onu neden yaparlardı? Loğusa şeyini atsın diye mesela lohusalara bi sarı renk olur ya değişik tenleri babannem hep beni mesela annemi hamama götürür” (KK 183). “Yumurtayı her tarafını yumurtalardı o terliceksin o ternen o yumurtayı akıtacaksın ondan sonra o yumurta loğusa terin çıkacak” (KK 192). “O renk sarartı gider evet yani” (KK 200). “Gelmiyo, Sucuk bi Sucu Hatun diye bi yer var Sucu Hatun ordan su getiriyoduk çocuğa yıkıyoduk, sarılığı gidiyodu” (KK 217).

görülebilmekle birlikte; Taşova ilçesi Çaydibi ve Esençay köylerinde çocuk kıtlık görmesin, nasipli olsun inancıyla zengin birinin evine götürülmektedir. Çocuğun kundağına ekmek ve yumurta konulup evden ayrılırken evin hanımı bebeğe “*yavrum kıtlık, fakirlik görmeyesin*” şeklinde dua eder (KK 251, KK 252, KK 255).

Amasya merkez mahallelerinde çocuk ve anne kırklandıktan sonra “kırk gezmesi” ne çıkarlar. Kadın çocuğunu kucağına alarak kapı kapı mahallenin hatta diğer mahallerin evlerini gezer. Evlere girmeden kapıda çocuğu gösterir. Ev sahipleri “*hayırlı olsun*”, “*uzun ömürlü olsun*” gibi hayır dualarla çocuğa hediye verirler. Kadının yanında bir kişi daha olur ve bu kişi verilen hediyeleri taşır. Ancak ilk gidilen evde bebeğin cinsiyetine göre yüzüne veya saçına un sürülür (KK 3, KK 6, KK 8, KK 64).

Bazı yerlerde ise evden ne kadar uzaklaşırsa kırk uçurma amacının o kadar etkili olacağı yönünde inanışlar bulunmaktadır. Bu amaca yönelik olarak kırk uçurma gezmesinden önce anne ve çocuk köyün en uzak çeşmesine giderler, çeşmede çocuğun eli yüzü yıkandıktan sonra ilk ziyaretler gerçekleştirilir (KK 11, KK 17, KK 33, KK 54, KK 63, KK 76, KK 87). Kadınlar kırk uçurma için çıktıkları gezmelerde başta kendi anneleri olmak üzere en yakınlarını ziyaret ederler. Ziyarete gidilen yerlerde bebeğe büyüsel anlamlar yüklenmiş ve kader tayin edici niteliklere sahip hediyeler verilir: Uzun ömürlü olsun diye bebeğin cinsiyeti kızsaa saçına, erkekse yüzüne un sürülür, ekmeği çok, zengin olsun diye ekmek, bolluk içinde yaşasın, sağlıklı olsun diye de koynuna yumurta sokulur (KK 3, KK 4, KK 10, KK 13, KK 18, KK 22, KK 28)¹¹¹. Kırk uçurmak için evlerine gelen anne ve bebeğe yumurta vermeyenlerin evini fare basacağına inanılmaktadır. Anneye de sütü bol olsun diye verilen soğan ayrıca; çorap, mendil, yazma, elbise gibi küçük hediyeler verilir (KK 10, KK 23, KK 67, KK 84, KK 133, KK 134, KK 139, KK 217).

¹¹¹ “İlk ziyaret kime işde he anamgil, annesigile, babannesigile gidiyog, gırglandıg artg çıkacan meydana” (KK 10). “Yakınlara gidiyosun kırkinci günü kırk fincan su döküyosun kendinde kırk fincan suyu dökünüyorsun çocuğu da yıkıyosun kucağına alıyosun çocuğu zaten birlikte yıkıyosun döküyosun o kırk suyunu döküp, çıkıp giydirip ondan sona kırk uçurmaya gidiyoz derler, dışarı çıkarlar. Bi ahababa, bi tanıdığma bildiğine girer çıkarsın birkaç saat” (KK 13). “İlk kimin evine giderse yımırta verirlerdi” (KK 18). “Bollug olsun bolluğa ersin her şeyi bol olsun diyi çocuğun goynuna yımırta sokarlardı. Biz de onu gelince bişiri yerdig” (KK 22). “Vallaha bilmiyom o âdet derler. Mesela ben çocuğu kırk çıkartmaya kırkı çıktıktan sonra gezmeye gittiğimizde mutlaka bebeğin goynuna yumurta koyarlar; yüzüne, saçına un sürerler” (KK 28). “Yumurta verilir, soğan verilir [neden yumurta soğan veriliyor teyzem?] yumurta gibi olsun, soğan sütü gelsin derler o tür şeyler verirler, bi de un çalarlar beyaz olsun işte diye” (KK 3). “Un tabi ömrü uzun olsun diyerekten. Öyle şeyler yapmadım da ömrü uzun olsun diye laflar söyleniyordu” (KK 4).

Kırk uçurmak amacıyla ziyaret edilen yerler arasında türbeler de bulunmaktadır. Merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyünde, kırk uçurma “Ebe Ana” adı verilen adak yerinde yapılmaktadır. Yörede kırklı dönem yasakları arasında bu dönem boyunca kırklı kabul edilen kişilerin türbe, evliya gibi kutsal mekânlara gitmeme yasağı da bulunmaktadır. Bu uygulama bu türden bir yasağın ortadan kalkmasını işaretleyen edimdir. Anne ve çocuk yıkandıktan sonra köyün kadınları evliyada toplanırlar. O gün için özellikle “gömbe” adı verilen çörek yapılır. Gömbenin bir kısmı anne ve çocuk evden çıktıktan sonra yolda karşılarına çıkan çocuklara dağıtılır. Kadın bebeği sandukanın etrafında üç kez döndürdükten sonra burnunu sıkarak üç kez *“kaynanan geliyor burnunu topla”* der. Uygulamanın neden yapıldığını ve anlamını sorduğumuzda kaynak kişilerimiz; *“bilmiyoruz, biz bildik bileli böyle yaparlar, büyüklerimizden böyle gördük”* (KK KK 72, KK 76, KK 77), cevabını vermişlerdir. Kırk uçurmaya davet edilen kadınlar ve ev halkı akşama kadar türbenin bahçesinde hazırlanan yemekleri yiyerek beraber zaman geçirirler bu şekilde bebek ve anneye musallat olmuş olabileceği kötü ruhlardan kurtulunmuş olunduğuna inanılır (KK 9, KK 72, KK 76, KK 77).

Taşova ilçesi; Kızgöldüren, Kırkharman ve diğer Balkan göçmenlerinin yaşadıkları yerleşim birimlerinde kırk uçurma uygulamaları kalabalık kadın toplantı ve eğlencelerine vesile teşkil eden bir olay olarak görülür. Buralarda bebek ve annenin kırkılması yapıldıktan sonra kırk uçurmak için bebeğin baba tarafından bütün kadın akrabaları bebeğin anneannesine giderler. Önceden haber verilen anneanne hazırlıklar yaparak kendisine yakın, akraba ve komşularını davet eder. Kalabalık bir grup halinde geline anneanne evine bebek ve annesi eşikte bekletilerek herkesten sonra alınır. Akşama kadar yapılan eğlencelerle çocuğun ve annenin kırkı uçurulmuş olunur (KK 262, KK 263).

Doğum olayı etrafındaki uygulamalara esas teşkil eden inanmaların yaş ve eğitim seviyesi fark etmeksizin canlılığını sürdürüyor olması dikkat çekicidir. Gümüşhacıköy ilçesinde yaşı genç, üniversite mezunu, ekonomik olarak da iyi bir seviyede bulunan bir kaynak kişimiz, “kırkımı uçurmaya çıktığımızda ben omzumun üzerinde kanat sesi duydum, bir şey uçtu” (KK 135) demiştir. Bu duruma örnek teşkil edecek çok sayıda örnek bulunmaktadır. İnsanlar olağanüstü varlıklara inanma konusunda geçmişten çok farklı değıllerdir. Günümüzde bu tür inanmaların eskisi gibi olmadığı şeklinde tezahür eden durumun arka planında hurafe, boş inanç bunlara inananların da cahillikle suçlanmaları

böyle bir algı oluşturulması sonucunda insanların inanışlarını serbestçe sergileyememesi durumu olabilir.

3.1.4.2.2. Kutlama ve Birleşme Ritüelleri

Doğum öncesi, doğum ve doğum sonrası evrelerde kümelenen, bebeğin doğumunu, korunmasını, kültür alanına dâhil edilmesini amaçlayan pragmatik nitelikli bir dizi ritüel edimin sonunda, istenen durumun gerçekleşmesinden duyulan sevincin ifadesi mahiyetinde her tür ritüelde olduğu gibi doğumda da pragmatik amaçlı ritüelleri bir kutlama ritüeli takip eder. Malinowski (2000: 32), doğum ritüellerini ikili bir tasnife tabi tutar. Lohusalık öncesi ve sonrası ölümü kovmak için yapılan ritüeller ve doğumu kutlama ritüellerini amaçları bakımından birbirinden ayırır. Birinci gruptaki ritüeller; bir amaç için araç olarak yapılır, herkesin bildiği, izlediği ve her yerli rehberin kolayca açıklayabileceği belli, pratik bir hedefi vardır. Yeni doğanın takdiminin ya da olayı kutlamak için yapılan ritüelin ise hiçbir hedefi yoktur. Bu, bir amaç için araç değildir, kendisi amaçtır. Annenin, babanın, akrabaların ve bütün topluluğun duygularını dile getirir; gelecekte olmasını istediği ya da engellemesi gereken hiçbir olay yoktur.

Bu türden ritüeller, kırk günlük sürecin ardından doğum özelinde bebeğin ve annenin tehlikeli eşikleri atlaması nedeniyle yakın çevre, dost, akraba, komşulara yemek vermesi, davetlilerin de bebeğe hediye vermesi ve bebeğin sosyal çevreye takdimi ekseninde biçimlenir. Ritüellerin ritüel süreç içerisindeki işlevi, doğum ve iyileşme sürecinin ardından anne ve çocuğu kademeli olarak aileye ve ardından daha büyük köy topluluğuna yeniden kazandıran çeşitli küçük ritüeller tarafından sosyal olarak işaretlemek ve kırk günlük inziva dönemine tamamen son vermektir.

Kırk gün süren tehlikeli eşiğin geçilmesinin ardından “kırk mevlidi” veya araştırma sahamızda daha yaygın ismiyle; “kırk ekmeği”, “ebe ekmeği”, “kırk lokması”, “kırkinci gün ekmeği” adı verilen kutlama içeriğine sahip ritüel gerçekleştirilir. Söz konusu kutlama ritüeli, genel olarak köylerde kırklama ritüeliyle aynı gün veya birkaç gün içinde yapılmaktadır.

Maddi durumu elverişli aileler o gün için horoz, küçükbaş hayvan veya büyükbaş hayvandan oluşabilen kurban kesmekte, kesilen kurban etinin yanına bulgur pilavı ve helva

da yaparak gelen misafirlere ikram etmektedirler. Kurban çocuğun ve annenin yaşamla ölüm arası kritik sürecin atlatılmasına şükretmek amacıyla kesilir (KK 8, KK 9, KK 21, KK 23, KK 26, KK 34, KK 41, KK 52, KK 54, KK 67, KK 72, KK 76). Amasya yöresi köylerinde icra edilen ritüele bütün köy kadınları katılır. Doğumdan sonra lohusa kadın için “geçmiş olsun ziyaretleri” yapılsa da yakın akrabalar dışında toplumun diğer kişileri için bebeğin dünyaya gelişini kutlama amacını taşıyan hediye verme, bu tür kutlama ortamlarında yapılmaktadır. Bebek için hediyeler getiren kadınlar hediyeleri beşiğin üstüne, altın türü hediyeler ise o gün için özel yapılmış yastığa takılır. Kur’an okutulup dualar edildikten sonra yemek ikramı ile ritüel sonlandırılır (KK 8, KK 9, KK 17, KK 21, KK 23, KK 26, KK 34, KK 41, KK 52, KK 54, KK 67, KK 72, KK 75, KK 76, KK 77, KK 103).

Kırk mevlidi adı verilen kutlama ritüeli ise aynı anlam ve işleve sahip olmakla birlikte ritüele Kur’an-ı Kerim ve mevlit okuma eşlik etmesi nedeniyle bazı yönlerden farklılıklar gösterir. Ayrıca bu tür ritüeller daha çok şehir merkezlerinde uygulanmaktadır. Son zamanlarda oldukça yaygınlaşan kırk mevlidi, isteğe ve ailenin maddi durumuna göre çeşitlenen kapsamlara sahiptir. Bazı aileler, konukları davet etmek için davetiye bastırmaktadırlar (KK 5, KK 6, KK 7, KK 10, KK 151, KK 163, KK 230).

Kırk Mevlidi ritüellerinin gelenek hâline getirilmiş bazı ana eylem hatları mevcuttur. Ritüel, katılımcıların bebek için hediyelerini takdim etmelerinin ardından mevlit okuyacak ritüel uzmanın <hoca> gelip yerini almasıyla başlar. Mevlit okunurken süslenmiş başına cinsiyetine göre değişen renklerde kurdele takılmış bebek, annesi tarafından katılımcıların bulunduğu ortama getirilir ve ritüel uzmanın kucağına verilir. Kadın, çocuğun yüzünü sıvazlayarak hayır dualar ettikten sonra onu sağındaki kadına verir, aynı işlemi bu kadın da yapar ve bu şekilde bebek bütün katılımcıların kucaklarında gezdirilir. Bebeği kucağına alan her kadın maşallah der (KK 5, KK 6, KK 7, KK 8, KK 10, KK 11, KK 15, KK 17, KK 20, KK 39, KK 110, KK 128, KK 151, KK 163, KK 168, KK 179, KK 197, KK 201, KK 214, KK 230, KK 233, KK 248, KK 251, KK 254).

Uygulama, bebeğin kadınlar topluluğuna katılması ve kadınların onu aralarına kabul ettiklerinin sembolik yolla ifadesidir. Evelyn Reed, arkaik bir toplumda tek bir kadının rahminden çıkan çocuğun toplumun bütün kadınlarına ait olmasını gerçekleştirmek üzere

kümedeki bütün kadınların sırasıyla çocuğu kucağına alıp bir süre tuttıkları bir töreni şöyle aktarmaktadır:

Motlow Adası'nda adanın bütün kadınları, ilk çocuğunu dünyaya getirmiş olan kadının evinde toplanırlar. Aynı gelenek başka adalarda da vardır. Yirmi gün sonra bir tören düzenlenir. Kadınlar bir çember oluşturur, çocuğu elden ele geçirirler. Bebeği herkes bir süre tutar, anneye verir (Reed 2014: 167)

Mevlid'in veladet bahrinde bulunan “Susadım gayet harareten katı/Sundular bir cam dolusu şerbeti” mısraları okunurken ritüel uzmandan başlanarak bütün katılımcılara lohusa şerbeti dağıtılır. Mevlid bitiş duasının ardından yenilen yemek ritüelin son sahnesini oluşturmaktadır. Katılımcılara evden ayrılırken bebeğin annesi tarafından içinde havlu, tülbent ve biblo benzeri süs eşyası bulunan hediye paketleri verilir (KK 5, KK 6, KK 7, KK 8, KK 10, KK 11, KK 15, KK 17, KK 20, KK 39, KK 110, KK 128, KK 151, KK 163, KK 168, KK 179, KK 197, KK 201, KK 214, KK 230, KK 233, KK 248, KK 251, KK 254).

3.1.4.3. Statü Kazandırma Ritüelleri: Bebeğin Kültürel ve Sosyal Bir Varlık Olarak Tanımlanması

Dünyanın pek çok yerinde yeni doğan çocuğun sadece fiziksel bir varoluşa sahip olduğu kabul edilir. O, aile ve topluluk tarafından henüz kabul edilmemiştir. Bunun asıl gerekçesi şöyle açıklanmaktadır: Küçük çocuk grubun henüz üyesi değildir. Birey gerçek anlamda ancak ait olduğu grup sayesinde var olabildiğinden, küçük çocuk sözcüğün gerçek anlamında henüz tamamıyla doğmamış sayılmaktadır. Doğumdan sonra belli bir sürenin geçmesi ve özellikle de çocuğu gruba dâhil edecek belli ritlerin yerine getirilmiş olması gerekmektedir. O zaman çocuk doğmuş sayılmaktadır (Lévy-Bruhl 2006: 214). Bu nedenle doğumdan sonra yeni doğan bebeğe gerçek anlamda “yaşayan” statüsü kazandırmak amacıyla bir dizi ritüel yapılır. Çocuk, bu ritüeller sayesinde yaşayanlar topluluğuna katılır (Eliade 2017a: 163).

Bir geçiş öznesi olarak çocuk, yeni doğduğunda doğa ile kültür dünyası arasında eşikte konumlanır. Henüz hiçbir yere ait değildir. Çocuğun kültür dünyasıyla birleşmesi veya geçişin sağlanabilmesi için art arda atlaması gereken aşamaları vardır. Canlı varlığın kültüre özgü araçlarla tanımlanması, doğa dünyasından getirdiklerinden ayrılması, buna bağlı olarak da yaşamsal kritik noktalardan güçlü bir şekilde geçebilmesi, böylece tam

olarak canlı statüsünü kazanabilmesi gerekir. Söz konusu bu gerekliliklerin her bir aşamasına eşlik eden ritüeller yardımıyla toplumun yeni üyesi, zaman içerisinde gelişimine koşut olarak yaratılış kaosundan getirmiş olduğu nitelikleri kaybederek kültürün kozmosuyla tanımlı hâle gelir.

Olgunlaşmanın en önemli evreleri olarak kabul edilen ad verme, göbek bağının düşmesi, ilk beşik, saç ve tırnakların ilk kesimi, ilk diş, ilk yürüme olgularıyla ilişkili ritüeller bu kapsamda yer almaktadır.

3.1.4.3.1. Bebeğe İsim Verilmesi

Doğumun tamamlanmasının ardından bebeğin kültür dünyasına katılması, bağlı bulunduğu kültürel ortamın benimsediği kalıplara, değer yargılarına uydurulması ve tanımlanması bir dizi ritüelin gerçekleştirilmesiyle sağlanır. Doğum sonrası birleşme ritleri, doğal veya biyolojik varlığı, kültürel bir varlık hâline getirmeyi amaçlar. Bebeğin bilinmeyen bir dünyadan gelmiş olmasının ortaya çıkardığı kaotik veya muğlak niteliğini ortadan kaldırmaya yönelik ilk yapılan ritüel edim bebeğe “ad vermedir”. Sedat Veyis Örnek’in (2016: 205) belirttiği üzere; İnsanlar bir kişinin, bir nesnenin, bir durumun ya da bir olayın adını koymadan rahat edemezler. Adsız biri, bir olay, bir durum tedirgin edicidir. Belli olan, belirli kılınan, bilenen şey insanoğlunu rahatlatır; kargaşayı, karışıklığı, yanılma ve yanlışlığı önler, ilişkileri düzenler.

Bebeğe doğumundan sonra bu dünyadaki adını verme ile kimliğini oluşturma arasında belirgin bir paralellik vardır (Bell 1997: 213). İster kişi tarafından edinilmiş olsun ister aile ya da toplum tarafından verilmiş olsun adlar kullanıcısını tanımlamakta ve ona sosyokültürel bir statü sağlamaktadır. Bu yönüyle de adlar sahibini tanımsız olmaktan çıkarıp onu toplumun bir üyesi yapmaktadır (Calp 2014: 28). Kişiyi tanımlayan ona sosyokültürel bir statü sağlayan bu durum, çocuğa verilen en önemli hediye olan ona ad vermek olduğu kabullerinin de bir yansımasıdır.

Her şahsın ismi, onu taşıyan kimsenin esaslı bir parçası olarak kabul edilir. Zihinde bu şahsın ideasıyla yakından ilişkili olan isim, şahsın yol açtığı hislere katılır (Durkheim 2011: 415). Lévy Bruhl ‘un (2006: 214, 218) da ifade ettiği üzere; isim verme basit bir etiketleme işi değildir. Kişiliğin temel unsuru, bireyselliği ifade eden ve belirleyici

özellikler taşıyan bir simgedir. İsim kişinin temel bileşkelerinden biri olarak kabul edilir ve dünyaya gelen çocuğu oluşturan üç unsura; beden, ruh ve ruhun ikizine eklenmesi gereken bir şeydir. Bu nedenle yeni doğan çocuğa gelişigüzel bir isim konulmaz. Adın, adı taşıyan çocuğun geleceğine, karakterine etki eden büyüleyici bir gücü olduğuna inanılır. İsimle, o isme sahip olan kişinin uyumlu olması ve sahip olduğu ismin anlamı ile karakteri, kişiliği, geleceği, toplum içinde olan yeri ve başarısını işaret edecek, şekillendirecek simgesel bir anlam taşımaktadır.

Çocuğun adının tespit edilmesinde fiziksel özellikleri, ailenin dini ve ideolojik tutumu, çocuğun doğma zamanı, çocuğun geleceği ile ilgili beklentiler, ilk veya son çocuk oluşu, sonraki çocukla ilgili temenniler belirleyici olabilmektedir. Sedat Veyis Örnek (1995: 151-158), çocuğa verilecek adı belirleyen etmenleri; doğduğu gün gerçekleşen doğa olayları üzerine verilenler, yatırlar ve ziyaret yerleriyle ilgili adlar; Tanrı'nın sıfatları, peygamber ve peygamber yakınlarıyla ilgili adlar; tarihî kahraman ve siyasî liderlerle ilgili adlar; hayvanlarla, madenlerle, bitkilerle ilgili adlar; çocuğun doğduğu yerle ilgili adlar; minnet, şükran, hayranlık ve dostluk duygularıyla ilgili adlar; ölmüş büyüklerle ilgili adlar, kozmik, göksel ve meteorolojik olaylarla, öğelerle ilgili adlar; manevi organlarla ilgili adlar olarak sınıflandırmaktadır.

Ad verme bütün toplumlarda var olan evrensel bir insan gerçeği olmasının yanı sıra verilen adın seçiminde belirleyici olan değer yargıları, inanç ve tasarımlar, bir milletin kendine has dünya görüşünü, etik değerlerini, yaşam biçimini yansıtmaları bakımından toplumların kültürlerini yansıtan ayna gibidirler. Her toplum, bünyesine katılan yeni bireylerine kendi dünya görüşünü yansıtan adları verir. Bu bakımdan her toplumun insanı veya insanın çevresinde bulunan canlı cansız her şeyi adlandırmasında takındığı tutum, onun anlaşılmasında yarattığı anahtar anlam ambarlarıdır.

Amasya yöresinde çocuğun adının belirlenmesinde. İlk dikkat çeken husus, aile büyüklerinin adlarının verilmesidir. Türk kültüründe yaygın bir gelenek olarak görülen bu durumun nedeni genel olarak; vefa duygusu, ölenleri yaşatma, nesli devam ettirme, hatırlama, sevgi ve saygı (Altun 2004: 175), şeklinde açıklanır. Aile büyüklerinin, ataların isimlerinin yeni doğanlara vermek dünyanın pek çok yerinde görülebilen evrensel bir olgudur. Lévy-Bruhl'a (2006: 218) göre, arkaik zihniyet açısından insan olmak sosyal grubun üyelerinden biri olmak demektir. Henüz grup üyesi olmamış bir bebek nasıl insan

olarak kabul edilecektir? Çocuk kendi başına insan olma gücüne sahip değildir. Gerekli gizemli erdeme henüz sahip değildir. Bu erdeme kendisine bir atanın ismi verildiği zaman sahip olabilmektedir. Bir anlamda çocukla birlikte yeniden dünyaya gelen ata, ölü olmakla birlikte, o grubun bir üyesi olmayı sürdürmektedir. Başka terimlerle ifade etmek gerekirse, konulan isim bebeğin atası aracılığıyla bir diğer ifadeyle dolaylı bir şekilde gruba dâhil olmasını (bütünleşmesini) sağlamaktadır.

Yörede, bebeğin ismi verilmeden önce aile büyüklerin fikri sorulur, kırsal kesimlerde genel olarak çocuk erkekse dedenin, kız ise babaannenin adının verilmesi uygun görülmektedir. Henüz hayatta olan aile büyüklerinin adlarını çocuğa verilmesi durumunda yörenin bazı yerlerinde büyüklerin adlarının söylenmesi toplumsal normlara göre ayıp sayıldığı ve büyüklerin adlarını taşıyan çocuklara incitici söz söylemenin, azarlamanın iyi karşılanmaması nedeniyle bu çocuklara ikinci bir isim verilmesi de söz konusu olabilmektedir. İkinci ve sonraki çocuklarla ilgili ad verme hakkının anne ve babaya ait olduğu yaygın kabullerdendir (KK 65, KK 79, KK 155, 110, KK 167, KK 189).

Büyüklerin ad tespit etme hususunda etkili olduğu durumlardan bir diğeri de yörede “hoca” “dede”, “ocaklı” gibi toplumun manevi kanaat önderlerinden çocuk için isim isteme ve uygun görülen ismi çocuğa vermedir (KK 67). Yörede ayrıca ölmüş olan yakınların adlarının çocuğa verilmesi de yaygın olarak görülmektedir. Böyle bir seçimde ölen kişinin hatırasını yeni doğan bebekte yaşatma isteği ile, ismi verilen ölmüş kişiyle, adı alan bebek arasında gerek yazgı gerekse mizaç nitelikleri bakımından benzerlik olacağı inanışları da bulunmaktadır. Bu nedenle bebeğe, yazgısının benzememesi temennisiyle genç yaşta ölmüş yakınların isimlerinin koyulmasından kaçınılmaktadır (KK 36, KK 91, KK 93).

Yörede verilen adların çocuğun hayatını dindarlık açısından şekillendireceğine inanılır. Ayrıca taşıdığı adın, onun ahiretteki yaşamını da etkileyeceği inanışları doğrultusunda; ayrıca sevgi, saygı, bağlılık duygularıyla çocuğa, dinî açıdan güzel anlamlı isim vermek anlayışı bulunmaktadır. Halk tabiriyle Kur’an da geçen bir isim verme ya da Müslüman adı verme şeklinde ifade edilen anlayış gereği çocuğa; Furkan, Yasin, İmran, Ala, İsra, Kevser, Mümin, Nisa, Taha, Tarık gibi Kur’an sure isimleri; Aziz, Cabbar, Kerim, Kerem, Rahman, Rahim, Samet gibi Allah’ın sıfatlarının ad olarak verildiği görülmektedir (KK 8, KK 12, KK 31). Yine dini anlamlı isim verme eğilimi içerisinde

Peygamber ve peygamber yakınlarının, İslam büyüklerinin isimleri olan Abdullah, Muhammet, Mehmet, Bekir, Osman, Ömer, İbrahim, İsmail, İdris, Âdem, Emine, Hatice, Gülsüm gibi isimler verilir. Bu tür isim verme biçimlerinde etkili olan düşünce Yaşar Kalafat’a (2018: 70) göre, “din ulularının isimlerini vermek onlara verilen güçle güçlenmek sıklıkla da o gücün gücü altına girerek korunma gücü kazanma isteğidir”. Bu konuda Alevi-Bektaşî halk daha hassas davranmakta, erkek çocuklarına Ali, Hüseyin, Hasan, On iki İmamların, Ehl-i Beytin isimlerini koyma yaygın bir eğilimken; Ömer, Bekir, Osman isimleri kesinlikle verilmemektedir. Kız çocuklarına ise daha çok Hz. Fatıma’ya atfen Fatma veya Fadime başta olmak üzere Ayşe ve Zühre en çok tercih edilen kız isimlerinden olmaktadır (KK 23, KK 26, KK 65, KK 69, KK 155).

Kişi adları oluşturma biçimlerinden bazıları “başkalarının adı, taşıyana ilişkin imgelerini etkiler ve karışık gelişimler sonunda, kişiliğinin olumlu ya da olumsuz olarak biçimlenmesine katkıda bulunabilir” (Lèvi-Strauss 1994: 221), düşüncesiyle oluşturulur. “Kötü kaderli veya fakir olan birisinin adını bebeklere vermemeye özen gösterme geleneği de bundan kaynaklanmış olsa gerektir” (Lvova 2013b: 190). Yaptığı büyük işlerle toplumun belleğinde iz bırakmış tarihî kahramanların, kumandanların, ünlü kişilerin, siyasi liderlerin, bilimi, yiğitliği, büyük başarıları ile tanınan kişilerin adlarını koyma söz konusu düşünce doğrultusunda verilen çocuk adlarıdır. Oğuz, Atilla, Alparslan, Yavuz, Fatih, Mustafa Kemal, Menderes, Osman, Cengiz, gibi isimler en yaygın örnekleri olarak sayılabilir. Bu tercihin esasında ailenin ideolojik tutumunu yansıtmaya isteği ile millete, ülkeye benliğini, özgürlüğünü kazandıran; Türk milletinin tarihinin belirli dönemlerinde önemli rol oynamış bu şahsiyetlerin özelliklerini çocuğa intikal ettirmek, çocuğun onlara benzemesi temennisi bulunmaktadır. Benzer anlayış çerçevesinde günümüzde hayran olunan sinema, dizi, aktör ve aktrislerin, ses sanatçılarının isimleri de çocuğa verilen adın seçiminde etkili olan yaygın eğilimlerdendir.

Çocuğun adı ve adının taşıdığı anlamın çocuğa etki edeceği düşüncesi ad seçiminde göz önünde bulundurulmuş önemli bir faktördür. Bu düşünce doğrultusunda kız çocuklarına güzel olması temennisiyle güzellik imgesi taşıyan genellikle çiçek isimleri ya da güzel anlamına gelen isimler; erkek çocuklarına ise yiğit, mert, güçlü, kuvvetli olması yönünde istekleri ifade eden adlar konulması genel bir eğilim göstermekle birlikte ailenin dünya görüşü, istek, zevk ve ihtiyaçları nispetinde değişken bir durum arz etmektedir.

Çocuğun doğduğu zaman diliminin çocuğun kaderine etki ettiği veya edeceği inanışlarının temellendirdiği, doğumun gerçekleştiği güne, haftaya, aya, mevsime ve yıla göre ad koyma Amasya Yöresinde de bulunmaktadır. Özellikle dinî zamanlarda doğan çocuklar için “Adı ile beraber geldi” denilerek çocuğa; Cuma, Cumali, Ramazan, Oruç, Bayram, Muharrem, Şaban, Sefer, Arife, Hızır, Kadir, Abdülkadir, Kadriye, Recep, Kurban, Berat, Regaip gibi isimler verilir (KK 10, KK 42, KK 175, KK 201). Bu durum, kutsallık atfedilen böyle zamanlarda doğan çocuğun uğurlu, bereketli, şanslı olacağı yönünde çocuğun geleceğine yönelik bir belirti sayılması inanışlarını da beraberinde getirmektedir. Yine doğum milli bayramların birine rastlamışsa çocuğa o günü anımsatacak, o günün anısı olacak bir ad verilir. Mesela, 30 Ağustos tarihinde doğan çocuğa Zafer, Cumhuriyet Bayramı’nda doğan çocuğa Cumhur adının verilmesi gibi.

Yılın mevsimlerine göre; Bahar, Eylül Yaz, Hazan gibi isimlerin yanı sıra çocuğun doğduğu anda aileyi veya toplumu etkileyen mevsimsel hava durumlarına uygun ad verme de görülebilmektedir. “Fırtına, Bora, Yağmur, Ayaz, Duhan” gibi isimler bu durumu örneklemektedir (KK 9, KK 18, KK 49, KK 56, KK 60, KK 89, KK 97, KK 106, KK 219, KK 240, KK 241, KK 245, KK 256, KK 260, KK 269).

Çocuk ailenin mutluluk anları veya şanslı oldukları bir zamanda dünyaya gelmişse yine bu çocuğa ailenin halet-i ruhiyesini yansıtan isimler verme de yörede görülebilmektedir; “Bahtigül, Sevinç, ikbal, Saadet, Uğur, Mesut, Şengül, Mutlu, Bahtiyar” gibi isimler bunlardan bazılarıdır (KK 20, KK 72, KK 86, KK 98, KK 100, KK 123, KK 134, KK 157, KK 160).

Orhan Acıpayamlı (1992: 14), Türk ad verme geleneklerini fonksiyonel yöntem yardımıyla incelediği çalışmasında, bütün adların büyüsel sisteme göre işlediğini belirtir. Bebeklere verilen kutsal ad ve kutsal ay adlarının, büyüün “temas prensibi” uyarınca bebeğe geçerek ona mutluluk getirmesi ya da onu büyük bir adam yapması gibi... ya da çocukları yaşamayarak ölen bir ailenin doğan çocuklarına “yaşar” adını takmakla onun önceki çocuklar gibi ölmeyerek yaşayacağı şeklindeki inancın esasında büyüün temas prensibiyle işlediğini, çünkü Yaşar sözcüğündeki yaşama gücünün, çocuğa temas yoluyla geçtiğini ileri sürer. Benzer şekilde sürekli kız çocukları olan bir ailenin erkek çocukları olması için “Döne” adını takmaları da aynı büyüsel prensibe dayanır. Burada, bütün

yaptırım Döne adının anlamından gelmektedir. Döne adı sürekli kız olma şeklindeki olguyu ters çevirmekte, sonuçta, erkek çocuk dünyaya gelmektedir.

Bazı adların çocuğu yaşatma gücü tasarımına dayalı büyüklük işlevleri olduğuna inanılmaktadır. Üst üste birkaç çocuğu ölmüş veya düşmüş aileler çocuklarına yaşatma gücü taşıdığına inanılan Dursun, Yaşar, Durdu, Duran gibi isimler koyar. Bu adlar çocuğun yaşamasını sağlama dışında güçlendirme niteliğini de taşır (Boratav 1999: 89). “Anlamına dayalı özellikler arz eden bu isimlerin verilmesi ile onun ölümünün önüne geçilerek önemli bir tedbir olduğuna inanılmaktadır” (Araz 1995: 106).

Doğum sırasına göre ad verme, adlardan büyüklük gücü bekleme esasına dayalı sonraki çocuğun cinsiyeti ile ilgili veya doğan çocuğun son çocuk olmasını ifade eden isimler verme yörede çocuğun adını belirlemede etkili olabilmektedir. İlk doğan çocuğa ilker, ilkay; son doğan çocuğa Songül, Sonay; aile bir daha çocuk istemiyor veya önceki çocuklardan farklı cinsten bir çocuk istiyorsa; Dursun, Yeter, Döne, Döndü, Durmuş, Temam <tamam> gibi isimler konulmaktadır (KK 34, KK 78, KK 112, KK 117, KK 155). Yörede bazı yerlerde¹¹² bir sonraki bebeğin erkek olması için doğan çocuğa annesinin adının konulması nadir de olsa bulunan sonraki çocuğun cinsiyetini isim ekseninde etkileme düşüncesine sahip uygulamalardandır (KK 225, KK 226, KK 227).

Çocuk sahibi olabilmek için kadınların yörede bulunan yatırlara ya da kutsal mekânlara giderek satılma, adak adama, dua etme gibi ritüeller icra etmeleri sonucunda doğan çocukların adının verilmesinde; icra edilen ritüelin ve kutsal mekânın gelenekleri belirleyici olmaktadır. Satılma ritüeli neticesinde doğan erkek çocuğa “Satılmış”, kız çocuğa ise “Satı” ismi konulur. Yörede çocuksuzluk sağaltımı için başvuru kimi mekânların çocuk doğduktan sonra yatırın adının konulması gerektiği yönünde kuralları bulunmaktadır. İnanişlara uygun olarak çocuğa o yatırın adı konulur (KK 9, KK 21, KK 65, KK 69, KK 76, KK 84, KK 94, KK 100, KK 192, KK 217). Yörede “Aslan, Piri, Cafer, Hicabi, Halil, Gül, Hasan, Hubuyar, Bektaş” gibi isimlerin yaygınlığı söz konusu inaniş ve uygulamaların bir sonucudur. Bazen de yatırla ilgili belirlenmiş herhangi bir kural olmaksızın çocuksuzluk sağaltımında ziyaret edilen kutsal mekâna kişilerin bunu, “bir çocuğum olursa adını şu koyacağım” şeklinde adak adama yoluyla da gerçekleştirdikleri

¹¹² Suluova ilçesi Ayrancı köyü

görülmektedir (KK 23, KK 54, KK 56, KK 78, KK 104, KK 217, KK 121, KK 128, KK 220). Bu grupta yer alan ad verme biçimini Lèvi-Strauss (1994: 216) şöyle açıklamaktadır: “Doğumları özel koşullarla belirlenen çocuklar için özel olarak ayrılmış adlar vardır.../... Bu adlar kendilerini taşıyan bireylerden önce de vardır, nesnel olarak kendi durumları olmakla birlikte başkalarını da kapsayabilecek olan ve toplulukça anlamlı sayılan bir durum nedeniyle verilir”.

Uzun süre çocuk sahibi olamayan ve büyük uğraşlar, çabalar neticesinde arzuları yerine gelen aileler, çocuk sahibi olduktan sonra çocuklarına, uzun bekleyişlerin ve büyük arzuların ifadesi olan duygularını yansıtan isimler koyarlar. “Hüdaverdi, Özlem, Arzu, Murat, Dilek, Özleyiş, Hasret, Umut, Utku” gibi isimler bunlardan bazılarıdır.

Yörede çocuğun adının tespit edilmesine yönelik büyüsel nitelikli uygulamalar da bulunmaktadır. Bu tür uygulamalar isim verildikten sonra çocuğun huzursuzlandığı, gelişmeyip zayıfladığı durumlarda verilen ismin çocuğu bastığı, ağır geldiği¹¹³ inanışları ile çocuğun adının değiştirilmesi durumlarında daha çok görülmekle birlikte daha önce çocuk kaybeden ailelerin de çocuk adı tespit etmede başvurdukları büyüsel yöntemlerdendir. Lévy-Bruhl (2006: 217-218) pek çok toplumda görülen isim verme törenlerinin en önemlisinin çocuğun ismini keşfetme yani bu çocukla birlikte hangi aile büyüğünün geri geldiğini tespit edilmeye çalışıldığı törendir, açıklamasını yapar. Uygulama şöyledir: Çocuğa verilmek istenen isimlerin her biri pırasa, soğan veya herhangi bir bitki üzerine yazılır, bitkilerin baş kısımları tek seferde besmele çekilerek kesilir. Sabahleyin kontrol edilen bitkilerin hangisi daha çok uzamışsa o bitkinin üzerinde yazılı olan isim çocuğa verilir. Yukarıdaki uygulama perşembe akşamları yapıp cuma günü sabah bitkiler kontrol edildikten sonra çocuğun adı verilir (KK 3, KK, 17, KK 22, KK 28 KK 34, KK 163; Düzgün 2019: 30).

Çocuğa verilecek ismin tespit edilmesinde kimi aileler Kur’an-ı Kerim’in rastgele bir sayfasını açıp burada karşlarına çıkan isim olabilecek nitelikte herhangi bir kelimeyi tespit edip çocuğa isim olarak verebilmektedirler (KK 21, KK 45, KK 88, KK 130, KK 160, KK

¹¹³ Adın ağırlığı sözcüğü ile adın kendisinde bulunduğuna inanılan “üstüngüç”, “kudret”, “yetenek” ve benzeri özellikler anlatılmaktadır (Acıpayamlı 1992: 13)

202, KK 240, KK 247, KK 261, KK 265, KK 269). Aynı uygulama hocalara ve dedelere de yaptırılmaktadır¹¹⁴.

Çocuğun adı bazen de çocuğun anne-babası veya yakınlarından birinin rüyasında çeşitli şekillerde kendilerine bildirilir. Rüyada görülen isimler, Allah'ın bir hediyesi olarak kabul edilir ve bu yolla isim verilen bebeklerin, ileride çok iyi bir yaşama sahip olacaklarına inanılır (KK 11, KK 77, KK 78, KK 79, KK 101, KK 123, KK 162, KK 188, KK 192, KK 200, KK 217, KK 231, KK 249, KK 253).

Çocuğa verilen adın seçiminde olduğu gibi adın verilme zamanı ve veriliş şekli, ismi veren kişi de çocuğun oluşturulmaya çalışılan iyi kaderi açısından önem arz eder. Bu bağlamda çocuğun adının verilme zamanı ve süresi ile ilgili inanışların temellendirdiği, çocuğun sağlığını, geleceğini, kişiliğini etkileyeceği atıfları çerçevesinde birtakım tutumların geliştirilmesine neden olmaktadır. Doğumdan sonraki süreç içerisinde çocuğun isminin verilmesine yönelik zamanla ilgili dikkat edilen olgulardan birisi pek çok kaynak kişimizin belirttiği üzere adın gece verilmemesi, üç veya beş ezan vakti geçtikten sonra sabah namazının ardından veya ikindi vakti verilmesinin en doğru zaman olduğu yönündedir (KK 12, KK 21, KK 32, KK 63, KK 67, KK 78, KK 79, KK 90, KK 109, KK 127, KK 139, KK 145, KK 153, KK 176, KK 260). Diğer bir husus da ritüel ve zaman söz konusu olduğunda en çok vurgusu yapılan ritüelin gerçekleştirilme zamanını kutsal zamanlarla birleştirmek eğilimidir. Buna göre çocuğun adının verilme zamanı cuma gününe getirilmeye çalışılmaktadır¹¹⁵. Süre söz konusu olduğunda ise üç ve yedi günlük periyotlar karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca çocuğun isimsiz kaldığı süreç içerisinde birtakım kötücül güçlerin vereceği zarara karşı savunmasız olduğu yönündeki inanışlar, ad verme işleminin bir an önce yapılmasının gerektiğini ortaya koymaktadır (KK 11, KK 12, KK, 22, KK 65, KK 143, KK 240, KK 261).

¹¹⁴ Kutsal kitapların, tanınmış şairlerin divanlarının veya dini tasavvufi eserlerin bir niyet veya dilek tutularak rastgele açılması neticesinde, ilk göze çarpan ifadelerin okunarak yorumlanması, “tefeül, tefeül etmek” olarak tanımlanmıştır (Bilkan 2010: 123). Ayrıca Tefeül ile ad koyma geleneği için aynı kaynağa bakılabilir.

¹¹⁵ Yörede özellikle bazı yerlerde Çarşamba günün uğursuzluğu ile ilgili yaygın inanışlar bulunmakta, bu nedenle çocuğa ad verme gibi kutsallık atfedilen uygulamanın bahsi geçen günde yapılmasından kaçınılmaktadır.

Zaman hususunda olduğu gibi çocuğa kimin ad vereceği, ad verenin özelliklerinin bebeğe intikal edeceği fikri ekseninde ayrı bir anlam ihtiva etmektedir. Bilindiği üzere Türk kültür tarihinde halk edebiyatına ait destan, mit metinleri başta olmak üzere muhtelif metinlerden takip edebildiğimiz kadarıyla çocuğa ad veren kişiler toplum nazarında kutlu ve seçilmiş kişilerdir. Bahaeddin Ögel (2010a: 152) birden bire Tanrı tarafından bir çocuğa ad vermek üzere gönderilen ve sonra da, âniden kaybolan gök sakallı, kutsal ve ermiş kişilerin olduğunu kaydeder. Bahaddin Ögel’e göre bunlar, Tanrının birer elçisi veya kendisidirler. Kırgız Destanı Manas’ta dört peygamberin belirlediği adı Manas’a koyan hocadır; “Ak boz kısrak soydurdu/ dört peygamber hocaya/ Adını Manas koydurdu (Yıldız 1995: 252). Manas’ın oğlu Semetey’in adını ak sakallı bir eren verdi, kayboldu. Altay destanlarının kahramanları adlarını tanrılardan ruhlardan alırlar (İnan 1986: 174). Şor destanı “Ak-Kan’da kahramana adını, büyücü ve koruyucu olan doğa tanrıları çevresine yakın bir karakter verir” (Lvova 2013b: 190).

Benzer bir anlayışın devamı olarak günümüzde de ad veren kişide belirli nitelikler aranmaktadır. Amasya yöresinde çocuğa ad vermesi için hoca, imam ve dede gibi dinî kimliği haiz şahsiyetler eve çağrılarak veya çocuk hoca<dede> ya götürölmek suretiyle ad verme ritüeli icra edilmektedir. Söz konusu ad verme ritüeli yörede genel bir durum teşkil etmeyip, ailenin en büyük erkeğinin bu görevi benzer pratiklerle yerine getirmesi de tercih edilen bir diğer ad verme biçimidir.

Türk kültüründe çocuğa ad verme sıradan bir eylem olarak kabul edilmemektedir. Çocuğun topluma -kültür dünyasına- kabul edilmesinin basamaklarından biri olması anlam çerçevesinde belirli toplumsal ritüelleri gerektiren bir durum olarak görölmektedir. Ad vermenin toplum huzurunda gerçekleştirilmesi kişinin statü değişimine toplumun tanıklık ederek onaylaması, bireyin yeni durumunun meşrulaştırması anlamlarını taşımaktadır.

Bu törenler Türk dünyasının en önemli törenlerindendir (Çelepi 2017: 237). Kara Han Oğlu Alman-Bet Destanı’nda Alman Bet’in ad töreni şu şekilde aktarılır:

Kaftanı kıl yakalı, Oyrat’ın büyük Han’ı,
Düğmeli ve kemerli, püsküllü Oyarat-Han’ı
Tüylü, büyük şapkalı, hotozları altından,
Dünyanın dört yanını, kendi elinde tutan,

Oyratlı Kara-Han'ın, bir oğlu olmuş idi,
Büyük toylar yapılmış, gönüller dolmuş idi,
Kara Han'ın bu oğlu, doğunca sağ selamet,
Ona ad vermişlerdi, “Kaplan-Doğan” Alman-Bet (Ögel 2010a: 330).

Yakut Türkleri doğumdan birkaç gün sonra düğün yapılır. Ziyafetten sonra ebe yahut çocuğun babası ihtiyarlardan birine müracaat ederek ad vermesini ister. İhtiyarlardan biri ad verir. Ebe misafirlerden çocuk için “diş” ister. Herkes hediye verir. Bu hediyeler beşiğe asılır (İnan 1986: 168). Uygur Türkleri ad vermek için mahallenin büyüklerini ve imamı çağırır. İmam sağ kulağına ezan sol kulağına tekbir getirerek isim koyar Öger 2013: 49).

Merzifon ilçesinde, ad verme ritüeli “ad ekmeği” ismi altında küçük bir ritüel form çerçevesinde gerçekleştirilir. Ritüeli gerçekleştirmek üzere öncelikle aileye en yakın kişiler ve komşular davet edilir, Alevi-Bektaşî köylerinde yedi ev davet edilmesi kuralı bulunmaktadır. Helva başta olmak üzere şerbet, dolma, et türünden yemekler hazırlanır. Bazı köylerde ad verme uygulaması için dede “görgü ekmeği” adı verilen ekmek götürülerek davet edilir. Dedenin olmadığı köylerde yine bir köylünün değer verdiği bir isim seçilerek aynı davet uygulaması bu kişi için gerçekleştirilir. Bebeğin adının verileceği günün sabah erken saatlerinde doğumu yaptıran ebe; doğum hastanede gerçekleşmişse yine yerleşim birimi içerisinde ebenin sahip olduğu manevi değerleri taşıyan bir kadın gelerek lohusa yatağını değiştirir, lohusa kadını banyo yaptırıp hazırlanmasına yardımcı olur. Akşam saatlerinde konuklar ve hoca geldikten sonra isim verme töreni başlar. Bunun için hoca önce abdest alır ardından seccade üzerine geçer, iki rekât namaz kılar, son rekâtta sonra ayağa kalkar. Bebek besmele ile kucağına verilir. Hoca kendisiyle birlikte çocuğun yüzünü de kible yönüne çevirir. Bu esnada orada hazır bulunan bütün katılımcılar lohusa kadın dışında ayağa kalkar ve kibleye dönerler. Ad verme işlemi bitene kadar bu şekilde durulur. Ritüel uzman, çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okur sonra sağ kulağına ve sol kulağına üçer defa adını söyler. Bu işlem tamamlanınca Dede Korkut üslûbuyla: “*Adını ben koydum yaşını Allah versin*”, “*Allah analı babalı büyütsün*”, “*ismin adınla sanınla çok yaşasın*” sözleriyle hayır dualar eder ve çocuğun sırtını sıvazlayıp üç kez “*Allah ömrünü uzatsın*” dedikten sonra bebeği annesine verir. Ardından ritüel katılımcıları, ritüel uzmanın dua cümlelerini tekrar ederek çocuk için hayır dualarda bulunurlar. Topluca yemek yendikten sonra ritüel tamamlanmış olur. Ad veren dede veya hoca statüsündeki ritüel uzmana evden ayrılmadan önce havlu, çorap gibi hediyeler

verilmesi de ritüel zincirinin bir parçasını oluşturur (KK 177, KK 188, KK 189, KK 190, KK 202; Sumbüllü 2010: 214).

Genel bir kural olmamakla birlikte ailenin isteği doğrultusunda ad verme törenine yörede “mevlit okutma” adı altında hem mevlit hem de Kur’an okutma, kurban kesme gibi unsurlar da ilave edilebilmektedir. Bazı köylerde ad verme ritüeline çocuk için kesilen akıka kurbanı ile yapılan yemeklerin yedirilmesi eşlik eder. Bu durumda ad verme ritüeli geniş çaplı sosyal etkinliğe dönüşür. Ad verme mevlitlerinde genel program şöyledir: önce Yasin suresi okunur, sonra eller açılarak topluca dua edilir, ardından veladet bahrinin birinci, ikinci, üçüncü babı ile miraç bölümleri okunur. Ardından bir aşır okunduktan sonra topluca tekbir getirilir, peşinden bir ilahi söylenir, ilahiyi bir aşır takip eder, aşırdan sonra ise topluca tekbir getirilerek ritüel tamamlanır.

3.1.4.3.2. Göbeğinin Düşmesi ve Göbek Ekmeği

Bebeğin eşik sürecinden çıkışı ve sosyal hayatla bütünleşmesi birdenbire olmayıp kademeli olarak gerçekleşir. Kırk günlük kritik süreç devam etmekle birlikte göbeğin düşmesi çocuğun hayata tutunduğunun önemli bir göstergesi kabul edilmektedir. A. Van Gennep (1960: 53-54), çocuğun göbeğinin kuruyup düşmesinin, insan toplumundan önceki dünyadan ayrılmanın ve toplumsal hayata geçişin ilk eşiği oluşturduğunu, bütün dünyada yaygın olarak göbeğin düşmesinin ardından gerçekleştirilen kutlama ritüellerinin de çocuğun dünya ve toplum hayatına katılmasının ve topluma tanıtılmasının amaçlandığı bir bütünleşme ritüeli olduğunu belirtir.

Lévy-Bruhl (2006: 215-216) bazı toplumlarda, göbek bağının düşmesinin eve kapanma süresinin sonu anlamına geldiğini ve çocuğun kesin doğum tarihi olarak göbek bağının düşme tarihinin esas alındığını belirtir.

Çocukla belli bir süreden beri birleşik olarak bulunan göbeğin ve eşin, çocuktan ayrıldıktan sonra da bu ilişkiyi sürdüreceği, temas yoluyla parçanın başına gelenin, ait olduğu bütünün başına da geleceği inancı (Örnek 2017b: 99) göbek bağı etrafında gerçekleştirilen ritlerin esasını teşkil eder. Yörede, Türk toplumunun genelinde görüldüğü gibi, plasentadan arta kalan parça, kuruyup düştükten sonra bebeğin geleceğini belirleme amacıyla belirli yerlere gömülür. Göbek bağı ile gömüldüğü yerin ilişkisinin geleceğe yön

vermesi durumunda göbek bağı ile çocuğun geleceği arasındaki sembolik ilişki, beklentiler doğrultusunda anlam kazanır. Çocuğun dindar olmasını isteyen aileler göbeği cami avlusuna, evine bağlı biri olması isteyen aileler kız çocuğunun göbeğini evin eşığıne, doktor olmasını isteyen aileler hastane bahçesine, eğitilmiş olmasını isteyen aileler okul, üniversite bahçelerine, gömerek, göbek arayıcılığıyla dileklerini sunarlar.

Göbek bağının gömüleceği veya saklanabileceği yerler çocuğun cinsiyetiyle bağlantılı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Mesela kız bebeğin göbeği; mutfak işlerini ve güzel yemek yapması için tezgâh altına, terzi olması için dikiş makinasının çekmecesine, güzel ve güler yüzlü olması için gül ağacının dibine, temiz bir ev kadını ve hamarat olması isteniyorsa kızın çeyiz süpürgesinin arasına saklanması uygulamasına da rastlanır. Erkek çocuğunun göbeği hayvancılıkla uğraşılan yerlerde zengin olsun, çok hayvan sahibi veya hayvancı olsun diye ahırın ortasına, yine ailenin istekleri doğrultusunda berber olması isteniyorsa berber dükkânına, çiftçi olsun diye tarlalara gibi çeşitlenebilen yerlere gömülür (KK 6, KK 12, KK 88, KK 56, KK 45)¹¹⁶.

Göbek herhangi bir yere gömülmeksizin annenin çeyiz sandığında saklanması da yörede yaygın görülmektedir. Burada da çocuğun geleceğini tayin edici niteliğe sahip kimi uygulamalara başvurulduğu görülmektedir. Bunlardan en yaygını, göbeğin bir kaleme sarılıp saklanması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Göbeğin sandıkta saklanması uygulamasında bazı annelerin bütün çocuklarının ve varsa kendi göbeğini birbirine bağlayarak beyaz bir mendil içine koyarak saklar. Burada amaçlanan durum kardeşler arasında birlik, beraberlik ve dayanışma sağlamaya yöneliktir (KK 6, KK 7, KK 12, KK 34, KK 43, KK 45).

Göbeğin düşmesini bazı yerlerde “göbek ekmeği”, bazı yerlerde “ebe ekmeği” olarak adlandırılan kutlama içeriğine sahip bir ritüel izler. Yörenin sadece Alevi-Bektaşî köylerinin bazılarında uygulanmakta olduğunu tespit ettiğimiz söz konusu ritüelin, geçmişte yaygın olduğu görülmektedir. Abdülaziz Bey (1996: 16), doğumun yedinci günün gecesi kına gecesi adıyla bir eğlence tertip edildiğini ertesi gün ise erkenden lohusanın yatağının kaldırılıp yenildiğini, belirli bir törensel kalıp izlenerek lohusanın

¹¹⁶ “Valla gızıminkini gayınvalidem makinanın çekmecesine göydü terzi olsun diyerekten” (KK 6). “Büyük oğlaninkini götürdü caminin duvarına koymuş, hoca olsun diye, okumuş olsun diyerekten yani her şeye” (KK 12).

yeni yatağa yatırıldığını aktarmaktadır. Ali Doğaner'in (2006: 74) bildirdiğine göre, Ulaşlı Türkmenleri de doğumdan yedi gün sonra “yedi kırkı” çıkması vesilesiyle bir kutlama ritüeli düzenlemektedirler. “Altay geleneklerine göre de lohusa kadının ancak göbek bağı düştükten sonra yıkanabilir. Yatağıyla yastığı ile dağa götürülür ve taşlarla kapatılır” (Lvova 2013a: 184).

Göbek ile ilgili kader tayin edici inanmalar bağlamında göbeğin düştüğü zaman ile çocuğun geleceği ve karakteri arasında bir ilişki kurularak bu yemeğin verilme nedeni yöre genelinde “*çocuk açgözlü olmasın, karnı tok olsun, ekmekli olsun*” söylemleriyle temellendirilir (KK 21, KK 23, KK 58, KK 64, KK 67, KK 90). Göbek ekmeği ritüelinden bir gün önce veya göbeğin düştüğü gün “Fadime/Fatma Ana” helvası kavrulur. Helvayı kavurmak için sözüne güvenilen, dedikodu yapmayan, nazarı değmeyen, akıllı, erdemli, ağzı dualı olduğu düşünülen kadınlar çağrılır. Helva eli uğurlu kabul edilen veya bazı yerlerde dede soyundan gelen bir kadına kavurtulur. Helva kavrulurken diğer kadınlar tarafından dualar okunur. Bebek için hayır dilenir. Ardından sıra ile davetli bütün kadınlar yine dua eşliğinde birkaç kez helvayı karıştırırlar. Helva piştikten sonra temiz bir bezle üstü kapatılarak demlenmeye bırakılır. Bir süre sonra besmele çekilerek helva açılır. Yapılan helvanın bir kısmı doğum evde gerçekleşmişse öncelikle doğumu yaptıran ebeye olmak üzere göbek ekmeğine davet edilecek kişilerin evlerine götürülür. Ritüele davet edilen misafir sayısı bir veya iki sofralık insan sayısı ile sınırlı tutulmaktadır. Göbek ekmeğinin yapıldığı gün ise konuklar geldikten sonra bebek önce salavat ve dualar eşliğinde tuzlanır, bir süre bekletildikten sonra yıkanır. Ardından yemek yenir (KK 22, KK 23, KK 96, KK 97, KK 103).

3.1.4.3.3. Beşik Ritüeli: Çocuğun Anne Soyu Tarafından Kabul Edilmesi

Çocuğun anne soyu tarafından kabul edilmesi, akrabalık sistemi içerisine dâhil edilmesini amaçlayan ritüel yörede “beşik götürme” veya “beşik töreni” olarak adlandırılır. Beşik Götürme ritüelin olay örgüsünü; bebeğin annesinin tarafından beşik başta olmak üzere bebeğin bütün ihtiyaçlarının ve yeni anneye hem kendi ailesi hem de evlenmeden önceki sosyal çevresi tarafından muhtelif hediyeler verilmesinin ardından çocuğun beşiğe yatırılması ve topluca yenilen yemek oluşturmaktadır.

Dünyaya gelen çocuk, kadının ilk çocuğuysa, geleneklere göre beşik ve bebek takımlarını hazırlamak kadının annesinin görevidir. Günümüzde beşik ve diğer eşyalar doğumdan önce alınmakta olup, doğumdan sonra beşik götürme adı altında yapılan ritüel ise olayın sadece kutlama boyutunu oluşturmaktadır. Ayrıca kadının anne tarafı beşik almayıp, sadece küçük bir hediye götürmesi yine yörede “beşik götürme” olarak adlandırılmaktadır (KK 22, KK 28)¹¹⁷. Ritüelin, çocuğun beşiğe ilk geçişini işaretlemesinin yanı sıra sadece ilk çocuklara yapılmasını göz önünde bulundurduğumuzda kız tarafının çocuğu ziyaret etmesi ekseninde kadının anneliğini onaylama, ilk torunu kabul etme anlam ve fonksiyonlarını ifade ettiği söylenebilir.

Çocuk dünyaya geldikten genellikle kırk gün veya iki ay sonra ritüel için çocuğun anneannesi hazırlıklar yapar, dünürlerine haber yollar, kendi yakın akrabalarını da “beşik götürüyorum” diye davet eder. Çocuğun ailesi de başta çocuğun ebesi olmak üzere yakın akrabalarını, komşularını davet eder. Hazırlıklar yapıldıktan sonra kararlaştırılan günde çocuğun anneannesi tarafı yakın akrabalarıyla çocuğun evine gelirler. Göynücek ilçesi ve doğu yönünde bulunan merkez ilçeye bağlı köylerde bebeklerin tahta veya demir beşiğe yatırıldığı dönemlerde beşiklerin kınalandığı, günümüzde de karyola biçimindeki beşiklere kına kesesi takıldığı, ayrıca bez <çaput> bağlandığı, konuyla ilgili bilgisine başvurduğumuz kadınlar tarafından aktarılmıştır (KK 89, KK 97, KK 119). Kınanın koruyuculuk özelliği, bez, çaput bağlama, adak yerlerindeki ağaçlara bağlanan ve kutsala bir tür hediye anlamı taşıyan edimlerle benzerliği noktasında ritüelin bebeği koruma anlam referanslarına da sahip olduğunu söylemek olanaklıdır.

Türk inançlarına göre, bebeğin hayatı beşik ile ilişkilidir. Beşik, muhtemelen, anne koynuyla aynı zamanda tanrıça Umay’ın koynunun nesnel canlandırılması olarak görülür. Doğumu takip eden ilk iki üç yılında bebeği koruyan beşik, bir çeşit ev içinde ev olmaktır (Lvova vd. 2013a: 180). Beşik, çocuğa ait ilk mekândır. “Beşik ile ilgili Türk kültüründe birçok halk inancı bulunmaktadır. Buna göre boş beşik sallanmaz, doğumdan önce beşik alınıp hazırlanmaz, beşiğe yaslanılmaz ancak annesi yaslanıp çocuğu emzirebilir” (Polat

¹¹⁷ “Âdet hep âdetti. Muhaggag çocuğuna beşig getireceg yani beşiği alamayan da ad öyle beşig getiriyormuş. Beşiği alamayan da fakir fugara çog yavrum. Çocuğa bi iki urba alırlar, giyecek gıyafet alırla bi şeyler alırlar, atug evladına ne şey lazımsa onları alırlar gelüler” (KK 22). “Doğumdan sonra atug bi aylık iki aylık olacag eyce biraz iki aylık üç aylık ondan sona haberleşürler beşig getiriyog diye atug evin adamı da ne hazırlayacasa o gonusuna komşusuna der, beşig getiriyog buyurun diyi. Sen de diin, gonuna gomşuna dolarlar, yirler, içerler, eğlenirler” (KK 28).

2008: 126). Beşiğe atfedilen kutsiyet, çocuğun beşiğe ilk konuluşunun ritüel edimle gerçekleştirilmesini de beraberinde getirmiştir.

Gümüşhacıköy ilçesi Çetmi köyünde beşik töreni küçük bir düğün gibi yapılır. Karşı taraf davul-zurna ile karşılanır. Herkes hazır olduktan sonra beşik ortaya getirilir ardından bebek, ebesi veya dini bütün bir kadın tarafından salavatlar eşliğinde anneannesinin getirmiş olduğu elbise giydirilir. Ardından bebek, bütün kadınların kucaklarında sıra ile gezdirilir. Bu esnada ebe kadın, beşiği hazırlamaya başlar, kötü ruhları veya nazarı kovmak amacıyla beşiği üzerlik otu yakarak tütsüler sonra örtüleri serer, ardından besmele, salavat eşliğinde bebeği beşiğe yatırır. Katılımcılar, genellikle örme yelek, patık gibi giyim eşyalarından oluşan hediyeleri beşiğin etrafına koyarlar. Hediye takdimine bebek için söylenen hayır dilekleri eşlik eder. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde anneanne tarafı karşı tarafın her bir aile ferdine ayrı ayrı hediye aldığı gibi kızlarına da bilezik alırlar. Bebek beşiğe yatırıldıktan ve hediyeleşmeler tamamlandıktan sonra Kur'an ve/veya mevlit okutulur. Ardından yemek yenir. Yörede beşik töreni için keşkek, dolma, haşhaşlı ekmek ve maddi duruma bağlı olarak etli pilav yapılmaktadır (KK 133, KK 134, KK 136, KK 138).

3.1.4.3.4. Tırnak ve Saçın İlk Kesimi

Kırk çıkarma ve kırk uçurma ritüelleri ile annenin ritüel eşikliği sona ermekte, kadın toplumla birleşmekte ve yeni statüsü onaylanmaktadır. Ancak diğer ritüel öznesi çocuğun hayatla, toplumla birleşmesi kademeli olarak devam etmektedir. Çocuğu öte âlemden ayırıp, dünya ve yaşadığı toplumla birleştirme amacını taşıyan bir kısım ritüel, çocuğun doğum öncesi bulunduğu dünyadan getirmiş olduğu tırnak ve saçın ilk kesimi etrafında toplanır. Van Gennep (1960: 53) çocukları, öte dünyadan ayırıp yaşayanlar dünyasına almayı ve toplumla birleştirmeyi amaçlayan ritüellerin bir kısmının saç ve tırnak gibi kesme içeren uygulamalarla gerçekleştirildiğini belirtir. Bir yandan çocuğun başka dünyadan getirdiği tırnak ve saçın kültür dünyası ile birleşmesi için kesilmesi gerektiğine inanılır, öte yandan tırnak ve saça yüklenen büyüsel atıflar nedeniyle çocuğu koruduğuna duyulan inanç ya da bu unsurların kendilerinde var olduğu tasarımılanan majik güç, korkuyu da beraberinde getirir. İşte bu durum, ritüel edimlere başvurmayı gerekli kılar.

Çocuğun bu dünya ile birleşmesi için ilk tırnağının kesilmesi gerekli olmakla birlikte aynı zamanda tırnakta var olduğu tasarımılanan majik güç nedeniyle bu işlem bazı kurallar gözetilerek yapılmalıdır. Bunlardan birisi, çocuğun yaşamsal kırılmalık sürecini atlatmasının bir ifadesi anlamında belirli bir bekleme süresi gözetilmesidir. Bu bekleme süresi çocuğun elinin güçlendiğinin göstergesi olarak bir nesneyi eliyle kavraması ile belirlenmektedir. Yörede bu durum, bebeğin dayısının veya babasının cebine el sokturulup para alabilmesi ile somutlaştırılır. Eğer çocuk babasının veya dayısının cebinden para alabilecek gelişim olgunluğuna ulaşamamışsa tırnak kesilmez (KK 7, KK 9, KK 11, KK 13, KK 23, KK 56, KK 63, KK 74, KK 88, KK 106, KK 112, KK 139, KK 142, KK 165, KK 188, KK 192, KK 217). Vaktinden önce tırnağı kesilen çocuğun büyüdüğünde hırsız olacağına inanılmaktadır. Ancak bazı yerlerde bekleme süresi elin güçlenmesi belirteciyle değil, kirlilik süresinin bitmesiyle işaretlenmektedir. Suluova ve Taşova ilçelerinde bebeğin ilk tırnağı kırklama yapıldıktan sonra kesilmektedir (KK 236, KK 245, KK 254, KK 261).

Çocuğun avuçladığı parayla ilgili de yapılan birtakım uygulamalar bulunmaktadır. Bu uygulamanın esasında kesilen tırnağın karşılığı olarak kötücül güçlere verilen bir tazminat, kefaret olgusu vardır. Başka bir deyişle onlardan gelebilecek tehlikeyi bertaraf etmek için bir karşılık verme mekanizması bulunmaktadır. Yörenin bazı yerlerde çocuğun aldığı para ya büyüyünceye kadar çocuğun uğuru olarak saklanır ve büyüyünce kendisine veya fakirlere ya da tırnağı kesen kişiye verilir (KK 2, KK 6). Bir başka uygulama ise bu parayla şeker, lokum, bisküvi gibi tatlı yiyecekler alınıp çocuklara dağıtılmasıdır. Bunların uygulanması durumunda çocuğun büyüdüğünde eli açık ve zengin biri olacağına inanılır (KK 45, KK 56, KK 65, KK 91, KK 123...).

Yörede, uğursuzluk veya çocuğun geleceğine ilişkin olumsuz atıflar nedeniyle genel olarak ilk tırnağın makas kullanmaksızın bebekten ayrılması tercih edilen bir eğilimdir. Bu nedenle başvuru yöntemleri, tırnakların dişle kesilmesi (KK 2, KK 7), tırnağın kendiliğinden düşmesini beklemek (KK 45, KK 71), bereket temin etmek amacıyla tırnağa un serpidikten veya “ufra” adı verilen buğday ununa batırıldıktan sonra sert zeminlere sürmek suretiyle kopmasını sağlamaktır (Düzgün 2019: 36). Frazer’ın (2004: 193) aktardığına göre bunlar tabulu sayılan kişilere demir dokunduramaya ilişkin özel engellerle ilintilidir. Söz konusu tabusal yasak, çocukların yaşamlarındaki ilk yıl

tırnaklarının kesilmeyeceğini, ama mutlaka kesilecekse annesi ya da dadısı tarafından ısırlarak kopartılması gerektiğini söyleyen bir Avrupa kuralına yol açmıştı.

Bir kısım uygulama da kesilen tırnağın ne yapılacağıyla ilgilidir. Yörede, kesilen tırnak genellikle bir şeye sarılarak gömülür, yakılır ya da saklanır. Kesilen ilk tırnak atılırsa çocuğun hastalanacağına, zayıf ve güçsüz olacağına veya günah olacağına inanılmaktadır (KK 2, KK 7, KK 8, KK 13, KK 18, KK 34, KK 83, KK 98, KK 123, KK 134)¹¹⁸.

Tırnak büyü ritlerinde kullanılan insan uzuvlarındandır. Tırnakta insanın ruhunun bulunduğu ve kendisinden ayrıldıktan sonra da sahibiyle olan ilişkisinin devam ettiği yönündeki inanışlar bu tür pratiklerin kaynağı olarak düşünülmektedir. Frazer (2004: 197), saç ve tırnağın insan vücudundan ayrıldıktan sonra yapılanlar için “bunlar vücudun parçalarıdır ve onlar gibi gömülmeyi beklerdi” açıklamasını yapmaktadır.

Benzer anlam ve işlevlere sahip uygulamalar ilk saçın kesiminde de görülmektedir. Çocuğun saçının uzaması ve kesilecek duruma gelmesi gerçek anlamda çocuğun büyüdüğünün ve hayata tutunduğunun göstergesi kabul edilmektedir. Saç olgusuna yüklenen büyüsel anlam ve var olduğu tasarlanan büyüsel güç atıfları çerçevesinde “ana saçı” adı verilen çocuğun doğum öncesi bilinmeyen âlemden getirdiği bu ilk saçın kesilmesi bünyesinde birçok inanış ve uygulamayı barındıran ritüellerin gerçekleştirilmesine neden olmaktadır. Bebeğin dünyaya gelişindeki saçları, onu doğal varlıklarla aynı sıraya koyar. Onların yok edilmesi, sosyalleşmenin önemli bir unsurudur. İlk saçlarından kurtulan bebek, böylece vahşi “başka dünyadan” ayrılır (Lvova vd. 2013b: 192).

“Çeşitli toplumlarda çocuk saçına verilen önem ve ona dayalı işlemler, bir bakıma saç ile yaşatıcı güç arasında kurulan tasarımsal ilişkiye dayanmaktadır” (Erginer 1997: 149). Frazer’ın (2004: 194) vermiş olduğu örnekler konuyu açıklar mahiyettedir: “Uganda” da çocuk ad alıncaya kadar saçı kesilmez, eğer saçı kesilirse, kesilen saç, başa şu ya da bu

¹¹⁸ “Büyüyeceg eyce eyce büyüceg babasının cebine sokacag para alacag” (KK 7). “Derler ki babasının cebinden para alınca derlerdi, babasının cebine elini sokacak para alacak” (KK 8). “Şey tırnağını keserkene ilkin ne baba babasının cebinden para mı aldırıp kesiyoları tırnağını hani öyle bi şey yapıyolar” (KK 18). “Onu o zaman anne tırnağını kesiyo ilk tırnağını kestiğinde babasının cebinden para alıyo değil mi, o para tırnak kesenin oluyo” (KK 34). “Dayısı keser cebine sokar elini” (KK 83). “Cebine sogup da beş on gurusu alırsa o zaman dayısı keser” (KK 98). “İlk tırnaklarını babasının cebine sogmayınca kesmezlerdi eskiden biz de ya dimeggi eccig aglı erecegidi” (KK 123). “Dırnağını dez kesersen hırsız olur kesme derlerdi” (KK 134).

şekilde tutturulur”. “Suriye’de çocuk belli bir yaşa geldiğinde saçları kesilir ve tartılır. Saç ağırlığına para dağıtılır”.

Yukarıdaki son örnek İslâm kültürü ve İslamiyet’in kabulünden sonra Türk kültürüne de intikal eden Akika Kurbanı uygulamaları ile benzerlik göstermektedir. Çocuğun doğumundan sonra başındaki tüyleri tıraş edip, adını koyduktan sonra kesilen kurbanı “akika kurbanı” adı verilmektedir. Akika Kurbanı kesildiği gün çocuğun saçları tıraş edildiğinden kurbanı da akika adı verilmiştir¹¹⁹. Cahiliye döneminde kesilen kurbanın kanı çocuğun başına sürülürken İslamiyet’in kabulünden sonra kurban kanının çocuğun başına sürülmesi yasaklanmış, Hz. Muhammed, akikayı bizzat kesmiş ve kesmeleri için de Müslümanları teşvik etmiştir (Arık 2017: 119-220). Bu örüntü, günümüzde dinsel bir görev ve anlam yüklenen akika kurbanının esasında ilk saç kesimini güvenli hâle getirmek amacıyla kefarete ödeme kapsamında, çeşitli tehlikelere karşı alınan bir önlem olduğunu ortaya koymaktadır.

İlk saç kesiminin Türk dünyasında geniş katılımlı törenlere konu olduğu bilinmektedir. Mesela Tuvalardaki şekli şöyledir: Bebeğin ebeveynleri dedeye hediye verirler. Çay, kumaş, araka/ içki vb. şeyler ikram ederler ve şöyle derler: “Bebeğimizin saçlarını kesmeni istiyoruz, çünkü sen onurlu bir insansın, biz sana saygı duyuyoruz”. Daha sonra ona kulpuna kadeh bağlanan makas (veya bıçak) uzatılır ve bebek getirilir. Dede bebeğin başını üç kez sağdan sola okşar, makası başının etrafında güneş yönünde dolaştırır, makasın ucunu bebeğin saçlarına dokundurur ve hayır dua verir: “Yarışlarda yenilmez olsun. Kürek kemikliler karşısında yenilgi görmesin (insan ve hayvanlar). Kuyruk gibi yağlı olsun. Tavşan gibi ak saçlara kadar yaşlansın. Çok sayıda çocuğu, sayısız hayvanı olsun. Sanlı olsun. Onurlu olsun. Uzun yaşasın. Uykusu rahat olsun. Uçurumdan düşüp ölsün (ölümü hafif olsun anlamında).” Daha sonra şöyle derler: “Ben senin ilk saçlarını kestim ve saçların için sana at hediye ediyorum”. Aynısını ninesi yapar ve hayır dualar verir. “Benim kadar uzun ömürlü ol. Hayatın mutlulukla dolu olsun” der ve inek sözü verir. Bebek saat yönünde dolaştırılır. Herkes ona hayır dua verir. “Sen tembel olmamalısın, kötü ve yalancı olmamalısın. Dürüst ol, kartal veya şahin gibi onurlu ve gururlu, kaplan gibi güçlü ol, iyi yavuklun olsun, mutluluk, bereket ve sağlık hayatından çıkmasın”. Herkes sırayla saç keser ve ona hediye sözü verir (Lvova vd. b.: 193-194).

¹¹⁹ Akika, yeni doğmuş çocuğun saçları anlamına gelmektedir (Erginer 1997: 147).

Çalışma sahamızda çocuğun ilk saçı ile ilgili inanmalar ve söz konusu inanmaların temellendirdiği ritüeller varlığını sürdürmektedir. Yörede “ana saçı” ve “karın saçı” adı verilen çocuğun doğumdan getirdiği saçların kesilmesi gerektiği, kesmemenin günah olduğu yönünde inanışlar yaygındır. Tırnak kesiminde olduğu gibi çocuğun belirli bir olgunluk düzeyine gelmesi beklenmektedir. Aksi durumda bunun çocuk üzerinde olumsuz etkilere sahip olacağı düşünülmektedir. Yörede saçın kesilmesi için bekleme süresi genel olarak “bir yaş bir tıraş” söz kalıbı ile formüle edilmektedir (KK 1, KK 67, KK 89, KK 45)¹²⁰. Bir yaşından önce kesilmesi durumunda çocuğun ömrünün kısa olacağına inanılmaktadır. Ana saçının kesilmesinde bir yaş ideal bir süre iken; yedi gün, kırkı çıktıktan sonra, tarağa gelebilecek kadar uzadıktan sonra ya da toplanacak uzunluğa geldikten sonra gibi zaman belirteci sayılan durumlar da bulunmaktadır (KK 12, KK 18, KK 21, KK 29 KK 32).

İlk tırnak kesiminde olduğu gibi ilk saç kesiminde de kötücül güçlerin sebep olacağı tehlikeleri bertaraf etmek amacıyla, çocuğun kesilen saçlarına karşılık olarak değişebilen tutarda para veya çeşitli hediyeler verilmektedir. Bu hediye, yörede çoğunlukla saçı kesen kişiye verilir. Erkek çocuklar berbere götürülür veya berber eve getirilir. Berber saçı kesmeden önce omzuna hediye mahiyetinde havlu konulur. İlk saç tarak üzerinden kesilir ve tartılır. Berbere verilecek para miktarı ailelerin maddi durumuna göre değişmektedir. Taşova ilçesinde bebeğin ilk saçını kesen berbere “damat tıraşı” miktarında para verilmektedir (KK 253, KK 261). Bazı yerlerde tıraş eden kişiye tavuk verilir (KK 120). Merzifon ilçesinde ise çocuğun kesilen saçı terazinin bir kefesine konulur diğer kefeye ise çocuk kız ise gümüş, erkek ise altın konularak kesen kişiye bunlar veya ederi kadar para verilir (KK 198, KK 200, KK 217).

Kız çocuklarının saç kesimi genellikle evde yapılır. Erkek çocuğun saç kesiminde olduğu gibi ayrıntılı ritüeller içermez. Saçı aile büyüklerinden biri keser. Kesilen saçlar rastgele bir yere atılmaz. Erkek çocuklarının saçı beyaz bir tülbent içinde saklanır veya yakılır. Kız çocuklarının saçları uzun olsun diye ağaç diplerine gömülür. Kesilen saçların

¹²⁰ “Bi yaşınaça kesmezler, ana saçı derler, bi yaşına değince ana saçını keserlerdi” (KK 45). “öyle saç kesilmesini de şey yapmazlar da genelde kız çocuklarında yani ana saçı diye ilk defa kestirmek zorunda kalıyolar. Yani kesiyolar ana saçı günah deller” (KK 89).

dışarı atılması durumunda; çocuğun ömrünün kısa olacağına, çocuğun başının ağrıyacağına veya günah olacağına dair inanışlar yaygındır (KK 1, KK 8, KK 45, KK 201).

Saç ve tırnağa yüklenen büyüsel atıflar, bunların kesiminde korkuya sebep olmuş, korkunun bertaraf edilmesi için doğadan alınana karşılık olarak kurban veya karşılık verme mekanizmasını geliştirmiştir. Söz konusu ritüellerin işleyişini oluşturan temel hareket noktası bu şekildedir.

3.1.4.3.5. İlk Diş: Diş Hediği Ritüeli

Doğum sonrası, çocuğun kültür dünyasına, sosyal ilişkiler ve akrabalık sistemi içine kademeli olarak katılımını işaretleyen birleşme ritüellerinden bir diğeri de çocuğun ilk dişinin çıkması vesilesi ile yapılan diş hediği ritüelidir. Diş biyolojik gelişim göstergesi durumundaki saç ve tırnak gibi diğer unsurlardan farklı olarak çocuğun canlılar dünyasında kazandığı ilk uzuvdur. Bu nedenle hayat ve ölüm ekseninde canlılığın ve yaşamın simgesi olarak algılanmıştır.

Çalışma sahamızda annesi dışında çocuğun ilk dişini gören kişi, taklit büyüünün “benzer benzeri yaratır” büyü işleyiş ilkesine göre çocuğun atleti veya gömleğini yırtmak suretiyle çocuğun dişlerinin kolay çıkmasını sağlamaya çalışır. Dişi ilk gören kişinin geçmişte çocuğa atlet alması veya gömlek dikmesi söz konusu iken günümüzde çocuğun ilk dişi özellikle maddi durumu iyi olan bir yakın akrabaya gösterilerek altın türünde hediye vermesi beklenmektedir (KK 4, KK 5, KK 10, KK 17, KK 29, KK 31, KK 57, KK 67).

İlk diş vesilesiyle gerçekleştirilen ritüeller, ilk saç ve tırnakta olduğu gibi çocuğun kesilen, kazanılan bir uzvuna karşılık kefarete ödeme temelinde işleyiş gösterir. Zira yörede, çocuğun ilk dişi çıktığı hâlde hedik pişirip dağıtmayan ya da yemek vermeyen ailelerin başlarına kötü işlerin geleceğine, çocuğun bahtının kapalı olacağına, dahası dişlerini çıkarmada zorlanacağına inanılmaktadır (KK 23, KK, 56, KK 125, KK 133, KK 143, KK 217, KK 241).

Çocuğun ilk dişi çıktıktan üç dört gün sonra diş hediği yapılır. Diş hediğinin ana malzemesi suda kaynatılan buğday olmakla birlikte buğdayın içine bir miktar fasulye,

bakla, nohut, mısır, fındık, üzüm karıştırılmakta üzerine de süsleme amaçlı ceviz ve renkli şekerler konulmaktadır. Yörenin bazı yerlerinde pişirilen hedikle çocuğun çıkacak dişlerinin yapısı arasında bir ilişki kurulmakta, bu bağlamda hediğin içine çocuğun dişleri büyük olmasın diye nohut ve mısır konulmamakta buğday ideal şekil olarak görülüp sadece buğdaydan hedik yapılmaktadır (KK 21, KK 33, KK 56, KK 79, KK 134).

Yörede diş hediğinin yenilmesi kapsamında iki çeşit eğilim bulunmaktadır. Bunlardan birincisi diş hediği yapıldıktan sonra hediğin komşulara küçük kaseler ile dağıtılıp, herhangi bir toplanmanın olmadığı kutlama formudur. Yörenin bazı yerlerinde özellikle Alevi-Bektaşî yerleşim birimlerinde hedik dağıtılan ev ve hedik içine konulan malzemede yedi sayısına özellikle riayet edilmektedir. Hedik dağıtılan evlerden hedik kâsesine muhtelif hediyeler konularak kâse geri verilir.

Diğer kutlama formu komşu ve akrabaların hedik yapıldıktan sonra anne tarafından davet edilerek evde yapılanıdır. Kadın günü biçiminde icra edilen söz konusu kutlama için çocuğun ailesi, hedik dışında yiyecek olarak geniş bir menü oluşturacak şekilde hazırlıklar yapar. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra çocuğun annesi, komşu ve akraba kadınları davet eder, davetli kadınlar çocuğun evinde toplanır. Önce yemek ve çocuğun hediği yenilir. Ardından odanın ortasına kilim veya geniş bir örtü serilir, ortaya büyük bir tepsi; tepsinin etrafına da tarak, makas, kitap, kalem, ekmek gibi çeşitli eşyalar konulur. Sonra diş çıkaran çocuk tepsinin içine oturtulur veya ayakta tutularak başından aşağı diş bulguru dökülür. Çocuk dökülen buğdaydan ne kadarına dokunabilirse o ölçüde rızkının bol olacağına inanılır. Buğday döküldükten sonra çocuk tepsinin etrafına yerleştirilen eşyalara yönlendirilir çocuk ilk önce hangisini alırsa büyüyünce o mesleği seçeceğine inanılır, tarağı alırsa “berber”, makası alırsa “terzi”, kalemi alırsa “okumuş” ekmeği alırsa “bereketli”, kitabı alırsa “ilim sahibi”, Kur’an-ı Kerimi alırsa dindar olacağına inanılır (KK 3, KK 8, KK 10, KK 13, KK 18, KK 27, KK 38, KK 165, KK 177).

Çocuğun gelecek tayinine yönelik bu uygulamadan sonra davetli kadınlar, çocuğa daha çok giysi türünden hediyeler verirler. Bazı yerlerde çocuğun dişlerinin sağlam olması için verilen hediye ile analogik ilişki kurularak çelik, bakır ve porselen gibi sağlamlık çağrışımına sahip maddelerden yapılan hediyeler verilir. Çocuğun başından aşağı dökülen buğday taneleri yerden toplanarak, çeşitli yerlere döküldüğü görülmektedir. Bu buğdaylar

tavuklara verildiği gibi, çatıdaki kiremitlerin üstüne veya yatırlara dökülebilmektedir (KK 5, KK 23)¹²¹.

Yörede diş ile ilgili genellikle köylerde görülen başka bir uygulama da çocuğun ilk dökülen süt dişinin büyüsel anlam referanslarıyla değişik yerlere atılması veya saklanmasıdır. Bu bağlamda çocuğun ilk dişi inekler gibi çok üresin diye ineklerin altına atılır veya doğru düzgün çıksın diye evin çatısına atılır veya çocuğa dinî bir kişilik kazandırmak ya da korunma sağlamak amacıyla türbelere gömülür (KK 1, KK 3, KK 7, KK 16, KK 17, KK 22).

3.1.4.3.6. İlk Yürüme: Köstek Kesme Ritüeli ve Yürüyemeyen Çocuklar İçin Başvurulan Sağaltım Ritleri

Çocuğu kültür dünyasıyla bütünleştiren aşamalardan bir diğeri de biyolojik olgunlaşmanın göstergesi olan ilk adımlarıdır. Yürüme, çocuğun doğa dünyasından getirmiş olduğu özelliklerinden arındığının önemli işaretlerden biridir. İlk adımları müteakip yapılan bu ritüel de çocuğun doğa dünyasından alınmasına yöneliktir.

İlk adımlarını atan ve yürüme zamanı gelmesine rağmen henüz yürüyemeyen veya yürürken sürekli düşen çocukları bu engelden kurtarmak ve yürümelerinde herhangi bir kusur olmaması amacına yönelik olarak araştırma bölgesinde “köstek kesme”, “köstek kırma”, “adak kesme” adı verilen bir ritüel icra edildiği görülmektedir. Ritüel, Anadolu’da “adağını kesme”, “adağını kestirme” “ağdeş pişirme” “ayak kesme”, “ayak poğaçası yapma”, “düşşak kesme”, “hoppala”, iplik kesme”, “köstek kestirme”, “kösteleme”, “köstekleme”, “kötürüm kösteğini kesme” biçiminde farklı isimlendirmelere sahiptir (Acıpayamlı 1974: 357).

Türk kültür coğrafyasının hemen hemen her yerinde bulunan ritüel, Anadolu ve Balkanlarda daha çok yürüyemeyen, yürüme güçlüğü çeken çocuğa uygulanan bir sağaltma

¹²¹ “Saklıyoduk ilk dişi şey mesela ineklerimiz vardı diyolardı ki ineğin altına atın da dişi kuzlasın da çoğalsın. Öyle diyolardı” (KK 1). “Çocuğun dişini kiremitliğe atardık kuşlar alsın diye” (KK 3). “Yatırlarımız var oraya götürürdük” (KK 7). “Varıdı var. Şindi bag onu sağlardım sağlardım gaynanam sorardı dişi neddin çocuğun deyi, sağladım duruyo aha bişeye sardım dirdim. Vir onu бага dird (KK 16). “Onu alıp ahura ineklerin altına atın, nasip olucag inek guzlicag” (KK 17). “Erkeğin atarsa guzular, gızınıkini atarsan dişi guzlarmış” (KK 22).

ritüeli iken Kazak, Kırgız, Gagavuz, Hakas, Altay, Türkmen gibi diğer Türk halklarında yürümeye başladığı dönemde, çocuğun ilk adımlarını kutlamak ve çocuğa mutlu bir gelecek inşa etme niyetiyle yapılan bir kutlama ritüeli özelliği göstermektedir.

Amasya yöresinde köstek kesme ritüeli hem yürümeye başlayan hem de yürümesi geciken, yürürken düşen çocuklar için uygulanmaktadır. Yörede genel olarak köstek kesme uygulaması, yürürken sürekli düşen, tökezleyen çocuklar için uygulanan bir sağaltma yöntemi biçiminde iken, Gümüşhacıköy ilçesi Çetmi ve civar köyleri, Göynücek ilçesinin bazı köyleri, Merzifon ilçesi Gümüştepe ve Gökçebağ köylerinde, amaç bakımından Türk Dünyası köstek kesme ritüellerine benzer biçimde çocuğun ilk adımlarına müteakip gerçekleştirilen, ilk adımı kutlama ve ritüel edimlerle çocuğun yürüyüşünü bazı noktalarda şekillendirme alt amaçlarına sahip bir ritüel olduğu görülmektedir. Yörede çocuğun kösteği kesilmezse düzgün yürüyemeyeceğine inanılmaktadır. Bu nedenle yürürken sürekli düşen çocuklar için “siz bunun kösteğini kestirmemişsiniz” ya da “adağını vermemişsiniz” denir (KK 89, KK 102, KK 139, KK 196, KK 200, KK 202).

Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde, çocuğun kösteğini kesmek için aile, yemek hazırlar, köydeki kadın ve çocukları evlerine davet eder. Davetliler geldikten sonra henüz yürümeye başlayan çocuk kız ise kız, erkek ise bir erkek çocuğa evin önünde büyük bir daire çizdirirler. Çocuk, çizilen daire içine, bacağına kırmızı renkte ip gevşek olacak şekilde bağlanarak bırakılır. Çocuk bacağındaki iple daireden çıkmaya çalışırken, kadınlar etrafına toplanıp alkış tutar; aynı zamanda, yedi on iki yaş aralığında ve yürüyüşünde herhangi bir sorun bulunmayan köyün çocukları arasında belirlenen bir mesafe arasında koşu yarışı yapılır. Yarış yapacak çocuklara düşmemeleri tembihlenir. İnanişâ göre yarış yapan çocuklar düşerse, bu özellik kösteği kesilen çocuğa geçecektir. Koşuyu birincilikle bitiren, ilk olarak alana gelebilen çocuk, kösteği keser. İnanişâ göre kösteği kesilen çocuk, ipleri kesen çocuk gibi ayağına çabuk, çevik ve atik olacak, düşmeden yürüyecektir. Köstek kesilir kesilmez çocuğun annesi hızlı bir şekilde çocuğu kapıp evin etrafında bir tur koşar, sonra çocuğu dairenin içine tekrar koyar. Koşu yarışı yapan çocuklara yiyecek veya çeşitli hediyeler verilir. Böyle ritüelin pragmatik aşaması tamamlanır. Ardından kutlama

yapılır. Davetli kadınlar eve davet edilir, çeşitli ikramlarla kutlama yapılır (KK 134, KK 138, KK 139, KK 206)¹²².

Göynücek ilçesinde uygulama şöyle yapılır: Kösteği kesilecek çocuk ayakta durdurulur ve başına ekmek konulur. Çocuğun başındaki ekmek hızlı koşan bir çocuk tarafından alınır, çocuk kaçarken arkasından oklava atılır. Ekmeği alan çocuk koşmaya devam ederken köstek kesilir (KK 97, KK 99). Bu ilçede, genel olarak köstek hızlı iş yapan, hızlı yürüyen bir kadına kestirilir. Farklı olarak aynı ilçenin Alan, Abacı ve Damlaçimen köylerinde ise çocuğun kösteği göbeğini kesen kişiye kestirilir (KK 89, KK 91, KK 98).

Görüldüğü üzere köstek kesme ritüelinin temel unsurlarından biri çocuğun bacağına ip bağlanarak kesilmesidir. Kırılarda otlatılmaya bırakılan hayvanların, uzaklaşmaması veya kaçmaması için sağ ön ve sağ arka veya sol ön ve sol arka ayakları birbirine bağlanır. Buna köstek bağlama, iplerin çözülerek hayvanın serbest bırakılmasına ise köstek çözme veya köstek kesme denir. Bu duruma benzetme yoluyla oluşturulan olgunun arka planında, çocuğun öte dünya ile bağlantılarının henüz kesilmediği, ayaklarında bir engel olduğu düşüncesi yatar. İp bağlama yoluyla durum görünür kılınır ve bu ipi kesme eylemiyle de engelden kurtarma temsil edilir. Rit tam olarak bir taklit büyüdür. Bu büyü riti, “benzer benzeri üretir” şeklinde formüle edilen, “bir varlığın ya da durumun temsil edilmesi, söz konusu varlığı ya da durumu meydana getirir” fikri esasına ve ilkesine dayanır.

Ritüelin bir diğer unsuru, kösteğin hızlı koşan çocuğa veya bir kadına kestirilmesi ve kesme eylemine koşu yarışlarının eşlik etmesidir. Burada henüz yürümeye başlayan çocuğun yürümesinin hızlılık yönüyle şekillendirilmesi amaçlanır. Şekillendirme ise arzu edilen özelliği taşıyan kişinin niteliğinin kesme veya bizzat koşma işinin kendisiyle ritüel özneye aktarılması tekniği kullanılarak yapılır.

¹²² “Östeni keserdiğ. [Nasıl kesiyodunuz teyzem?] Şimdi niderdig yavrum hafif böyle adım atıyo ya dayre çizardığ böyle. [Nereye çizerdiniz o daireyi?] Dışarıya mesela toprağın üstüne böyle daire çizardığ. Erkekse erkek çocuğu dayreyi çizar, gızısı gız çocuğu çizar. Çağı ortalığa otutturduğ o yandan bi şey gösterirdig gel oglum gel gızım mesela o adımı attı mı emme bacaglarını baglardık. Şöyle açıp bağlıyon ki yani ağır ağır çıksın diye. O çizgıdan çıkışdane çağlar goşturuyolar sıftah gelen çağ, çocuk çizgıdan o yanna geçti mi ipi makasınan keser. Sona çağı anası alır, hop goşarlar döndürüler evin etrafında tekrar geliyolar çemberin yanına. Geliyo eve oturuyolar gülüşereg” (KK 134). “Cumaynan sela arası onu akrabaları kösteği kesiyö işde ordan çıkınca onu bi yolda ipi bağlıyolar böyle ayağına adım adım gelince hemen bura köstegini kesdig diyolar gine goşturuyolar. Yine çemberden çıkınca kösteğini kesiyolar” (KK 138).

Son olarak, köstek kesme ritüelinin bileşenlerini oluşturan unsurlardan bir diğeri de çocuklara ve katılımcılara verilen hediyedir. Bu durum ilk saç, tırnak ve diş ritüellerinde olduğu gibi çocuğun öte alemden alınmasına karşılık olarak ödenen kefareti ifade eder. Uygulamaya “adak kesme” de denilmesi bu durumu ortaya koyar.

Sağlıklı bir gelişim geçiren her çocuğun ortalama bir yaşına geldikten sonra yürümeye başlaması beklenir. Çocuğun yürüyememesi normal döngüyü bozar. Bu durumda kriz ritüelleri devreye girer. Yürüme zamanı gelmesine rağmen henüz yürüyemeyen veya yürürken sürekli düşen çocukları bu engelden kurtarmak çeşitli ritüellere başvurulur.

Çocuğun yürümesi ekseninde gerçekleştirilen ritüeller benzer görünmesine rağmen soruna kaynaklık eden etmene bağlı olarak farklılaşmaktadır. Basamayan, yürüyemeyen ve yürürken düşen çocuklar olmak üzere üç farklı sorun, soruna kaynaklık ettiğine inanılan üç farklı sebep ve üç farklı sağaltma yönteminden söz etmek mümkündür.

Kaynak kişilerimiz yürürken düşen, yürümeyi beceremeyip tökezleyen çocuklar için “adağı kesilmemiş” tabiri kullanmaktadırlar. Bu kategoride yer alan sorunun kaynağı çocuğun yürümesini engellemeye çalışan birtakım varlıklar olduğu tasarımıyla bağlantılıdır. Sağaltma yöntemi de sorunun niteliğine uygun olarak, çocuğun bacağına ip bağlayıp ipin kesilmesi ile engelin ortadan kaldırılması arasında kurulan ilişki dolayımında oluşturulan, tamamlayıcı unsurlara da sahip metaforik edimlerdir. Ritüel edimlere eşlik eden sağaltma unsurlarından birisi kösteği kesen kişinin hızlı, düzgün yürüme özelliklerinin çocuğa intikal edeceği inanışıyla söz konusu uygulamayı bu niteliklere sahip kişilere yaptırma, ipi kesen kişilere veya başka birilerine hediye verme, son olarak da ritüelin gerçekleştirildiği zamanla ilgili birtakım kurallardır.

Yürürken düşen çocuklar için bir sağaltma yöntemi olarak yapılan köstek kesme uygulaması yukarıda yer verdiğimiz ritüellere benzer şekilde yapılır. Uygulama, bazı yerlerde yine daire çizip çocuğun bacaklarına ip bağlanmak suretiyle eli ve ayağı kıvrak, canı tez, yürüyüşü hızlı ve muntazam olan kadınlara yaptırılır. Yürümeyen çocuk bu özelliklere sahip kadınlara götürülerek cuma günü sala verilirken üç ihlas, bir Fatiha suresini okunup, bıçakla çocuğun bacağına bağlanan ip kestirilir (KK 11, KK 18, KK 65).

Araştırma bölgemizin bazı yerlerinde yürümesi düzgün olmayan çocuklara uygulanan bir sağaltma yöntemi de bacağına ip bağlanarak evin önüne tek başına bırakılan çocuğun, bacağındaki ipi komşu kadının gelip kesmesi şeklinde yapılmaktadır (KK 218). Bu uygulamanın benzeri yörenin bazı yerlerinde şu şekilde yapılır: Çocuk, ikindi ile akşam arası bacağına ip bağlanarak dört yol ayrımına bırakılır, çocuğu bırakan kişi arkasına bakmadan gider. Aileden olmayan başka bir kadın gelerek çocuğun bacağındaki ipi keser, çocuğu kendi evine götürür. Akşam olduktan sonra çocuk o evden alınır (KK 219, KK 222)¹²³.

Yörede en sık başvurulanan sağaltma yöntemi çocuğun bacağının ya da ayak başparmaklarının cuma günleri, salâ ile ezan vakti arasında iple bağlanarak, çocuğun annesinin ilk çocuğu olan biri tarafından cami avlusuna götürülüp, cuma namazından ilk çıkan kişiye bu ipi kestirme biçiminde yapılan uygulamadır. İpi kesen kişiye iki adet yumurta verilir. Söz konusu uygulama üç hafta ara vermeden tekrarlanmaktadır (KK 12, KK 18, KK 22, KK 30)¹²⁴.

Göynücek ilçesinde yürümeyi beceremeyen çocukların sağaltımı amacıyla çocuğun ayağına babasının veya dayısının ayakkabısı ile üç kez vurulur¹²⁵. Uygulamanın zamanı yine cuma günleri sala ile cuma namazı ezanı arasındaki zaman dilimidir (KK 95, KK 98, KK 106). Söz konusu amaçlar için aynı ilçenin Ayvalıpınar köyünde çocuğa dayısının ayakkabısının giydirilmesi de söz konusudur (KK 92 KK 97).

Yürüme yaşı gelmesine rağmen henüz ayağının üstüne bile basmayan çocuklar için yörede en yaygın şekliyle “basalak” tabiri kullanılmaktadır. Böyle çocuklar yere

¹²³ “Ayaglarına ip bağlıyolardı bırakıyolardı yolun üstüne gomşu geliyodu kesiyodu işde öyle oluyodu” (KK 219). Valla şe ederdig üç yolun üstüne bırakırdıg. Argasına bakmıyodu bıragıyoduk arkamıza bagmıyoduk. Bi gomşu da gider getirirdi ağşam heh bi kilo lokum alırdıg o gariya verirdig” (KK 222).

¹²⁴ “O şeyde cuma günü selaynan ezanın arasında şeyden baglarlar camiden ilk çıkana kestirirler onu caminin öğünde” (KK 12). “Beceremiyo yürümeyi cuma günü götürüyolar caminin önüne bacağına ip bağlıyolar ilk çıkan kesiyodu” (KK 18). “Bi de düşen çocukların da ilk Cuma ile sela arası ayaklarını bağlarlar keserler sonra” (KK 22). “Ben onu duymuştum çünkü yengem dedi ki şey kim geç yürüdü bizim evde götürelim de cumadan ilk çıkana kestirelim ip bağlayalım, sus be yürür çocug dedim de gedmedi” (KK 30).

¹²⁵ “Çocug boyna düşüyo, gakıp gakıp düşüyo, kekik kekik düşüyo, cumadan çıkarken babasının ayakkabısını alın da ayagnını furun ağzına ayaglarına mı furun diyolardı de mi Halime ebe öyle yapıyolardı” (KK 3). “Agzına ayaglarına vuruvercen” (KK 8).

konuldukları zaman parmaklarını bükerek, ayaklarını topak topak yapıp yukarı çekerler. Bazı çocuklar da bastırılmaya çalışıldığında çığlık atar. Bu belirtileri gösteren çocuğun basık olduğuna; kırklı dönemde kırk basmasına uğradığına hükmedilir. Soruna sebep teşkil eden çeşitli (kırklı gelin, kırklı bebek, cenaze, et) kırk basmalarının hangi türüne maruz kalındığı biliniyorsa ona göre sağaltma, bilinmiyorsa deneme yanılma yoluyla birden çok sağaltma yöntemine başvurulur.

Çocuk kırklı iken aynı yerleşim biriminde cenaze olmuşsa çocuğun ölü baskınına uğraması neticesinde yere basmadığına hükmedilir. Mezar eksenli birçok uygulamaya başvurulur. Mesela; çocuk gece vakti mezarlığa götürülerek mezar toprağına bastırılır veya çocuk mezara bırakılıp arkaya bakmadan gidilir, çocuk orada bir süre kaldıktan sonra çocukla kan bağı olmayan başka birisi tarafından alınır (KK 56). Aynı zihni ilkeye dayalı olarak mezardan taş veya toprak alıp çocuğu bunların konulduğu suyla yıkama da basalak çocukların sağaltımında başvuru olan yöntemlerdendir. Çocuğun hangi ölünün basıklığına maruz kaldığı bilinmiyorsa sembol sayı olan yedi devreye girer. Çocuk, yedi mezardan veya kırk basması nedeniyle ölmüş bir çocuğun mezarından alınan taş veya toprağın katıldığı suyla yıkanır. Ancak suyun güneş çıkmadan alınması, eğer bu su çeşmeden alınacak olursa suyu getiren kişinin yolda kimseyle konuşmaması, arkasına bakmaması ve su kabını yere değıdirmemesi gereklidir (KK 12). Mezar eksenli bu tür sağaltma ritüellerinin hepsinde arkaya bakmama ve ritüelin gece veya sabaha yakın zaman dilimlerinde yapılması gibi, işlemin etkili olması bağlamında uyulması gereken kuralları vardır (KK 23, KK 29, KK 37).

Kırklı çocuğun yaşadığı eve bu dönem içerisinde çiğ et getirilmiş ve gerekli tedbirler alınmamışsa, çocuğun et basması sonucu basalak olduğuna karar verilir. Bu durumda, banyo suyuna tartılmamış et konularak üç gün ara vermeden çocuk bu su ile yıkanır (KK 12, KK 78, KK 136, KK 145, KK 156, KK 164, KK 165).

Yürüme zamanı ile kırklı dönem arasındaki sürenin fazla olması nedeniyle kırk basmasına sebep teşkil eden nedenin unutulması ve diğerk kırk basması türlerinden olan kırklı çocuk ve gelin odağında meydana gelen basıklık durumlarında etkinin onlara intikal edeceği tasarımı nedeniyle karşı etki sağaltması yapılması için kullanılacak nesnenin direkt verilmesinden kaçınılır. Böyle durumlarda basamayan çocuğu sağaltmak için yerleşim birimindeki bütün insanları temsilen yedi evden eşya veya ekmek toplama yoluna gidilir.

Merkez ilçeye bağılı Ezinepazar köyünde basalak çocuğun annesi, “kütüme (basamayan çocuk) ekmek ver” diyerek yedi evden ekmek toplar. Ekmeğı aldıktan sonra arkasına bakmaz. Çocuk dört yol ağızına götürölür. Dört yol ağızında toplanan ekmekler çocuğun başına koyulur, ekmeğın üstüne su dökölerek çocuk yıkanır. Sonra çocuğun kıyafeti ters giydirilir (KK 34). Benzer uygulama yine Merkez ilçeye bağılı Yağıcıabdal köyünde de bulunmaktadır. Bu köyde basalak çocuk, ebe adı verilen köyün sevilip sayılan yaşılı bir kadına götürölür. Ebe kadın, çocuğı kucağına alarak yedi ev gezer. Gezilen her evin önünde ebe ile ev halkı arasında şöyle bir konuşma geçer:

- *Ebe n’örüyön?*
- *Küt gezdiriyön?*
- *Kütümü alıyön mu?*
- *Almıyön, ekmeğini veriyön.*

Ebe kadın, yedi evden ritüel ekmek toplama icrasını bitirdikten sonra çocukla birlikte halk arasında “dört yol ağızı” şeklinde tabir edilen dört yolun kesiştiğı bir noktaya gider, burada toplamış olduğı ekmekleri elek veya bir kalburun içine koyar, çocuğı yere oturtur ya da yanındaki başka birinin yardımıyla desteklemek suretiyle ayakta tutar, ardından içinde ekmek olan kalburu çocuğun başına yerleştirir ve üzerine üç İhlas bir Fatiha suresi eşliğinde su döker. Sure okuma işi bittiğinde aynı anda su dökmeyi de bitirir. Böylece yedi evden toplanarak tılsım kazandırılan ekmeğın majik gücü su vasıtası ile çocuğı nakledilmiş olunur (KK 69, KK 70, KK 71, KK 72).

Yaşı gelmesine rağmen yürümesi geciken çocukların sağaltımında başvuruhan uygulamalar ise şöyledir: Uygulamalardan daha kolay olması açısından “nefesi kuvvetli” olduğına inanılan hocalara veya kişilere çocuğı okutma ilk sırayı almaktadır. Okuma uygulaması hocanın çocuğı üflemesi şeklinde olabildiğı gibi suya okuyup bu suyla çocuğun banyo yaptırılması yoluyla sağaltma yollarına gidildiğı de görölmektedir (KK 3, KK 10).

Yürümesi geciken çocuk için başvuruhan ritüellerin bir bölümü de Kutsal mekânlar etrafında icra edilen ritüellerden oluşmaktadır. Kutsal mekânlarda gerçekleştirilen ritüel uygulamaların olay örgüsünü oluşturan ortak unsurlarını; dua, adak, adak adama, dönme edimleri oluşturmaktadır. Bunlara ilaveten bazı kutsal mekânlarda icra edilen ritüellere,

kutsal mekâna ait bir objenin sağaltım aracı olarak kullanılması ve bu şekilde iyileştirici gücün sirayet prensiplerine göre nakledilmesi esasına dayanan uygulamalar eklenmesi ritüel örgünün bir parçasını oluşturur. Amasya merkezdeki “Halkalı Evliya” adıyla bilinen adak yeri, kutsal nesneyle iyileştirme gücü nakletme esasıyla işlerlik gösteren ritüel uygulamaların yapıldığı kutsal mekânlardan biridir. Bu adak yeri özellikle yürümeyen çocukların sağaltımı için ziyaret edilmektedir. Söz konusu amaca yönelik olarak burada gerçekleştirilen ritüel edimlerin olay örgüsü şöyledir: Çocuğun annesi önce sandukanın ayak ucunda çocuk kucığında olmak üzere dua eder. Sonra beraberinde adak mahiyetinde getirdiği süpürge veya orada bulunan başka ziyaretçilerin getirmiş olduğu süpürge ile sandukanın etrafından başlamak üzere adak yerini süpürür. Ardından sandukanın sağ tarafında bulunan demir halkaları çocuğun ayağına dua ederek iki kez takar, çıkarır üçüncüde halkalar çocuğun ayağında olmak üzere çocuk ve anne sandukanın etrafında birlikte dönerler. Ritüelin tamamlayıcı unsuru, buraya adak mahiyetinde bir süpürge bırakılması veya daha sonra bırakılmak üzere söz verilmesidir. Uygulama üç cuma üst üste olacak şekilde tekrarlanır (KK 34, KK 90, KK 101, Alptürkler 2018: 89).

Merkez ilçeye bağlı Küçükkızılcı köyünde bulunan “Seyyid-i Vakkas” türbesi aynı amaçla benzer ritüel uygulamaların icra edildiği kutsal mekânlardandır. Sözü edilen türbede siyah, yuvarlak, büyük bir taş bulunmaktadır. Bu taş, sanduka başında edilen dua ve etrafının bazen üç, bazen de yedi kez dönülmesinin ardından dua edilerek çocuğun bacaklarına sürülür (KK 89). Ezinepazar köyünde halk arasında “Hz. Hızır’ın ayak izi olduğuna inanılan “İz Kayası” adıyla bilinen yer de yürümeyen çocukların götürüldüğü kutsal mekânlardan biridir. Burada gerçekleştirilen uygulama kaynak kişilerden edinilen bilgilere göre şöyledir: Aynı köyde bulunan ve yine kutsal mekân olarak kabul edilen “Hemüt Pınarı”ndan su getirilip İz Kayası’ndaki ayak izlerine doldurulur ve çocuk bu su doldurulan izlere bastırılır (KK 22, KK 29, KK 31, KK 33, KK 71).

Merzifon ilçe merkezinde bulunan “Üçler” adak yeri yürümeyen çocukların sağaltımı için ziyaret edilen adak yerlerinden biridir. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre adak yeri yürümeyen çocuk sağaltımı için yalnızca ayın ilk çarşambası sabah güneş doğmadan ziyaret edilmelidir. Adak yerine gelindikten sonra ayak değmeyecek yerlere kuşlar için arpa veya buğday serpilir (KK 191, KK 205), ardından çocuk kolundan tutularak adak yerinin bahçesindeki taşın etrafında üç kez döndürülür (KK 203). Yine Merzifon ilçesinin Hıra <Hırka> köyünde bulunan “Ukkaşe Sultan” adak yerine

yürüyemeyen çocuk götürülerek burada horoz kesilir, ardından çocuk, yatırın etrafında üç kez döndürülür. Kaynak kişilerimizin aktardığına göre, yürümesi oldukça gecikmiş çocukların sağaltımı için yukarıdakilere ek olarak başka bir uygulama daha yapılmaktadır; sözü edilen uygulama şöyledir: çocuk, annesi tarafından sandukanın üstüne bırakılır, kadın çocuğu bıraktıktan sonra arkasına bakmadan eve gider. Akraba olmayan bir başka kadın, çocuğu alır, kendi evine götürür, akşam saatlerinde ise ailesine geri getirir (KK 197, KK 198, KK 200 KK 202)¹²⁶.

Merkez ilçeye bağlı Ziyaret kasabasında yürüyemeyen çocuklar, kasabanın yüksek bir noktasında bulunan halk arasında “Hal Dede” veya “Halil Dede” adıyla bilinen adak yerine götürülür. Adak yeri ziyaretinden önce çocuğun evinde gömbe adı verilen ekmek pişirilir, ekmek önce konu komşuya ardından adak yerine ulaşınca kadar yol üstünde karşılaşılan herkese dağıtılır. Adak yerinde ise çocuğun annesi önce dua eder, ardından çocuk adak yerinin etrafında üç kez dolaştırılır (KK 81)¹²⁷. Yassıçal köyünde “Ergonaş Baba”, Uygur köyünde “Cafer Baba” yürümeyen çocukların götürüldüğü adak yerlerindendir. Kaynak kişilerimizin söylemlerine göre Cafer Baba’ya götürülen çocuk eve gelir gelmez ya yürür ya da sürünmeye başlar (KK 67, KK 72)¹²⁸.

Yürümesi geciken çocuğu sağaltmak için başvurulanan uygulamalardan bir diğeri, çocuğun bahar aylarında özellikle Hidrellez aralığı adı verilen 6 Mayıs sabahında Göynücek ilçesi Başpınar köyünde hayvan pisliğinde yuvarlanması, Merzifon ilçesinde ise yumurta atıp peşine çocuğu yuvarlama biçiminde yapılan uygulamalardır (KK 21, KK 34).

Merzifon ilçesinde yürüyemeyen çocuk, cuma salası okunurken “saldım salaya, yalvardım Mevla’ya, yürüsün cumaya” denilerek üç kez sallanır. Yine aynı ilçede yeni ay çıktığı gece beline bir kuşak bağlanarak yeni doğan aya karşı çocuk iki kız kardeş

¹²⁶ “Hıra Hıra yolunda, Hukkaşe Sultan var. Oraya götürüyolar. Ya gurban adarlar ya götürürler horoz keserler, afsunlanırlar gelirler yörür, ya yörür (28). “Türbelere gediyoğ. Yedi sene yürümeyen vardı, götüdüler yörüdü ya çağ sonam” (KK 2). “Götürün işte orda dönüyon okuyon üflüyon üç dayfa okur üfürün orda yörüsün den çocuguma ayag ver yürüsün den. Ya Yasin adan ya yine gurban adan kesen dagıdın gonuya gomşuya işte bu” (KK 32). “Şindi, gurban olduğuma gidince dönüyon, okuyon, üflüyon sona çağı bırakıp giden argana bakmıyacan emme. Yabancı alır, getirir çağı (KK 6).

¹²⁷ “Evliyalara götürürlerdi, işde diyom ya Hal Dede’ye (Halil Dede) götürürler, gömbe yapıldı, ekmek dağıdırlar, o çağyı etraftan yürüdürler, o çağ orda yürür, öyle derler” (KK 41).

¹²⁸ “Cafer Baba’ya götürüyok biz küt çağı. Adak adan, ‘çağıma ayak ver Allah’ım’ deyip dua eden. Gurban olduğumdan gelince çağ sürünmeye başlar” (KK 67).

tarafından sallanır. Sallama esnasında beline bağlanan kuşak üç kez bağlanıp çözülür üçüncü seferde kuşak çocuğun belinden alınır. Bu şekilde yürümesi sağlanan çocuklara yörede “kuşaklı” adı verilmektedir (Serdaroğlu 2018: 30).

Burada yer verdiğimiz, ad alma ve çocuğun bazı ilkleri çerçevesinde gerçekleştirilen statü kazandırma ritüelleri, onu bir gruba dâhil etmekle birlikte bunlar kısmî bütünleşmelerdir. Birey, henüz toplumla gerçek anlamda bütünleşmemiş, toplumun gerçek bir üyesi hâline gelmemiştir. Lévy-Bruhl’un (2006: 220) işaret ettiği üzere; bu dönüşümün gerçekleşmesi için varlığının yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir. O zamana kadar kendisini gruba bağlayan içindeki ata ortadan kaybolacak ve onun yerini bir başkası alacaktır. Toplumun gerçek bir üyesi olmak pek çok toplumda erginlenme ve onu takip eden evlenme ritüelleri ve ardından çocuk sahibi olmakla gerçekleşmektedir. Birey ancak bu şekilde toplumun gerçek bir üyesi olma kimliğini kazanmakta, bu ara konumdan kurtulmaktadır.

3.2. Evlenme Ritüelleri

İnsan hayatının döngüsü içerisinde bebeklik ve çocukluk çağı geçiş ve hazırlık dönemidir. Dünya hayatının idealize ettiği olgunluk durumu bireylerin çift olmalarıyla eşdeğer tutulur. İnsanın biyolojik olgunlaşması ile sosyal anlamda olgun birey kabul edilmesi anlamına gelmez. Birey toplumsal mekanizmaya ideallik ölçütü sayılan evlendikten ve çocuk sahibi olduktan sonra katılabilir. Geleneksel toplumda evli olmayan bireyler toplumun ve kültürün dışında kalırlar. Toplumun görüşüne göre evlilik, sadece bireyin hayatında önemli bir an değil; toplum açısından da önemlidir. Çünkü evlilik topluluğun hayatının devamını ve bereketini sağlayacak kuşaklar zincirini devam ettirmelidir. (Lvova 2013b.: 208-209). Bu anlamda evlenme ritüelleri bireyler için aynı zamanda toplum üyeliğine kabul anlamı da taşır.

İnsan yaşam döngüsünün önemli bir dönüm noktasını ve geçiş eşiğini oluşturan evlenme, bireylerin sosyal statülerinde bir değişimi meydana getirir. Evlilik kurumu da çocukların her iki eşin meşru evladı kabul edilmesi için kadın ve erkek arasında kurulan bir birliktir. Evlilik aynı zamanda çekirdek ailenin temeli olarak kabul edilir (Kottak 2016: 379).

Evlilik, biyolojik dürtülerin kültüre özgü ajanlarla denetim altına alınması yönüyle Levi Strauss'a (1994: 13) göre; "doğa/kültür karşıtlığına denk düşmektedir. Aile doğal bir ilişki biçimi değil, kültürel olarak belirlenen bir toplumsal bağıntıdır. Temel yasa, evlilik ilişkisini kurula bağlayarak, kültürün egemenliğinin, çiftleşmeye dayalı doğanın egemenliğinin üstüne eklenmesidir".

Edmund Leach (1956: 83) evlilik kurumunu kazanılan haklar bağlamında ele alarak şöyle tanımlar: 1. Bir kadının çocuklarının yasal babasını tayin eder. 2. Bir erkeğin çocuklarının yasal annesini tayin eder. 3. Erkeğe ve kadına, bir diğerrinin cinselliğine tek başına sahip olma hakkı verir. 4. Erkeğe ve/veya kadına, diğerrinin iş gücü ve emeği üstünde haklar verir. 5. Erkeğe ve/veya kadına, diğerrinin malı-mülkü üstünde haklar verir. 6. Çocuklarının yararı için birleşik bir mal-mülk ortaklığı oluşturur. 7. Eşler ve onların akrabaları arasında sosyal olarak tanımlanmış yakınlık ilişkisi kurar.

Evlilik ritüellerinin ve evlilik kurumunun temel amacı; bütün toplumlarda olduğu gibi Türklerde de toplumsal yaşamın en küçük yapı birimi olan aileyi oluşturmaktır. Ziya Gökalp (1992: 58) aileyi, "birbirine akrabalık bağı ile bağlı olan fertlerin toplamı" şeklinde tanımlar. Nihat Nirun'a (1994: 21) göre, ise aile: "üyeleri arasındaki ilişkiler ve etkileşim yönünden sosyal bir grup, sosyal ve ekonomik yönden bir birlik, sosyal yaşamın temel göstergelerinden biri olarak bir örgüt, üyelerinin ihtiyaçlarının karşılanması ve yürütülmesinde sistematik kuralları bulunan en küçük sosyal bir yapıdır". Bir başka tanımla aile; evlilik bağıyla başlayan, akrabalık ve sosyal bağlarla birbirlerine bağlanan, çeşitli rollere sahip, birbirlerini etkileyen, çoğunlukla aynı evde yaşayan fertlerden oluşan, üyelerinin psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılayan bir birim durumundadır (Özgüven 2001: 132). Toplumsal yapının temelini oluşturan aile; aynı zamanda akrabalıkların, dayanışmanın, kültürel değerlerin yeni kuşaklara aktarılmasında ve aşılmasında büyük bir rol oynamaktadır (Güvenç 1999: 106).

Malinowski'ye (1992: 112-113) göre, evlenen çiftler gelinin evinde veya damadın ailesiyle otursa bile evlilik akti sayesinde yeni bir aile kurar. Her durumda yeni küçük grup yeni bir kuruluşun çekirdeğini oluşturur, bu kuruluşun ise maddi verileri, yeni evlilerin her iki aile ile ilişkileri, kendi yasal, ekonomik, sosyal konumuna ilişkin kurallar incelenerek betimlenmesi gerekir.

Eski zamanlardan beri evliliğin geçerli sayılması toplum önünde ve toplumun da iştirak ettiği rit ve törenlerin gerçekleştirilmesine bağlı olmuştur. Bütün şartlar yerine getirilmiş olsa bile evliliği veya birleşmeyi geçerli yapmak için bazı rit ve törenlere gerek vardır (Erdentuğ 1969: 232).

Evlilik kurumu ve onunla ilişkili aile biriminin oluşturulması temel amacına yönelik gerçekleştirilen ritüeller; yapılacak olan evliliğin sosyal çevreye duyurulması ve toplum tarafından kabul görmesini sağlama isteği ve ritüel özneleri olan bireylerin yeni rol ve statülerine geçişteki sıkıntılarını, sevinçlerini paylaşma arzusuyla yerine getirilir. Söz konusu ritüeller, iki gencin yaşam kaderlerini birleştirmeleri açısından bireylik davranışları, yeni bir hısımlık bağlantısının kurulması yönüyle aileler arası ilişkileri, iki tarafın akraba, dost komşu çevrelerinin katılmasını yasa kıldığına göre de toplumluk gösterileri içine alır (Boratav 1999: 167).

Söz konusu ritüeller; evlenme kavramı ile kastedilen bütün gereklilikler sağlanana kadar süren belirli süreci izler. Ardışık bir dizilimi ve dizgeyi her bir aşama kendi içinde bir bütünlük oluşturmak suretiyle belirli amaçlara yönelik olarak birbirini izleyen bir bütünlük gösterir.

Pertev Naili Boratav (1999: 172) ve Sedat Veyis Örnek (2016: 199), evlenme ritüellerini belirli örgü dizgesi oluşturacak şekilde şöyle sıralamaktadırlar:

A. Düğün Öncesi:

1. Görücülük, dünürcülük, kız isteme
2. a. Söz kesimi, b. Şerbet, c. Nişan
3. Düğün okuntusu;
4. Çeyizin gitmesi ve sergilenmesi;
5. Gelin Hamamı

B. Düğün:

1. Kına geceleri; 1. Kız Kınası, 2. Oğlan Kınası
2. Gelin Göçürme
3. Nikâh;
4. Gerdek;

5. Gerdek ertesi (duvak-paça).

C. Düğün Sonrası: Gelinlik ve güveylik töreleri.

Nermin Erdentuğ (1969: 236) söz konusu görenekler ve seremonileri sıra ile ilkten sona doğru ana hatları ile şöyle sıralamaktadır: 1. Evlenme arzusunu belirtme, 2. Evlenme çağı, 3. Görücü gezmek (dünürçülük), 4. Söz kesimi, 4. Başlık, 5. Nişan, evlenme ve düğün.

Ali Yakıcı (1991: 29) da Hamit Zübeyr Koşay ve Sedat Veyis Örnek'in tasniflerinden hareket ederek şöyle bir tasnif yapmıştır:

1. Evlenme Çağı ve Evlenme arzusunu belirtme.
2. Dünür Gezme (görücülük)
 - a. Kız bakma,
 - b. Kız beğenme,
 - c. Kız isteme,
 - d. Kız ve oğlanevi tarafından oğlan ve kız ile ailelerinin soruşturulması.
3. Söz Kesme (şerbet içme, tatlı yeme).
4. Nişan
 - a. Yüzük takma,
 - b. Dürü götürme,
 - c. Çetnevîr yeme,
 - ç. Askıya çıkma,
 - d. Çeyiz Götürme,
5. Düğün
 - a. Düğün hazırlığı,
 - b. Davetiyelerin dağıtımı,
 - c. Karşı yemeği,
 - d. Tirit dökme,
 - e. Zamakbaşı, seğmenbaşı, efebaşı veya bayraktar seçimi.
 - f. Kına
 - g. Zamak,
 1. Düğün yemeği,

- i. Gelin alma,
- j, Gelin bakma,
- k. Dini nikâh,
- l. Gerdeğe katma,
- m. Yüz açımı ve el öpme.

Amasya yöresinde evlenme konusu etrafında kümelenen ritüellerin aşamalarının, törensel sıralamadaki küçük farklılıklar dışında genellikle yukarıdakilerle benzer akışa sahip olduğu görülmektedir. Bu bölümde önce kismet açma ritlerine yer verilecek ardından evlenme olayı etrafında gerçekleştirilen ritüel dizgeleri, Arnold Van Gennep'in modeline uyarlanmak suretiyle pre-liminal, liminal ve post-limal evrelere ayrılacaktır.

3.2.1. Süreç Dışı Dönem

3.2.1.1. 2.2.1.1. Kismet Açma Ritüelleri

Evlenme yaşı ve zamanı gelmesine rağmen evlenemeyen, uygun bir eş adayı bulunamayan, bulunsa da evlenmenin bir şekilde engellenmesi durumlarında “kısmeti kapalı”, “bahtı kapalı” tabirleri kullanılır. Çocuksuzluk durumuna benzer bir algılayış ekseninde kurbanın bir felakete maruz kaldığı tasarımı üzerinden kısmeti kapalı kişiler için çoğu taklit ve benzetme esası içeriğine sahip büyüsel rit, ritüel ve uygulamalara başvurulur. Normal döngüyü bozan, kişi ve topluluk hayatını tehlikeye sokan bu durumlarda icra edilen ritüellere kriz ritüelleri adı verilir (Honko 2015: 204).

Kurbanın bu türden bir felakete uğramasının nedenleri, başkasının kötü duygularla yapmış veya yaptırmış olduğu büyü gibi etkenlere bağlı olabildiği gibi kişinin yaptığı yanlış davranışlar sonucu oluşan tanrısal cezalandırma sonucu olabileceğine de inanılmaktadır.

Amasya yöresinde kismetin kapanmasına sebep teşkil ettiğine inanılan davranışlardan bazıları şunlardır: Kapı eşiğine oturmak (KK 12, KK 67), ezan okunurken kolları bağlı oturmak veya yatmak (KK 23, KK 48). Elleri bacak arasına koyup yatmak (KK 88). Yüzükoyun yatmak (KK 34). Hıdrellez günü ve Ramazan, Kurban Bayramlarında iğne ipe uğraşmak, dikiş dikmek, çeyiz bohçasını düğümlemek (KK 10,

KK 23, KK 78, KK 220). Başkasının evlilik yüzüğünü takmak, gelinliğini giymek (KK 3, KK 56, KK 89, KK 250). Elbiseleri ters giymek, ters çıkarmak, ters katlamak (KK 43, KK 48, KK 102). Evde kalmış kişilerin eşyalarını kullanmak (KK34, KK 50). Kötülük yaparak beddua almak (KK 19, KK 109, KK 134, KK 165). Kısmet kapanmasına neden teşkil ettiğine inanılan davranış kalıplarının çoğunda büyü esaslarından benzerlik, taklit ve temas içeriğine sahip ilkeler bulunmaktadır.

Kısmetin kapanmasına neden teşkil eden bir bölük etmen de kişinin iradesi dışında oluşan durumlardır. Bunların pek çoğunun kıskançlık, haset, kötülük yapma ya da intikam düşüncesiyle başkalarının yaptığı etki ve eylemler sonucunda meydana geldiği varsayılır. Büyücülere, kişilerin vücuduna temas etmiş giyeceklerle, yiyecek vasıtasıyla veya saç telleriyle bağlama büyüsu yaptırmak, birtakım tılsımlı sözlerle kilit kapatmak en bilinen yöntemlerdir. Yine nazar da kişileri etkileyerek kısmetlerinin kapanmasına neden olduğu varsayılan olgulardandır (KK 65, KK 88, KK 101, KK 210, KK 234, KK 251).

Bazı kişilere anne karnında korkutulma sonucu ‘Ümmü Sübyan’ cininin musallat olması sonucunda o kişilerin doğurganlık gibi evlenmesinin de engellendiği düşünülmektedir. Doğaüstü etki kapsamında evlenmeye engel teşkil ettiği tasarımlarından biri de genellikle genç kızlara musallat olduğu düşünülen cinlerdir (KK 10, KK 21, KK 81).

Evlenmelerine engel olan durumlara göre de uygulama biçimleri farklılaşabilmektedir. Halk bu konuda uzun süre kısmeti çıkmayan, tam evlenmek üzere iken bir sorun çıkan defalarca söz veya nişanlanmasına rağmen ayrılan kız ve erkekler için öncelikle hocalara gidip fala baktırmaktadır. Sorunun sebebini bulmaya yönelik bu uygulamalarda başvurulmuş yöntemlerden bazıları su falına bakmak, yıldıznameye bakmak, cinlerden yardım almaktır. Kısmet açma konusunda yörenin Uygur köyünde yaşayan Satılmış Hoca su falına bakar, Çoban İsmail gaybdan (içine doğar) haber verir, Çetmi köyündeki Ali Hoca ise hem yıldıznameye bakar hem de iyi karakterli cinlerden yardım alır (KK 24, KK 64, KK 67, KK 137).

Kurban, cin etkisine maruz kalmış ise yapılan uygulamalar içinde en uzun süren ve kurtulması en zor durum içindedir. Bu durumdan kurtulmanın yıllar süreceği, çok uğraştıracağı mülakat yaptığımız hocalar tarafından beyan edilmiştir. Bu sorunu çözmek

için çeşitli muskalar, tılsımlar yapılır, dualar edilir, adaklar adanır. Büyü yapma yoluyla kısmeti kapatılan bireylerin kısmeti yine aynı hocaların büyü bozma pratikleriyle açılır. etmi köyündeki Ali Hoca yapılan dualara ek olarak hem cinlerin kötü tesirinden kurtulmak hem de büyü bozmak için hastalarına sirkeli su ile banyo yapmalarını tavsiye ettiğini belirtmiştir. Sirkeli su ile üç gece banyo yapılmalı, yatsı ezanından sonra da üç defa “Nas”, üç defa da “Felak” suresi okunup yatılmalıdır (KK 8, KK 24, KK 67, KK 68, KK 88, KK 137).

Kişinin nazar etkisiyle kısmetinin kapalı olduğuna inanılması durumunda, sorunun sebebine uygun bir çözüm yoluna gidilir. Bu noktada en yaygın çözüm yolu, nazar ocaklarına gidilip kısmeti kapalı kişilere kurşun döktürmektir. Kısmet kapalılığını bertaraf etmek için dökülen kurşun suyunu dört yol ağzına dökmek ve arkaya bakmadan dönmek uygulamanın tamamlayıcı bileşenlerini oluşturur (KK 12, KK 34, KK 56, KK 64, KK 65, KK 88, KK 91).

Kısmet açma ritüellerinden en sık başvurulana “açma-kapatma” metaforu üzerine kurulu olanlardır. Bu ritler, “benzer benzeri üretir” şeklinde formüle edilen; bir varlığın ya da durumun temsil edilmesi, söz konusu varlığı ya da durumu meydana getirir fikri esasına ve ilkesine dayanır. Açma-kapama ritlerinde kullanılan nesnelerden birisi kilittir. Farklı zamanlarda, farklı mekânlarda ve farklı kişilere yaptırılmak suretiyle çeşitlenen ritüelin esasını hiç kullanılmamış kilit ile kızın kısmeti arasında kurulan benzerlik ilişkisi oluşturmaktadır. Buna göre kısmeti kapalı kız bazı köylerde cuma günü adetten kesilmiş kadınlara götürölerek sala okunurken kilit kapatılır, ezan okunurken dua eşliğinde kilit açılır (KK 23). Yine kısmet açmak için adetten kesilen kadınlar dört yol ağzında kızların başında kilit açarlar (KK 15). Bazen söz konusu uygulama bir çocuğa bazen de cuma namazından sonra cami hocasına yaptırılır (KK 34). etmi köyündeki Ali Hoca (KK 137) kendisine kısmet açtırmak için gelen kişileri nalbura gönderdiğini; dükkân içine girdiklerinde karşılarına çıkan ilk kilit açıksa kapatmalarını, kilitliyse açmalarını sonra da kendisine getirmelerini istediğini; getirilen kilidi okuyarak tıslımladığını sonra da sabah ezanı okunmadan akan suya bırakmalarını söylediğini aktarmıştır.

Yörede kilit açma ritinin en yaygın uygulandığı yerlerden birisi Amasya merkez ilçe Yüzevler mahallesinde bulunan “Tezveren Evliyası”dır. Anlatılanlara göre üç cuma buraya ziyarete gelen kızların üçüncü ziyaretten hemen sonra kısmetleri açılır. Adak yerinin bu

şekilde adlandırılmasının nedeni burada evlenmek için dilek dileyen kızlara “tez” zamanda hayırlı kismetler çıkmasıdır. Kismet açtırmak isteyen genç kızlar üç cuma anneleriyle adak yerine gelip, yedi defa Yasin suresi okurlar. Sela okunurken hiç tanımadıkları bir kadına kilidi iki kez açtırıp kapattırırlar. Üçüncü kez kilit açıldıktan sonra kapatılmaz, yeni evlenmiş gelinden alınan yazmaya sarılıp eve götürülür. Dilek gerçekleşikten sonra burada kesme şeker veya helva dağıtılıp ardından kilit anahtarıyla birlikte ırmağa atılır (KK 3, KK 5, KK 6, KK 7, KK 8, KK 10, KK 15, KK 17, KK 29).

Açma/kapama analogisi ile işleyen kismet açma ritlerinin nesnesi sadece kilit değildir. Kutsal mekân kapıları da bu ritlerin vasıtalarını oluşturur. Örnek vermek gerekirse; Göynücek ilçesi “Gül Baba Hamamı”nda (adak yeri) kismetleri kapalı olduğuna inanılan kızlar cuma günleri sala verilirken hamam içine kilitlenir, ezan okunurken hamam kapısı açılır (KK 2, KK 3, KK 8, KK 92, KK 95, KK 100, KK 102, KK 106, KK 125).

Açma-kapatma metaforunun bir diğer nesnesi iptir. İp çözmek suretiyle evde kalmış kızların kismetinin açıldığı yerlerden birisi, Amasya şehir merkezinde bulunan İğneci Baba adak yeridir. İp çözme uygulaması şöyle yapılır. Kismet kapalı kız ile annesi cuma günü sala ile ezan vakitleri arasında türbeye gelirler. Kız dua eder, annesi kızının başında önceden örülmüş çorap veya patik çözer. Çözme işi tamamen bitene kadar kız dua etmeyi sürdürür. Bu işlem, üç hafta ara vermeden yapılır (KK 11, KK 12, KK 31, KK 46, KK 52, KK 63, KK 67, KK 89).

Açma-kapatma analogisi ile işleyen ritlerden bir diğeri de Amasya merkez ilçeye bağlı Şeyhsadi köyündeki yine aynı adlandırmaya sahip adak yerinde görülür. Burada önce dua edilir ardından kızın beline yazma bağlanarak düğümlenir. Kırk adet “İhlas”, yedi adet “Yasin” Suresi, kırk adet “Kelime-i Tevhit” okunduktan sonra adetten kesilmiş bir kadına genç kızın beline kuşak üç kez bağlatılır, açtırılır (KK 23, KK 28, KK 29, KK 30, KK 31, KK 34, KK 39).

Kismet açma ritlerinin bir kısmı da adak yerleri etrafında gerçekleştirilen adak adama ve dua ile birtakım tamamlayıcı ek uygulamalardan oluşur. Yörede bu amaca yönelik olarak en fazla tercih edilen kutsal mekân “Tezveren” adak yeridir. Adak yeri, üç perşembe ikindi ile akşam arası zaman diliminde ziyaret edilir. Akşam ezanı okunana kadar Kur’an-ı Kerim okunur, iki rekât namaz kılınır. Türbeye başörtüsü bırakılır. Ezan

okunduktan sonra dilek dilenir. Uygulama üç perşembe tekrarlanır (KK 43 KK 56, KK 96). Başka bir uygulamada ise; kısmeti açılmak istenen kız ve annesi hiç giyilmemiş elbiseler giyerek sabah ezanından önce Pirlar Parkı'ndaki caminin minaresine çıkıp şerefeyi üç kez dolanırlar. Taşlara el sürüp yüzlerine sürer ve kısmetin açılması için dua ederler. Ardından kuşlara buğday taneleri atarlar. Dönüş yolunda aşağıdaki Hamdullah Baba türbesine elbiselerinden bir parça kesip bırakırlar. Anlatılanlara göre burayı sözü edilen biçimde ziyaret eden genç kızların yedi gün içinde kısmeti açılır (KK 1, KK 2, KK 3, KK 4, KK 6, KK 8, KK 13, KK 15, KK 17, KK 21, KK 28).

Yörede, kısmet açmak amacıyla en fazla ziyaret edilen yerlerden biri de “Piri Baba” adak yeridir. Türbe görevlisi Hanife Biçer'in (KK 217) verdiği bilgilere göre Piri Baba adak yerinde gerçekleştirilen kısmet açma ritleri şunlardır: Evlenmek isteyen kızlar, adak yerine geldikten sonra ilk olarak iki rekât Allah rızası, iki rekât Hz. Muhammet, iki rekât da Piri Baba için olmak üzere toplam altı rekât namaz kılarlar. Ardından sandukanın üstüne kendilerine ait bir başörtü ya da herhangi bir giyim eşyası bırakırlar. Sonra dua ederler. Kişinin tercihiine bağılı olmak üzere duadan sonra adak da adanabilmektedir. Piri Baba adak yerinde gerçekleştirilen kısmet açma rit dizisinin son halkasını türbenin girişinde bulunan mumluğa mum yakma, ardından dilek taşı yapıştırma uygulamaları oluşturur.

Göynücek ilçesi Gülben Evliyası, Analıkızlı adak yerlerinde ise iki rekât namaz kılınıp dilek dilendikten sonra ağacın gölgesinde uyunur. Uyku esnasında görülen rüyada dileklerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin görüleceğine inanılmaktadır (KK 91, KK 94, KK 95, KK 96, KK 97).

Evlenmek isteyen kızların en çok ziyaret ettiğı yerlerden birisi de merkez ilçe İlyas köyde bulunan “Sarılık Evliyası”dır. Burada sıradan bir ziyaret yapılıp dilek dilendikten sonra medfun kişinin eğlenceyi çok sevmesi şeklinde bir temellendirme nedeniyle oynama, ritüelin zorunlu bir unsuru olarak rit dizgesinde yer alır (KK 22, KK 27, KK 29, KK 32, KK 33, KK 44, KK 52, KK 59, KK 60).

Merzifon ilçesi Yalnız köyde bulunan “Sarılık” ya da “Sarıkız” adak yeri de kısmet açma ritüellerinin gerçekleştirildiğı yerlerden biridir. Burada uygulanan ritler, bütün adak yerlerinde görebileceğimiz türdendir. Bunlar genel olarak; “mum yakma”, “çaput

bağlama”, “yatırın etrafını üç-yedi kez dönme”, “dua etme” ve dileğin gerçekleşmesini durumunda buraya kurban getirmeyi vaat etme şeklinde özetleyebileceğimiz “adak adama”dır (KK 217, KK 220).

Evlenmenin kısmet kapalılığı nedeniyle değil de başka nedenlerden ötürü gerçekleşmemesi durumunda türbelere kırmızı ip veya saç bağlanır. Uygur köyündeki Hacı Hasan Baba Türbesi’nde bir adet kırmızı ip erkek, bir adet kırmızı ip kız için birbirine düğümlenerek adak yerindeki herhangi bir yere bağlanır (KK 65, KK 72, KK 73, KK 77, KK 79). Vermiş köyündeki Lokman Hekim Türbesi’nde sevdiğiyle evlenmek isteyen genç kızlar üç adet saç telini sevdiği erkeğin adını söyleyerek düğümledikten sonra yatırın mezar toprağına gömerler (KK 34, KK 46, KK 80, KK 83). Hamamözü Yemişen köyündeki Çam Dede adak yerinde birbiriyle evlenmek isteyen kız ve erkekler perşembe akşamları ve diğer kutsal zaman dilimlerinde burada dilek dileyip mum yakarlar (KK 175, KK 180).

Kısmet açma ritüellerinin bir bölümü de Hıdrellez ve Hızır Günlerinin eşik zaman dilimlerinde gerçekleştirilen uygulamalardan oluşur. Hıdrellez arifesinde Kümbet Hatun adak yerinde kızlar dua eder, türbenin taşına gelinlik resmi çizer, ağaca da telli duvaklı gelin yapıp asarlar. Elbiselerinden birer parça keserek adak yerine bağlarlar. Hıdrellez arifesi akşamı dilekler bir kâğıda yazılıp Yeşilirmak’a bırakılır. Yine evlenmek isteyen kızlar sabah ezanı vakti kaleye çıkarlar, kırk adet küçük taş toplayıp bunları yastıklarının içine koyarlar (KK 34, KK 67, KK 89). Hıdrellez’den bir gün önce annesinin ilk çocuğı olan ergenliğe girmemiş bir kız kapı kapı dolaşarak bütün genç kızlardan yüzük, toka, küpe gibi onlara ait bir eşyayı atmaları için küp gezdirir. Eşyalar küpe konulduktan sonra küp içine su üstüne de yeşillik bazen yedi çeşit çiçek konulur. Küpün kenarına kilit kapatılarak konulur. Bir gece gül ağacının altında bekletilen küp, Hıdrellez sabahında içinde eşyası bulunan genç kızlar toplanmasıyla açılır. Küp kısmeti açılmak istenen genç kızın başında tutularak annesinin ilk çocuğı olan ergenliğe girmemiş kız tarafından kilit, “kısmetini açıyorum” denilerek açılır (KK 123, KK 156).

Şubat ayındaki Hızır Günü uygulamaları çerçevesinde genç kızlar yedi evden topladıkları unlardan tuzlu çörek yapıp ikindi vakti yedi eve dağıtırlar. Gece ise kendileri yiyip hiç konuşmadan uyurlar. İnaniş’a göre gece nerede hangi köyün çeşmesinde su içerlerse oraya gelin giderler (KK 65, KK 68).

Kısmet açma uygulamalarının bir kısmı da evlenme gücünü elde etmiş kimselerin, o gücünü evlenemeyen kişilere sirayet ettirme ilkesiyle hareket eden büyüsel uygulamalardan oluşur. Örnekler şöyledir: Nişan kurdelesini gelin kız tarafından saklanır, kına gecesinde gelinin annesi, minik minik kesip parçaladığı kurdele parçalarını “darısı başınıza olsun” diyerek genç kızlara dağıtır. Kızlar almış oldukları kırmızı kurdele parçalarını ya üstlerinde taşır ya da yastıklarının altına koyarlar (KK 12, KK 23, KK 56). Gelinin kinasından almak ve yakmanın da kısmet açtığına inanılır (KK 10, KK 56, KK 67). Taşova ilçesinde geline kına yakılırken gelinin annesi kısmetinin açılmasını istediği kızların başına geline ait bir yazmayı örter (KK 191). Gelinin ayakkabısının veya eteğinin altına isim yazılır. İsmi ilk silinenin ilk önce evleneceğine inanılır (KK 10, KK 15). Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçesinde gelinin annesi kısmetini açmak isteği kızları geline ait bir elbiseyle veya takıyla gelin hamamına davet eder. Kısmeti açılmak istenen kızlara, gelinin bütün elbise ve takıları dağıtılır. Kızlar düğün boyunca bu giysi ve takılarla dolaşırlar (KK 137, KK 146, KK 200). Damat yıkanırken bekârlar koşu yarışı yaparlar, birinci olanın ilk önce evleneceğine inanılır (KK 13, KK 180, KK 197, KK 269). Kız evinden oğlan evine gönderilen kına tepsisi içinde bekâr erkekler için mendil konulur. Bu mendillerden alan erkeklerin evleneceğine inanılır. Ayrıca damadın elinden kınayı ilk kapalı kişinin ilk önce evleneceğine inanılır (KK 90, KK 198, KK 201). Gelin ve damadın gerdek yemeği olan güveyönü yemeğinden bekârlara kısmetleri açılsın denilerek birer lokma dağıtılır (KK 34, KK 195, KK 216). Ayrıca gelin alından, telinden bir parça almanın da kısmet açacağına inanılır. Gerdek gecesini edilen bütün duaların kabul olacağına inanılır, damat ve gelin evlenmesini istediği arkadaşının adını söyleyerek hayırlı bir kısmeti çıkması için dua eder (KK 9).

3.2.1.2. Eş Seçme

Geleneksel toplumlarda evlilik iki ailenin, iki soyun dünür olmak tabiriyle ifade edilen geniş çaplı birlikteliğini kapsar. Kızın ve erkeğin çekirdek ailesi dışında teyze, hala, amca, dede, nine, büyükbaba ve büyükanne gibi diğer akrabalarını da bu kapsama dâhil etmek gerekmektedir. Bu minvalde iki ailenin akrabalık temellerinin atılacağı evlilik müessesinin ilk adımını oluşturan eş seçimi büyük önem taşır. Evlenecek bireylerin seçiminde din, kültür, etnik unsur gibi geleneğin, örf ve âdetin belirlemiş olduğu birtakım kıstaslara ek olarak aile yapısının, ailenin dünya görüşünün, evlenecek bireylerin beğenileri de belirleyicilik açısından kendine özgü kriterleri olabilmektedir. İkinci mevzu

özellik içermesine rağmen ilk bahsedilen hususlar her kültürde o kültürün içinde yetişen her bireyin bildiği genel geçer vasıflara sahiptir.

Buna göre dinî ve kültürel normların belirlediği birbiriyle evlenmesinin uygun görülmediği kurallar da vardır¹²⁹. Alevi-Bektaşî inanç yapısı içerisindeki Musahiplik bir nevi kardeşlik kurumu olup benzer şekilde musahiplerin birbirleriyle evlilik yoluyla tekrardan aile olmasının önü, kültürün kendini koruma altına aldığı caza yaptırımları vasıtasıyla kapanmıştır¹³⁰. Bütün bunlara ilave olarak yörenin Hamamözü ilçesinde düğün boyunca babanın rol ve sorumluluklarını üstlenen “babalık”, annenin rol ve sorumluluklarını üstlenen “analık” olarak adlandırılan tören akrabalığı durumu bulunmaktadır. İlçedeki normlara göre sözü geçen kişilerle, evlenen bireyler kan bağı esaslarına özdeş bir biçimde birbirleriyle akraba kabul edilir, bunlar ve sonraki nesil arasındaki evlenme hükümleri kan akrabalığı ile aynı normlarla değerlendirilir. Yörenin bazı Alevi-Bektaşî köylerinde damadın sağdııcı ile damat aynı seccade üzerinde birlikte giydirilmesinden ötürü kardeş kabul edilir. Sağdıçlık ile birbiriyle kardeşliği tanımlanan bireylerin çocukları da birbirleri için evlenmesi yasaklı kişiler olurlar.

Farklı mezhep ve etnik unsurlar arasında evliliğe karşı çıkılması çoğunlukla kaçma, kaçarak evlenme sonucunu ortaya çıkarmakta, toplumdan dışlanma, Alevi-Bektaşî kültüründe düşkünlük müessesinin de etkisiyle çoğu zaman aileler gençlerin kaçmasına göz yummaktadırlar.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Alevi-Bektaşî muhitinde dede <baba> çocuklarının, yine kendileri gibi dede soyundan gelen bireylerle evlenmeleri konusundaki

¹²⁹ Evlenilmesi yasak olan kişiler Kur'an- ı Kerim'in Nisa Suresi 23. Ayetinde şöyle belirtilmiştir : “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanelarınız, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anaları, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi <nikah altında bir araya getirmeniz>ancak geçenler <önceden yapılan bu tür evlilikler> başka (DİB 2011: 91). Kanuni evlenme yasağı ise Medeni Kanun 129. madde ile belirlenmiştir.

¹³⁰ Musahiplik bağı güçlü bir bağıdır. Kardeş çocukları evlenebildiği halde iki musahip aile çocukları evlenemezler (Melikoff 1998: 272). Musahiplerden bir kadın ve diğer taraftan bir erkek ölse hayatta kalan kadınla erkek evlenemez. Musahip olan erkeklere kardeş, kadınlara bacı denir. Namus ve mal mülkleri dışında, hemen hemen her şeyleri ortak sayılır; iflas, hayvanların, ürünün zarar görmesi durumlarında o ailenin musahibi derhal yardıma koşar. Ona mal mülk para ve yiyecek sağlar.../... Ayrıca iki aile birbirini denetler. Bu denetim, çocuklar, kadınlar ve gençlerin kötü yola sapmamaları, erkândan, yoldan ayrılmamaları için yapılır (Eröz 1990: 112).

kat'i kural devam etmektedir. Bilindiği üzere ocaklık sistemi soy, kan bağı zincirine göre nesilden nesle aktarılmaktadır. Kuralın bozulması grubun inanç yapısında ciddi sarsıntılara sebep olacağı düşüncesiyle, kurala aykırı davranan dedeler <baba> lar ocak silsilesinden dışarıya çıkarılmaktadır. Grupların toplumsal aidiyetlerini ve sürekliliğini sağlamak evlenme kurallarıyla organize ederek grubun sürekliliğini sağlamak belli bir kurallar sisteminin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Eş seçme aşamasında erkek ve kız ailelerinin sosyal, ekonomik açılardan denk olması tercih edilir. Maddi anlamda birbirlerine denk olmalarına dikkat edildiği özellikle kız ailesinin maddi açıdan erkek ailesinden üstün olmaması gerektiği ile ilgili yaygın kabuller bulunmaktadır. Ancak eş seçiminin günümüzde daha çok evlenecek bireylerin kararları doğrultusunda yapılmasından ötürü birçok kalıplaşmış kabullerin gevşemesi gibi burada da kırılmalar mevcuttur.

Eş seçimi konusunda dikkat edilen bir diğer husus daha çok kız seçiminde gözetilen namus normlarına ilişkindir. Geleneksel toplum yapılarının egemen olduğu bütün kültürlerde geçerli olduğu gibi Amasya yöresinde de kızların evlilik öncesinde bir erkekle görüşmesi, arkadaşlık etmesi kaçınılması gereken bir durumdur. Bununla birlikte namus, iffet konularında odak nokta sadece genç kız değildir, ailesi de bu açıdan değerlendirilmeye tabi tutulur. Kızın ailesinin toplum içindeki saygınlığı, dürüstlüğü ailede hırsız, kötü işler çeviren, yanlış kişilerin olmaması da oldukça önemsenen ve seçim konusunda öncelenen durumlar arasında yer almaktadır. Yörede kızın ailesinde annenin otoriter olup olmasına da dikkat edilmektedir. Bir evde erkeğin değil de kadının sözü geçiyorsa o aileden kız alınmak istenmemektedir. Evlendikten sonra annenin kızına dolayısıyla yeni ailesine de müdahale edebileceği kaygısı bulunmaktadır. Bir diğer nokta erkek kardeşi olmayan kızlar “erkek terbiyesi görmemiştir” düşüncesiyle tercih noktasında arka planda kalmaktadırlar.

Eş seçimi yapılırken kızların, yeni katılacağı aileye daha kolay uyum sağlayacağı düşüncesiyle yaşının küçük olması tercih nedeni olabilmektedir. Ancak yaşı küçük erkeklerin evine sahip çıkamayacağı; eşini, ailesinin baskısına maruz bırakabileceği endişesiyle kız aileleri tarafından çok istenmediği aktarılmıştır (KK 45, KK 201). Bununla birlikte yörenin birçok bölgesinde geçerli bir engeli (eğitim, hastalık) bulunmamasına rağmen askerliğini yaptıktan sonra uzun süre evlenmemiş erkeklere kız verilmek

istenmediği belirtilmiştir (KK 7, KK 18, KK 23, KK 24, KK 30, KK 31). Söz konusu eğilimin arka planında, askerden gelir gelmez evlenme geleneği kuralının dışında kalmış bireylerin dizgeyi bozacak muhtemel bir kusurunun bulunabileceği ihtimali ile meşru olmayan cinsel alışkanlıkları edinmiş olabilmesinden de endişe edildiği kaynak kişilerimizin verdiği bilgilerdendir (KK 34, KK 89). Özetlemek gerekirse, evlenecek oğlan ve kızın yaşları, geleneksel anlayışın kabulleri çerçevesinde, kız ve erkek ya aynı yaşlarda olmalı ya da erkek kızdan en fazla beş-altı yaş büyük olmalıdır. Erkeğin kızdan beş-altı yaş aralığından daha büyük fark veya kızın erkekten büyük olması, geleneğin yaş ile ilgili ideal ölçütleri kapsamı dışında kalmaktadır. Bu genel olarak istenilen ve olması gerekeni gösteren teorik bir kabul olmakla birlikte pratikte kural dışı durumların varlığı da azımsanmayacak ölçüde fazladır.

Eş seçimi yapılırken erkek ve kızın aynı yerleşim yerinde oturmaları öncelikli tercih nedeni olmaktadır. Bu tercih eğiliminin öncelikli nedeni ailelerin evlatlarından uzak kalmak istememeleri olmakla birlikte çocukluğundan beri tanıdıkları kişilere kız verme/alma evlilikte yaşanması muhtemel türlü olumsuzluklara karşı daha güvenli bir yol olarak görülmektedir. Çünkü geleneksel anlayış, evlenme söz konusu olduğunda yabancı kişilere karşı olumsuz tutumlar sergilemektedir. Uzak bir yerden kız isteyen ailelere karşı, “iyi olsalar kendi çöplüklerinden kız alırlardı” denilerek temkinli yaklaşmakta, kendi çevresinde iyi tanınmayan kız/oğlan için de aynı durum söz konusu olup huyu, suyu kendi çevresinde bilindiği için ancak dışarıdan kendisini tanımayanlarla evlenebileceği düşünülmektedir.

Kız verilecek damat adayı seçiminde damadın evini çekip çevirecek, ailesine bakabilecek beceri ve bir işinin, mesleğinin olması, kötü huylarının bulunmaması öncelikli aranan niteliklerdir. Kızda ise geleneksel anlayış; huy güzelliği, güler yüz, hamaratlık, el çabukluğu, temizlik, misafir ağırlayabilme gibi iyi bir ev kadını ve iyi bir anne olabilmesini olanaklı kılan birtakım nitelikleri göz önünde bulundurmaktadır.

Bunlar dışında kızın ve erkeğin fiziksel görünümleri kapsamında kalan hususlar, güzellik çirkinliğin öznel bir değerlendirme olması ve evlenecek bireylerin denkliği ile de ilişkili bir durum olması nedeniyle belirli bir çerçevenin çizilemeyeceği alanlardır.

3.2.2. Pre-liminal Evre

3.2.2.1. Görücülük ve Kız İsteme Ritüeli

Türkiye’de, kültürel değişimlerin daha fazla görüldüğü büyük şehirlerde doğrudan tanışıp, anlaşarak evlenmeler giderek yaygınlığını artırırken, geleneğin ağırlığını koruduğu yerlerde görülen evlenme biçimlerinin başında “görücülük” gelmektedir (Yakıcı 1991: 29). Görücülük veya görücüye çıkma; oğullarını evlendirmek isteyen ailelerin, komşu ve tanışlarının da yardımıyla, öncelikli olarak akrabalarından, komşularından, yakın çevrelerinden başlayarak evlenecek delikanlıya kız aramak, kız bakmak için başvuru alan âdetlerin tamamına verilen isimdir (Örnekle 2016: 263). Genellikle görücü usulü evlenme olarak tabir edilen evlenme çeşitlerinde var olan görücülük kurumu ve görücüler; evlenecek erkek ve kızın kendileri için uygun adaylarının olmaması durumunda oğlan annelerinin yakın akraba ve komşu kadınlar iş birliği ile erkeğe kız bulma, kızını inceleme, değerlendirmenin olumlu olması durumunda kız ailesi ile oğlan ailesi arasında arabuluculuk etme, kız isteme aşamasına geçilmeden geleneğin uygun gördüğü biçimlerde erkeği kıza, kızını erkeğe gösterme şeklinde özetleyebileceğimiz görevleri yerine getirirler. Kız istemeye hazırlık veya zemin oluşturma işlevini yerine getiren bu aşamanın aktörleri genellikle kadınlardır.

Uygun gelin adayı tespit edildikten sonra görücü kadınlar kızını daha yakından incelemek, ev hâliyle görmek ve değerlendirmek için genellikle sabah saatlerinde kız evine gelirler, burada kızını değişik açılardan sınarlar. Öncelik evin düzen, temizliğidir. Evin görülen ve görünmeyen taraflarının temizliği kontrol edilir; koltukların ve halıların altına gizlice el sokulur veya örgü yumağı atılır, mutfaktaki ocağın, sobanın önünde kül olup olmaması, tuvalet banyoya gidilerek buraların temizliğine kısacası evin dört bir yanının temizliği incelenir. Kaynak kişilerimiz kız görmeye gittiklerinde beyaz çorap giydiklerini, verilen terliği de giymeyerek o çorapların kirlenip kirlenmemesine göre kız evinin temizliği hakkında karar verdiklerini aktarmışlardır (KK 17, KK 21, 34, KK 22, KK 28, KK 29, KK 30, KK 32, KK 56, KK 59, KK 76, KK 89).

Gelin adayının duruşu, edası, hizmet etme biçimlerinin çeşitli açılardan değerlendirilmesi de görücü kadınların hususlardandır. Bu kapsamda, su istenerek kızın bardağı tutuş şekline, bardağın temizliğine, bardağı nasıl uzattığına, su içilene kadar

ellerini bağlayıp ayakta bekleyip beklememesine, yürüyüşüne, yüzüne, vücuduna iyice bakılır (KK 21, KK 34, KK 76, KK 89, KK 132, KK 134, KK 139, KK 141, KK 149, KK 177, KK 192, KK 194, KK 198, KK 201, KK 233, KK 251).

Ayrıca, gelin adayının düzeni, sorumluluklarını vaktinde yerine getirip getirmemesi de görücü kadınların değerlendirme kıstasları içinde yer almaktadır. Söz konusu özelliklerin tespit edilmesine yönelik olarak geliştirilmiş yöntemler şöyledir: Yere kasten bir şey atılarak hemen kaldırıp kaldırmamasına, koltuk veya halı altına bir şey saklanarak atılan o nesnenin bir sonraki ziyarete kadar alınıp alınmadığına bakmak en çok başvurulan, bize de aktarılan yöntemlerdir (KK 45, KK 52, KK 58, KK 123, KK 145, KK 163).

Kızın kulaklarının iyi duyup duymadığı biraz alçak sesle konuşarak, gözlerinin iyi görmediği, iğneye iplik takmak için yardım isteme bahanesiyle test edilir. Ayrıca evden ayrılırken kıza sarılıp nefesinin kokup kokmadığı da kontrol edilir (KK 5, KK 12, KK 14, KK 20, KK 56, KK 87). Özetlemek gerekirse kızın çevik, hamarat, becerikli, sağlıklı, temiz, uyumlu, saygılı ve güler yüzlü olup olmaması gibi temel niteliklerine dikkat edilir.

Hedefinde kızla ilgili değerlendirmelerin olduğu, kızevine bu tür grup hâlinde yapılan kadın ziyaretleri birkaç kez tekrarlanır. Değerlendirmelerin olumlu olması durumunda kız ve oğlan birbirini görmemişler ise görmeleri sağlanır. Kızın yanında birileri de olmak üzere park, çarşı, pastane gibi mekânlara götürülür ya da ortak bir tanıdığın evinde, oğlan kıza, kız oğlana gösterilir. Görüşme sonrası taraflar birbirlerini beğenmişlerse yine aracılar vasıtasıyla her iki tarafa görüşme neticesi bildirilir. Sonrasında kız isteme aşamasına geçilir. Ancak kız ve oğlanın birbirlerine gösterilmeleri görücü usulü evlilik şekline sonradan eklenilen bir durumdur. Pek çok kaynak kişimiz, gerdek gecesine kadar evlendikleri kızı ve erkeği hiç görmediklerini, aileler karar verirken kendilerine sormadığını, oğlanın kızı, kızın oğlanı görmelerine kesinlikle izin verilmediğini aktarmışlardır. Hatta eskiden aileler oğlan askerde iken ona uygun bir kız bulup söz ve nişanı yaparlar, askerdeki gence mektup veya telefonla sana “filancanın kızını aldık” der, asker dönüşü ise düğün yaparlarmış (KK 12, KK 19, KK 23, KK 56, KK 59, KK 60, KK 61, KK 94, KK 96, KK 100, KK 134, KK 145, KK 151).

Görücülük ve görücülüğün yaptığı iş ve işlemler, evlilik müessesesi kurmaya çalışan ailelerin birbirini yeterince tanımadığı durumlarda ve kalabalık yerleşim yerlerinde işlev

gören bir kurumdur. Aynı köy içinde yapılan evliliklerde herkes birbirini iyi tanıdığı ve gelin adayı kızın çocukluğundan beri tanınmasından ötürü bu tür uygulamalara gerek duyulmaz. Oğluna tanıdığı bildiği bir kızı uygun gören oğlan annesi araya yörede “öncül”, “yamak” ve “elçi” adı verilen aracılar koyarak “ağız arama <yoklama>” denilen uygulamaları gerçekleştirmek suretiyle ön girişimlere başvurur. Aracılar oğlan ailesinin niyetini kız anasına bildirir ve onların da kızlarını verip vermeyecekleri, kızın oğlana varıp varmayacağına ilişkin düşüncelerini öğrenmeye çalışır, karşı tarafın düşüncelerini oğlanevine bildirir. Olumlu sonuç alınması durumunda kız isteme aşamasına geçilir (KK 14, KK 23, KK 26, KK 39, KK 45, KK 67, KK 90, KK 151). Merzifon ilçesi ve köylerinde kizevinden önce ağız yoklama işinin, genç kızın anneannesi aracılığıyla yapıldığı aktarılmıştır (KK 216). Bu durum sözü edilen ilçede gelenektir.

Bazen aracıya da gerek duyulmadan “hayırlı bir iş için geleceğiz” denilir ve görücülük safhası atlanılarak direkt bu aşamaya geçilir. Evleneceği kızı, oğlanın kendisinin belirlemesi veya oğlan ile kızın anlaşmaları durumunda kız ve ailesi tanınmıyor ise hazırlık aşamasında oğlan ailesinin kızı soruşturması, annenin birkaç kadınla kızı evinde görmesi de görülebilen uygulamalardandır (KK 51, KK 81, KK 43, KK 164). Göynücek ilçe merkezinde kız seçimi, değerlendirilmesi ve ilk isteme eylemlerini icra eden kişilere “karı dünürçüler”, yaptıkları işe de “karı dünürçülüğü” adı verilmektedir. Kadınlar bütün ön işlemleri yerine getirdikten sonra işin teatral kısmında erkekler görev alırlar, bu duruma da “erkek dünürçülüğü” denir (KK 87, 124, KK 125). Tek bir yöre içinde bile çok sayıda ve pek çok çeşitlilikte çoğaltılmaları olanaklı olan bu tür uygulamaların belirli bir kalıba sokulması pek mümkün görünmemektedir.

Anadolu’da dünür gitme, dünürçü gitme, dünürlüğe gitme şeklinde tabir edilen kız isteme ritüeli; yeni bir ailenin kurulmasını, iki aile arasında bir akrabalık bağının oluşmasını, çeşitli toplumluk gösteriler vasıtasıyla amaçlayan bir dizi ritüel aşamanın teatral niteliğiyle ilk evresi ya da ilk sahnesidir. Sahnenin perde arkasında görücülük göreneği çerçevesinde arabuluculuk müessesesi kanalıyla kız beğenilmiş ve bazı sınamalardan geçirilmiştir. Buraya kadar daha çok kadınların etkili olduğu kız isteme ritüelinin bu safhasında erkekler aktif rol alırlar. Kız isteme ritüelinde kimlerin bulunacağı ve kızın kim tarafından isteneceği önem verilen bir durumdur ve bu husus, üzerinde incelikli bir seçimi de beraberinde getirir.

Her şeyden önce ritüellerin kişi kadrosu içerisinde özel bir konuma sahip arabulucu rolünü üstlenen kişi seçimi yapılır. Dünürcü gitme ritüelinde arabulucu rolünü yerine getiren kişilerin varlığını, Dede Korkut Hikâyeleri'nde Bamsı Beyrek için Banı Çiçek'i Dede Korkut'un istemesi, yine Divan-ı Lügati't Türk'te (III.: 141,154), aracı anlamında “sawçı”ve “arkuçı” kelimelerinin; “iki kişi arasında aracı olan, evlenme zamanında dünürler arasında gelir gider kişi”, şeklinde açıklanması örneklerinden anlıyoruz. Yaygın kabullere göre, bu kişi, toplum içinde saygı duyulan, sözü geçen, hatırı kırılmayacak, otorite sahibi biri olmalıdır. Kaynak kişimiz kız istemeye götürülen öncülün <dünürcünün> özellikleri ile ilgili: “Sözünün üstüne söz söylenmeyecek, âdap, erkân, yol yordam bilen, yeri geldiğinde, kız babası kızını vermediğinde sen vermiyorsan ben veriyorum diyebilecek birinin olması gerektiğini” belirtmiştir (KK 40). Saygı duyulan birinin dünürcü grubuna önderlik yapıp kızın onun tarafından istenmesini salt kızın verilmeme ihtimaline karşı bir önlem olarak ele almamak gerekir. Zira kızın verileceği çok iyi bilinmesine rağmen yine kız isteme öncül vasıtasıyla yapılır. Buradan kurulmak istenen yeni aileye götürülen kişinin nezdinde kutsallık atfetme çabasının bulunduğunu söylemek olanaklıdır. Nitekim yörede dedelerin kız istemesi durumunda yapılacak olan evliliğin hayırlı uğurlu olacağı yönünde inanışlar yaygındır (KK 18, KK 28).

Hamamözü ilçesinin Çerkez yerleşim yerlerinde oğlan babası, anası ve damat adayının kız istemeye gitmesi ayıp karşılanır -uygulama geçmişte olduğu gibi günümüzde de sürdürülmektedir- sözü edilen yerlerde kız isteme işi, oğlanın yakın akrabaları ve kız ve oğlanın “kaşenlik” (yavukluluk)¹³¹ yapmalarına vesile olmuş “tamate” adı verilen kişi tarafından yapılır (KK 145, KK 150, KK 166). Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin Alevi-Bektaşî köylerinin pek çoğunda kızı kimin isteyeceği doğal olarak belirlidir. Sözü edilen ilçe ve köylerinde kız isteme işini musahiplik kurumunun kuralları gereği “hısım” adı verilen musahip aile yapar (KK 202).

¹³¹ Kaşenlik Çerkes geleneklerinden olup, evli ya da nişanlı olmayan bekâr kız ve erkeklerin arasındaki arkadaşlık ilişkisidir. Kaşenlik, düğün gecelerinde veya Zehes adı verilen genç kız ve erkek toplantılarında genç erkeğin ayağa kalkıp, “.... Hanım’a kaşenlik teklif ediyorum” demesi ve genç kızın da ayağa kalkarak cevap vermesi şeklinde gerçekleştirilir. Toplantıda kızın vekâlet vermesiyle ağabeyi gibi büyükleri varsa cevabı o verir. Ciddi ve şaka kaşenlik olmak üzere iki türüsü vardır. Şaka kaşenlik sadece bir toplantı süresince yapılır. Gençlerin her toplantıda farklı kaşeni olabilmektedir. Bu nedenle kızlar ve erkeklerin evlenene kadar çok fazla kaşeni olabilir. Ciddi kaşenlik evliliğe yöneliktir ve başka toplantılarda da devam eder. Kaşenler yanlarında üçüncü bir kişi olmadan görüşemezler. Kaşenler evlenmeye karar verdiklerinde aralarında söz keserler ve bu sözün maddi işareti olarak kız erkeğe mendil, kravat, yüzük gibi hediyeler; oğlan da kıza yüzük verir. Bu hediyeleşme, kızın ve erkeğin arkadaşlarının olduğu bir ortamda yapılır (KK 17).

Merkeze bağılı bazı Sünni köylerinde (Ezinepazar, Aydınca, Şeyhsadi, İlyasköy, Kaleköy) ve Göynücek ilçe merkezinde kadınlar kız isteme ritüelinde yer almamaktadır (KK 8, KK 12, KK 14, KK 45, KK 54, KK 89, KK 90). Göynücek ilçesinin bazı Alevi köylerinde kız istemeye üç erkek bir kadın olacak şekilde gidilmesi kurala bağlanmıştır (KK 117, KK 118, KK 120, KK 123, KK 125).

Kız isteme ritüeli hayırlı, mübarek gün olduğuna inanılması nedeniyle genellikle halk arasında cuma olarak bilinen perşembe akşamları yapılır¹³². Kız isteme bazı kaygılardan ötürü genellikle kız ve oğlan tarafının yakın akrabaları dışında toplumdan gizlenmektedir. Kız isteme zamanının akşam saatleri olarak seçilmesinde bu durum etkili olmaktadır. Bu kaygılar; işi bozmaya çalışacak oğlan ve kızda gözü olan, kötülük yapmak isteyen kişilerin ara bozma tehlikesi başta olmak üzere oğlan tarafının reddedilme olasılığıdır. Çünkü erkek ve ailesi için birden fazla yere dünürlüğe gitme ve reddedilme beğenilmemeyi ifade ettiği için itibarsızlık olarak düşünülür ve bu durum, başka bir yere kız istemeye gidildiğinde, kız tarafının, acaba ne kusurları vardı da bizden önceki istedikleri kızı vermediler sorularının meydana getireceği sorunlara zemin teşkil eder. İşte bu gibi nedenlerden ötürü oğlan tarafı durumu saklar; gizlice, kimseye görünmeden, duyulmadan akşam karanlığında kız istemeye gider (KK 15, KK 17, KK 21, KK 33, KK 44, KK 48, KK 54, KK 58, KK 67, KK 71, KK 93, KK 123, KK 145, KK 201, KK 234, KK 256).

Oğlan tarafı kız istemeye giderken eli boş gitmez. Günümüzde gümüş tepsi içine hazırlanan çikolata ve çiçek demeti yaygın olsa da geleneksel tutumda söz konusu hediyelerin, yapılan işe hayır, bereket getirmesi temennisiyle ekmek veya undan yapılan çeşitli yiyeceklerden seçildiği aktarılmıştır. Ayrıca kız evine ilk adım atma sayılan bu ziyarete eli boş gitmenin uğursuzluk getireceği de yaygın inanışlardandır (KK 23, KK 78, KK 79, KK 83, KK 87, KK 89).

Kızevinde sıradan bir sohbet gerçekleştikten ve ikramlar yapıldıktan sonra kız tarafından en yaşlısı veya aile içinde söz sahibi biri, misafirlerin sebep-i ziyaretlerini sorar, bunun üzerine arabulucu, “hayırlı bir iş için geldikleri” kalıp ifadesiyle söze başlayarak kız

¹³² “Allah’ın emri hangi gün ise cuma akşamı, cuma akşamını hesaplı görürük. Hayırlı görürük cuma akşamını. Katiyen cuma akşamı yapmayı isterik. Böyle adetimiz” (KK 23).

isteme ritini icra eder: “Allah’ın emri Peygamberin kavliyle kızını oğlumıza istiyoruz” ve/veya “Allahın emri, peygamberin kavli, İmam Cafer’ in buyruğu üzerine...”, “sizle bir akrabalık umuyoruz siz ne diyorsunuz ?” şeklindeki dini yükümlülük ve kutsiyet izafe edilen ritüel söz kalıbı ile kızın istendiği ilan edilir. Bu rite yörede “Allah’ın emrini okuma” da denilir. Bunun üzerine karşı taraf cevap verir, burada kimin cevap vereceği de önemli bir husustur. Evde dede varsa onun cevap vermesi kurala uygundur. Yoksa baba cevap verir. Kız verilecekse erkek tarafına; “Allah yazdıysa olur, Allah nasip ettiyse olur, hayırlısı ne ise o olsun” gibi kalıp ifadelerle cevap verilir. Cevap olumsuzsa; “nasibinizi başka yerde arayın, bizim gelinlik kızımız yok, kızımız küçük, umduğunuzu başka yerde arayın” gibi cevaplar verilir. Yörede “Allah nasibinizi başka yerden versin” ifadesi bir daha gelmeyin anlamına gelen bir mesaj içermektedir¹³³. Kız verilecekse; “biz düşünüp taşınalım size haber yollarız”, “bizim de danışacak yerlerimiz var” denir ki bu, damat adayı ve ailesinin çeşitli açılardan iyice araştırılması, soruşturulması için süre isteme anlamına gelir. Bununla birlikte kızın ailesi yakın akrabalarına, büyüklerine danışır, fikir sorar bazı durumlarda da onay alır (KK 22, KK 33, KK 51, KK 58, KK 67, KK 81). Yörenin bazı yerlerinde dedeye sormadan ve onayı alınmadan kız verme kararı almak toplumsal ahlaka aykırı bir durum olarak görülür (KK 12, KK 23, KK 90).

Yörede “kız evi naz evi” anlayışı gereği bir istemeye kız verilmez, bu durum Merzifon ilçesinde “oğlan tarafı gide gele bir çift ayakkabı eskitecek” ifadesiyle somutlaştırılır. (KK 193)¹³⁴ Yörede bazen bu sürecin iki yıl (KK 18), hatta yedi yıl (KK 22) sürdüğü aktarılmıştır. Bazı bölgelerde görücülük safhasının olumlu sonuçlanması üzerine kız isteme ritinin “hak üçleme” adıyla üç kez yapılması kurala bağlanmıştır (KK 10, KK 12, KK 18). Bu durum kızın gelin gideceği yerdeki itibarını arttırmaya yöneliktir. Hemen verilen kızın kıymeti olmaz düşüncesi “çengelde kokmuş eti mi vardı da hemen verdiler kızı” (KK 10) şeklinde ifade edilir. Düğün sürecinde maddi manevi yapılan bütün zorlaştırmalar da aynı amaca hizmet eder.

¹³³ “Gız istemiye gidinci işde Allah’ın emri peygamberin gavliynen gızınıza dünür geldik diyoh işde. Verirseniz, emme siz de münasip görürseniz diyoh, onun annesi de babası da senib köyünün adamı, biz dışarıyı bilmiyoh, o da birbirimizi tanıdığımız uçun geri gelecek, bi düşünecek, danışacak biz size haber verürük diyoh. Emme vermeye goonleri yoğsa Allah nasibinizi başga yerden versin derler” (KK 22).

¹³⁴ “Ee, gız ne diyim gızın da bir gururu var, hemen geldi de bir kereynen gızını isdedik de bir kereynen gızı verdiler, işde bi gedin, bir de gendimize danışah, gonaşah, soruşdurah, ondan sona biri iki dene adam da araya girer, bu iş bööle olur, Allah’ın izni, Allah’ın yazgısı der iş biter” (KK 193).

Türk kültürünün misafirliğe değer verme ve misafirliğin kutsallık kabulleri çerçevesinde kız verilmeyecek olsa da kız istemeye gelenlere kötü davranılmaz, uygun bir dille kızın verilmeyeceği karşı tarafa ifade edilir. Ancak vermeye gönülleri olsa bile kural hâline getirilmiş olan oğlan tarafını zorlama, süreci uzatma temayülleri nedeniyle asıl niyet tam olarak anlaşılmaz. “Ne kızı verir ne dünürü küstürür” atasözünde de ifade edildiği üzere; sonuç kod niteliğinde tavır, hareket, mimik gibi kanallar vasıtasıyla oluşturulan sembolik edimlerle ifade edilir. Asıl niyetini sembolik edimlerle karşı tarafa ileten kız tarafı bu durumda hem uygun dünürçüyü kaçırmaz hem de geleneğin uygun gördüğü zorlaştırma yoluyla kızı kıymetlendirme amacına hâsıl olur. Kızın verilmeyeceği mesajını veren tespit edebildiğimiz sembolik edimler genel olarak şöyledir: Oğlan tarafı söze girmeden kız tarafı sebep-i ziyareti sormaz (KK 3), misafirlerin ayakkabıların uçları dışarı çevrilir, ayakkabılar karıştırılır (KK 9), Uygur, Ezinepazar, Sazköy ve Yassıçal köylerinde ayakkabıların içine tuz veya su koyulur (KK 34, KK 58, KK 65, KK 76), bazen ayakkabılar kapının önünden atılır (KK 45). Yine yörede bu olumsuz durum, görücülere karşı soğuk davranılması, gülünmemesi sofraya serilmemesi ve sadece çay ikram edilmesi, erkek tarafının götürdüğü hediyelerin kabul edilmemesi kızın verilmeyeceği konusunda net bir mesajdır (KK 56, KK 70, KK 89, KK 201). Erkek tarafının getirdiği ikramlıklar açılıp sunulmaz, giderken iade edilir, bazen hiç alınmaz (KK 45, KK 48, KK 67), kız misafirlere görünmez (KK 123, KK 179).

Kız verilecekse; kız ve ailesi oğlan tarafına ikramlarda bulunur, getirilen hediyeleri kabul eder, yüzleri güler, ayakkabıların uçları eve doğru çevrilir (KK 15, KK 22 KK 23)¹³⁵. İlâveten merkeze bağlı bazı köylerde kız, dünürçüler gittikten sonra bir mendile kuş ya da zarf resmi işleyip gönderir. Bu ailem istemiyor ama ben istiyorum, istemek için tekrar gelin, vermezlerse kaçırım anlamına gelmekteymiş (KK 12, KK 34, KK 89, KK 100, KK 201).

Amasya yöresinde kız istemenin olası olumsuz sonuçlarını tersine çevirmeye, aksilikleri ortadan kaldırmaya yönelik bazı büyüsel uygulamalara da başvurulduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: Taşova ilçesinde dünürçüler, kız evine

¹³⁵“Bizim aha gelinin bu gelinin işte anasının gönlü yoktu, babası veriyodu. Suratı beş karıştı. Böyle şey ediyodu”. (KK15) Biz bi yol gittik büyük oğlana dünürlük etmaa Ebemü’ye [Yassıçal]. Anası veriyodu ne bilek emme gız istemedi, benim adamın ayakkabısına su goymuş ya. Adam dedi virseler de almam daha öyle galdı (KK23). “Şimdi ilk gittiğinde bakan, yüzleri parlaksa, güleç ise o vakit şey eder. Kızılan bakan kız ben yaşımıyom ben varımıyom der. O vakitleri daha gitmiyon” (KK 22).

girmeden önce kapının arkasına, havluya sarılmış kocaman bir taş koyarlar (KK 261)¹³⁶. Merkez ilçeye bağlı bazı köylerde, özellikle müstakbel kayınvalide tarafından kız evindeki bir koltuğun veya minderin altına taş bırakılır (KK 67). Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde dünürçüler elbiselerinin bir bölümünü ters kıvrırırlar (KK 134, KK 184) -bandik vezeğini bükme-. Merkez ilçeye bağlı köylerde tuman <bandik> ve ayakkabı ters giyilir (KK 89), bununla ilgili olarak yörede tumanı ters giyen birine, “*hayırdır tumanı ters giymişsin dünür mü gidiyosun?*” diye sorma geleneği vardır (KK 87). Hamamözü’nün bazı köylerinde kadınlar kız istemeye giderken iç çamaşırlarını ters giyerler (KK 165).

Kızın oğlanı istemesi ve defalarca istenmesine rağmen verilmemesi durumunda babanın veya annenin inadını kırmak için daha güçlü büyüsel uygulamalara başvurulur: Merkez ilçeye bağlı köylerde çamaşır ipinden babanın veya annenin -hangisi zorluk çıkıyorsa- elbisesi çalınarak koyun veya eşeğe giydirilir (KK 34, KK 58). Hocaya okutularak üç kez düğümletilen bir ip kızıvevinin bir yerine saklanır (KK 56, KK 61). Dünürçüler, kız istemeye giderken ceplerine at pisliği doldururlar (KK 45).

Kız isteme ritüelini, kız tarafının oğlan ve ailesini değerlendirdiği bir süreç takip eder. Bu süreçte oğlanın huyu, karakteri, ailesinin geçmişi, kötü alışkanlıklarının olup olmadığı, evini geçindirip geçindiremeyeceği gibi hususlarda detaylı araştırmalar yapılır. Durum akrabalarla konuşulur, fikir sorulur. Aynı zamanda oğlan tarafının gönderdiği araçlar sık sık gelip netice almaya çalışır, “oluyor mu iş” diye sorarlar. Sonuç olumlu ise oğlan tarafı cevap verilmek üzere tekrar çağrılır. Kız yeniden istenir “verdim gitti” dendikten sonra söz günü kararlaştırılır.

Yörenin bazı yerlerinde olumlu cevap, ritüel eylem mahiyetinde birtakım sembolik yollarla ifade edilir; tespit edebildiklerimiz şöyledir: Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde karar olumlu ise kız tarafı, oğlan tarafına belirli bir tarih de vermek suretiyle “yemenili yüzüğünüzle gelin” haberini gönderir. Böylece oğlan tarafı kararın olumlu olduğunu anlar ve alınan mesaj üzerine son kez kız istemeye gidilir. Kız isteme riti tekrarlanır ve karşı tarafın “verdim gitti” demesinin ardından söz yüzüğü bir yazmanın ucuna bağlanarak oğlanın babası tarafından oturduğu koltuğun altına bırakılır, yarın akşam

¹³⁶ “Bi tek taşı götürüyoh aha beyle, zımsık gibi daş. Daşı götürüyoh, gızın kapısının ardına goyuyoh onlar görmeden. Evin sabısı heç gormüyo bile.” (KK 261).

yemekli geleceğiz denilerek söz kesme bu şekilde karara bağlanılmış olur (KK 188, KK 202, KK 217). Merkez ilçeye bağlı bazı köylerinde kız verildikten sonra “iş bitirme” adı verilen helva kavrulur ve damat adayına gönderilir. Damat, gelen helvayla sonucun olumlu olduğunu anlar, helva getirene bahşiş <avayit> verir ve topluma bunu ilan etmek amacıyla silahla üç el ateş eder (KK 19, KK 50, KK 34, KK 52, KK 59, KK 53, KK 67). Göynücek ilçesinde kız verildikten sonra kızevinin kümesinden bir tavuk tutularak damat adayına götürülür (KK 106, KK 103).

Kız evinin olumlu cevap vereceği son kez gerçekleştirilen kız isteme ritüeline genellikle imam <hoca> da götürülür ve yörenin birçok bölgesinde söz kesme ritüelinde tekrarlanacak olan dua, burada da okunup âmin denilir.

3.2.2.2. Söz Kesme Ritüeli

Kız isteme ritüelinin olumlu sonuçlanması sonrası süreç, söz kesimi ritüeli ile devam etmektedir. Dünürçülük yoluyla anlaşılan ailelerin anlaşmalarını topluluk huzurunda pekiştirmesi amacıyla icra edilen ritüele yörede; “söz kesimi”, “söz kesme”, “büyük dünürlük”, “şerbet içme”, küçük nişan”, “haber” “germeç”, “küçük çay” “tatlı yeme”, “âmin akşamı” adı verilir. İki genç ve aileleri arasında kurulacak birlikteliği resmileştirmek, akraba ve yakın çevreye duyurmak temel amaçlarına sahip söz kesme ritüelinde ayrıca başlık, alınacak hediyeler gibi hususlar da katılımcılar önünde konuşulup karara bağlanır.

Yörede, söz kesme günü yenilen içilen her şeyin erkek tarafının karşılaması gerektiğini ifade eden “*söz kesme akşamı kız tarafının yumurtası kırılmaz*” (KK 45, KK 198, KK 201, KK 203) şeklinde bir anlayış vardır. Bu nedenle oğlanevi yakın akrabalarıyla birlikte sabah erken saatlerden başlamak üzere akşama kadar yemek hazırlıkları yapar. Yemekte genellikle sacüstü, yahni, pilav, helva, toyga çorbası, mayasız gibi yöresel yemekler bulunur. Söz yemeğinin kız evinde pişirilmesi durumunda gerekli bütün malzemeler oğlanevi tarafından gönderilir (KK 13, KK 67, KK 134, KK 202, KK 217).

Söz kesme ritüeli hazırlıkları içerisinde şerbet hazırlama önemli bir yer tutar. Yörenin bazı bölgelerinde şerbet oğlanevinde hazırlanır. Kızevinde hazırlanan yerlerde ise şerbetin malzemeleri oğlanevi tarafından gönderilir. Şerbet, ayrıntılı bazı işlemlerle bir

kadın tarafından hazırlanır. Bu işin pek çok kural ve göreneği vardır. Öncelikle şerbeti herkes hazırlayamaz, şerbeti hazırlayan kadın; annesi babası, kayınvalidesi, kayınpederi ölmemiş, tek evlilik yapmış, çocukları olan yörede “başibütün” ya da “dörtbaşı tamam” olarak tabir edilen biri olmalıdır. Şerbet hazırlanırken üç İhlas bir Fatıha süresi okunur, ardından salavat getirilir. Ayrıca şerbetin hazırlanma anında şerbetin hazırlandığı ortamda uğursuz, bereketsiz kişilerin olmamasına özen gösterilir (KK 88, KK 12, KK 26, KK 45, KK 51, KK 56, KK 201, KK 217). Alevi-Bektaşî köylerinde ise şerbet hazırlandıktan sonra mümkünse dedeye dualatılır, dede duasını ettikten sonra başparmağını şerbetin içine batırır. Bu edim, şerbetin içilmesinden hemen önce söz kesilen ortamda da yapılabilmektedir (KK 67, KK 103, KK 114). Yörenin bazı yerlerinde şerbetle birlikte mayasız adı verilen bir çörek yapılır ve şerbet hazırlanırken uyulan kurallar burada da aynen geçerlidir (KK 56, KK 78, KK 90, KK 91).

Söz kesme hazırlıkları içerisinde geline verilecek hediyelerin hazırlıkları da vardır. Kayınvalide akrabaları ile çeyiz sandığından kıza götüreceği hediyeleri seçer; genellikle nakış işlemeli çarşaf, iğne oyali, pullu, iplik oyali yemeniler, kazak, elbiselik kumaşlar, yün çorap, para kesesi, iç çamaşırı, kâğıt içi mendilden oluşan bir sele çeyiz hazırlanır (KK 45, KK 89, KK 202).

Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde ikindi ezanı okunduktan sonra güvey adayının bekâr arkadaşları, oğlanevinde yapılan yemekleri ve şerbeti kızevine götürür. Kızıevi, sunum hazırlıklarını yaptıktan sonra oğlanevini yemeğe davet eder. Oğlan tarafı yakın akrabaları, komşuları ve bir hoca <dede> ile kız tarafına gelir (KK 202, KK 216, KK 217). Göynücek ilçe merkezinde oğlanevi erkekleri akşam namazı için camiye gider, namaz sonrası oğlan babası, hoca ve camideki herkesi söz kesmeye davet eder ve topluca kız tarafına gidilir (KK 107). Merkez ilçeye bağlı köylerde söz kesmeye “helva yemeğe gitme” adı verilir, bu nedenle davet, “*helva yemeğe gidiyoruz, buyrun gelin*” şeklinde yapılır (KK 78, KK 87, KK 92). Bazı köylerde söz kesme ritüeli için kız evine, erkek tarafından sadece erkek akrabalar gelir bu şekliyle kadınlara kapalı bir ritüel özelliği gösterir. Ancak her türlü sosyal etkinlikte olduğu gibi Alevi-Bektaşî köylerinde, kadın-erkek söz kesme ritüelinde de birlikte yer alırlar.

Söz kesme ritüelinin olay örgüsü genel olarak şöyledir: ritüel zamanı çoğunlukla akşam olduğu için öncelikle toplu yemek yenir. Yemekten sonra, kız isteme ve verme riti

temsili olarak tekrarlanır, “verdim” dindikten sonra hoca <imam>; “*ellerinizi kaldırın*” der ve okumaya başlar; önce Yasin veya Fatiha suresi, sonrasında ise nikâh duası okur. Nikâh duasının ara bölümlerinde ve sonunda topluca âmin denilir. Ardından oğlan tarafı, “*hadi şu helvamızı yapın da yiyelim*”, “*tatlılarımızı yiyelim*” “*kahvemizi içelim*” veya “*şerbetimizi içelim*” der (KK 13, KK 15, KK 18, KK 29, KK 33, KK 49, KK 58, KK 59, KK 60, KK 71, KK 88 KK 102).

Söz kesme süreci, çocuklarını evlendiren her iki taraf ve evlenecek iki birey arasında tesis edilmeye çalışılan birleşme ve bağlama durumlarının oluşturulmasının amaçlandığı özel bir zaman olarak görülmektedir. Bu nedenle söz kesme süreci yapılması ve yapılmaması gereken durum ve eylemleri içerir. Az sonra sıralayacağımız üzere bir dizi birleştirme ritinin yanı sıra birleşmeye engel olacağı düşünülen birtakım eylemlerin yapılmasından kaçınma da söz konusudur. Kaynak kişilerimizden edindiğimiz bilgeye göre bunlardan bazıları şöyledir: Söz kesme ortamına, uğursuzluk getireceği kaygısıyla başıbozuk ve kırklı kadınlar ilaveten nazarı değen, kötü niyetli kişiler alınmaz, davet edilmez (KK 10, KK 23, KK 24, KK 45, KK 67). Yörenin pek çok yerinde söz kesme ritüel sürecinin başından sonuna kadar, “araya soğukluk girer” gerekçesiyle soğuk yiyecek yenilmez, içecek içilmez. Ayrıca ekşi, acı, baharatlı bazı yerlerde mayalı yiyecek ve içecekler, yenilmez ve içilmez (KK 7, KK 8, KK 9, KK 56, KK 90, KK 97, KK 106, KK 129, KK 134, KK 141, KK 149, KK 152, KK 155, KK 177, KK 189, KK 201, KK 218, KK 243, KK 251, KK 260). Nadir olarak da hoca dua okurken nikâhta olduğu gibi yüzüklerle oynanmasından, birtakım nesnelerin bağlanmasından ve düğümlenmesinden kaçınılır. İlaveten doğumda olduğu gibi hocanın dua okuması esnasında evin bütün kapı ve pencereleri açılır (KK 88, KK 123, KK 135, KK 190, KK 201).

Birleştirme ritlerinden en önemlisinin hocanın okuduğu dua ve katılımcıların âmin demesi olduğu açıkça görülüyor. Sonrasında da bir dizi birleştirme riti icra edilir. Bunlardan ilki damat adayı ve gelin adayına yüzük takılmasıdır. Van Gennep’in (1960: 128) açık bir birleştirme riti olduğunu söylediği yüzük takma, kaynaklara göre çok eski olmakla birlikte birçok toplum tarafından kabul görmüş ve güncelliğini koruyabilmiş bir gelenektir. İnsanların evlenince yüzük takmaları eski Mısırlıların inançlarına dayanır. Milattan 28000 yıl önce Mısırda yaşayanlar dairenin veya halka şeklindeki cisimlerin, başlangıç ve bitiş noktalarının olmaması nedeniyle sonsuzluğu temsil ettiklerine

inanırlardı. Yüzük evliliğin sonsuza kadar süreceğini simgeliyordu (Demir ve Tobbaşoğlu 2016: 6).

Yüzükler kırmızı kurdeleyle bağlanmış olarak bir tepsi içinde getirilir. Evlenme ritlerinde çok sık uygulanan bazı ritler, taraflar arasındaki birleşmeyi sembolize eder ve daha çok evlenme bağına sağlamlaştırmak amacındadır. Yüzüğün taşıdığı birleşme atıfları ile kırmızı kurdele ile bağlanması da aynı amaca hizmet eder. Sevilip, sayılan veya kız isteme aşamasında önderlik etmiş kişi kısa bir konuşma yaptıktan sonra kız ve oğlana yüzükleri takar. Ardından kurdele kesilmek istenir fakat makas kesmez, makasın kemesi için ödenen bedel çoğunlukla bir çeyrek altındır. Kurdele kesildikten sonra sözlenen kız ve oğlan davetlilerden büyüklerin ellerini öper, küçüklerin tebrikleri kabul edilir.

Evlenecek bireylerin birleştirilmesi ritinden sonra sıra aileleri ve bütün katılımcıları birleştirme amacını taşıyan şerbet içme ve tatlı yeme ritine gelir. Arnold Van Gennep'in (1960: 128) belirttiği üzere, aynı yemekten veya aynı tabaktan yemek yemek en sık uygulanan birleştirme ritidir. Yörede bilgisine ulaştığımız bazı uygulamalar bunun açık bir ispatıdır. Mesela yörenin bazı köylerinde oğlanevi, getirdiği ekmeği şerbete batırarak küçük parçalar hâlinde kız tarafındaki herkese dağıtır (KK 34, KK 78).

Söz kesme ritüelinin ana olay örgüsü bu şekilde olmakla birlikte yöre içinde farklılaşan uygulama biçimleri de bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî yerleşim yerlerinde kız isteme riti kız babası ve oğlan babası seccadenin birer ucuna dizüstü oturmuş vaziyette yapılır. Kimi yerlerde seccade yerine post kullanılır (Davutevi, Ardıçpınar, Damudere, Yalnız). Ortamda bulunan bütün katılımcılar da dizüstü oturup ellerini dizlerinin üstüne koyarlar. Burada dede: *“Allah’ın emri, peygamberin kavli, İmam Cafer-i Sadık Hazretlerinin içtihiadı üzerine ve hazır bulunan cemaatin şahadetiyle kızın Fatma’yı, Ahmet’in oğlu Hasan’a vere vere verdin mi?”* diye üç kez sorar. Kızın babası: *“Allah’ın emri başımızın tacıdır. Allah’ın emri, peygamberin kavli, İmam Cafer’i Sadık Hazretlerinin içtihiadı üzerine, hazır bulunan cemaatin de şahadetiyle kızım Fatma’yı Ahmet’in oğlu Hasan’a vere vere verdim”*, der, bu ifadeler aynen üç kez tekrarlanır. Dede bu kez oğlan babasına yönelir: *“Allah’ın emri, peygamberin kavli, İmam Cafer-i Sadık Hazretlerinin içtihiadı üzerine ve hazır bulunan cemaatin şahadetiyle oğlun Hasan’a, Ali’nin kızı Fatma’yı ala ala aldın mı?”* diye üç kez sorar. Oğlan babası: *“Allah’ın emri başımızın tacıdır. Allah’ın emri, peygamberin kavli, İmam Cafer’i Sadık Hazretlerinin*

içtiħadı üzerine, hazır bulunan cemaatin de şahadetiyle oğlum Hasan'a, Ali'nin Kızı Fatma'yı ala ala aldım" der, yine üç kez tekrarlanır. Ardından dede dua okur. Hazır bulunan cemaat âmin dedikten sonra şerbet getirilir. Şerbet bakraçla ortaya koyulup dede tarafından dualanır. Sonra aynı bardaktan olmak kaydıyla şerbet, önce kız babası, oğlan babası ardından kız anası, oğlan anası tarafından içilir (KK 9, KK 23, KK 24, KK 26, KK 52, KK 64, KK 65, KK 66, KK 75, KK 76, KK 80, KK 103, KK 104, KK 105, KK 137, KK 155, KK 202, KK 217). Göynücek ilçesi Alevi-Bektaşî köylerinde şerbet büyük bir sürahi ile dünürlerden sonra halka şeklinde oturmuş katılımcılar tarafından sırayla el değiştirilerek içilir. Ancak diğer yerlerde dünürler aynı kaptaki şerbet içtikten sonra misafirlere ayrı bardaklarla şerbet ikramı yapılır. Misafirler şerbet içerken dünürler birbirleriyle niyazlaşırlar¹³⁷, birbirlerinin omuzlarını öperler (KK 95, KK 97, KK 112, KK 113, KK 118, KK 119). Bu uygulama yörede "Allah'ın adını anma" olarak adlandırılır. İki aileyi birbirine dünürlük sıfatıyla birleştirme amacını taşıyan bu edimler, kutsal sözler ve topluluğun huzurunda onların şahitliği ve âmin şeklinde ifadesini bulan onaylama sözcükleriyle bütünlük oluşturur. Geçiş ritüellerinde katılımcıların bir yiyeceği paylaşması birleştirme ritlerinin en karakteristik tiplerindendir. Ancak buradaki şerbet içme uygulaması hem içeceğin metaforik çağrışımı hem de paylaşımın ritüel ifadesi daha özel bir görünüme sahiptir. Buradaki uygulama eski Türk toplumlarındaki bir yabancı ile kardeşleşme ve dostlaşmayı oluşturmak için yapılan kandaşlık törenlerini anıstırmaktadır. Ümit Hassan'ın (2000: 132-133) bildirdiğine göre eski Türklerde kişiler, kardeşleşmeye ve dost olmaya karar verirlerse, kendi kandaşlarının önünde, kollarını kesip bir kaba akıttıkları kanlarını; kımız, süt ya da şarap karıştırarak beraber içerler.

İki ailenin akraba yapılması amacını taşıyan söz konusu birleştirici ritüel edimlerden sonra sıra oğlan ve kızın birleştirilmesinin simgesel ritüel ifadesi olan yüzük takmaya gelir. Kırmızı kurdeleyle bağlanmış yüzükler iki kişinin birleştirilmesinin sembolik ifadesidir. Düğümü bağlamak sözleşmenin sağlamlığını ve sürekliliğini gösterir. Dede, mutluluk, huzur, hayırlar dileyen kısa bir konuşma yaptıktan sonra söz yüzüklerini ilk önce kıza, sonra oğlana takar. Bazı yerlerde yüzükler takıldıktan sonra dede dua eder. Dua şöyledir: *"Bism-i Şah Allah, Allah", İlahi Yarabbi. Senin yüce emrin, peygamberinin kavli, Ehlibeytinin içtiħadı üzerine hazır bulunan cemaatin şehadeti üzerine evlilik yolunda ilk*

¹³⁷ Niyaz etmek: yalvarmak, görüşmek, hürmet etmek, dilekte bulunmak.

adımı atan, yuvalarını kurmaya başlayan canların niyetlerini dergâh izzetinde kabul, amellerini makbul, ikrarlarını kadim, muhabbetlerini daim eyle. Ömürlerine bereket, vücutlarına sıhhat, yuvalarına saadet ve selamet eyle. Her iki evladımıza ve ailelerine hayırlı uğurlu eyle. Aralarındaki sevgi ve saygıyı sonsuz eyle. Yuvalarını mutlu, nimetlerini hareketli eyle. Verdiğiniz ikrardan dönmeyiniz. Pir divanında utanmayınız. Birbirinizden de usanmayınız. Yüce Allah gelecek kazalardan, belalardan da sizleri emin eylesin. Ehlibeytin katarından, didarından ayrılmayasınız. Duası bizden, kabulü de Allah'tan ola. Gerçeğe Hu. Allah rızası için, bu ikrarın¹³⁸ her iki aileye ve çocuklarına hayırlı ve uğurlu olması için Allah Allah Allah” (KK 67).

Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz bölgesi köylerinde söz kesme ritüeline “küçük nişan” adı verilmektedir. Söz kesme ritüelinde uygulamanın tamamlayıcısı işleviyle ön plana çıkan semaver çayı ikramı ve çay ikram edilen tepsiye konulan bahşişlerden sonra sözlenen kız, kendisi gibi giyinmiş öncül adı verilen başka bir kızın arkasından büyüklerin elini öper. Hiç konuşmadan hayır duaları ve hediyeleri kabul eder (KK 158)¹³⁹. Burada görüldüğü üzere hediye de birleştirme riti olarak olay örgüsü içine dâhil edilmiştir.

Amasya Merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyünde söz kesmeye “germec”¹⁴⁰ adı verilir. Germec, esasında söz kesme için kesilen kurbanı verilen isimdir (KK 64, KK 67, KK 73, KK 76). Oğlan tarafı söz kesmeye giderken koyun ya da koç götürür. Kız evinde kesilen kurban yüzük takıldıktan sonra davetlilere yedirilir. Geçmişte kurban etinden küs ve düşkün kimselerin yiyemediği aktarılsa da günümüzde bu kurala riayet edilmediği belirtilmiştir (KK 75, KK 76). Nermin Erdentuğ (1970: 6), bir akdin işareti ve şartı olarak yerine getirilen bu uygulamanın benzer amaçla Altaylı Türklerinde de kalın günü, verilecek ağırlık uyuşmasından sonra koyun kurban edilip ziyafet verilmesi şeklinde olduğunu aktarır. Oğlan tarafı için oldukça yüklü bir maddi külfete sebep olması nedeniyle

¹³⁸ Söz verme, akitleşme

¹³⁹ “Önden biri öper, arkadan kız öper. Yenge varsa yenge ona eşlik eder veya çok küçük kız varsa daha en küçük kız varsa da eşlik eder. O da öper önden. İkisi beraber öper ve çıkarlar. Kimseyle konuşmazlar. Elleri öpülenler de onlara ‘Allah bahtiyar etsin, Allah tamamına erdiren. Allah mutlu sona erdiren’ gibi herkes dilinin döndüğünce onlara güzel söz ve latifelerde bulunur, hediye verirler” (KK 154).

¹⁴⁰ Kaşgarlı Mahmut DLT’de (III.: 127) Tug sözcüğünü açıklarken; “herhangi bir şeyin tıkacı, kapağı, ‘germec’, yol seddi” açıklamasını yapmaktadır.

son yıllarda uygulamanın azaldığı da kaynak kişilerimiz tarafından ifade edilmiştir (KK 72, KK 74).

Suluova ilçesinde söz kesme ritüeli “şerbet içme” olarak adlandırılır. Kızıevi, “gelin felanca gün şerbetimizi içelim” dedikten sonra oğlan tarafı akrabalarıyla ve yanlarına aldıkları bir imamla kız evine gider. İmam dua ettikten sonra oğlanevinin kız için aldığı takı türündeki eşyalar bir tepsiye konularak gelen konuklara teker teker gösterilir. Ardından oğlan ve kız el öperler (KK 229, KK 230, KK 231).

Göynücek ilçesi, Ayvalıpınar köyünde söz kesme ritüeli, yüzüklerin takılma şekli ve zamanı açısından farklılık göstermektedir. Burada, söz yüzükleri, söz kesildiği akşam değil, daha sonra yapılır. Erkek tarafından bir grup kadın kız tarafına gidip geline, kız tarafından bir grup kadının erkek tarafına gidip damada yüzük takması şeklinde yapılır. Gelin ve damadın bir arada olduğu yüzük takma olayı görülmez (KK 99).

Kız ve erkek aileleri arasında akrabalık bağlarının kurulması, kız ve oğlanın beraberliğinin sağlanmasını amaçlayan söz kesme ritüeli aynı zamanda evliliğin bu aşamadan sonraki süreçlerinin de planlandığı gündür. Kıza takılacak olan takılar (ziynet eşyası), alınacak ev eşyaları, çeyiz, nişan yapılıp yapılmayacağı, yapılacaksa nişan hazırlıkları, nişan takısı, nişan günü, düğün zamanı gibi meseleler genel hatlarıyla aile büyüklerince konuşulup karara bağlanır. Oğlan ve kız tarafı maddi imkânlarına göre ne yapacakları ve neler istediklerini konuşup üzerinde anlaşmaya varırlar. Yörenin bazı yerlerinde toplum huzurunda konuşulup kararlaştırılan alınacak eşyalar ve takılar bir kâğıda liste hâlinde yazılıp, oğlan ve kız babasıyla birlikte düğün kâhyası olarak görevlendirilecek olan şahsa ve muhtara birer nüsha verilir (KK 4, KK 5, KK 7, KK 12, KK 18, KK 21, KK 34, KK 45, KK 56, KK 67, 91, KK 101, KK 123, KK 139, KK 141, KK 156, KK 189, KK 217).

Evliliğin meşrulaştırılması için geleneksel olarak maddi malların alınıp verilmesi gerekir. Bunlar genellikle gelin hizmeti, başlık parası veya çeyiz olarak nitelenebilir (Lavenda ve Schultz 2018: 182). Türkiye’nin farklı yerlerinde “ağırlık”, “kalın”, “süt hakkı” ve “ana yolluğu” olarak da isimlendirilen bu hediye, Türk yazılı kaynaklarında kalın <kaling> (Ögel 1988: 258) olarak geçmektedir. Kalın en yaygın tanımla, kızın

ailesinin kaybettiği üye ve işgücünü telafi etmek üzere erkek tarafının kızın ailesine verdiği hediyedir (Kottak 2016: 389).

Sosyal ve hukukî bir kurum olarak görülen kalının hukukî yönü tartışmalıdır. Bir görüşe göre eski Türklerde evlenme akdi bir satış akdi gibidir ve kalın bir satış bedelidir. İkinci görüşe göre kalın kızın terbiye masraflarına bir iştiraktır. Bunun karşılığında kız tarafı da çeyiz vererek erkek tarafının ev kurma masraflarına katılır. Üçüncü bir görüşe göre ise ebeveyn evlenme akdi ile kız üzerindeki velayet hakkını kocaya devretmektedir. Bunların yanı sıra kalının hediye olarak verildiğini söyleyen araştırmacılar da vardır (Akgündüz 1992: 132) Başlığın bireysel ve toplumsal işlevlerine değinen Orhan Türkdoğan'a (1976: 321) göre başlık parasının; kadının erkek evinde rol ve statü kazanmasına, doğacak çocukların ailenin ortak malı olmasına katkıda bulunmak ve kadının aile içinde önemli bir varlık olarak görülmesinde önemli işlevlere sahip olduğu gibi onların grupları ya da aileleri arasındaki ilişkilerin düzenini de sağlar. Ailedeki rol ve statüler, başlığın niteliğine göre belirlenir.

Günümüzde kız için başlık parası isteme geleneği çoğunlukla bulunmamakla birlikte Hamamözü ilçesinde eskisi gibi devam ettiği bu nedenle kaçarak evlenme şeklinin yaygın olduğu aktarılmıştır (KK 164, KK 165, KK 169, KK 170). Ayrıca yörenin bazı yerlerinde “süt hakkı”, “ana yolluğu”, “kardeş yolluğu” adı altında oğlan tarafından belirli bir miktar para veya hediye isteme geleneğinin olduğu köyler günümüzde de bulunmaktadır (KK 23, KK 45, KK 62, KK 91, KK 94, KK 101, KK 143, KK 165, KK 167).

Amasya yöresinde söz kesme esnasında kızın ailesine verilmek üzere kararlaştırılan evlilik hediyesi mahiyetteki para her ne kadar geçmişte kızın babasına verilse de günümüzde daha çok maddi durumu elverişli olmayan kız ailelerine, sadece kızın çeyizini hazırlamak için kullanmaları amacıyla verilir (KK 12, KK 56, KK 88, KK 92, KK 101, KK 119, KK 121, KK 156, KK 202, KK 256). Bununla birlikte başlık parasını evlilik kurumunun oluşması ve devamını sağlama fonksiyonu açısından ele aldığımızda Bahattin Ögel'in (1988: 260) “Kalın, ailenin kuruluş ve geleceğini düzenleyen bir depozittir” düşüncesi ekseninde yerini söz kesimi günü üzerinde anlaşılmaya varılan takılara bıraktığını söylemek olanaklıdır. Kız tarafının “kesim kesme” adı altında oğlan tarafını yüklü miktarda altın almaya zorlaması alınanların hediye kapsamında isteğe bağlı değil, zorunluluk mucibince yerine getirilmesi başlık parası uygulamasındaki zorunlu oluşla

örtüşmektedir. Ayrıca altın istenirken kızın geleceğini garantiye alma düşüncesinin bulunması, oğlan tarafının almaya zorunlu tutulduğu takıların bir süs eşyası gibi görülmeyip evlendikten sonra -boşanma veya ölüm nedeniyle dul kalma durumlarında kadında kalması- takıların kadının güvencesi olarak düşünülmesi başlık olgusunun fonksiyonlarıyla örtüşmektedir.

Söz kesme ritüelinin olay halkalarından sonuncusu sadece Göynücek ilçesinde tespit ettiğimiz şerbet dağıtma uygulamasıdır. Göynücek ilçe merkezinde söz kesme ritüeli tamamlanıp herkes evine döndükten sonra oğlanevinde dualar eşliğinde kova kova şerbet yapılır. Yapılan şerbetler gençler tarafından salavat getirilerek alınır, bütün evler teker teker gezilerek dağıtılır (KK 87, KK 88, KK 89, KK 90).

Söz kesme ritüelinden hemen sonra Amasya'nın pek çok bölgesinde ortak olan “gelin görümü”, “göz aydınlığı”, “yüz açma”, “dolma günü”, “çay içme”, “haber” olarak adlandırılan fakat ortak işleve sahip, kayınvalidenin sözlediği gelinini yakınlarına göstermeyi, tanıtmayı ve kız isteme ile söz aşamasının başarılı bir şekilde tamamlanmasının bir anlamda kutlanması ve evlilik hazırlıklarına başlayan gelin adayının çeyizine katkı sağlamayı amaçlayan başlı başına bir ritüel gerçekleştirilir.

Söz kesme aşamasının aktörleri daha çok erkekler iken bu ritüel tamamıyla kadın, özellikle de kayınvalide merkezlidir. Kayınvalide, komşu ve akrabalarının evlerine bizzat giderek “gelin görmeye gidiyoruz” şeklinde bir çağrı gerçekleştirir. Burada davetin kayınvalide tarafından yapılması, davete çağrılan kişiler nezdinde önemsenmektedir ki, aracı başka kişilerin yaptığı davetler ciddiye alınıp davete icabet edilmez. Gelin görmeye herkes davet edilmez, kayınvalidenin en yakınları veya önemseddiği kişiler bu davetin muhatabı olmaktadır (KK 14, KK 26, KK 29, KK 38, KK 45, KK 56, KK 64, KK 87, KK 88). Bu nedenle kolektif katılımı gerçekleştirilen evlilik olgusuyla ilgili kutlama içeriğine sahip ilk ritüel olma özelliği gösteren bu etkinliğin kayınvalide merkezli olması kızın bu süreçten kayınvalide otoritesini tanımasını üstü kapalı imlemesi açısından önemlidir.

Kayınvalide aday, gelin görümü ritüeli için başta hamurlu yiyecekler -saç gözleme- ve baklalı dolma olmak üzere hazırlıklar yapar. Merkez ilçeye bağlı Ezinepazar, Kaleköy, İlyas ve civar köylerde ritüelin “dolma günü” olarak adlandırılmasından ötürü temel yemek olan baklalı dolma mutlaka yapılır (KK 28, KK 29, KK 34, KK 42, KK 45, KK 58).

Gümüşhacıköy ilçesinde gelin görünümüne gidenlerin tepsiyle pişmemiş börek götürmesi bir gelenektir. Getirilen börekler kız evinde pişirilir, orada yenir. Kız evinde toplanan kadınlar bütün gün eğlenir, yer içer, kıza el öptürülür, hediyeler verilir (KK 158)¹⁴¹.

Yassıçal, Direkli, Abacı köylerinde “gelin görünümü” adı verilen ritüel için kayınvalide köyün kadınlarını davet eder. Gelin adayı sabah erken saatlerde kızevinden alınıp eskiden yunak, şimdilerde hamama götürülür. Hamamdan çıktıktan sonra geline üçpeşli (bindallı) giydirilip beline kuşak bağlanır, başına pullu yazma örtülür. Ardından kız evine dönülüp eğlence yapılır, yemek yenir. Gelin, misafir kadınların elini öper. Kayınvalide bu ritüelden sonra düğüne kadar her akşam gelinin akşam yemeklerini götürmeye başlar (KK 7, KK 8, KK 26, KK 76)¹⁴². Yassıçal köyüne özgü bu gelenek, uzun bir geçmişe sahip olup günümüzde de uygulanmaktadır. Köylüler, uygulamanın amacını gelinin oğlan evinin yemeklerine alışması olarak açıklanmaktadır. Bu bağlamda edimi, yemek üzerinden kızı oğlan evine, geçeceği yeni yaşam alanına alıştırmak, geçişi kolaylaştırmak olarak açıklamak olanaklıdır. Gennep (1960: 132) yeme alışkanlıklarının değiştirilmesi ve başka bir yemek alışkanlıklarına tabii olmayı birleştirme ritleri içerisinde değerlendirmektedir.

Suluova ilçesi Akdağ bölgesi köylerinde söz kesme ritüelini takip eden ayrı bir kutlama ritüeli yoktur. Ancak söz konusu ritüelin işlevini gerçekleştirmek için gelinlik kız, ilk yapılan düğüne kayınvalide adayıyla katılır. Kız oyuna kaldırılır, o oynarken kayınvalidesi başına bir örtü örter ardından yüksek sesle bu kızın sözlendiği ilan edilir, kız büyüklerin elini öper, kendisine “el aviyeti” adı verilen bahşiş verilir (KK 239, KK 240). Hamamözü ilçesinde “göz aydınlığı” adı verilen bu uygulama kadın erkek karışık otuz-kırk

¹⁴¹ “Orda bi okuyucu kadın olur genelde köylerde, genellikle bu düğünleri haber veren. İşte Fatma’nın “haberi” falan günde falan yerde. Kadınlar oraya. Kimisi orda basma entari kimisi orda tepsi ile börek. Herkes kendine göre. Herkes kendine göre neyi uygun görüyorsa o gün. Gelin, akrabayı talukata tanıtılır. Bu filancanın kızı filancanın gelini olacak gibi eşe dosta duyuru noktasıdır orası. Def çalan kadınlar olur kendi aralarında eğlenirler (KK 158).

¹⁴² Ertesi gün de gelin görünümü derük. Kaynana komşuları çağrıyo, gelin görmeye gidiyoruz diye, buyrun gelin görmeye. Gelin görmeye gidiyok diye köyü geziyo, kadınları topluyo. Kız evine gidiyoz böğözde. O zaman da saç kapatırık, yağlar gözleme yaparuk, yavrular yapıyok, şimdi de pide yapıyon, kaynana hazırlar, önden kız evine götürüyo. Gelini yunakta çimdendirler. Peşli, kutni kumaştan üçpeşli giydirirler, kaynanası görünüm gelini gezdirirler. Hadin gelini görün. Kızıci gibi oynarlar gülerler, eğlence oluyo, oynarlar öyle gelinle görünüm. Kaynana ile hepsi. Dizi tutan hepsi. Ondan sonra da sufralar serilir. Gelin de ondan sonra el öper. El öptüğü gider, el öptüğü gider. Kaynana gelir gider artık. Yimek götürür ağşamları. Gündüz kömbe yaparız, aş yaparuk göndeririz. Dolma sararuk gelinin yemeği devamlı gider oraya” (KK 8). “Üç dört gün sona da şimdi mesela gaynana yahın gomşularını akrabalarını topluyo el öpmeye gidiyi, yüz açma diyoh ona da” (KK 26). “Oruya vardı mıydı yemek ikram ediyolar. Ordakiler para dahıyo. Oynuyolar, gülüyolar, eğlence yapıyolar” (KK 76).

kişilik grupların kız evine gidip gözün aydın anlamında kıza çeyizlik hediye vermeleri şeklinde gerçekleştirilir (KK 168)¹⁴³.

Yukarda betimlenen ritüelden sonra gelin adayı, kendi ailesi ve çevresi “sözlü kız”, “emanet”; erkek tarafı için gelin adayı anlamında “gelinlik” olur ve bu şekilde ritüel süreçteki statü konumlanması tanımlanır. Ayrıca her ne kadar günümüzde çok yaygın olmamakla birlikte Göynücek ve Hamamözü ilçelerinin bazı köylerinde tespit ettiğimiz üzere gelin adayı, bu noktadan itibaren yöre tabiriyle “gelinlik etmek” veya “yaşmak tutmak” adı verilen, durum ve eylem içine girer. Bilindiği üzere yaşmak tutmak; gelinin oğlan annesi ve babasına, bazı yerlerde erkek tarafının yakın akrabaları hatta komşularına karşı, konuşmama veya sessiz konuşmak durumunu ifade eder.

3.2.2.3. Nişan Ritüeli

Evlenme etrafında kümelen düğün öncesi evrenin son ritüel halkası büyük nişandır. Nişan, bir ön hazırlık niteliğindeki ritlerle gerçekleştirilen evliliğin özel ve özerk bir bölümünden oluşur (Gennep 1960: 116). Nişan kadına hakların devredilmesini ve iki soy arasında bir dizi zorunluluğun başlangıcını işaretler. Görücülük, kız isteme, söz kesimi ve gelin görümü ritüelleri akraba ve yakın çevrenin katılımıyla gerçekleştirilen ritüeller iken nişan, olayın tüm topluma ilan edilmesinin bir vasıtasıdır. Toplumun şahitliğiyle birlikteliğin onaylanıp kabul edilmesi sağlanır. Bu aşama işlevsel olarak yeni aile kuracak bireylerin birbirini tanımaları, evliliğe hazırlanmaları için düğün öncesi günümüz ifadesiyle bir flört dönemi olmakla birlikte, pek çok kaynak kişimiz geçen zamanlarda nişanlıların denetimsiz görüşmelerine izin verilmediğini belirtmişlerdir. Nişanlılık dönemi görüşmelerini gelenek kendine göre kurallara bağlamış; bayramlar, Hıdrellez, düğünler gibi kolektif ritüeller vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Buna mukabil evlenen kadar birbirini hiç görmemiş kişiler de fazladır. Nişan; aynı zamanda iki ailenin birbirini tanınması, kaynaşması, kurulmak istenen akrabalık bağlarının pekiştirilmesi açısından söze göre geri dönülmesi daha zor evlilik öncesi bir sınama dönemine geçişi toplum onayı ile sağlayan ritüeldir.

¹⁴³ “Şimdi komşularla akrabalar giderler baya kalabalık olur. Şöyle söyleyim 30- 40 kişi erkek tarafından gider. Hediyeler götürürler, kimi kenarı dantelli havlu, kimisi elbiselik götürür. Kimisi eteklik götürür. Kimi para götürür ya da değişik türde çar çaput deyim, ona kız tarafının daha çabuk hazırlanması için eğer öğrenciyse okuyorsa son senesiye o zaman akfildi, hasaydı böyle yapmış oldukları dantelleri daha çabuk bir şekilde kıızı almak için götürülür” (KK 168).

Yörenin pek çok bölgesinde nişana, söz ile düğün arasındaki sürecin uzun –altı aydan fazla- olması durumunda ihtiyaç duyulur, sözden hemen sonra düğün yapılacaksa nişan yapılmaz (KK 23, KK 78, KK 90). Söz ritüeli ve nişan ritüeli arasındaki süreç ailelerin maddi durumu ve gelin damat adaylarının eğitim, askerlik, hastalık, aile bireylerinin veya diğer akrabaların hastalık, ölüm gibi özel durumlarına göre değişebilmekle birlikte nişan ve düğün arasındaki zaman uzun tutulacaksa acele edilmektedir. Çünkü söze kıyasla daha ciddi ve resmiyet ifade eden nişan, “adını koyalım” şeklinde ifade edilen durumla meydana gelebilecek olumsuzlukların bertaraf edilmesinde koruyucu bir işleve sahip olduğu düşünülür. Yüzük takılan, geniş katılımı gerçekleştirilen sözlenme ritüeli ve törensel bağlamlarda nişan ile aynı amaca hizmet etmesinden ötürü özellikle Alevi-Bektaşî köylerinde ayrıca bir nişan törenine gerek duyulmaz.

Bu olayın ilk evresi, nişanda kızın ve oğlanın giyeceği kıyafet, takılacak takılar, ailelerin karşılıklı olarak birbirlerine verecekleri hediyeleri almak için kız ve oğlanın da aralarında bulunduğu, kız ve erkek evinden seçilen temsilcilerle “urba kesme”, “eğsük görme” ya da “pırtı kesme” denilen alışverişe çıkma ile başlamaktadır. Bu olay nişanın en önemli sembolü olan bohça gereksinimlerinin kızın beğenisine uygun yapılması ihtiyacıyla son zamanlarda görenek hâline getirilmiş olup, bu alışveriş eskiden kızın da katılımı ile yapılmamakta, bohça tamamen kayınvalidenin zevk ve beğenisi ile düzülmekteydi (KK 77, KK 78). Belirlenen bir günde kız evinden gelinlik kızla beraber başka bir kadın oğlan tarafının aile bireyleri şehir merkezine gelerek kıza ve damada nişanda giyecekleri kıyafetleri, bunun dışında iki üç kat elbise, manto, ayakkabı, çantası, bilezik, küpe, saat, yüzük gibi takıları ve kız evinin bütün bireylerine ayrı ayrı hediyeler alınır. Nişan bohçasının niteliği, erkek tarafının maddi gücünü gösteren bir prestij aracı olarak görülmesi nedeniyle nişan bohçasına ve akrabalar için alınan hediyelere özen gösterilmektedir. Aynı alışverişi kız tarafı da damat ve ailesi için yapar. Ayrıca nişan veya düğün alışverişi yapılırken bir parça eşya alınanların sadakası veya ilk adımları atılan yuvanın mutluluğu için bir fakire hem kız tarafı hem oğlan tarafının alması gelenek hâline getirilmiştir (KK 89, KK 90 Düzgün 2019: 52). Bu alınanlar nişan günü toplum içinde sergilenmek üzere bohçaya yerleştirilir, bohça kayınvalidede kalır.

Nişana davet işini, eskiden “okuyucu” adı verilen; çenebaz, ayağına çabuk, biraz da gariban bir kadının önlük giyip kapı kapı dolaşarak önlüğünde taşıdığı kesenin ağzını açıp bazen şeker, bazen de çerez ikram ederken, “filancanın şu gün şu saatte nişanı var buyurun

gelin” şeklinde yapılmakta olup günümüzde davetiye aracılığıyla veya belediye ve camii hopörlörü vasıtasıyla anons etme biçimine dönüşmüştür (KK 21, KK 45, KK 56, KK 58, KK 60, KK 101, KK 104, KK 121, KK 132, KK 143, KK 161, KK 175, KK 178, KK 186, KK 201, KK 234, KK 245, KK 256). Şekerle nişan okumaya bazı köylerde “görü” denilmektedir¹⁴⁴ (KK 14).

Yörenin Merzifon başta olmak üzere, Suluova, Gümüşhacıköy ilçelerinde nişandan bir gün önce “çufa, çuhalı, cufalı kına yakma” adı verilen günümüzde sadece köylerde uygulanan bir gelenek bulunmaktadır. “Çuhalı (çufalı) kınada kullanılan ve desenleri ihtiva eden kına kalıplarının önceleri, çufa denilen bir bitkinin yaprağından kesilmesi sebebiyle bu kına yakma biçimine “çuhalı (çufalı) kına” adı verilmiştir. Çufalı kına yapraktan kesilen ve maydanoz, tek gül, çift gül, üç gül, karanfil desenleri bulunan kalıplar yardımıyla yakılır (Çalışkan 2010: 253). Nişandan bir gün önce akşam saatlerinde yakılan bu kına için erkek tarafı; mum, kına, kuruyemiş, çikolata, lokum, renkli kâğıtlara sarılmış şekerler hazırlar. Bunlar süslü sepet ya da selelere konulur. Sepetin üstüne ipekten yapılmış içinde kına ve gelinin elini sarmak için kullanılacak malzemeler bulunan nakışlı, süslü kına bohçası konulur. Erkek tarafından bir genç, bu sepeti başının üstünde kız tarafına getirip bahşiş alır. Bir süre oynanıp eğlenildikten ve yemekler yenildikten sonra gecenin son etkinliği olan kına yakma aşamasına geçilir. Geline ipek pijama giydirilir ve başına al adı verilen kırmızı örtü örtülür. Erkek tarafından başbütün bir kadın tarafından dualarla hazırlanan kına, üstüne mumlar dikilerek ilahi söylenerek ortaya getirilir. Süslü bir minder üstüne oturtulan kızın eline bir bekâr (kızın annesinin babasının ölmemiş olması gerekir), bir evli (kesin bir kural olmamakla birlikte evli kadın erkek tarafından seçilir, ayrıca evli kadının başı bütün, yani dul olmaması, başından tek nikâh geçmiş olması gereklidir) kadın tarafından kına türküleri eşliğinde kına yakılır. Kına sürülmeden önce yapışmasını sağlamak için kalıpların yerleştirileceği yerin alt kısmına yumurta sarısı sürülür, bunun üstüne motifli kalıp yerleştirilir, kına itina ile sürüldükten sonra asma yaprağı ile kapatılır. Avuç üstüne ve elin üst tarafına “yastık” denilen bezler konulur. En üste de yemeniler sıkıca bağlanılarak işlem tamamlanır. Gelin kınası bittikten sonra katılımcılardan isteyen

¹⁴⁴ “Ahmedin Memedin yüzük dahması var, tüm koyun halgı davetlidir diyoh. Önceden “görü” diyolardı şekerlen tek tek geziyolardı. Görü geziyolardı o zaman. On beş yirmi gadın oluyodun düşüyodun yola, gendi aranda çağırıyodun” (KK 14).

olursa kına yakar. Geline kına yakılması erkek oğlan tarafından getirilen çerez, lokum, şeker davetlilere ikram edilir (KK 184, KK 185, KK 198).

Günümüz nişanları küçük bir düğün şeklinde düzenlenmektedir. Ailenin maddi durumuna, mevsim ve iklim koşullarına göre nişanın nerede yapılacağı belirlenmektedir. İl ve ilçe merkezlerinde nişan ritüeli salonlarda yapılmaktadır. Bu nedenle salon nişanları her yerde aynı kalıp olay dizilerini gerçekleştirmekte olup, yöresel mahiyetteki detayları ortadan kaldırmaktadır.

Şehir merkezlerindeki salon nişanlarının aksine köylerde yapılan nişanlar, geleneksel niteliklerini az da olsa sürdürmeye devam etmektedir. Köylerde nişanlar kız evinin önünde, okul bahçesinde ya da harman yeri de denilen köy meydanlarında bütün köylünün katılımının sağlanması amacıyla geniş alanlarda yapılmaktadır. Burada da kadın ve erkeğin ortak bir alanı paylaşması ile kadın erkek karışık nişan ve sadece kadınların katılımıyla gerçekleştirilen kadın içi bir kültürel olay özelliği kazanan nişan olmak üzere çeşitlenmektedir. Kadın erkek karışık nişanlar, salon benzeri bir dizi olay akışına sahiptir. Genellikle yemekli olan bu nişanlara yemekle birlikte şeker, bazen pasta, helva ikramları eklenmektedir. Eğlence unsuru olan müzik, dans, oyunlar kalıplaşmış bir özelliğe sahip olmayıp, çalgı ekibinin planı ya da katılımcıların isteklerine göre şekillenmekte, danslar, oyunlar ve müzik çeşitleri ilçenin müzik kültürüne göre çeşitlenmektedir. Halay başta olmak üzere, Ankara müziği eşliğindeki çiftetelli olarak bilinen karşılıklı iki kişi ya da grup oyunları, bütün Türkiye’de olduğu gibi Amasya yöresi düğün ve nişanlarının en önemli unsuru olmaktadır. Halay olarak yöre nişanlarında en çok Çorum halayı tercih edilmektedir. Merzifon yöresi ise Babayiğit oyunu denilen yöreye has, başka bir ilçede bulunmayan bu oyunu eğlencelerinin en baskın unsuru olarak tercih etmektedirler.

Söz kesme ritüelinde olduğu gibi geleneksel nişanlarda da erkek tarafı, “gelin şerbeti” denilen şerbet hazırlar. Şerbetin hazırlanışı ve dualanması, söz şerbetleri gibi olmaktadır. Şerbet, kızevine salavat ve dualarla getirilir. Bu şerbet kızevi yakınlarına somun ekmeklerle birlikte tabak içinde ikram edilir. Şerbet sunumundan sonra kız tarafı da oğlan tarafına tepsilerle bisküvi lokum ikram eder (KK 28, KK 30)¹⁴⁵. Sonra kız ve erkek

¹⁴⁵ “Sonradan kız tarafı yemek hazırlar, oğlan tarafı yemek hazırlar. Felan gün yapacağız. Bir gün kararlaştırırlar kendilerince o gün gelince kompostosuydu, asideydi. Dolmasıydı. İşde kuru fasulyesiydi. İşde bunlar kabak tatlısıydı. Kız tarafına billenirler. Erkek tarafı erkek tarafına, kız tarafı kız tarafına billenir. En

ayakta yan yana durur, yüzükleri bir büyük tarafından “mutluluk, uzun ömür, hayırlı evlatlar” dilekleriyle salavat ve tekbir eşliğinde takılır ve kırmızı kurdele kesilir. Bazı köylerde yüzüğün kız dayısı tarafından takılması genel bir eğilim göstermekle birlikte bazı köylerde dedenin veya köy muhtarının bu eylemin baş aktörü olduğu görülmektedir. Özellikle dedenin takacağı yüzük şans, uğur, mutluluk getirir yönündeki kabuller yaygındır (KK 10, KK 12, KK 67, KK 89). Yüzük takıldıktan sonra önce oğlan evinin almış olduğu takılar takılır. Nişanın bozulma ihtimali göz önünde bulundurularak nişanda fazla takı takılmaz. Genellikle bir ya da iki bilezik, saat, küpe, beşi bir yerde, gremse geline takılan takıları oluşturmakta ancak ‘Ziyaret’ gibi bazı köylerde nişanda beş bilezik alınmasının kurala bağlandığı yerler de bulunmaktadır (KK 56, KK 76).

Nişan töreni esnasında kız tarafı çeyizleri çıkartır. Bunun üzerine erkek tarafı bohçasını açar, bu şekilde alınan verileri herkes görmüş olur. Gelin ortaya oturtulur ve “şu bornozu, şu havlusu, şu çarşafı” şeklinde kızın başından çevirirler. Buna “töre çevirme”, “Saçu sallama” denilir. Kız ve erkek evinin gösterisi bittikten sonra diğer davetlilerin hediyeleri aynı şekilde salavat getirilerek “*şu filancadan bu filancadan*”, “*Allah onun da oğluna göstereyim*” şeklinde hediye sahiplerinin ismi söylenerek kızın başından üç kez çevrilir, sonra da bu eşyalar sergilenmek üzere ipe asılır, nişan boyunca orada kalır (KK 34, KK 77)¹⁴⁶. Hediye takdimi yapılırken büyük hediyeler olası olumsuzluklara tedbiren hediye verenlerin ismini yazmak şeklinde kayıt altına alınır. Töre çevirme aşamasından sonra el öpme aşamasına geçilir, büyüklerin elleri öpülür, duaları alınır, küçüklerin tebrikleri kabul edilir. Bundan sonra el defî ile icra edilen mani ve türkü eşliğinde eğlenceler başlar.

yakını, erkek tarafının yakını erkek tarafına billenir. Kız tarafının yakını kız tarafına billenir. Erkek tarafı şerbet yapallar. Gelin şerbeti deriz ona. Bi somun ekmekle akrabalarına dağıtacak kız tarafı onu. Erkek tarafının götürdüğünü bi tabak ile şerbet ikram verirler. Şerbeti alırlar selavatlara kaldırırlar, kız tarafına giderler. Ondan sonra da getirirler kız tarafına, kız tarafı lokum bisküvi açarlar kız tarafı erkek tarafına” (KK 28).

¹⁴⁶ Kız tarafı çeyizini çıkartır, erkek tarafı aldığı çeyizini çıkartır. Şu elbisesi misal şu bornoz takımı atarlar başından çevirirler. İpi bağlarık, nişan atıyolar denir. İpi bağlarık onu gereriz. Ona atarız töreleri. Konu komşu getiriyö ya ipe selavat, sellelo bu da felancadan diye atarlar ipe. Bir kişi atar, bir kişi sorutur. Ben veririm hediye peygamber cennine Muhmmmed’e selavat sellelo Muhammed bu da filancadan deriz. Bu da Yasemin’in Allah onun da oğluna göstertsin (KK 34). “Nişanda takılan altınlar yazılır; ama ufak tefek yemeniydi misal elbiseymiş onları yazmazlar. Konudan komşudan. Zaten uzaktakiler takmaz. Küçük töreyi şey etmezler zati, büyük töreyi yazarlar” (KK 77).

Merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyünde nişan ritüeli, yörenin diğer yerlerine göre farklı bir yapısal izlek göstermektedir. Köyde nişan, bir kız tarafının masrafları karşıladığı bir de erkek tarafının nişan masraflarından yükümlü olduğu, her birisine farklı bir isim verilen birbirini takip eden iki akşamda yapılır. İlk gece yapılan ritüele, oğlan tarafının kurban kesmesi ve kurban etinden yapılan yemeklerin yenmesinden ötürü “but gecesi” adı verilir. But gecesinin yapılacağı akşamın sabah erken saatlerinde davul-zurna kızıevinin kapısının önünde çalmaya başlar. Bu edim akşam nişan var anlamına gelmekte ve nişana çağrı işlevini yerine getirmektedir. Davul-zurna gün boyu köy içinde dolaşır. Akşam saatlerinde bütün köylü oğlan evinde toplanır, önce evliliğin her iki tarafa hayırlı olması için dua edilir, ardından yemek yenir. But gecesinin nişan ritüeli kapsamındaki işlevi, yüzük takma ve hediyeleşme ana olay eksenine sahip asıl nişana, kurban kesilerek giriş veya hazırlıktır. Ertesi gece yapılan toplantıya yüzükler takıldıktan sonra helva yenilmesi nedeniyle “helva gecesi” adı verilir. Bu gece yapılan ikramların masraflarını kız tarafı üstlenir. Yüzükler takılır, ardından gelin adayı beline peşkir adı verilen bir havlu ve kuşak bağlanmış ve de önünde kendisi gibi bir örnek giyinmiş, köylülerin öncül adını verdikleri bir kız önde, kendisi arkada olmak şeklinde misafirlerin elini öper. El öpülürken gelin adayına hem hayırlar dilenir hem de hediye verilir (KK 73, KK 77, KK 78)¹⁴⁷. Kaynak kişilerimiz öncül uygulamasının son yıllarda kaldırıldığı bunun yerine damat adayının geline eşlik ettiğini aktarmışlardır.

¹⁴⁷ “Şindi nişan böğün, davul çalınıyodu kapıda. Davul geliyodu. Davul çalıyodu. But derlerdi, kurban keser oğlanevi. Bu ağşam oğlan tarafı bi toplantı büyük eve toplantı yapıyodu. Böğün akşam o adam o oğlan tarafı ağırliyodu o adamları. Irtesi gece yine aynı toplantı o evde gine aynı adam yani. Kıza oğlana. Kıza nişan. Nişan derlerdi ona. Halva, halva derlerdi. Yani halva. Bu geceki halva. Dün geceki but. Salı gece but çarşamba gece halva. İkisi de erkek tarafında yapılır. Başka elbise peşkir sokuyodun kuşak takılıyodun beline. Onu giyiniyodun bi de önüne senin gibi bi kız düşüyodu. Akrabalarından o da giyiniyodu aynı giyimi. Şindi el öpüyodu oraya gelenin. Butta da nişanda da bekâr ya nişanlulu ya sözlü ya da bekar, evli olmuyodu. Önce öncül el öper sonra gelin. O öncül öper gelin arka sıra öper. El öpen elinden ne gelirse elbiseler paralar takılar o gice halva gecesi birikir. But gecesi olmaz” (KK 73). “Helva da para dakan para dakar, çeyrek dakan çeyrek dakar. Gelin, o girenlerin elini öper damatla gelin. Girenin kapnın ağzuna durular. Girenin elini öperler en yakunu çeyrek dakar, yakun değilse beş on kuruş para verir hediye” (KK 77). “Ertesi gün de gelin görümü derdük. Gelini yunakta çimdendirlerdi. Yunaklar vardı eskiden. Peşli, üç peşli giydirirlerdi kaynanası görümü gelini gezdirirlerdi. Hadin gelini görün o zaman da saç kapatırdık, yağlı, gözleme yaparduk. Kaynana buyrun gelin görmeye. Gelin görmeye gidiyok diye köyü geziyo. Kaynana yiyecek hazırlar gelin evine götürür. Semaver yakıyon, yavrular yapıyok. Şimdi de pide yapıyon. Eskiden saç, gözleme yapılırdı şimdi yine yapan var. Kız içi gibi oynarlar gülerler. Eğlence oluyo. Oynarlar öyle gelinle görüm. Kaynana ile hepsi. Dizi tutan hepsi. Ondandır sona da sufralar serilir. Gelin de ondan sonra el öper. El öptüğü gider, el öptüğü gider. Geline üçpeşli giydirilir. Kutni kumaşlardan. Başına da pullu beyazdan pullarımız vardı. Üç peşli üstüne yelek. Belinde kumaş. Ben senden alıyorum sen öbüründen. Gelinlere giydiriyoldı. Zaten bi gün. Bigün ağşamına kadar gidiyo teslim ediyon. Kimisinin var kimisinin yok. Kaynana gelir gider artık. Yimek götürür ağşamları. Gündüz kömbe yaparız, aş yaparuk göndeririz. Dolma sararuk gelinin yemeği devamlı gider oraya” (KK 78).

Bazı köylerde (Göynücek/Şeyhoğlu) ise kız nişanı yapıldıktan sonra kız tarafı damada bohça götürür. Buna “halep” denir. Bohçada damada saat, yüzük, bir takım elbise, mendil olur (KK 121, KK 123). Aynı şekilde nişandan bir hafta sonra Merkez ilçesi Kayabaşı köyünde de damada bohça götürülür. Buna ise “yüzük gönderme” adı verilir (KK 39).

Nişan ritüelinden sonra iki ailenin dünürlüğü resmileşir ve aileler arası gidip gelmeler başlar (KK 16). Nişanlılık sürecinde gelenek, bazı eylemleri norm hâline getirmiştir. Bunlar; Ramazan Bayramı’nda oğlan tarafının gelin adayına bayramlık elbise ile bazı hediyeler götürmesi, Kurban Bayramı’nda; kırmızıya boyanmış, kurdeleyle süslenmiş ve boynuzuna elma takılmış koç götürülmesi gibi uygulamalardır. Kurban Bayramı’nda geline koç gönderme uygulaması yöre genelinde yaygındır. Kaynak kişimizin aktarımına göre Göynücek ilçesinde söz konusu uygulama şu şekilde yapılır: Bayram günü oğlan tarafı yapılı bir koç alıp boynuzlarına elma, boynuna ipek kumaş takarak damadın arkadaşlarıyla koçu gelin evine gönderir, kız evinden bahşişleri alan gençler, damat evine dönerler. Hediye edilen koç, kız evinde kesildikten sonra oğlan tarafı yemeğe çağrılır. Damadın yakınları küçük bir grupta gelin için aldıkları bayramlıkla beraber kız evine gelirler ve kesilen kurbanı beraber yerler (KK 109, KK 110, KK 112).

Merkez ilçeye bağlı köylerin bazılarında, nişan aralığında geline et götürmek uğursuz olarak görülür. Bu nedenle bu inanışın olduğu köylerde geline kurbanlık götürülmez; bunun yerine erkek tarafı, bayram günü kızı evini ziyaret ederek nişanlı kıza hediyeler verir (KK 12)¹⁴⁸.

Yörede nişanlılık sürecinde Hıdrellez günü “gelinliğe Hızır götürme” ya da “gelini Hızır’a çıkarma” adı verilen uygulama da bulunmaktadır. Kurban Bayramı’nda olduğu gibi kıza süslenmiş koç gönderilir. Kızı ve oğlanevi birlikte pikniğe giderler. Kıza hediyeler verilir, hediyeler bir ipe asılarak sergilenir. Ayrıca her Ramazan Bayramı’nda gelinin bayramlık elbiselerini oğlanevi almaktadır (KK 6, KK 12, KK 14, KK 45, KK 59, KK 77, KK 107, KK 116, KK 198, KK 201, KK 226).

¹⁴⁸ “Uğursuz deller, kurbanlık yok geline, taaki düğüne başlayana kadar et götürmek yok. Kurbanlık götürmek yok. ‘El öptürmeye’ gidiyoz deller geline. Billendikten sonra gündüz yemekleri tabakları ellerine alırlar. Tabaklara koyarlar. Onunla kız tarafına giderler. Kız tarafına varırlar. Gelin el öper. Birisi önüne düşer. O önden öper, gelin kız arkadan öper. Hepsinin elini öper, bayramlaşırlar. Sonra da bir tepsi koyarlar ortaya. O tepsiye herkes töresini koyar. Beş on kuruş ne gelirse ellerinden” (KK 12).

Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde nişanlılık sürecinde gerçekleştirilen ritüelistik uygulamalardan bir diğeri de “geline kiraz götürme” olarak adlandırılır. Uygulama şöyledir: Mevsimin ilk kirazı çıktıktan sonra oğlan tarafı, kız tarafını yakın akraba ve komşularıyla birlikte hamama davet eder, belirlenen günde kız tarafında toplanan katılımcılar hep birlikte hamama giderler. Nişanlı kız yıkandıktan sonra göbek taşına oturur. Kayınvalidesi, geline önce bir sepet kiraz verir, sonra da kafasının üstüne koymak suretiyle hediyesini takdim eder. Kiraz ve ilk hediye bu şekilde takdim edildikten sonra, katılımcılar da teker teker sırayla kızın başına hediye koyarlar. Gelinin başında kule gibi yığılan hediyelerin üstüne bir oğlan çocuğu oturtulmuş gibi yapıldıktan sonra uygulama tamamlanır (KK 185, KK 196, KK 198, KK 201). Gümüşhacıköy ilçesinde uygulamanın, Samsun ili Havza ilçesindeki Aslanağzı kaplıcasında yapılması gerektiği yönünde bir görenek bulunmaktadır. Aynı ilçelerde hamam uygulaması olmaksızın gelin adayına çiğdem çiçeği, gül gibi çeşitlenebilen mevsimin ilk ürünleri ritüel edimlerle gönderilir/götürülür (KK 176). Bu tür uygulamaların özünde biçimlenen görüşün anlamı şudur: Yenilenme ve başlangıçları sembolize eden bu ürünler ve bayram olgusu ile meydana geldiği tasarımlanan kozmik döngünün yenilenmesi vesilesiyle aileler ve kızla oğlan arasında akrabalık bağı oluşturmak ve pekiştirmek gayretidir. Bunların dışında kayınvalide düğünlerde oynayan gelinine altın takar veya muhtelif hediyeler takdim eder, yine gelin hamamına giden gelinine bohça ve sini gönderir.

Bütün nişanlanma durumları evlilikle sonuçlanmaz; zaten nişan ritüelinin temel amacı, sağlam bir evlilik temin etmeye yönelik olarak tarafların birbirini tanıması ve birbirlerine uygun olup olmadıklarını anlamak için bir deneme sürecine imkân sağlamaktır. Deneme sürecinin olumsuz sonuçlanması, bir sonraki aşama olan evliliğe geçilmeyeceği anlamına geldiğinden, şimdiye kadar çeşitli biçimlerde meydana getirilen birleşmenin parçalanmasını gerekli kılar. Anadolu’da genel olarak “bohça atma” olarak da adlandırılan nişanın bozulması, evlilik anlaşmasının sona erdiği, hediye iade etme, yani bohça atma edimi ile simgelenir. Gennep’e (1960: 132) göre, bir hediyein reddedilmesi, önerilen birliğin kabul edilmediğinin simgesel bir ifadesi olduğu gibi, hediyein iadesi de birlikteliğin sona erdiğini gösteren önemli bir işarettir.

Bu aşamaya kadar alınan hediyelerin iade edilmesinde gelenek, nişanın kim tarafından bozulduğunu göz önünde bulundurarak kural koymaktadır. Şöyle ki; nişanı atan kız tarafı olursa alınan hediyeler karşılıklı iade olunurken, kızın toplumsal statüsünde

meydana gelecek yıpranmalara karşın erkeğin nişan atması durumunda kız tarafı alınan hediyeleri iade etmez. Ayrıca bohça atma işi genellikle iki aile arasında ortaya çıkacak problemleri bertaraf etmek amacıyla araçlar tarafından yapılmaktadır (KK 2, KK 3, KK 5, KK 18, KK 78, KK 79, KK 87, KK 121, KK 134, KK 147, KK 156, KK 187).

Nişanın bozulması, Alevi-Bektaşî köylerinde, söz kesme aşamasında kız babası ve oğlan babası arasında aynı seccade üzerinde aldım/verdim şeklinde icra edilen akitleşmenin yapılması ve bu eylemin “Allah’ın adıyla bu işe söz verildiği”, nişan atılmasının da “Allah’ın adı anılarak yapılan bir işten dönme” şeklinde algılanması düşünce ekseninde toplumsal açıdan büyük yaptırımları olan bir sonucu ortaya çıkartır. Nişan atan ailenin toplum dışına itilmesi, dışlanması cezası olan düşkün ilan edilmesine sebep olması nedeniyle nişan atma, Alevi- Bektaşî köylerinde nadir görülen bir durum olmaktadır (KK 56, KK 67, KK 68, KK 137, KK 201).

Söz, nişan, kına, hamam, düğün, duvak gibi evlenme ritüelleri zincirinin her halkası ve bu aşamaların ritüelin öznesi açısından süreç içerisindeki durumu, giyilen kıyafetler ve dış görünüşte meydana getirilen oluşumlar üzerinden kodlanır; bu bağlamda ritüelin öznesinin dış görünüşüne ilişkin imgeler, ritüelin aşamalarını kodlamaya yönelik anlam taşıyan önemli simgelerdir. Bununla birlikte söz konusu amacın gerçekleştirilmesinde baş ile ilişkili işlemlerin daha fazla vurgulandığı görülmektedir. Çünkü metonimik olarak baş, insanın kendisini temsil eder. Kaynak kişilerimiz, gelinin başının nişanda, hamam öncesi ve sonrası, kınada, düğünde, duvakta küçük değişikliklerle de olsa farklı biçimlendirildiğini ifade etmişlerdir. İlaveten yörenin pek çok yerinde nişandan sonra gelin adayı başını, -özellikle nişan, düğün gibi toplu etkinliklerde- yazmasının <başörtü> oyaları kaşlarının üstüne gelecek biçimde bağlamaya başlar. Bu durum kızın nişanlı olduğunun göstergesidir. Geçiş hâlindeki ritüel öznesinin düğünle yeniden belirlenecek statüsüne kadarki mevcut konumu bu şekilde bir göstergeyle işaretlenir.

3.2.3. Liminal Evre: Düğün

3.2.3.1. Düğüne Hazırlık Ritleri

Kız isteme ile başlayan evlenme olgusu etrafında kümelenen ritüeller zincirinin bir sonraki halkası düğündür. Düğün; iki bireyin bekârlıktan evliliğe geçişini hudutları

belirlenmiş amaçlar doğrultusunda, uygun bir sıraya göre gelişen, kız ve oğlanın, onların aileleri ve yakın akrabalarının aralarındaki münasebetleri düzenleyen, kolektif bir dizi ritüel eylemin toplamına verilen isimdir.

Pertev Naili Boratav (1999: 168), düğün kavramına ilişkin şu açıklamaları yapmaktadır:

“Düğün, bugün evlenme törenleri dizisinin belli bir kesimini: Gelin hamamı, kına, gelin alma, gerdek ertesi gösterilerini içine alan, en uzun bir haftalık, çoğu kez üç günlük bir süre için kullanılan bir kavram olmakla birlikte ilk anlamı ile bağlama, bağlanma demektir. Düğüm, düğme kelimelerini de türeten düğ- fiil kökü, tüğ- biçiminde Kaşgarlı Mahmud’un sözlüğünde geçer; Kaşgarlı, aynı kökten türemiş başka kelimeleri, bu arada bizim dilimizde düğüm anlamı ile tüğün’ü de almış sözlüğüne, öte yandan, bizim dilimizde, gelinle güveyin ana babalarının ve yakın akrabalarının birbirlerine verdikleri ad olarak kullanılan dünür sözü de aynı düğ- kökünden türemiş olmalı; bu kelime de, tüngür biçiminde, ve bizdeki anlamı ile Kaşgarlı Mahmud’un sözlüğünde geçer; Kaşgarlı’nın kitabında ayrıca, bu tüngür kelimesinden türemiş tüngürle-, tüngürleş- fiillerine de rastlıyoruz. Evlenme olayının kapsadığı töre ve törenler, gelin ile güveyi ve onların ailelerini birbirine, birtakım anlaşmalardan geçerek, karşılıklı, mal, para, eşya alışverişleriyle bağlama ve böylece hısımlık kuruluşunu pekiştirme amacını güttükleri için, ta eskiden bu töre ve törenlerin tümü birden düğün kelimesi ile gösterilmiş olsa gerek”.

Kültürlerarası evlilik ritüellerini incelediği çalışmasında Leeds-Hurtwiz (2002: 23-24 akt. Depeli 2009: 65), düğünü bir metin olarak görür ve bir kültürde insanların anlam inşa ettikleri, belli bir düzen içinde hareket eden işaretler ve kodlar sistemi olarak değerlendirir; söz konusu işaretler maddi ve sembolik unsurlardan oluşur. Ritüel eylemler, yiyecek, müzik, kıyafet ve diğer nesneler törensel etkinliklerde düzenlenerek ve sembolleşmiş içeriklerin taşıyıcısı olarak bir araya gelirler.

Düğün ritüeli performatif edimler, bu edimlerin oluşturmaya çalıştığı amaçları müzik, kıyafet, yiyecek, dua, hediye, oyun, eğlence gibi maddi ve sembolik unsurlar üzerinden onları somutlaştırmak suretiyle duyu düzeyine getirerek sağlamaya çalışan, parçalı etkinlikler bütünü olarak bütünleşik ve zengin bir toplumsal etkinliktir. Evlilik geçişinin eşiksel deneyiminde bireylerin söz konusu geçişini; kadının ve erkeğin yeni rol ve statülerini kazanmalarını sağladığı gibi onları bu rol ve statülere hazırlama işlevini de yerine getirir. Kişilere yeni tanımlar kazandırır, yeni sorumluluklar ve sosyal roller yükler.

Toplumsal yapısı nedeniyle düğünün temel bileşenlerinden birisi katılımcılardır. Yöredeki kabule göre “katılımcı”, düğünün yapıldığı yerleşim yerindeki bütün insanları kapsayacak genişliktedir. Düğünün tam olarak amacına ulaşabilmesi için evliliğe onay verilmesi anlamında, düğüne katılım gereklidir. Bu nedenle düğünün ilânı “düğünün kime

ait olduğu, evlenecek çiftlerin kimin oğlu kimin kızı olduğu, düğün yeri ve zamanını bildirme” düğünün ilk önemli aşamasıdır. Düğüne çağrı, Anadolu’nun birçok yerinde “okuntu, okuma” olarak ifade edilmekte; kimi yerlerde bu maksatla gönderilen hediyelere “yolluk” denilmektedir (Boratav 1999: 177). Aynı ifade Divanü Lügat-it Türk’te “ol meni oqudı” (Atalay 1998: 254) şeklinde yer almaktadır.

Okuyuntu, okuntu ve tekellüf kelimeleri yörede düğüne davet anlamında kullanılmaktadır. Söz ve nişanlılık evrelerinin sorunsuz tamamlanması ile düğün evresine geçilir, erkek ve kız tarafının gerekli hazırlıkları yapmasının ardından tüm akrabaların, tanıdıkların, komşuların ve tüm köylünün civar köylerin düğüne çağırılması geleneksel yaşamda ayrı bir önem verilen ve belirli kuralları içeren bir olgu, kendine has bir sembolizme sahip bir eylemdir. Düğüne çağrı bir iletişim sistemi olarak yaşatılan toplumun kültürünün, sosyal değerlerinin yansıtıldığı –kodlandığı- bir kültür kalıbıdır. Bu bağlamda davet biçimi, davetin ne ile yapıldığı, daveti kimin yaptığı davet edilene, davet edenden, gerek onun sosyal statüsüne veya kendisine verilen değere gerekse düğün içerisinde hediye ya da icra edeceği rollerin ne şekilde olacağı, kendisinden ne beklendiği gibi hususlarda mesajlar verir.

Bu bağlamda yörede farklı davet <okuntu> biçimleri bulunmaktadır. Kız ve oğlan tarafı kendi akrabalarının okuyuntularını ayrı ayrı dağıtırlar fakat dayı, amca, hala, teyze gibi anne ve babanın en yakınlarına yol mahiyetinde alınan hediyeleri “urba düzme” esnasında oğlan tarafı alır. Akraba yolluklarını düğün sahibi olarak anne ve babanın bizzat giderek vermesi bazı yerlerde gelenek tarafından kurala bağlanmıştır. Düğün süresince en önemli yardım ve rolleri üstlenecek bu kişilerin düğüne okunması onure edici olmaktadır. İlk okuma akrabalara yapılır ki, bu aslında davet değil; yardım, iş birliği çağrısı olarak düşünülür. Anne ve babaların okudukları yakın akrabalara, yakınlığa, yaşına, düğünde üstleneceği göreve göre; ayakkabı, gömlek, basma, başörtüsü, şapka gibi hediyeler takdim edilir (KK 8, KK 12, KK 18, KK 22, KK 38, KK 45, KK 50, KK 65, KK 76, KK 81, KK 92, KK 101, KK 112, KK 134, KK 145, KK 156, KK 178, KK 198, KK 201, KK 243, KK 256).

Yakın akrabalar dışında düğün sahiplerinin bizzat çeşitli hediyelerle düğüne davet ettikleri kişiler arasında köyün hocası, imamı veya dedesi, düğün kâhyası da bulunmaktadır. Düğün kâhyasına verilen düğün daveti hediyesi çeşitlenebilmekle birlikte

yörenin bazı yerlerinde şimdilerde ayakkabı, eskiden potin (çizme) olacak şekilde geleneksel olarak kurallaşmış hediye biçimi de görülmektedir. Bunlar dışında aile ile akrabalık ilişkisi bulunmamasına rağmen ayakkabı ile davet edilen kişiler de olabilmektedir. Bu şekilde davet, davet edilen kişinin düğünde takı olarak bilezik takacağı anlamı taşımaktadır. Merkeze bağlı pek çok köyde ayakkabı ile düğün daveti yapılan kişilerin geleneğe göre geline bilezik takma zorunluluğu bulunmaktadır. (KK 45, KK 67, KK 90, KK 101, KK 112, KK 123, KK 143, KK 167, KK 173, KK 189, KK 216, KK 234).

Düğünler geleneksel yaşam biçiminde küslüğün dargınlığın ortadan kalktığı, kalkmasına vesile teşkil eden önemli zamanlardır. Düğünlerde hiç kimse dışarıda bırakılmaz, ne kadar çok kişi düğüne katılırsa kurulacak yuvanın o kadar hayırlı olacağı yönündeki inançlara ilaveten saadet temin edilmeye çalışılan böyle zamanlarda dargın bırakılan kimselerin kurulacak yuvanın üstüne gölge düşüreceğinden endişe edilir. Bu nedenle düğün evinin husumetli olduğu kişiler varsa onların düğün daveti sıradan olmaz; davet, düğün sahiplerinin kendilerini bizzat ziyaret etmesiyle gerçekleştirilir (KK 67, KK 88, KK 96, KK 109, KK 112, KK 134).

Bir diğer okuntu şekli düğün boyunca ayrı bir ağırlığa sahip olacak uzak köylerden gelecek misafirlerin davet edilmesidir. Uzak köylerden itibarlı, kendi köylerini temsil mahiyetinde kişiler, damada kına yakılacağı akşam köyde misafir edileceği için bu kişilere “konak” veya okuntu <okuyuntu> o düğüne de “konaklı düğün” adı verilmektedir. Konakların düğüne davet edilmesine ayrı bir önem verilmektedir. Bu kişiler, düğün boyunca birtakım kilit roller icra edeceklerinden ötürü davet şekilleri de buna uygun olmalı anlayışı doğrultusunda konaklara “ayağıyla davar gider” şeklinde formüle edilen bir davet biçimi vardır (KK 28, KK 123, KK 124, KK 130, KK 156, KK 187, KK 196, KK 226, KK 234, KK 254).

Tekellüf adı verilen davet biçimi, uzakta olan ve yakın akrabalara ve konaklara göre daha az ehemmiyete sahip kişilere terlikle yapılan düğün davetine verilen isimdir. Okuyucu kadın terlikleri çuvalara doldurur, kapı kapı kimin düğünü olduğunu ve düğün tarihini, söyleyerek terlikleri dağıtır. Terlik dağıtılan evlerden düğün yemeğine yardım etmek amacıyla un, yağ, şeker gibi malzemeler verilir. Suluova ilçesinin bazı köylerinde terlik vererek düğüne okuma işini gelin adayı kendisi yerine getirir. Sadece kız tarafının misafirlerine yapılan bu davet biçimi aynı zamanda gelin adayının köylü ile vedalaşması

anlamına da gelmektedir (KK 45, KK 123, KK 124, KK 234). Bu uygulama günümüzde kalmamıştır. Tekellüf davet biçiminin Hamamözü ve Gümüşhacıköy ilçelerinin bazı köylerinde gelin hamamına davet anlamına geldiği aktarılmıştır (KK 133, KK 145).

Yakın komşu ve köylülere yapılan okuyuntu ise şeker ve bazı bölgelerde sabun, mum gönderme biçimindedir. Bu tür davet biçiminin semantiği düğün evi için yiyecek yardımı isteği anlamını içerimler ki; kapısına şeker, mum, çerez gelen köylüler bunların karşılığında genellikle un, yumurta, süt, yoğurt gibi düğün evinin en fazla ihtiyaç duyacağı yiyecek nesneleri verirler. Bu davet biçimini genellikle köylerde orta yaşı geçmiş, ekonomik durumu iyi olmayan, genellikle dul kadınlara yaptırılır. Kadına hem okuntu yaptığı evlerden hem de düğün sahipleri tarafından hediye verilir. (KK 1, KK 2, KK 3, KK 5, KK 17, KK 22, KK 36, KK 47, KK 67, KK 76, KK 87).

Hamamözü ilçesinde düğün, nişan, söz törenlerinin hepsinde aynı olan okuntu biçimi Amasya genelinden tamamen farklı bir görünüm sergiler. Bu okuntu şekli oğlanevini temsil eden üç erkek, kızevini temsil eden üç erkeğin bir araya gelerek grup hâlinde ve herhangi bir nesne dağıtmadan sözlü bir şekilde yaptıkları okuntu şeklidir (KK 145, KK 148).

Bunların dışında düğün sürecinde düğünün aşamaları içinde yer alan “düğün ekmeği yapma”, “düğün odunu getirme”, “kına”, “hamam”, “gelin alma”, “çeyiz görme”, “duvak” gibi durumlarda da ayrıyeten çağrı yapılmakta, aşamanın özelliğine uygun çağrı biçimleri kullanılmaktadır. Bu çağrılarının çoğu davul-zurna vasıtasıyla yapılmakla birlikte özel görünüm sergileyen pek çok davet biçimi bulunmaktadır. Göynücek ilçesinin Alan ve Damlaçimen köylerinde kına daveti, damat ve arkadaşlarının köyün bütün evlerini dolaşarak yarım ekmek ve şerbet dağıtmaları biçiminde yapılmaktadır. Şerbet büyük bakraçlara <helki> doldurulur, kapısına gidilen hane halkının kendi kabına kepçe ile koyulur (KK 87, KK 89, KK 90, KK 91, KK 92, KK 94). Kolektif bir performans olan düğün edimi bu şekilde aşamaların taşıdığı sembolik semantik düzlemi davet biçimiyle de ortaya koymaktadır.

Geleneksel çağrı biçimlerinin yanı sıra kâğıt davetiyeler de günümüzde hem köy hem de şehir merkezindeki düğünlerin yaygın çağrı biçimlerinden olmuştur. Ancak köylerde kâğıt davetiye ile düğün çağrısı yapmak davet edilen nezdinde davet edenin

kendisini önemsemediği algısını oluşturmakta pek çok kaynak kişimizin belirttiği üzere daveti bu şekilde yapılan düğünlere icabet edilmek istenmemektedir (KK 12, KK 13, KK 14, KK 22, KK 23, KK 45, KK 90). Davetiye dağıtma biçiminde gerçekleştirilen düğün daveti günümüzde bütün düğünlerde bulunmakla birlikte kendine has anlam taşıyan diğer davet biçimleri de köylerde genel olarak devam etmektedir.

Yöreye özgü düğün hazırlıkları kapsamında yer alan uygulamalardan biri de “*danışık yedirme*” veya “*danuşuk yemeği*” olarak adlandırılan düğünün başlamasından önce oğlan evinde yapılan yemekli toplantıdır. Düğünler erkek ve kız tarafına farklı roller yükler. Erkek tarafı veya damat ve ailesi düğünün sahibi olarak görülür. Erkek tarafının düğünün tüm geleneklerini eksiksiz yerine getirmesi ve davetli davetsiz bütün misafirleri ağırlayıp memnun etmesi beklenir. Erkek tarafı üstüne düşen yükümlülükleri yerine getirebilmesi, düğünün düzeninin bozulmaması için köylü ile iş birliği yapar. “Harman yel ile, düğün el ile olur” atasözünde ifadesini bulan bu durum, dayanışma ve yardımlaşma kültürünün en güzel örneğini ortaya koyar.

Düğünün sorunsuz bir şekilde yürütülmesi için yardımlaşmanın organize edildiği bu toplantı, yörede yaygın olarak “*danışık yemeği*” olarak isimlendirilmekle birlikte; Taşova İlçesi Andırın köyünde “*sakallılar yemeği*” (Düzgün 2019: 58), yine aynı ilçenin Belevi köyünde “*gömbe yemeği*”, Suluova ‘da “*danışık yemeği dökme*”, Merzifon ilçesinde “*Fadime Ana toplantısı*” şeklinde adlandırılır. Danışık yemeği adlandırmasıyla üç farklı toplantı yapılmaktadır. İlki, düğünden bir hafta önce önemli kararların alındığı danışık yemeği, diğerleri de davul gelip bayrak dikilmeden bir gün önce Perşembe ikindi namazından çıkan cemaatin düğün evinde toplanmasıyla ve davulun gelip köylüyü bu şekilde toplantıya çağırması biçiminde yapılmaktadır.

Toplantıdan önce köylü davet edilir. Bu işi genellikle düğün boyunca kahveci görevini yürütecek kişiler yapar. Toplantıda düğünün organize edilmesi ve düğün görevlilerinin seçimi, tayin edilmesi hususlarında önemli kararlar alınır. Yiğitbaşı veya yiğitbaşlarının, düğün kâhyasının, bayraktarın, kahvecinin, sağdıcın kimler olacağı, kız tarafından gelenlerin nasıl ağırlanacağı, kız tarafına yapılan düğün içi ziyaretlerin nasıl ve kimler tarafından yapılacağı gibi hususlarda kararlar alınır (KK 18, KK 20, KK 22, KK 26,

KK 27, KK28, KK 30, KK32, KK 56, KK 89, KK 201, KK 203) ¹⁴⁹.Danuşuk yemeğinde konuşulan meseleler arasında dışarıdan gelecek misafirlerin ağırlanmasıyla ilgili husus en önemlisidir. Konak adı verilen başka köylerden gelen misafirlerin nerde kalacağı ile ilgili kararların verildiği danışık toplantısı bazen görev dağılımlarının yapıldığı toplantıdan müstakil bir şekilde ve daha geniş katılımı ile da yapılabilir. Bu toplantı daha çok bayrak asılmadan birkaç gün önce yapılır. Köyün ileri gelenlerinin katıldığı toplantıda hangi konağın kimde kalacağına “okuyuntu dağıtma” adı altında karar verilir. Toplantı yemekle başlar. Yemek yenilip semaver çayları dağıtılmaya başlandıktan sonra köylülerden biri ayağa kalkar, kural gereği olarak düğün sahibine “okuyuntun var mı” diye sorar. Ardından konak <okuyuntu> dağıtımı yapılır. Konakların yerleştirilmesinde ev sahibinin ve misafirin birbirlerine uygun olmasına dikkat edilir, misafirin özellikleri ile ev

¹⁴⁹“Derler ki bugün bizim toplantımız var. Bugün akşama kadar bu köyü hep dolaşır. Gelin der eşe dosta bizim bugün toplantımız var. Toplantı yaparlar. Düğüne başlanacak gayri elbise falan alındı. Düğünün başlanacağı gün toplanırlar. Erkek tarafına toplanırlar. Erkek tarafı semaver yakar., bir şeyler ikram eder. O toplananlara misal en çay yapacam. Ben çaycı olacam. Ben çaya görevliyim. Sen kahve. Kahve vardı önceden kız tarafına kahve götürürlerdi düğünde. Kız tarafının akrabasına hepsine götürecektir. O da töre verecek. Kahveciye pişmiş kahveyi çaydanlığa koyup götürürler, tepsiye koyarlar o tepsiyle gider o kahveyi orada verirdik. Kız tarafı tepsiye töre koyar, şu sağdıç anası, şu damada yiğitbaşı. Şu işte şu işi yapacak, bunlar kararlaştırılır” (KK 18). “Önce bağırır ilan ederler. Toplantımız var erkeklerimiz gahveye toplaşsun, kadınlarımız dolma gecesine toplaşsun diye ilan ederler. Akşam oldu muydu yakınların erkenden gelür işlerimizi görür, koyun gadını yekünür buruya. Dolma sararuh” (KK 20). “Onu da düğün evi veriyö. Ağşamki ziyafet bizden olur, onlar da yiğitbaşı dört dene yiğitbaşı ayırırlar, guyeğiye sahip çıksınlar diye. Ondan sona da düğün kâhyası derler, düğün gelenleri tahsim etsin odalara versin soğusa hoşbeş edecek gelenler. Onlara yardımcı olur, masanın başında dururlar, koy sanduğu getirirler onlar ona sahip çıkarlar” (KK 22). “Perşembe akşamı, cumuya devreden gece danışık yedirilir, ondan sonra davul gelir artıh cuma günü başlar” (KK 26). “Danışık, işde artıh davul gelecek ya bu gece danışık var düğün kaası, yiğitbaşı, gayfecisi, hep belirlenir, onlara birer hediye verilir, havlu neyse artıh parça neyse ondan sonra ne kadar kaç koyu ohuyon on koyu ohuyon, misafir olarak da çevre köylerden ben bu koyu alıyım, ben bu koyu alıyom, öbürü herkes ohuntusunu gotürür verir, daadır, mumunu verir” (KK 27). “Yiğitbaşı davula garışır, gayfeci de gelen misafire gayfe yapar, düğün kaaları da düğüne garışır, mesela yemeklere, yemee kim yapacak, ekmekçi gidecek, gelin başına gına almiya gidecek ona da düğün kaaları garışır, iki dene düğün kaası iki dene yiğitbaşı bi de gayfeci bizde eyle” (KK 28). “Sekiz dokuz çeşit yememiz olur. Dolmayı kadınlar yiye. Erkekler de öbür yemekleri yer. Erkekler ayrı aşçı getiriyoh yavrum döner yapıyolar. Sağdıç dolması sağdıçın evinde yapılır. Sağdıç dolması sarıyoh ertesi gün hamamdan gelürler, yemeği ordan yerler. Hamamdan gelince damadın sadıcına para takarlar” (KK 30). “Felan gün bayrak dikilecek. Arkadaşlar o gün toplanacaz. Görevliler. Ordan toplanırlar. Bayragın dikileceği gün sabah etlik kesilir. Yemekcisi ayarlanır. Misal her şeyi işte o malzemeden toplarlar. Ondan sonra sabah şimdi aşçı tutuyorlar bir tane. Aşeneci tutuyoz derlerdi. Aşeneci idi önceki adı. O aşeneci gelirdi yemeği yapardı öbürü eti keserdi. Yalnız inek, hayvan kesiliyor ya etlik kesiyoz deriz. Etliği keserler. Ondan sonra tekrar bayrağı dikerler. Danışığa yedirirler, bayrağı dikerler. Bayrağı toplu birlikte davul gelir bayrak dikilir. Bayrak dikildikten sonra malın bir ayağı bi bacağı etlik götürülür kız tarafına. Kestikleri malın bi bacağını kız tarafına ayırıyorlar. O bi bacağı kız tarafına götürecen keşkeğin üstüne yahni yaparlar. Şimdi tas kebabı diyorlar. Yahni derdik eskiden yahni pişirirler. Keşkek pişirirler baş yuma günü” (KK 56). “Sağdıçların görevi geline damada sahip çıkmak elbisenin kirlenmesine, kaybolmasına nereye gideceğine, nereye geleceğine haber vermek. Yardımlaşarak geziyorlar yani” (KK 89). “İşte kaç grup okuyuntu var. Şimdi gelecek okuntunun pozisyonlarına göre, ekâbir takımı mıdır, köy takımı mıdır, ona göre köydeki ailelere bunlar bölüştürülür. Derler ki, yatılı gelir bunlar. Köyden gelen kaymakamlık grubu senin evde” (KK 201). “Şimdi falan köydeki adamlar falan adamın evine. Hatta içki içip içmemesine göre de aileler değişir. Eğer biri içki içiyorsa bi imamın evine de verilmezdi. Bakarlar hacı hocaymış onun meşrebine uygun köyde yaşayan insanlara. Falan köy sana falan köy sana dağıtılır. Herkes köyünü bilir. Gelecek misafirini bilir. Yani kimler geliyor. Onu istişare ederler. Derler ki Obruk sana, Kızılca köy sana, Hacıköy sana, müftülük grubu sana. Herkes o grubu bilir, ona göre hazırlığını yapar” (KK 203).

sahibinin pek çok açıdan uyumlu olup olmadığı göz önünde bulundurulur. Köylüler ağırlayacakları misafirleri tanışıklık derecesi, misafir oda sayısı, cinsiyet ve bütçelerine göre seçerler. İki adet liste yapılır, birisi yiğitbaşına bir diğeri de düğün ağasına verilir. Konak dağıtılan aileler, gelen misafirlerin rehberi sayılır. Düğün süresince onların her türlü ihtiyaçlarını gidermekle sorumludurlar (KK 12, KK 13, KK 18, KK 22, KK 45, KK 87, KK 89, KK 94, KK 123).

Merzifon ilçesinin Alevi-Bektaşî köylerinde danışık yemeği, “Fadime Ana gecesı” olarak adlandırılmaktadır. Toplantı, yukarıda ifade ettiğimiz temel konuları içermekle birlikte, kaynak kişilerden edinilen bilgiye göre, toplantının asıl amacı, düğün için köylüden izin veya rızalık almadır. Bu yönüyle toplantı, evliliğin gerçekleşmesine engel olabilecek herhangi bir durumun olup olmadığını kontrol etme amacına sahiptir. Söz konusu amaç doğrultusunda bütün köylü düğün evinin daveti üzerine dede başkanlığında cemevi veya oğlanevinde toplanır. Kız babası ve oğlan babası dedenin önüne geçer, el pençe dururlar, dede destur verdikten sonra yan yana ve dizlerinin üstünde olacak şekilde dedenin karşısına otururlar. Onlar yerlerini aldıktan sonra dede, topluluğa: “*Ey canlar bu şahısların evlatları evlenecektir, rızanız var mı, itiraz edeniniz var mı?*” diye sorar. Köylü “eyvallah” diyerek ve ellerini göğüslerine koyup rıza verdikten sonra düğünün nasıl yapılacağı, kimlerin yiğitbaşı, düğün kâhyası olacağı gibi hususlarda kararlar alınır. Ardından yemek yenilerek toplantı bitirilir (KK 185, KK 193, KK 194, KK 195, KK 201, KK 202).

Göynücek ilçesi Sıraç Türkmen köylerinde danışık yemeği düğünden bir hafta önce yapılır. Toplantıya bütün köylü davet edilir. Öncelikle düğünün yapılabilmesi için köylüden rızalık alınır. Köylü rızalık verip düğünün yapılmasında herhangi bir engel olmadığı belirlendikten sonra sırasıyla diğer mevzular konuşulur: Düğün günü kesin olarak belirlenir, oğlanevinin kıza alacağı takılar, düğünün nasıl yapılacağı, kimlerin görevlendirileceği gibi konular konuşularak karara bağlanır. Ardından tepsi tutularak düğüne yardım amacıyla para toplanır. Tepsiye para atanlara gelin adayının çeyizinden lif ve tutak¹⁵⁰ hediye edilir (KK 103, KK 104, KK 105).

¹⁵⁰ Eli ateşten koruyan, kumaştan yapılma mutfak eşyası.

Düğünün hazırlık evresinde yer alan bir diğer ritüel çeyizle ilgilidir. Çeyiz kavramı; Arapça “cihâz” kelimesinden türetilmiş bir kelime (Devellioğlu 1995: 142) olup, Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük’te (1988: 298), “gelin için hazırlanan her türlü eşya” olarak tanımlanmaktadır. Çeyiz, gelinin babası evinden kocası evine beraberinde götürdüğü; evlilik hayatında kullanmak, düğün esnasında ve sonrasında gelin ve damadın birbirlerine ve yakınlarına hediye etmek üzere hazırlanan, satın alınan veya bu amaçla tahsis edilen her türlü maddi eşyadır.

Kızın baba evinden götürdüğü mal cinsinden her türlü eşyayı kapsayacak genişlikte bir kullanım alanı olan çeyiz kavramı, birincil anlam düzleminde kızın el yeteneğini, becerisini, sabrını, estetik anlayışını ortaya koyan el emeği gerektiren, folklorun maddi kültürünü de temsil eden zanaat eserlerini karşılamaktadır. Aslı olarak geleneksel yaşamın çeyiz kavrayışının altında bu olgu yer almaktadır. Bu anlayışla çeyizin içeriğini genel olarak; dantel, kanaviçe, iğne oyası, nakış adı verilen örme ve işleme teknikleriyle yapılan örtü, perde, havlu gibi ev mefruşatları ile başörtüsü, çorap, patik <çetik> gibi giyim eşyaları, yastık, yorgan gibi yatak grubu ürünler oluşturur.

Satın alınan, daha çok kızın ailesinin ev kurmaya maddi katkısı bağlamında değerlendirilen çeyiz eşyaları grubunda yatak odası mobilyası, banyo gereçleri ve mutfak eşyaları bulunur. Geçmişte gelinin, damadın ailesiyle birlikte yaşaması nedeniyle yukarıda sözü edilen çeyiz eşyaları yeterli olabilmekteyken, günümüzde yeni evlilerin ayrı bir ev kurmalarından ötürü çeyizin içeriği değişmiş, ev mobilyaları ve beyaz eşya da çeyiz kapsamına dâhil edilmiştir. Buna göre düğünden önce kız ve oğlanevinin aralarındaki anlaşma doğrultusunda yeni evin eşyaları birlikte düzülmektedir. Kızevinin aldıkları da kızın çeyizi olarak gösterilmektedir. Her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de çeyizin miktarı ve niteliği kız ailesinin onur ve gurur meselesi yaptığı bir husustur. Düğünde sergilenen çeyiz, ailenin toplum karşısındaki prestijini, saygınlığını artıracak ya da düşürecek bir duruma sebebiyet veren bir araç, aynı zamanda kız için gelin gittiği evde saygınlık elde etme vasıtası veya tersi durumda başına kakınç yapılabilecek bir olgudur. Bu nedenle kız aileleri, kızları için maddi durumlarını aşan çeyizler hazırlayabilmektedirler.

Geleneksel yaşam biçimlerinde kızların ergenlik yaşına girmeleriyle yapmaya başladıkları çeyiz eşyaları, onun o zamana kadar ne yaptığının bir sunumu mahiyetinde

düğünden önce sergilenmektedir. Çeyiz sergileme eskiden olduğu gibi bugün de kadınların büyük bir merakla katılım sağladığı önemli bir etkinlik olmaktadır. Çeyiz sergileme, bir bakıma gelin kız ve annesinin bir imtihanıdır. Kadınlar arasında gerçekleşen bu imtihanla, kız ve annesinin toplumdaki yer ve statüleri, saygınlıkları çeyizin niteliğine göre belirlenir. Çeyizi iyi olan kız ve annesi bu sınavdan geçmek için her türlü maddi ve manevi zorluklara göğüs germiştir, bunun sonucunda el içine çıkma gününde mahcup olmaz. Çeyiz sınavından geçemeyen bir kız ve annesi toplum tarafından ayıplanırlar ve çeyizlerinin niteliği nispetinde toplumsal bir saygınlık elde ederler.

Düğün aşamaları içerisinde çeyizin toplumsal bir törene konu olacak şekilde sergilenmesinin amacı Mahmut Tezcan'a (1985: 101-102) göre, delil tespittir. Açıklamak gerekirse, çeyizin sergilenmesi veya topluma gösterilmesinin amacı, boşanma durumunda eşyaların paylaşımına ilişkin ortaya çıkabilecek sorunlara karşı kızın eşyasının ispatı için şahit hazırlamaktır.

Evlilik sürecinde önemli bir yer işgal etmekte olan çeyiz olgusu; sergilenmesi, oğlanevine götürülmesi ekseninde ritüelistik edimlere konu olmaktadır. Bununla ilgili Anadolu'da; "ağırlık götürme", "arıntı atma", "bedesten bozma", "biçim bohça çıkarma", "cehiz asma", "çeyiz serme", "çeyiz dizme", "cehiz götürme", "cehiz yazma", "defter götürme", "düzgüne gitmek", "harç götürme", "kalın götürme", "keten kesme-urba kesimi" "yöngüş", "pazarlık görme", "pırtı", "urba görme", "yatak biçme", "yün götürme" (Kaya 2002: 75) şeklinde hem çeyizi hem de çeyiz götürme ve gösterme amaçlarına sahip ritüel edimleri ifade eden kelime hazinesi bulunmaktadır.

Amasya yöresinde çeyiz sözcüğü yaygın olarak bilinmekle birlikte merkez ilçeye bağlı bazı köylerde ve Göynücek ilçesinin Yozgat sınırında yer alan köylerinde çeyiz karşılığı "göç" kelimesi kullanılmaktadır. Çeyizin içeriği her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de işleme, oya, dantel gibi çoğunluğu yeni kuracağı evi güzelleştirmeyi esas alan el emeği mefruşat unsurlardan oluşur, buna ilaveten daha çok mutfak eşyaları olmak üzere el emeği dışında kalan ürünlerdir. Kız çeyizinde sembolik değeri haiz süslenmiş süpürge, küçük yastık ve ayna Amasya yöresi kız çeyizlerinin olmazsa olmazlarıdır.

Çeyiz serme ve gösterimini amaçlayan ritüel uygulamaların, yöre içinde ilçeden ilçeye hatta köyden köye zamanı, mekânı, yapısı açılarından farklı görünümlere sahip

olduğu görülmektedir. Farklılaşmalar çeyizin oğlan evinde mi serileceği kız evinde mi, kimin sereceği, gösterime esas oluşturan toplu ritüellerin nasıl ve düğünden kaç gün önce olacağı gibi hususlarda olmakla birlikte çeyiz sergilenmesi olayının mutlaka gerçekleştirildiği ortak bir noktadır.

Yörenin kimi yerlerinde çeyiz, kızevinde sergilendikten sonra gelin alma günü kimi yerlerde ise çeyiz davul vurulup düğün başlamadan önce oğlanevine gider. Çeyizi oğlan evinden birkaç kadın kız evinden birkaç kadın olacak şekilde birlikte getirip sererler. Çeyiz seren kadınların “lohusa, adetli, yas döneminde olan ve başıbozuk” olmamasına dikkat edilir. Çeyizin içeriği ve niteliği kadar sunumu yani serilmesindeki estetik de önemlidir. Çeyiz serilirken eşyaların güzel görünebilmesi için neyi nereye asılacağı, konulacağı ayrı bir önem arz eder. Çeyiz; renk, boy, tür yönlerinden taşıdıkları özelliklere dikkat edilerek serilir (KK 13, KK 23, KK 24, KK 28)¹⁵¹.

Çeyiz sermenin önemli bir parçası olarak gerdek yatağı da bu esnada hazırlanır. Yatağın hazırlanmasına olası olumsuz durumlara karşı tedbir amacıyla büyük bir titizlik gösterilir. Görüşme yaptığımız kadınların büyük kısmı, gerdek yatağının hazırlanması işinin önemli olduğunu, herkese değil, en güvendikleri uğurlu kademli saydıkları yakınlarına yaptırdıklarını belirtmişlerdir. Yörede, büyü yapılmaya en elverişli zamanın gerdek yatağı hazırlama esnası olduğuna dair inanışlar yaygındır; bu nedenle yatak hazırlanırken ve sonra yatağın altına bıçak konulması, düğümlü bir eşya atılması gibi damat ve gelini bağlamayı amaçlayan büyü tehdidine yönelik önlemler alınır (KK 23, KK 32, KK 38, KK 40, KK 41)¹⁵².

¹⁵¹ “Çeyiz bizde gelin geldikten sonra serilir. Bu işi dünürşüler yapar. Odanın dört bir yanına ipler gerilir. Duvarın birine boncuk, iğne, mekik, iplik, pullu oyalar. Duvarın diğerine el örgüsü yün çoraplar, patikler, boncuklu keseler, tutaklar, kazaklar, danteller, kaneviçeler takım takım asılır. Gasemili, dobak çarşaf, üç en çarşaf, humayı göynekler, uzun paçalı donlar, kâğıt içi mendiller, ipek mendiller, çözme göynekler, kıvratma göynekler de diğer duvara asılır. Dördüncü duvarda pamuklu yelekler, ailenin yaşlı bayanları için sürtükeler, fistanlar, dividin pazen, basma bandikler asılır. Yatak, yorgan, kıl kilimler, minderler bir kenara yığılırken; bakır kazanlar, helkiler, tıngırlar, sahanlar, kulaklılar, teproşlular, el leğeni, büyük leğen, ibrik, tunç semaver odanın girişindeki gezemeğe dizilir” (KK 13).

¹⁵² “Gelin yatana çoh dıkgat edilir. Gelin yatani mesela en güvendiğim kim, görümcem ona gelinimin yatani yapdururum. Çocuklara bişeylik yapılmasın diyerekden en güvendiğim adam yataa yapar. Ohutma yapallar, pıçah bağlarlar, yatani altına atallar. Sona oğlannan gız birbirine yanaşamaz, birbirlerini sevmezler. Onun uçun güvendiğim bi gişi yatani yapar, mesela ben sana güveniyom, herangi bişiy olursa seni suçlarım, bu böyle olur” (KK 23).

Yörede gerdek yatağını kimin hazırladığı bazı yerlerde kızbaşlıları, bazı yerlerde sağdıç annesi, bazı yerlerde yenge şeklinde değişken bir durum arz etmektedir. Gerdek yatağını hazırlayan kişilerin olumlu özelliklere sahip olması istenirken; başıbozuk, kırklı ve regli döneminde olma durumları istenmeyen özelliklerdir. Gerdek yatağı hazırlandıktan sonra yeni çiftin doğurganlığını, bereketini temin etmeye yönelik analogik mahiyette bir büyü çeşidi olarak da kabul edebileceğimiz bir başaşağı bir baş yukarı olacak şekilde ya bir kız bir oğlan iki çocuk ya da sadece bir oğlan çocuk yuvarlanılır (KK 22, KK 28)¹⁵³.

Taşova ilçesinde serilen çeyizin kadınlara gösterilmesi ritüeline “görü” adı verilmektedir. Kaynak kişilerimizin son birkaç yıldır “görü battı” şeklinde bir ifadeyle artık yapılmadığını belirttikleri bu ritüel, düğünden bir hafta önce yapılır. Önce çeyiz serilir; gelin adayı ve arkadaşları, kizevinin bir odasına kızın el emeği el işi ürünler ve ailesinin verdiği diğer eşyalarla birlikte, nişanlılık sözlülük aşamalarında çevreden gelen hediyeleri, oğlan tarafının kız istemeden düğün aşamasına kadar aldığı ve heybe ile taşıyarak getirdiği her tür eşyayı itina ile sererler. Çeyiz serildikten sonra kizevinin kendi yakınları ve oğlanevi, cecim adı verilen kilimlerden yapılmış heybelere hocanın duası eşliğinde birinde geline verilmek üzere hediyeler, diğerine koyun eti koyarak iki adet heybe ile küçük bir grup hâlinde kizevine gelirler. Gelen misafirler tek tek bu çeyizlere emek verilip verilmediğine bakarak, kızın becerikli olup olmadığını aralarında -gizlice- konuşurlar. Çeyizin beğenilmediği genel olarak; “*anası uyumuş, kızı gezmiş*” sözleriyle ifade edilir. Çeyizler görülüp değerlendirildikten sonra akraba ve komşuların da yardımıyla dışarı büyük kazanlar kurularak bir gün önceden pişirilen yemekler yenir. Yemek evresinden sonra kızı ortaya oturtturarak başından hediyeler atılır. Görüye gelenler hayırlı dualar ederek kız evinden ayrılırlar. Görünün son olay halkasını kizevi ile oğlanevinin beraber yedikleri bir yemek oluşturur. Kizevi; börek, helva, sütlaç, pilav, kuru fasulye ve heybe içinde gelen koyun etinden yemek hazırlayıp oğlanevini akşam yemeğine davet eder (KK 251, KK 259, KK 268, KK 269).

Hamamözü ilçesinde çeyiz, düğünden bir hafta önce kizevinde serilir. Davet edilen konu komşuya birkaç gün gösterildikten sonra damadın arkadaşları, büyük bir grup hâlinde ve davul-zurna eşliğinde kizevine çeyizi almaya gelirler. Çeyiz, oğlan tarafına, damadın

¹⁵³ “Baştan şöyle yuvalayıveriyorlar. Maksat güldürmek değil mi diyolar. Bunun gibi yaramaz oğlu olsun diyolar” (KK 22). “Söylüyorlar onu. Başından yani hiç boşanmayacak, boşanmamış olan adam yatağını yapacak. Başı bozulmamış diye yani nikahsız dul olmasın diye” (KK 28).

yiğitbaşısı rolündeki erkek ile gelinin kızbaşısı rolündeki kız arasında yapılan pazarlık sonucu, yiğitbaşının kızbaşına verdiği para karşılığında verilir ve törensel nizamla oğlanevine götürülür. Çeyizler oğlanevinde tekrar serilse de asıl sergilenme, düğünden sonra “dürü” adı altında gerçekleştirilen bir törenle yapılır. Oğlan ve kız tarafının bütün akrabalarıyla beraber olduğu bugün, çeyiz görmeye gelenlere sıcak ve ısıtılmamış, yeni yapılan yemeklerle birlikte dürü günü mutlaka olması gerekli görülen ana malzemesini mısır unu oluşturan “mamursada” adı verilen yemek ikram edilir (KK 167)¹⁵⁴.

Gümüşhacıköy ilçesinin Çetmi ve civar köylerinde çeyiz asma etkinliği düğün başlangıcı kabul edilir. Yörenin diğer yerlerinden farklı olarak burada çeyize ilişkin uygulamalar daha fazla törensellik içermektedir. Şöyle ki; Oğlanevi, otuz kırk kişilik kalabalık bir grup hâlinde, oğlan tarafının gelin ve damat için hazırlamış olduğu yataklar, diğer çeyiz eşyaları ve kız tarafının kına gecesinde misafirlerine ikram edeceği yemeklerin malzemeleri, davul-zurna ve oyunlar eşliğinde kızevine götürülür. Kizevinde yemek yendikten ve çeyizler kısa süreliğine akraba ve komşulara gösterildikten sonra götürülen eşyaların yanı sıra kızın kendi çeyizleri de alınıp aynı törensellik edimleriyle oğlanevine geri dönülür. Ardından dünürşü kadınlarla birlikte gelinin arkadaşları çeyizi asarlar. Çeyizin asıldığı günün ertesi sabahı oğlanevi, kızevini keşkek yemeğe davet eder. Çeyizin

¹⁵⁴ “Çeyiz davul zurnaynan getirilir. Bi komyenetle filan gidilir, kapıya vurulur, çeyizi çıkarmayacak sandığın üzerine bi iki oturanlar olsa da şey yapılmaz orada bi bizim değişik bir örf adedimiz var, kız tarafından, erkek tarafından da kendine göre kızların başkanı vardır, delikanlıların başkanı vardır. Orda iki üç kız çağrılır derler ki sizin kız arkadaşınız evleniyor buraya toplanan hizmet eden kızlara önceden bölüşüp para dağıtıldı önceden kız tarafına verilen o para o bahşiş çeyiz çıkarılacağı zaman biz onu değiştirdik şimdi herhangi bir ihtiyacını alıyoruz. Mesela bir üç milyon dört milyon veriyor kendi gönüllü olarak çeyizi götürmeye gelmiş gönüllü olarak onu veriyor onu verdiği zaman biz ne yapıyoruz yüzer bin kız arkadaşlarına dağıtacağımıza diye. Biz ne yaparız bi hafta sonu kız arkadaşlarımızı görmeye gideriz toplanırız da işte o zaman sorarız eksiginiz ne herkes ikişer üçer tane hediye çıkmıştır bir şeylerden ama belki de kahve takımı yoktur veyahutta gümüş tepsisi yoktur, ütüsü yoktur. Böyle önemli olması gerekli bir ihtiyacı eğer hediyelerin içerisinde çıkmamış kendisi de götürmemişse o çeyiz çıkacağı zaman kızlara diye verilen parayla kız arkadaşları evlenen kıza hediye götürürler. Görmeye giderler ve o zaman kendisine alınan yeni elbiselerin dışında kızlık elbiselerinden bedenine olup da beğendiklerini kız arkadaşları ütülerler güzelce katlarız onları valizlere koyarız kız arkadaşları görmeye giderken hediyeyle beraber elbiselerini de elbise valizinde götürüp gideriz kek yapılır pasta yapılır” (KK 17). “Dürüler şimdi gelini alıp da düğün bittikten gerdek faslı filan bitip de köyde biraz kendine geldikten sonra yavaş yavaş akrabaları ziyaret ve de nikâhına düğününe çok güzel sıcacık sofralar hazırlanır. Kocaman şeyler içersinde sıcacık hatta bazı yerlerde ‘mamursada’ derler ikram edilir. Etlı mısır unundan yapılmış pastalarla, yoğurt, kaymak yanısıra turşusu. Kazanla kızartılırdı etler. Sıcacık gelen davetliye bir de şöyle tekrar ısıtma soğutma olayı olmadan gelen davetlinin önüne sıcacık sıcacık dökülürdü. Şimdi de şöyle bir şey var ayrı tabaklar, masalar dizilir et, çorba salata tatlısı mevsimine göre karpuzu üzüm Türk mutfağına uygun bir şekilde veriliyor. Yanında içecekleri oluyo. Bazen de boza yapılır. Çeyiz serildiği zaman kız tarafının yakınları yemeğe davet ederler genelde çerkez tavuğu ikram edilir kıza. Haluje yapılır” (KK 167).

sergilenmesi ise gelinin indiği gün veya gerdekten sonra yapılır (KK 136, KK 137, KK 139).

Merkez ilçeye bağlı Damudere, Abacı, Sevincer, Yağcıabdal, Küçükkızılca, Direkli köylerinde, toplu bir katılımla gerçekleştirilen çeyiz serme ritüeli, oğlanevinin davul-zurna eşliğinde kızıvane gitmesiyle başlar. Bu köylerde “eyiz yazma” olarak adlandırılan ritüel etkinliğin temel amacı gelinin çeyizlerinin topluluğu şahitliği ile kayıt altına alınmasıdır. Bu nedenle çeyizi oluşturan eşyalar ve eşyaların para değerı tespit edilerek iki nüsha hâlinde yazılır. Kğıtlar, muhtar ve iki kişi daha olmak üzere imzalanır. Hazırlanan belgelenin bir nüshası kızın babasında, diğerı ise oğlanın babasında kalır (KK 7, KK 8, KK 24, KK 26, KK 52, KK 59,, KK 81).

Hazırlık evresinde yer alan bir grup rit, de düğün odunu getirme, düğün ekmeği ve keşkeği pişirme gibi düğün evinin temel ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Düğün odunu getirme hem kız hem de oğlan evinin düğün boyunca yakacak odun ihtiyaını karşılamak için dağdan odun getirme işine verilen isimdir (Kayabaşı 2013: 146). Amasya yöresinde düğün için gereken odun temini, ritüel eylemlerle gerçekleştirilir.

Oğlanevi önce köy koruluğundan ya da komşu köyün koruluğundan yer ayarlar. Gereklı resmi izinler alınır. Daha sonra uygulamanın ne zaman yapılacağı, “kızır” denilen haberci yardımıyla bütün köye duyurulur. Daha çok gençlerin iştirakıyla gerçekleşen uygulama, genellikle sabah erken saatlerde başlar. Eşeğini, baltasını alan gençler, oğlanevinde toplanırlar. nce davul-zurna eşliğinde oynanır ve sonra elinde bayrakla yiğitbaşı en önde, eşekler ve sahipleri arkada davul-zurna alayın en arkasında olacak şekilde bir dizilimle koruya gidilir. Koruda davul-zurna hızlı ritimler çalar, gençler hızlı hızlı odun kesip eşeklerine yüklerler. Odun yükleme işini ilk bitiren veya eşeğine odun yüklemeyi ilk olarak tamamlayan kişi, yiğitbaşının elinden bayrağı alarak eşeğine takar. Bu eşek, “yiğit eşek” sıfatı alır, diğerleri de eşeklerini yükledikten sonra davul-zurna eşliğinde köye dönülür (KK 21, KK 24, KK 56, KK 89, KK 204). Bazı köylerde düğün odununa güneş doğmadan çok erken saatlerde gidilir. Odun kırmaya erken saatlerde gidilen yerlerde davul-zurna katılımcılara eşlik etmez. Ancak oduncuları karşılamak için köyün girişinde yarış havası alar (KK 120, KK 123).

Oduncuları bekleyen genç, ihtiyar köy halkı köşe başlarında, dam üstlerinde toplaşır, kimin birinci geleceğini, bayrağın kimin eşeğinde olduğunu görmek için merakla beklerler. Köyün giriş yollarında çocuklar bekler, kimin birinci olduğunu oğlanevine ilk olarak onlar haber verirler. Oduncular, davul-zurna eşliğinde getirdikleri odununun bir kısmını oğlanevinin, bir yük odun da kızevinin önünde yıkarlar. Odunculara hediyeler verilir. Hediyelerini alıp evlerine gidip giyindikten sonra düğünevine geri dönen odunculara ziyafet verilmesiyle bu ritüel sahnesi sonlanır (KK 56, KK 91, KK 96, KK 120).

Suluova Akdağ bölgesi köylerinde getirilen düğün odunlarından bir yük muhtarın, bir yük de imamın evinin önüne yıkılır. Aynı bölgede, düğünün damat elbisesi giydirmeye aşamasına kadar ki bölümünde davulcular, tamamen düğün odunu getirenlerin hizmetindedir. Onları eğlendirme ile görevlendirilir (KK 222, KK 228, KK 232, KK 239, KK 245, KK 246). Benzer şekilde merkez ilçeye bağlı köylerde düğünün ilk akşam eğlenceleri özellikle düğün odunu getiren gençlere tahsis edilir (KK 26, KK 27, KK 29, KK 34, KK 42, KK 51, KK 69, KK 78, KK 84).

Düğünün sembolik yemeği keşkeğin ana malzemesini teşkil eden buğdayın dövülerek kabuğundan arındırılması işlemi, yiyeceğin kutsanmasına yönelik olarak gerçekleştirilen ritüellerin konusunu oluşturmaktadır. Suluova Akdağ bölgesi ve Kabaoğuz köylerinde keşkeklik bulgurun hazırlanmasına ayrı bir önem verilir. Akdağ bölgesinde “dibek taşına keşkeklik götürme” şeklinde tabir edilen uygulama, aynı zamanda damadın kendini ispatlaması için bir sınama aracı olarak görülür. Uygulama şöyledir: Köy gençleri toplanır ve düğün evine gelirler. Davul-zurnanın ritmi eşliğinde önce halay çekilir, ardından keşkek yapılacak buğday çuvalı, damadın sırtına yüklenir. Oldukça ağır olan çuvalın üstüne hem damadın gücünü-kuvvetini sınamak hem de ilk doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemek amacıyla erkek çocuk oturtulur. Damadın üstündeki çocukla oldukça ağır olan çuvalı köyün uzak noktasındaki dibek taşına kadar götürebilmesi evlenme olgunluğuna geldiğinin göstergesi olarak kabul edilir. Davul-zurna ve şakalar ile dibek taşına gelindikten sonra damat dibek taşında bir süre tokmak sallar, bu sırada arkadaşları halay çeker. Ardından diğer gençlerin de yardımıyla buğday dövme işi tamamlanıp davul-zurna eşliğinde düğün evine dönülür (KK 232, KK 239, KK 240).

Kabaoğuz bölgesi köylerinde damat ve bekâr genç erkekler keşkek bulguru dövmek için davul zurna ile köyün dibek taşına giderler. Topluca salavat getirildikten sonra ilk

önce damat tokmak sallamaya başlar, bu esnada arkadaşları maniler okur. Damat bir süre tokmak salladıktan sonra buğday dövme işine gençler devam eder. Gençlere bu işin karşılığında damadın babası tarafından mendil veya havlu hediye edilir (KK 147, KK 148, KK 149, KK 150).

Merkez ilçe Oluz ve Doğantepe köylerinde de keşkeklik buğday dövme uygulaması benzer olay örgüsüne sahiptir; ancak bu köylerde yapılan iş karşılığında gençlere verilen hediyelerin takdimi farklıdır şöyle ki; sözü edilen köylerde dibek taşında keşkeklik buğday dövmenin karşılığı olarak verilen hediye mendildir. Bu mendillerin her biri keşkeklik buğday döven genç sayısı kadar teker teker rengarenk boyanmış ağaç dallarına bağlanarak önceden hazırlanır. Buğday dövme işinin bitmesine az zaman kala damadın babası ve yakın akrabaları hazırlanan mendilleri iş yapılan yere götürerek son tokmaktan hemen sonra sahiplerine verirler (KK 27, KK 54). Mendillerin neden evde verilmediğini sorduğumuz Oluz köyü muhtarı kaynak kişimiz, mendillerin hemen ve gençlerin teri kurumadan verilmesi gerektiğine inanıldığı için böyle yapıldığını ifade etmiştir (KK 55).

Düğün hazırlıkları kapsamında ritüelistik edimlerle gerçekleştirilen uygulamalardan bir bölümü de düğün unu/ekmeği hazırlamaya ilişkindir. Düğün boyunca misafirlere yedirilecek ekmekler için un temin etmek amacıyla bazı köylerde değirmene buğday gönderme ve öğütülen unu taşıyan eşekleri karşılama tören atmosferinde gerçekleştirilir. Yaklaşık on beş, yirmi eşeğe buğday yüklenir, davul zurna eşliğinde değirmene gönderilir, eşekler bir gece değirmende kalır, ertesi gün değirmenden çıkan eşeklere çan takılır, çıkardıkları sesteki eşeklerin döndüğünü anlayan köylüler, davul zurna ile onları karşılamaya çıkarlar. Eşekler, düğün evine girer girmez her birine “yolluk” olarak tabir edilen elbiselik kumaş (donluk) giydirilir; bu, esasında eşek sahiplerinin yaptıkları iş karşılığında aldıkları hediyedir. (KK 18, KK 20, KK 28, KK 56)¹⁵⁵. Eşek sahiplerine hemen yemek verilerek bu sahne tamamlanır.

Düğün ekmeği yapma ritüelinin bir ön basamağını oluşturan bu aşama, kaynak kişilerimizin verdiği bilgilere göre yaklaşık kırk yıl öncesi düğünlerinin en önemli unsuru

¹⁵⁵ “Şimdi kaç tane hayvan var on eşek on beş eşek, hayvanı götürülürdi. O eşekler ona değirmenlik derdik. Ekin yüklerdik, tutardık değirmene. Yıkarlardı o değirmenliğe. Davul-zurna karşılayarak onu yolcu ederlerdi. Düğün ekmeği için giderlerdi. Bir gece orda üğüdüyorlar. Geri eşekler hayvanlar değirmende çan takarlardı. Çangır çangır. O zaman davul-zurnaynan karşılamaya çıkarlardı. Siftah eşek geldi miydi yol takıyon, donluk takıyorlardı” (KK 18).

iken günümüzde değişen yaşam koşullarına koşut olarak ekmeğin ana malzemesi unun kolay temin edilebilmesinden ötürü düğün hazırlıkları ritüelleri içerisinde kendine yer bulamamıştır. Ancak Taşova İlçesi Baraklı ve Sepetli köylerinde, düğün ekmeği için değirmene buğday götürme geleneği günümüzde de yaşatılmakta olup, uygulamanın ritüelistik yönleri de bulunmaktadır. Şöyle ki; buğday, değirmene götürülmek üzere eskiden at veya eşeklere şimdi ise traktörlere yüklenir. Çocuklar aracın peşinden yürürler, bu şekilde köy bir kez turlanır, sonra köyün çıkış noktasına gidilir; burada, düğün kâhyası veya yiğitbaşı traktörün üstünden çocukların üstüne bir tepsi bozuk para saçar, çocuklar sevindirildikten sonra buğday, un yapılmak üzere değirmene götürülür (KK 265, KK 266) Çocuklara verilen hediye ile un veya ekmek üzerinden düğünün kutsallığı sağlanmaya ve kötülüklerden, uğursuzluklardan bu şekilde korunmaya çalışıldığı açıkça görülmektedir.

Unun değirmenden gelmesi, köy kadınlarının bir araya gelerek düğün ekmeği yapmalarını içeren ekmek yapma ritüelini başlatır. Düğünün bütün aşamalarında olduğu gibi ekmek yapma ritüelinin de gelenek tarafından programlanmış belirli bir düzeni vardır. Buna göre ekmek yapmaya gelecek olan kadınların davetini oğlan annesi şeker vererek yapar. Düğün ekmeğine yüklenen yoğun sembolik anlamlar nedeniyle bereket, uğur, nazar, kavramları çerçevesinde herkes bu iş için uygun görülmez; çoğunlukla bereketine, uğruna inanılan orta yaşlı kadınlar davet edilir (KK 12, KK 28)¹⁵⁶. Ekmek yapmaya gelen kadınlar, beraberinde un, yumurta gibi malzemeler getirirler.

Ekmek yapılacak hamurun yoğurulması yine belirli kurala ve ritüel eyleme tabiidir. Yoğurma işlemine birtakım kutsama işlevli ritüel dili eşlik eder. Bunlar; çoğunlukla salavat getirmek, besmele çekmek ve İhlas, Fatıha surelerin belirli düzen içinde okunmasıdır. Bir diğer husus ekmeği yoğuran kişidir. Yörede, düğün ekmeğinin hamuru, uğurlu, bereketli sayılan kişilere yaptırılır. Pek çok yerde bu kişiler belirlidir. Bazı yerlerde hamur, kayıvalide tarafından yoğrulur. Alevi-Bektaşî köylerinin genelinde hamurun dede soyundan gelen ocaklı bir kadın tarafından yoğurulması gerektiği kuralı vardır. Düğün

¹⁵⁶ Unumuz geldi, şimdi bu una hamırsız diyoz ya. Hamırsız yaparlar. Hep yardım ederler. Akraba olanlar gelir, sana yardım ederler. Düğün ekmeğini önce eden de olur. İşkefe diyoz açıyoz onu. Ince açarız böyle tütün gibi üst üste yığıyoz. Onu iki üç gün yazarız. Düğün yapacuk diye” (KK 12).

“Şiy esgiden işkefe ekmek bişiriyoduh şindi eyle yoh bi tek tekne ekmek bişiriyoy, âdet yerini bulsun diye, yarın ben sacı guruyom, biz de eyle şeker dağdılar gadınlar gelir, ben ekmek yapırdıyom, gadınlar gelir çay içir işde yemek varsa yemek yer gideller” (KK 28).

ekmeği yapılan ortama lohusa, kırklı gelin ve yaşlı kişilerin gelmesi hoş karşılanmaz (KK 7, KK 11, KK 18, KK 21, KK 24, KK 45, KK 54, KK 75, KK 76).

Açılan ilk ekmek, ritüel eyleme konu olur. Düğün ekmeği yapılmaya başlanırken damat, ekmeğin yapıldığı yerde ayakta hazır bekletilir veya köylülerin tabiriyle “sorutulur”, ilk ekmek açıldıktan sonra, oklavalar ekmek açılan tahtalara vurularak ekmek karşılığında damattan bahşiş alınır. Bahşişi alınan yufka, pişirildikten sonra gerdek odasının tavanına <koşma> gerilen bir ipe asılır. Bu ekmeği gerdek gecesi damat ve gelin birer lokma yerler, kalan ekmek bereket temin etmek amacıyla ambara konulur. Bu işleminden sonra ekmek yapmaya devam edilir (KK 16, KK 17, KK 25, KK 26).

Göynücek ilçesi Davutevi ve Ardıçpınar köylerinde öncelikle bütün köylü ekmek yapmak için oğlanevine davet edilir. Belirlenen bir grup kadın, işkefe ekmek¹⁵⁷ açmak için görevlendirilir. Ekmek yapma işi başladıktan sonra köyün diğer kadınları düğün evine gelir, önce işkefe açılan yere girerler ve düğün ekmeğine katkı olması için getirdikleri unu odanın ortasında bulunan çuvala koyarlar. Bu esnada ekmek açan kadınların hepsi aynı anda oklava ile kapak döverler; bu, ekmek yapanların, un getirenlerden bahşiş istediklerini ifade eden sözsüz bir edimdir. Unu getirip bahşişini veren evin dışına çıkıp semah döner. Bu köylerde düğün ekmeği semah dönülerek ve erkek kadın bütün köylünün katılımı ile gerçekleştirilmektedir. Düğün ekmeğinin tamamı bitene kadar Semah dönülür, bu yönüyle semahın ekmeğin kutsanmasının bir aracı olarak işlev gördüğünü söylemek olanaklıdır. Ekmek yapımı tamamlandıktan sonra semah dönenler ve ekmek yapanlar başta olmak üzere o gün için kesilen keçi etinden yapılmış yemekler topluca yenir (KK 103, KK 104, KK 105).

3.2.3.2. Düğüne Başlama Ritleri

Edmun Leach’ın geçiş ritüeli zamanı çizelgesine göre ritüel, bir ön başlangıç ânı olarak tanımlanan ilk an gerektirir. Bu ilk an, yaşamın normal akışından kopuşunu temsil eder. Böylelikle ritüelin başlangıç zamanı olan an gelir. Bu aşama, Van Gennep ve Turner’ın geçiş aşaması olarak tanımladığı “eşik” aşamasıdır. Bu noktadan itibaren ritüelin gerektirdiği zamansal akış başlamıştır (akt.Yıldırım 2014: 81). Düğünün başlangıç

¹⁵⁷ İşkefe, yufkadan biraz daha kalın açılan ve saç üstünde kupkuru olacak şekilde pişirilen ekmek türüdür. İşkefe, yörede hem ıslatılıp ekmek olarak tüketilmekte hem de tatlı ve börek yapımında kullanılmaktadır.

noktasını Anadolu’da genel olarak davul-zurnanın ilk sesleri oluşturur. Davul-zurna düğünün başlangıç ve bitiş çizgisi arasında ritüele çerçeve çizer. Bu çerçeve gündelik zamandan farklılaşmış bir an, zaman içinde bir başka zaman imgesi oluşturarak düğün boyunca, yerleşim birimindeki herkesi ve düğünün baş aktörlerini ritüelin gerektirdiği atmosfere sokar. Ritüele özgü bu özel zaman diliminde gündelik yaşamda gerçekleştirilemeyen eylemlere kapı aralanır.

Başlangıç noktasını oluşturan diğer bir ritüel edim, davul-zurna ile oğlanevinin yüksek bir yerine düğün bayrağı asılmasıdır. Türk tarihinde evlerin ve direklerin üzerine asılan bayrak veya bezlerin haberci sayıldığı (Ögel 2010b: 220) bilinmektedir. Sadece düğünde değil, ölü ve yas evlerine birden fazla bayrak asılırdı. “eceli ile ölenler için kendi evinin üzerine siyah bayrak; şehitler için ise beyaz bayrak asılırdı” (Ögel 2010b: 220). Dede Korkut’ta yas evinden söz edilirken, “karalı göklü otağ” ifadesi geçer. Edimin amacı görüngü düzleminde düğün evini belli eden bir işaret olarak gösterilir. Diğer açıdan sembolün bağımsızlık anlam alanına gönderme yapması dâhilinde düğünlerde yer alan bayrak, yeni kurulacak ocağın yeni bir egemenlik alanı olduğu mesajını vermektedir (Kalafat 2007: 97).

Düğün evine bayrak asma sıradan bir eylem değildir; pek çok kural ve göreneğe uygun yapılır. Yörede bayrak asma uygulamasının ana hatları genel olarak şöyledir: Bayrak dua ve salavat eşliğinde asılır, ardından davul-zurna çalmaya başlar bu esnada genellikle bayrak havası olarak kabul edilen “Genç Osman” marşı çalınır. Gençler oynar, bayrak kalktıktan sonra bayrağın önünde kurban kesilir ve bu uygulamadan sonra keşkek yenilir. Bu yemek, davulcu ekmeği <yemeği> olarak adlandırılır. Böylece düğün başlatılmış olur. Ana hatları bu şekilde olmakla yöre içinde farklılaşan uygulamalar da bulunmaktadır.

Merzifon, Gümüşhacıköy ve Göynücek ilçelerinin bazı Alevi-Bektaşî köylerinde, bayrak teslimi esnasında bayraktar olarak önceden görevlendirilmiş kişi bayrağın piri sorularak imtihan edilir. Soruyu cevaplayamayan gence bayraktarlık görevinin verilmesi uygun görülmez (KK 97, KK 98, KK 101, KK 111, KK 128, KK 134, KK 198, KK 201).

Göynücek ilçesinin bazı köylerinde köyün ileri gelen yaşlılarından birisi, toplanan kalabalığa hitaben yüksek sesle üç kez; “*gelin canlar bayrak kaldıralım*” der. Çağrı

üzerine dört kişi bayrağın ucundan tutarak yavaş yavaş bayrağı kaldırırken yaşlılardan birisi deyiş okur, ardından bayrak duası eder, katılımcıların görevi ise el açıp duaya eşlik etmek ve bitiminde âmin demektir. Aynı ilçenin Ardıçpınar ve Davutevi köylerinde bayrak asılmadan önce törene katılan bütün erkekler, kol kola girmek suretiyle halka olurlar. Âşık “salavatlama” okur, kol kola girmiş vaziyette duran topluluk da salavat getirirler. Ardından bayrak asılır. Bu esnada bayrak direğinin altında “bayrak kurbanı” kesilir. Bayrak kurbanı, genel olarak “cebrail” ya da “cılık” adı verilen horoz olmakla birlikte küçük ve büyükbaş hayvan da olabilmektedir. Kurbanın kanı önce bayrak direğine ardından damadın alınına sürülür. Bayrak asıldıktan sonra yemek yenir (KK 98, KK 101, KK 102, KK 104). Yemek yendikten sonra bayrak asma ritüeli tamamlanmış olur.

Merkez ilçe Uygur, Yağcıabdal, Hasabdal, Ardıçlar, Sevincer köylerinde oğlanevinden bir grup, gelinin anne babasını almak üzere davul-zurna eşliğinde kızevine gider, gelinin anne ve babası düğün evine getirildikten sonra bayrak kaldırılır, ardından yemek yenir. Aynı törensel edimlerle gelinin anne ve babası geri götürülür (KK 7, KK 24, KK 67, KK 81). Adı geçen köylerde düğün bu şekilde başlar. Hamamözü ilçe merkezinde düğün bayrağının kaldırılması bir yiyecek ile işaretlenir. Bu, yağda kızartılan bir tür börek “haluje”dir. Bayrak kaldırıldıktan sonra toplanan kalabalığa sözü edilen börek dağıtılır (KK 145)¹⁵⁸.

Kız ve oğlan evinin aynı köy sınırları içerisinde bulunması durumunda geçerli olmak üzere Taşova ilçesinin bazı köylerinde, bayrak duası yapıldıktan sonra hayırlı olsun demek ve düğünün başladığını bildirmek üzere davul-zurna eşliğinde bayraktar, yiğitbaşları ve köy gençleri bayrakla birlikte kızevinin önüne giderler. Bir gösteri niteliğinde olan bu aşamada bayraktarın elindeki bayrak, kızevinin önünde toplanan gençler tarafından alınmaya, kaçırılmaya çalışılır ki, bayraktar bu şekilde bayrağa sahip çıkıp çıkamayacağı hususunda düğün başında sınanmış olur. Bayrağı çaldırması durumunda yüklü bir miktar para cezası ödemek zorunda bırakılır (KK 254)¹⁵⁹. Oğlanevine geri dönen genç erkekler

¹⁵⁸ “Şimdi davul zurnanın gelmesinden bir saat önce bu demiş olduğum peynirli halujeden hemen hemen Hamamözü' ne gelen davetlilere tahmin olarak kendi eş ve dostuna düğün yapacak olanın kendi çevresine göre hamur yoğrulur eş dost çağrılır bu hamurlar şeyde elle açılıp içine yumaklar tutulur güzel elle açılır” (KK 145).

¹⁵⁹ “O bayrağa sen sahip ol diyeceksin. Çaldırmayacan diyecen. Başındaki adam hani o düğün sabinin kim başında şey ise erkeklerin başında halay çeken şey eden o bayrağı tutar. Giderken kaptırmaz” (KK 254).

topluluğu zafer kazanmış edasıyla bir süre oynadıktan sonra yüksek bir noktaya bayrağı asarlar. Söz konusu uygulama, bayrak üzerinden gerçekleştirilen gelin-alanlar ile gelin-verenler arasındaki güç ve iktidar mücadelesini somutlaştırmaktadır. Bu açıdan bayrak, oğlanevini temsil eden önemli bir semboldür. Ayrıca bayrağın yalnızca oğlanevine asılması durumunun ortaya koyduğu sembolik anlam, oğlanevinin kızevi üzerindeki hâkim durumunu görünür kılmaktadır.

Taşova ilçesine benzer şekilde Göynücek ilçe merkezi ve Alan, Damlaçimen köylerinde bayrak asma esnasında kızevi ve oğlanevi genç erkekleri arasında bayrak kapma, bayrağı kaçırma gibi iki taraf arasındaki çatışmayı görünür kılan edimler gerçekleştirilir (KK 87, KK 92, KK 102). Merzifon ilçesinde bayrak asma, cuma namazından çıkan cemaatin imam ve düğün sahipleri önderliğinde düğün evinin önünde toplanmasıyla başlar. Bayrak bir masanın üstüne serilir, imam dua okur, bayrak direği, renkli kâğıt şeritlerle süslenir, direğin üst tarafına bir soğan ve birkaç adet horoz tüyü takılır. Bu şekilde hazırlanan bayrak direğine son olarak bayrak da takıldıktan sonra toplanan kalabalığın salavatları eşliğinde düğün evinin yüksek bir noktasına asılır. Ardından davul-zurna “Genç Osman” marşı çalmaya başlar. Bu şekilde düğün başlamış olur (Serdaroğlu 2018: 48; KK 195, KK 197, KK 220).

Kabaoğuz ve Akdağ bölgesi köylerinde oğlanevine asılan bayrak dışında taşıyabilmek amacıyla bir çubuğun tepesine hem bayrak hem de basma kumaş asılarak ayrıca bir bayrak daha oluşturulur. Bu bayrağa “alem” adı verilir (KK 147, KK 148, KK 239). Benzer şekilde Gümüşhacıköy ilçesi Çetmi, Yalnız, Güplüce, Sarayözü köylerinde de oğlanevine asılan bayrak dışında taşınabilen bir bayrak daha hazırlanır. Ancak bu köylerdeki bayrak hazırlama işi oldukça ayrıntılıdır. Şöyle ki; bayrağın bir tarafına yeşil, bir tarafına kırmızı renk ipek kumaş, bunların en üstüne Türk bayrağı takılır. Düğün bayrağının en tepesine de elma yerleştirilip elmanın etrafı çeşitli çiçek ve renkli boncuk ve pullarla süslenir. Düğünün damat hamamı, damat giydirme, kına alma ve gelin alma gibi kilit aşamalarında bayraktarın elinde bu bayrak gezdirilir (KK 137, KK 141, KK 144, KK 155, KK 220). Göynücek ilçesi Davutevi ve Ardıçpınar köylerinde düğün evinin çatısına asılan bayrak direğinin üstüne renkli boncuk ve pullarla süslenmiş elma takılır. Aynı şekilde bayraktarın düğün boyunca elinden hiç bırakmayacağı uzunca bir çubuğun üstüne süslenmiş elma ve bayrak takılarak ayrıca bir bayrak daha oluşturulur. Bayraktar, düğünün başından sonuna kadar bu bayrağı elinde gezdirir. Sözü edilen köylerde düğünün başından

sonuna kadar bayrak çalınmaya çalışılır. Bu nedenle bayraktar itinayla seçilir, bazen ikinci bir bayraktar görevlendirilir (KK 102, KK 103).

Taşova ilçesinde düğün bayrağı asıldıktan sonra “askı asma” töreni yapılır. Askı asma; Yiğitbaşları, bayraktar, davulcu-zurnacıdan oluşan düğün görevlilerine, basma kumaş bağlanması merasimine verilen isimdir. Günümüzde daha çok her bir görevlinin, görev alanını gösterecek şekilde farklı renklerden oluşan kolluk takma biçimine dönüşen uygulama, esasında görevlilerin işaretlenmesinin yanı sıra yapılan işe karşılık mahiyetinde kumaşın hediye edilmesinin törensel bir formudur (KK 250, KK 252, KK 267). Yörenin diğer yerlerinde de bayrak asıldıktan sonra yiğitbaşları, sağdıç ve bayraktara kırmızı kolluk bağlanır.

Taşova ilçesinde düğünün başlangıç evresinde yiğitbaşları köyü dolaşp, para toplarlar. Toplanan paralara kendileri de bir miktar katarak bir tepsinin içinde düğün sahibine verirler. Düğün sahibi, bunun karşılığında yiğitbaşlarına önceden hazırlamış olduğu hediyeleri verir. Bu hediyeleşmeye “karşımanca” denilmektedir. Uygulama esnasında ayrıca hatırı sayılır kişilerin evlerinin önünde düğün sahibinin verdiği listeye göre davul-zurna gösteri yapar. Buna yörede “nöbet vurma” adı verilmektedir. Ev sahibi hediye zarfını yiğitbaşına teslim ettikten sonra davulcudan istek parça talep eder. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre bazen hatta çoğunlukla istenilen müzik parçaları, kişinin komşularına bazı mesajlar iletmesi için araç olarak da kullanılabilmektedir (KK 250, KK 257).

Benzer amaç ve işleve sahip ritüel eyleme, merkez ilçeye bağlı Oluz, Doğantepe, Terziköy ve civar köylerde, “kapı kutlama” adı verilir. Kapı kutlama; köyün bekâr gençlerinin simsim odunu yardıktan sonra davul-zurna eşliğinde köyün ileri gelenleri ve düğün evinin yakın akrabalarının evinin önünde oynamalarına verilen isimdir. Kapı kutlamasına gidilen ev sahibi, gençlere önce yemek veya ikramlık küçük şeyler, ardından çeşitli hediyeler verir (KK 54, KK 55). Ayrıca kapı kutlamasından dönen gençlere, oğlanevi yalnızca onlar için pişirilmiş, yuvarlak biçimli, cevizli Amasya çöreği dağıtır. Bir başka ifadeyle düğün sürecinde yalnızca bu aşamada yapılması ve sadece sözü edilen ritüelin icracılarına takdim edilmesi nedeniyle Amasya çöreginin kapı kutlama ritüelini işaretleme işlevini yerine getirdiğini söylemek mümkündür.

Göynücek ilçesinin bazı köylerinin düğünün başladığını işaretleme işlevi yerine getiren ritüellerinden biri de “kahve götürme”dir. Düğün bayrağı asıldıktan sonra kahveci, oğlanevinde kahve pişirir, fincanlara veya bir demliğe doldurduğu kahveyi tepsiyle kizevine götürmek için yola çıkar. Yol boyunca davul-zurna ve bir grup katılımcı kendisine eşlik eder. Kizevine gelindiğinde kahveler, sırasıyla önce gelinin anne ve babasına sonra da gelinin birinci derece yakın akrabalarına ikram edilir. Kahveler bittikten sonra “kahveci hakkı” olarak tepsiye para konulur. (KK 122, KK 124).

Düğün başlangıç ritüellerinden bir bölümü de ilk çıkan düğün yemeği etrafında gerçekleştirilen uygulamalardan oluşur. İlk eylemlerin genelinde olduğu gibi yemekte de birtakım başlangıç ritleri vardır: Düğün yemeği piştikten sonra aşçı bahşiş almadan yemek vermez; kapak kalkmıyor diyerek damadın yakınlarını yemek kazanlarının başına çağırır. Bahşişini aldıktan sonra kazan kapaklarını dualar eşliğinde açar ve düğünün ilk yemeğini bahşiş verene servis eder. Bundan sonra yemek servisi başlar. Köylünün düğün yemeğine davet edilmesi de törenle gerçekleştirilir. Taşova ilçesinde yemeğin pişmesi ve kapakların açılmasına müteakiben yiğitbaşları köyü dolaşırlar (KK 161)¹⁶⁰. Yiğitbaşlarının gezdiğini gören köylü, yemeğe davet edildiğini anlar. Bazı yerlerde düğün yemeğine davet davulcunun icrasıyla gerçekleşir. Davul-zurna bütün köyü dolaşır. Düğün, köylünün düğün yemeğine gelmesiyle tam anlamıyla başlamış kabul edilir (KK 154).

Oğlanevinde yukarıdaki olaylar cereyan ederken kizevinde toplu katılım gerektiren herhangi bir ritüel etkinlik gerçekleştirilmez. Yöre gelenek ve göreneğine göre kizevindeki düğünün başlaması için oğlanevinden birtakım eşya, yiyecek ve hediyelerin gelmesi gereklidir. Söz konusu eşyalara ve eşyaların götürülmesini içeren törensel edimlere yöre içinde; “kalın”, “seysana”, “aşboğaz”, “yük”, “ağruk <ağırlık kaldırma>”, “tohumluk”, “tohum çıkarma”, “kaftanlık” “cins götürme” adları verilmektedir. Götürülen malzemelerin içeriğini; gelin hamamından sonra yenilecek keşkek ve dolmanın ana malzemeleri olan buğday, et, yağ, un, kara bakla, haşhaş; hamam malzemeleri olarak mum, çerez, şerbet malzemeleri ile kızın annesi için “ana donluğu”, erkek kardeşi için “kardeş yolluğu” adı verilen hediyeler ile yörenin genelinde geçerli olmamakla birlikte gelin ve

¹⁶⁰ “İşde kapakları açılır, şöyle mesela kim mesela benim kardeşimin düğünüyse beni çağırır, annemi çağırır. Yiğitbaşları geziyo köyde aşçı kapak açtırıyor. Tencerenin ağzını açtırıyo işde, bahşiş veriliyo aşçıya. O zaman da köyü yiğitbaşları böyle bir tur atarlar, yemek çıktı anlamında. Herkes de düğüne gelmiye başlıyo” (KK 161).

damada ev kurmaları için oğlan anne babasının almış, hazırlamış olduğu yatak yorgan gibi her türlü çeyiz eşyası ve süslenmiş süpürge, ayna gibi sembolik anlama sahip eşyalar oluşturur¹⁶¹ (KK 181). Suluova ilçesinde bunlara ilaveten, kızevine büyük bir boy aynası ile büyük bir mum da götürülmektedir (KK 254). Yörenin birçok bölgesinde damat çeyizinin düğünden önce kız evine götürülmesi terk edilmiş bir uygulama olmakla birlikte, Göynücek ilçe merkezinde yatak odası mobilyasına varıncaya kadar bütün çeyizlik eşya, eskiden olduğu gibi günümüzde de düğünden önce kız evine götürülmektedir (KK 87, KK 90 KK 93).

Uygulamaya verilen önem, götürülen malzemelerin içeriği, düğünün başlaması için malzemelerin getirilmesinin gerekli görülüşü ve ağırlık, kalın gibi adlandırmalar uygulamanın söz kesme aşamasında üzerinde anlaşmaya varılan, oğlan evinin maddi yükümlülüklerinin yerine getirmesinin törensel ifadesi olduğunu göstermektedir. Oğlan çeyizinin kızevine getirilmesi dolayısıyla evden çıkarılması baba hukukunun geçerli olduğu Türk ailesinde, evlenen oğulların hisselerini alıp, yeni aile kurmak için baba evinden çıkması ve aldıkları hissenin kalın kavramıyla (Kafesoğlu 1995: 216) açıklanmasını düşündürmektedir¹⁶².

Uygulama yörede zamanı, biçimi, götürülen eşyalar bakımından çeşitlenmekte ancak yörenin tamamında düğünün başlangıç aşamasının önemli bir noktasını oluşturması açısından ortaktır. Göynücek ilçesinin bazı köylerinde ağırlık veya kalın gitmeden önce erkek tarafından oğlan anne, babası ve yakın akrabalarından oluşan küçük bir grup, kız evine düğün yemeğinden yemek götürürler. Götürülen yemekler birlikte yenir. Yemekten sonra oğlanevi geri döner, bu sefer çeyizlik eşyaları götürmek üzere kızevine tekrar giderler. Kaynak kişilerimizin yorumuna göre söz konusu uygulama düğünün başlamasını

¹⁶¹ “Davulunan zurnaynan burdan yığıyoh, davulunan zurnaynan orda indiriyoh. Gız evünün adamları geliyi, anneleri babaları, bütün akrabaları hep garşılıyolar. Ekmenen sigara, lohum, kolanyo dağıdıyolar. Giderken burdan erkek tarafının ahrabaları hep gidiyo orda selam veriyolar. Uygun biri, mesela ordan yaşlı birisi, hoşgeldiniz buyrun işde. İzin veriyo orda da buyrun indirin aş boğazı. Onları eve goyalar, ordan gençler bi oynuyolar bu ikramı yapıdıhtan sonra bi oyun havası, oyundan sonra tekrar müsaade alınır, geri gelinir” (181)

¹⁶² Kalın, erkek veya ailesi tarafından kızın babasına veya ailesine verilen ve miktarı tarafların maddi ve sosyal durumuna göre değişen muayen eşya veya hayvandan ibarettir. Kalın dört türdür: 1. Kara-mal: bu kısım, kızın babasına verilir. Baba aldığı kalını kızın çeyizini hazırlamada kullanır. 2. Yelü: Erkeğin nişanlısını ilk ziyaretinde ona verdiği hediyedir. 3. Tüy-mal: miktarı 20-60 at arasında değişen ve düğün masraflarını karşılamak üzere verilen hediyedir. 4. Süt Hakkı: kızın anasına nişanlı erkek tarafından verilen hediyedir (Cin 1974 :274).

işaretleyen malzemenin götürülmesi dolayımında düğün için kız tarafının iznini almak anlamına gelmektedir (KK 92, KK 97). Uygulamanın benzerini Damudere köyünde yozucu adı verilen bir kadın bir erkek yerine getirir. Ancak bu kişiler düğünden birkaç gün önce gönderilir. Yozucuların görevi düğünün başlaması için kızevinden izin almaktır. Damadın annesi yozuculara kızevine götürmeleri için yiyecek verir. Yiyeceklerle kızevine gelen yozucuları kızın annesi çalıştırır; yemek yaptırır, bulaşık yıkatır, inek sağdırır, hatta isterse tarla işleri bile yaptırabilir (KK 20, KK 21, KK 23).

Merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaş köylerinde uygulamaya “kalın gezdirme <götürme>” adı verilmektedir. Oğlan tarafının yapmış, almış olduğu yataklar, kilim, halı gibi eşyalar ve sandık içine konulan kına, mum çerez ile kurban kesilen hayvanın yarısı üstü açık bir arabaya konulur. Arabanın üstüne davul-zurna ve ellerinde ayna bulunan çocuklar bindirilir; çocuklar ayna tutarak, davul-zurna çalarak, bütün köy birkaç saat gezilir. Bu esnada oğlan tarafının ileri gelenleri kız tarafına yürüyerek giderler. Eşyalar köyde dolaştırıldıktan sonra kız evinin önünde davul-zurna eşliğinde indirilir (KK 34, KK 35, KK 67, KK 74). Dolaştırma uygulaması özünde oğlan ailesinin yeni kurulacak aile için aldığı ve hazırladığı eşyaların köylüye gösterilmesi amacını taşımaktadır.

Tokat ili istikâmetinde bulunan merkez ilçeye bağlı bazı köylerde uygulamaya “kaftanlık” bazı köylerde ise “tohumluk götürme” adı verilmektedir. Kızı ve oğlanevinin aynı köy sınırları içerisinde bulunması durumunda götürülen malzemeyi teşkil eden yatak ve sandıklar gençler tarafından davul-zurna eşliğinde yürüyerek götürülür. Başyığıtbaşı içinde nohut, leblebi, çörek, erişte bulunan heybeyi, diğer genç erkekler de kalan eşyaları taşırlar. Gençleri, gelinin başkızbaşı ve kızbaşıları karşılar. Eşyalar, kızevini temsil eden genç kızlar tarafından genç erkeklerden yerine getirmeleri istenen birtakım zorlaştırmacı iş ve işlemlerin yapılmasından sonra kabul edilir. Bu kapsamda öncelikle gençlere para karşılığında şerbet ikram edilir, şerbet içildikten sonra başkızbaşı yeter diyene kadar gençlere bir süre oyun oynatılır. Böylece eşyaların kızevi tarafından kabulü sağlandıktan sonra davul-zurna eşliğinde oğlanevine geri dönülür (KK 27, KK 28, KK 29, KK 38, KK 54).

Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde “seysana götürme”¹⁶³ olarak adlandırılan uygulama, ikindi namazından sonra gerçekleştirilir. Önce oğlanevinde topluca yemek yenir, ardından üstü açık bir araca eşyalar davul-zurna eşliğinde yerleştirilir. Sonra üstünde eşyalar, davul-zurna ve gençler olan araba önde, diğer araçlar arkada konvoy oluşturularak yola çıkılır. Yol boyunca sık sık durularak oyun oynanır. Kızevine gelindiğinde silah atılır. Herhangi bir karşılaşma beklenmeksizin bir süre oyun oynanır, halay çekilir. Davul sustuktan sonra selam verilir, verilen selamı gelenek çerçevesinde kız evini temsilen yaşlı birinin alması gerekmektedir. Selam alındıktan sonra oğlanevi; “*seysana getirdik yıkalım mı?*” diye sorar. Kızevi, “*buyrun yıkın*” şeklinde izin verdikten sonra seysana yıkılır. Öncesinde kızevi seysanayı getiren araca, şoför hediyesi olarak “yolluk” şeklinde tabir edilen üç-dört metre kumaş bağlar. Seysana yıkıldıktan sonra düğün kâhyası sandık karşılığında anahtarını teslim ederken para alır. Kaynak kişilerimiz bu paranın gelin alma günü sandık çıkarken kızbaşılara verilen para ile aynı miktarda olduğunu belirtmişlerdir (KK 216)¹⁶⁴. Kızevi, oğlanevinden gelenlere ve orada bulunan izleyicilere lokum dağıtır. Bu esnada kızevi, damadın bekâr arkadaşlarını oynatır. Kızevinin seysana getirenleri oynatma şartı bulunmaktadır. Yörede bazı kilit aşamalarda bu şekilde oğlanevini bir anlamda eziyet, sınama mahiyeti taşıyan oynatma uygulamaları bulunmaktadır. Oynama, kız tarafının izniyle bitirildikten sonra kız tarafı oynayan gençlere birer mendil, imama da havlu verir (KK 217, KK 220, KK 233).

Suluova ilçesinin bazı köylerinde uygulamaya “seysana”, bazı yerlerinde “cins götürme” adı verilir. “Cins götürme” şeklinde adlandırılan uygulamada davul-zurna yer almaz. Burada uygulamaya köyün hocası veya imamı önderlik eder. İmam, malzemeler arabaya yüklenirken ve yol boyunca Kur’an okur, ilahi söyler. Cins yıkılmadan önce oğlanevi, bir sepet havluyu kızevinin önünde toplanan kızevi yakınlarına ve olayı izlemek için gelenlere dağıtır. Ardından eşyalar yıkılır ve yemek yenir (KK 237, KK 239).

Göynücek ilçesinde söz konusu uygulama “ağruk” “<ağrık> kaldırma” veya “ağırlık götürme” olarak adlandırılır. Kaynananın geline yaptığı yatak, yorgan gibi çeyizlik eşyalar ile yemek malzemeleri, ilçe merkezinde ise yatak odası mobilyaları traktörlerle kızevine

¹⁶³ Seysana kelimesi; Gümüşhacıköy, Merzifon ve Suluova ilçelerinde sandık anlamında kullanılmaktadır.

¹⁶⁴ “Seysana gelmede para alıyolardı, mesela onlar ne verdi seysanada yüz milyon verdi, gelin almada da yüz milyon verecen” (KK 216).

götürülür. Damlaçimen ve Alan köylerinde yatakların üstüne köyün bütün çocukları oturtulur. Traktör ve diğer arabalar köy içinde birkaç tur attıktan sonra kızıveinin önünde bir müddet eğlence yapılır, ardından eşyalar teslim edilir (KK 91, KK 93)¹⁶⁵. Göynücek ilçe merkezinde köylerden farklı olarak uygulamanın merkez aktörleri düğünde oynadıkları roller bağlamında çoğunluğu yiğitbaşı olan damadın bekâr arkadaşlarıdır. Ağırılık, kız evine teslim edildikten sonra bu gençlere, genç kızlar tarafından nakışlı ipek mendiller verilir (KK 87).

Taşova ilçesinde uygulama “aşboğaz” olarak adlandırılır. Burada yörenin diğer yerlerinden farklı olarak götürülen eşyalar, -düğünün her aşamasında iki taraf arasında gerçekleştirilen hediyeleşmelerde olduğu gibi- heybelerle taşınır. Sandık kullanılmaz. Yörenin diğer yerlerinde olduğu gibi benzer törensel edimlerle söz konusu eşyalar kızıveine götürülür. Kızıve, aşboğaz getiren davulcu-zurnacı, yiğitbaşları ve düğün kâhyasının bellerine üç metre uzunluğunda basma kuşak bağlar, Araca da saç adı verilen kumaş bağlanır (KK 250)¹⁶⁶.

¹⁶⁵ “Ağruk götürüyok deriz biz ona. Bayrak dikilir erkek tarafında. Bayrak dikildikten sonra kız tarafının etliğini alırlar. Keşkek yapacağı kadar malzemesini alırlar. Bir paket yağ koyarlar. Anadolluğu deriz, eskiden anasına elbiselik alırlardı. Bir parça bez onu alırlar. Ayakkabısını alırlar bir giyimlik onu heybeye koyarlar. Süslü heybeye koyarlar omuzuna alır, gider. Davul zurna erkek tarafının yakınları, sağdıç anası, sağdıç babası işte onlar. Hep yiğit başları. Hep davulla zurnayla omuzlarına alıp giderler kız tarafına varınca erkek tarafı ağruktan önce bir tane hep götürürler tabaklarla, kız tarafı sofraya serer. Şey ağruktan önce bi tane yemek götürürler tabaklarla onlar sofraya serer. Kız tarafı sofraya serer. Yerler töre atarlar gelirler. Ondan sonra erkek tarafı gayrı tekrardan gelince ağruk götürür. Oyna derse oynuyo, adam oynatmassa bırakır gelir”. (KK 93).

¹⁶⁶ “Araba geliyi, oğlan evünün öğüne düğün günü geliyi araba. Bütün yatahlarını yığıyoh oğlan evinin yatah dahımlarını yığıyoh, götürüyoh, kız evünün öğüne. Gıza da mesela ekmek goyon, et goyon, çerez merez goyon, orda dağıdıyorlar, öylece götürüyoh kız evünün önüne, kız evünün öğüne varınca da davulunan zurnaynan indiriyoh. Davulunan zurnaynan burda yığıyoh, davulunan zurnaynan da orda indiriyoh. Kız evünün önünün adamları geliyi; anneleri, babaları, bütün ahrabaları. Bekliyorlar yani, hep garşılıyolar. Bakmaya gelenlere ekmenen sigara dağıdıyolar, lohüm kolanya. Giderken burdan mesela erkek tarafının ahrabaları hep gidiyo baya galabalıh oluyo, orda da onların ahrabası burdan gidiyolar işde, orda selam veriyolar. Uygun biri, mesela ordan yaşlı birisi, hoşgeldiniz buyrun işde, izin veriyoh, işde orda da derler ki işde buyrun indirin, aşboğazı. Onları eve goyolar, ordan gençler orda bi oynuyolar, eğleniyolar. İkram yapıldıktan sonra bi oyun havası, oyundan sonra tekrar müsaade alınır, geri gelinir” (KK 90). “Evvela aşboğaz geder kız evine. İşde yiyecekler olur, leblebiler gorlar sanduğa, yatahlarını motura yığalar, cicim, bizim âdedimizde cicim vardır. Şeker gorlar, kızbaşlarına dağılır, gına gorlar, sabun gorlar. Motura yığalar, üsdüne cicim örteller, moturun arhasında da davul çala çala gızın evinin önüne varırlar. Motura saçı dahar kız evi. Orda oynallar, zıplarlar, davul çalar, ordan tabanca atarlar. Aşboğazı yıharlar saçıyı daharlar. Sanduğun anahdarı düğün kahyasında olur, ordan bi aviyet verirler, düğün kahyasına, ondan sona o da anehderi verir sandığı açarlıh” (KK 250).

3.2.3.3. Ayırma Ritleri

Düğünün yukarıdaki hazırlık ve başlangıç ritüellerinden sonraki aşamaları, ritüelin asıl öznelerinin -gelin ve damadın- statü ve rol dönüşümlerini odak noktası yapan uygulamalara yoğunlaşır. Geçiş ritlerinin genel olarak amacı bilindiği üzere öncelikle bireyi, sahip olduğu statüden ve bulunduğu gruptan ayırmak, ardından tanımlanmış, sınırları ve çerçevesi çizilmiş yeni bir duruma getirmek bir başka ifadeyle bireye yeni bir statü kazandırmak ve onu yeni bir gruba dâhil etmektir. Bu amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen ritüel dizileri işlevleri bakımından ayrılma, geçiş ve birleşme ritleri olarak üç blokta kümelenir. Ritüel öznelerinin bekârlıktan evliliğe geçişleri düğün adı verilen çerçeveli bir form içinde birbirini izleyen ardışık, örgütlenmiş sembolik öğelerle işleyen eylem dizileriyle sağlanır. Ana hatlarıyla; gelin-damat yıkama, kına gecesi, gelin alma, gelin indirme, gerdek, duvak, el öpme şeklinde sıralanan eylem dizilerinin <birimlerinin> her biri, metinlerdeki olay örgüsüne benzer biçimde birbiriyle amaç ve anlam açısından ilişkili semantik bir bütünlüğe sahiptir. Bu ritüel diziliminin gelin ve damat açısından meydana getirdiği sonuç, aşamalı bir şekilde geçişlerinin sağlanarak yeni durumlarının toplum tarafından kabul edilmesidir.

Eliade'ye (2017a: 163) göre; doğum, evlenme ve ölüm geçiş ritüellerinin hepsinde köklü bir ontolojik rejim ve toplumsal statü değişimi gündeme gelmesinden ötürü bu durumların her birinde bir erginlenme senaryosu bulunur. Her türlü geçiş kavramsal bir model sağlayan inisiyasyon (erginlenme), en genel hâliyle bireyi yeni bir statüye, duruma, yeni durumun gerektirdiği rolleri kabullenmesine, yeni bilme ve varoluş tarzına geçmeye hazırlayan bir kanal yaratır (Estés 2003: 80). Kanal, inisiyasyon (erginlenme) ritüellerinin temel çerçevesini oluşturan ritüel ölüm ve yeniden doğum temasının simgeler yardımıyla gerçekleştirilmesi yoluyla yaratılır. Geçiş öznelerinin yeni bir duruma geçebilmeleri ve bu dönüşümün gerçekleşebilmesi için varlığının yeniden şekillendirilmesi gereklidir. Bu iş, eskiye ait olanın yok edilmesi yoluyla yapılabilir. Bu da sembolik ölüm ile mümkündür. Lévy-Bruhl'un (2006: 218) işaret ettiği üzere, ölmek simgeselliğinin anlamı açıktır. Bireyin yeni statüsüyle toplumla yeniden bütünleşebilmesi için önce geçici ve dolaylı aidiyet sürecine son verilmesi gerekmektedir. İlkel zihniyet bir durumdan diğerine geçişin ara süreçte gerçekleşebileceğini düşünemediğinden ikinci duruma geçebilmek için birinci durumdan kurtulmanın zorunlu olduğuna inanmaktadır. Ardından yeniden doğum gerçekleşir. Simgesel ölüm ve yeniden doğuş arasında geçen eşik evresinde ritüel özneleri

ontolojik bir değişime uğrarlar. Yeni statülerinin gerektirdiği biçimde eğitilirler. Agué'nin (2013: 98) belirttiği gibi ritüel, "görece kimlikleri aracı ötekilerden geçirerek kuran simgesel erekli bir düzeneğin yaşama geçirilmesidir. Bir başka değişle bu grupta yer alan söz konusu her bir ritüel eylem, kozmik yaratılış mitinin gösteri, oyun ve tiyatro şekline bürünmüş hâlidir (Bayat 2015: 31).

Dönüşüm olgusunun düğün sürecinin her bir aşamasına belirli sembol ve sembolik eylem birimleriyle belirli bir dizgeyi takip ederek kodlandığını söylemek olanaklıdır. Sembolik ölüm ve yeniden doğum temasını görünür kılan sembollere parçalı bir yaklaşımla bir diğer ifadeyle birbirlerinden ve sembol alanındaki diğer sembollerden bağımsız olarak bakılırsa, çok anlamlı yapıları nedeniyle istenen anlamı ortaya koymazlar. Kullanıldıkları bütün ritüelin semantiğini yapılandıran sınıflandırmalar üzerinden, bütüncül yaklaşımla değerlendirilirse, o zaman kendilerine verilen anlamların her biri tek bir ilkenin örneği olarak görüleceğinden düğün sürecindeki ardışık eylemleri birbiriyle ilintili ele almak gereklidir.

Gelin ve damat etrafında kümelenen uygulamalarda sembolik ölüm ve yeniden doğum temasını çeşitli pratikler sembolize eder; bedensel arınma, suyla yıkanma ve kıyafetlerin değişimi gibi sembolik içerik taşıyan bu dönüşüm bireyin hayatında açılan yeni evrenin hazırlıklarından yalnızca birisi olacaktır (Gennep 1960: 61). Van Gennep'in ayırma aşaması belirli alanları kutsallaştırma, yıkanma gibi törenlerle işaretlenir.

3.2.3.3.1. Ana Kınası ve Gelin Hamamı Ritüeli

Seysana getirme ritüelini kızevinde ana kınası, baş yıkama ve gelin hamamı ritüelleri takip eder. Bu süreç, gelinin kız arkadaşlarıyla eğlenerek geçirdiği gecenin sonunda başına kına yakılması ve ertesi sabah kınanın yıkanmasını içerecek şekilde birbirini bütünleyen iki aşamadan oluşur. Ritüelin birinci aşamasının yöre içinde farklı isimleri vardır; ritüel, merkez ilçe ve köylerinde kızıçi gecesi, ilçelerde ise kızbaşı günü ve ana kınası olarak adlandırılır.

İki evreli bir yapıya sahip ritüel eylemin ilk aşamasının kızbaşı veya kızıçi gecesi olarak adlandırılması, ritüelin kızbaşı liderliğinde organize edilmesi ve katılımcıların sadece genç kızlardan oluşması nedeniyledir. Bir dizi ayrılma ritinden müteşekkil bu

aşamanın temel amacı gelin adayının kız olma statüsünün sona erdiğini, sadece bekâr arkadaşlarıyla eğlenerek geçirdiği son bir geceyle belirginleştirmektir. Ritüeller kişilerin hayatlarında önemli değişiklikleri daha kolay kabul etmelerine yardımcı olur. Durumun ritüelle işaretlenmesi, gelinin eski statüsünü geride bırakma, yeni hâline alışma noktasında geçiş sürecini sarsıntısız atlatmasını sağlar.

Öncelikle kızbaşılara liderlik yapacak olan başkızbaşının göreve atanması işlemi gerçekleştirilir. Genellikle gelin adayının isteği doğrultusunda sevdiği bekâr arkadaşlarından birisi başkızbaşı olarak belirlenir. Başkızbaşı önceden seçilmiş, belirlenmiş olsa da kural gereği, gelin kızın annesi, kızın evine giderek bu görev için kızın annesinden izin ister. İzin alındıktan sonra gelinin elbiselerinden birini düğünde giymesi için kıza verir. Bu şekilde başkızbaşı göreve atanmış olur. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerine ait bu uygulamada kızbaşına yardımcı olacak diğer kızların düğün elbiseleri de gelinin çeyizindeki elbiselerden alınmaktadır (KK 137, KK 200, KK 201). Arnold Van Gennep (1960: 132), geline ait elbise, mücevher ve oyuncak gibi özel eşyaların arkadaşlarına dağıtılmasının pek çok kültürde var olduğunu belirtmekte ve bunun tipik bir ayrılma ritüeli olduğunu ifade etmektedir. Gelinin elbiselerinin arkadaşları tarafından giyilmesi olayı, eski bir uygulama olarak Taşova ilçesinde de bulunmaktadır (KK 254). Başkızbaşı seçilen kız, ekibini oluşturan kızbaşılarını göreve çağırmak için gelin anasının yaptığı gibi ev ev dolaşarak geline ait elbise veya bir ziynet eşyası vermek suretiyle söz konusu amacı gerçekleştirir. Böylece duvakta giyeceği elbise <başfistanı> haricinde gelinin bütün elbise ve takıları arkadaşlarına dağıtılır. Bu giysi ve takılar gelin alma günü dünürşü kadınlara para ile satılacaktır (KK 202).

Kızbaşı ritüelinden önce Gümüşhacıköy ilçesi Alevi-Bektaşî köylerinde akraba kınası adı altında gerçekleştirilen birtakım uygulamalar bulunmaktadır. Kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre sözü geçen yerlerde gelinin anne tarafından yakın akrabaları gelini düğün başlamadan önce yemeğe çağırır. İki gece gidilen söz konusu akraba evlerinin birincisinde ayağına, ikincisinde başına olmak üzere geline iki kez kına yakılır ve bu kınaya “akraba kınası” adı verilir; üçüncü gece de kendi evinde kına yakılır buna da ana kınası denir (KK 133, KK 136, KK 137, KK 138, KK 206).

Suluova ve Merzifon ilçelerinin bazı köylerinde (Uzunoba, Ayrancı, Han) kızıçi gecesi, sağdıcin evinde yapılır. Bu köylerde “sağdıçlığa kaldırma” adı verilen ritüel ile

gelin, babasının evinden alınıp sağdıçın evine götürülür. Uygulamanın olay örgüsü şöyledir: İkindiden sonra genç kızlar toplanıp kızevine gelirler. Gelinin annesi, kızının başına kırmızı tülbent bağlar, bir süre ağlandıktan sonra babasının evinden alınan gelin, davul-zurna eşliğinde sağdıç kızın evine götürülür. O gece, kızlar kendi aralarında eğlenirler. Gecenin sonunda gelinin başına kına yakılır. Gelin ertesi gün sabah erken saatlerde, davul-zurna eşliğinde babasının evine geri getirilir. Sözü edilen köylerde, aynı ritüel, kına yakma hariç olmak üzere damat için de yapılmaktadır (KK 203, KK 226, KK 244, KK 245).

Yörenin diğer bölgelerinde kızbaşı gecesı ritüelinin mekânı gelinin babasının evidir. Kızbaşı veya kızıçı geçesine oğlanevinden kimse katılmaz. Ayrıca gelin, o gece babasının aldığı giysileri giymelidir. Günümüzde gelin kızlar saçlarına kına yaktırmak istemedikleri için az da olsa bazı yerlerde devam etmekle birlikte çoğunlukla gelinin başına kına yakılmamaktadır. Ritüel, genel olarak gelinin kız arkadaşlarıyla oynayıp eğlendiğı bir geceye dönüşmüştür. Kına yakma geleneğinin devam ettiğı, Göynücek ve Hamamözü ilçelerinin yüksek dağ köylerinde baş kınası şöyle yakılır: Eğlenceler bittikten sonra az sayıda kadının bulunduğu bir ortamda önce gelinin saçlarının arasına altın konulur. Ardından gelinin annesi, dua ederek, ağlayarak kızının başına kına yakar. Başı sarılan gelin bu şekilde yatırılır (KK 109, KK 143).

Bu gecede kızların sözünün geçmesi, gelinin erkek tarafının aldığı kıyafeti değil de kendi ailesinin aldığı kıyafetle ritüelde yer alması, kına yakıldığı durumlarda yine kınanın kendi ailesinin aldığı kına olması, oğlan evinden katılımın olmaması gibi pek çok ayrıntı, ritüel evrenin ritüel öznesinin statüsündeki dönüşümleri işaretleyici nitelikte olduğunu göstermektedir.

Kızbaşı gecesinde gelin hamamından sonra yenilecek yemekler hazırlanır. Bu yemekler genel olarak keşkek, aşure ve karabaklalı dolmadır. Keşkek, kızbaşı gününün ikindi vaktinde ateşe konulur, pişmeye başlar ve gece boyunca ateş üstünde kalır. Baklalı dolma ise genç kızlar eğlenirken kadınlar tarafından sarılır. Yörenin bazı yerlerinde dolmaya sağdıç dolması, kimi yerlerde ise kızbaşı ekmeğı adı verilir. Yemekler, özellikle de dolma bazı yerlerde kızbaşı kızın evinde hazırlanır. Sarma sarılırken dolmaların bazılarının içine bozuk para veya küçük taş koyulur. Kadınlar, uygulamanın anlamını;

“kıza gelirse evlensin, yaşlıya gelirse ölsün” şeklinde açıklamaktadırlar (KK 29, KK 45, KK 56, KK 70, KK 76).

Kızıçi veya kızbaşı gecesini, ertesi gün yapılan “gelin hamamı”, “pınara gitme”, “baş yuma” olarak adlandırılan temelde gelin adayının eski statüsünü ortadan kalktığını işaretleyen aşama izler. Olayın odak noktası oluşturan ritüel öznesinin yıkanması Gennep’in (1960: 127) en sık görüldüğünü belirttiği ayrılma ritlerinden biridir. Bu nedenle Gelin ve damat yıkama düğün göreneklerinde önemli bir yer etmiştir. Düğünün bu evresi Anadolu’nun farklı bölgelerinde “kına hamamı, on beş hamamı, tel hamamı, kız hamamı” (Örnek 2016: 274; Eker 1998: 24) olarak adlandırılmaktadır.

Ritüel yıkama, Türk düğün geleneklerinin önemli bir parçası olduğu gibi antik dönemlerden günümüze kadar dünya üzerindeki pek çok kültürde bulunduğunu kaynaklar ortaya koymaktadır: Eski ve modern Hindular arasında ve diğer Hint-Avrupalı insan toplulukları arasında düğün için, halâ ve eskiden yapılan esaslı bir hazırlık, gelinin ve çok defa damadın banyo yapmasıdır. Eski Yunanistan’da gelin ve damat, kutsal mekânlardan getirilen sularla (Hague 1988: 36 akt. Çetin 2008: 114) veya kutsal kabul edilen akarsularda yıkanırldı (Bulut 2019: 99) Modern Yunanistan’da ise düğünden bir gün evveli gelinin veya damadın “ayak yıkama” seremonisi vardır (Westermarck’dan akt. Erdentuğ:1969: 248). Sümer tanrı ve tanrıçaları İnanna-Dumuzi adına düzenlenen kutsal evlilik (Hieros Gamos) ritüelinden önce de çiftler yıkanarak arınır (Kramer 1960: 248). Kutsal bir arınma eylemi olarak bu ritüel, biyolojik bedenin yok edilmesi ve varoluşun bir sonraki aşamasına yeniden doğması için gereklidir.

Hamamın yapılacağı günün sabah erken saatlerinde başkızbaşı ve diğer kızlar, akraba ve komşu kadınlarını, gelinin en yakın kız arkadaşlarını, kapı kapı dolaşarak, gelin hamamına davet ederler. Hamam davetlerinin nesnel simgesi yörenin pek çok yerinde sabundur ve sözlü çağrıya genel olarak sabun dağıtma eylemi eşlik eder. Bazı yerlerde, farklı hediyelerin gönderilmesi de söz konusudur. Gümüşhacıköy, Hamamözü ilçelerinde düğünün genel okuntusu esnasında bazı kişilere “tekellüf” adı verilen terlikler gönderilir. Bu hem düğüne hem de hamama davet anlamına gelir (KK 133, KK 136, KK 140, KK 144).

Sabah erken saatlerde oğlanevinin yenge, dünürşü ve sağdıç anası şeklinde farklı isimlendirmelere sahip, ancak işlevce özdeş rollere sahip kadın görevlilerin davul-zurna eşliğinde kızevine gelmeleri ritüelin ilk sahnesini oluşturur. Kadınların gelmesi kız evinde matem atmosferi oluşmasına neden olur, başta gelinin annesi olmak üzere akrabaları ve arkadaşları ağlamaya başlarlar. Buradaki uygulamalar, Eliade'nin (2015: 36) ifade ettiği “anneler erginlenme törenine katılanlara, ölümlere ağlandığı gibi ağlarlar” durumla benzerlik gösterir. Ritüelin oğlanevi kadınlarının gelmesiyle işaretlenen bu aşaması ayrılma ritleri dizinin ilk halkasını oluşturur.

Oğlanevi kadınları öncelikle gelini hazırlarlar. Ritüel bir gelin hazırlığı olarak geçmişte merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaşî köylerinin tamamında uygulanmakta iken günümüzde çok az yerde uygulanan “dingil bağlama” töreni vardır. Dingil; silindir biçiminde, uzun, metalden yapılmış bir eşyadır. Yassıçal köyünde gözlemlediğimiz uygulama ana hatlarıyla şu şekilde yapılmıştır: Oğlanevi kadınları ayrı bir odaya götürdükleri gelini bir sandalye üzerine oturtturarak kınalı saçını toplayıp bir tülbentle sardılar, sonra tülbendin üstüne dingili yerleştirip düşmemesi için tokalar yardımıyla saça ilıştirdiler. Ardından dingilin üstüne vücudunun yarısı kaplayan büyüklükte siyah bir çarşaf örttüler. Çarşaf üç kez örtüldü, tekrar alındı, her seferinde salavat getirildi. Gelin, annesi ve diğer yakın akrabalarıyla vedalaştı. Vedalaşmaya ağlama ve ağıt yakmalar eşlik etti. Sonra yola çıkıldı. Davul-zurnanın sesini duyup, gelinin yıkanmaya götürüldüğü anlayan köyün diğer kadınları, kapı önlerine çıkıp, geline; “*Allah mutlu mesut etsin*”, “*gittiğin yere yakış yavrum*” gibi ifadelerle dua ettiler. Gelin arkadaşları ve oğlanevi kadınlarının arasında davul-zurna eşliğinde yıkanacağı yere götürüldü.

Merkez ilçeye bağlı Uygur, Sevincer, Yağcıabdal köylerinde baş yumaya gitmeden önce “yas tutma” adı verilen bir uygulama yapılır. Şöyle ki; kadınlar ve kızlar, halka biçiminde otururlar. Ardından bu halkanın ortasına uzun bir yastık konur. Gelin, ortam hazırlandıktan sonra başı ve yüzü siyah çarşafı kapatılmış vaziyette getirilir, önce yastığın etrafında üç kez dönderilir, ardından yüzü kible yönünde konumlandırılarak yastığın üzerine oturtulur. Annesi yanına gelip oturur, birbirlerine sarılıp ağlaşırlar. Bu esnada annesi, kızının başına bir parça kına koyar. Kına koyma, gece yakılması gereken kınanın işlevine sahip olup, gece yakılmadığı için bu aşamada gerçekleştirilmektedir. Daha sonra gelinin halası, teyzesi ve diğer yakın akraba kadınları gelini kucaklayıp ağlarlar. Her sarılan ağlarken ağıt yakar (KK 60, KK 65, KK 67). Yağcıabdal köyünde gelin yastık

üzerinde akrabalarıyla kucaklaşıp ağlarken başka bir kadın ağıt söyler (KK 81). Göynücek ilçesi Davutevi ve Ardıçpınar köylerinde ise ağıtı Âşık söyler. Bu sahneler odadaki diğer kadınların da ağlamasına neden olur. Gelin herkesle bu şekilde vedalaştıktan sonra yine ağıt yakma ve ağlamalar eşliğinde yıkanma ritüelinin gerçekleştirileceği yere gitmek üzere yola çıkılır (KK 98, KK 105).

Göynücek ilçesi Alan ve Damlaçimen köylerinde ilginç bir uygulama bulunmaktadır. Şöyle ki; baş yumaya götürülen gelinle kızbaşıları <kızbacılısı> ve yenge kadınların hepsi; kafaları dışında vücutlarının her yerini pencerelere asılan kalın kumaştan yapılan perde ile sararlar. Gelin bu şekilde ortaya alınıp yıkanmanın yapılacağı yer olan yunağa <yunnağa> götürülür (KK 91, KK 98, KK 102).

Genç kız ve orta yaşlı kadınların iştirak ettiği bir grupta; köyün en uzak çeşmesine, varsa kutsal kabul edilen su yanına, yunak denilen köylünün çamaşır yıkamak için ortak kullandığı mekâna veya köyün uzak bir noktasında bulunan bir akraba evine ve bir “dal altı” şeklinde tabir edilen ağaç altına olmak üzere değişebilen mekânlara önde başyenge, ortada gelin arkada ise iki yenge sonra diğer genç kız ve kadınlar olacak şekilde bir yürüyüş nizamıyla gidilir. Eskiden pınara veya yunağa götürülen gelin; kazanlarla su kaynatılır, etrafına dört tarafı kapatılacak şekilde örtü örtülür, burada tam olarak yıkanmış. Günümüzde ise tam yıkama gelinin bir akraba evine götürüldüğü durumlarda gerçekleştirilmekte; pınar ve ağaç altına gidilen yerlerde ya sadece başı yıkanmakta ya da yalnızca abdest aldırılmaktadır. Ancak, Göynücek ilçesi Alan ve Damlaçimen köylerinde kazanlarla su kaynatılarak yunakta icra edilen gelin yıkama ritüeli günümüzde de bulunmaktadır (KK, 81, KK 98, KK 101, KK 102).

Gelin yıkama ritinde baş ve saçla ilişkili eylemler, sembolik anlam atıfları nedeniyle önem arz eder. Şöyle ki öncelikle gelinin kına yakılma esnasında saçlarının arasına konulan bozuk para veya altın besmeleyle alınır, gelininin avucunun içine konulur. Gelin bunu bereket simgesi olarak ömrü boyunca çeyiz sandığında saklayacaktır. Bu aşamayı gelinin saçlarının yıkanması izler. Geçiş ritüellerinin karakteristiği olan önemli dönüm noktalarının hediye ile işaretlenmesi sembolizmi burada da bulunmaktadır. Şöyle ki: Saçlar yıkanmadan önce yıkayıcı kadın, üç kez, “*sabun köpürmüyor*” diye bağırır, yengelerden hediye alındıktan sonra yıkama işlemine başlanır (KK 16, KK 45, KK 67).

Merkez ilçeye bağı Kızıoğlu köyünde farklı bir uygulama bulunmaktadır şöyle ki; yıkanma ritüelinin icra edildiği bir akraba evinde, genç kız ve kadınlar gelini yıkarlar. Bu esnada evin bir odasında toplanan yaşlı kadınlar, yıkamanın başlamasından bitmesine kadar geçen zaman boyunca ağıt yakarlar. Yıkama bittikten sonra yaşlı kadınlara haber verilir. Bunun üzerine banyoya gelen yaşlı kadınlar, çıplak vaziyette duran geline bakarlar (KK 51).

Gelin yıkamayı, giydirme riti izler. Ritüel giyinme, su vasıtasıyla ontolojik dönüşümü gerçekleştiren ritüel öznesinin ritüel sürece uygun konumunu gösterecek biçime sokmaktır. Gelin giydirme riti, genel olarak “sudan çıkma” adı verilen ritüel giysisinin belirli kurallar çerçevesinde geline giydirilmesini içerir. Elbisenin biçimi ve niteliği nasıl olursa olsun yörede, gelin yıkamadan sonra giyilen elbisenin genel adı “sudan çıkma”dır. Elbise, ritüelin bu aşamasında sözü edilen amacı gerçekleştirmesi veya ritüel öznesinin dönüşümünü işaretlemesine koşut olacak şekilde bazı özellikleri ihtiva eder. Bu ritüel giysisi eskiden uzun, fazla dikişi ve ayrıntısı olmayan geceliğe benzer bir elbiseyken şimdiler de çoğunlukla yerini, gelinin isteğine bağı olarak seçilmiş, kurallaşmış belirli bir formu bulunmayan elbiseler almıştır. Ancak yörenin bazı yerlerinde her gelinin bu aşamada giymesi zorunlu ve belirli bir forma sahip sudan çıkma giysisi vardır. Taşova ilçesi Çaydibi, Esençay, Geydoğan, Şeyhli, Sepetli köylerinde geçmişte olduğu gibi günümüzde de üçpeşli; Ezinepazar, İlyas, Kaleköy, Mahmatlar, Keşlik köylerinde dizlere kadar gelen uzunlukta pembe renkli, saten kumaştan yapılmış elbise; Uygur, Direkli ve Yassıçal köylerinde kara çar gibi (KK 28, KK 29, KK 38, KK 44, KK 53, KK 55, KK 63, KK 76, KK 251, KK 255, KK 257, KK 269).

Elbise giydirme, sıradan bir işlem olmayıp, pek çok noktada gözetilmesi gerekli olan belirli kuralları vardır. Öncelikle mekânsal konumlama yapılır; gelinin yüzü kible yönüne çevrilir. Yön konumlaması dışında bazı yerlerde, ritüel öznesinin giydirilme esnasında temas ettirildiği özel yerler vardır, tespit ettiklerimiz şunlardır: Göynücek ilçesinin Kuyulukavak, İkizyaka, Yassıkışla ve civar köylerinde giyinme, gelinin sırtı bir ağaca –dala- bazı yerlerde bilhassa sakız ağacına yaslayarak; Suluova ilçesi Boyalı, Direkli, Kovay köylerinde giydirme riti bir taş üstünde çoğunlukla da çeşme taşında yapılır. Taş ve ağacın burada, değişimi amaçlanan ritüel öznesinin kozmik ya da sosyal dünyadan bir başka dünyaya geçişini vurgulayan semboller olarak yer aldığını söylemek mümkündür. Gelin, sözü edilen şekilde konumlandırıldıktan sonra giydirme aşamasına

geçilir. Göynücek ilçesinin Kuyulukavak, İkizyaka, Yassıkışla ve civar köylerde her bir parça kıyafet için ayrı ayrı dualar okunur, salavat getirilir, besmele çekilir. Giydirmeye sağ taraftan başlamaya dikkat edilir¹⁶⁷ (KK 116). Yelek gibi bir elbise parçası önce üç kez başından çevrilir, sonra üç kez salavat eşliğinde giydirmiş gibi yapıp çıkarıldıktan sonra üçüncüde giydirilir. Yine aynı ilçenin Alan köyünde gelin giydirme esnasında gelinin takıları da takılır (KK 91). Merkez ilçeye bağlı köylerde ise ilk giydirilen kıyafet için tılsımlama mahiyetli bazı özel eylemler yapıldıktan sonra geri kalan parçalar sadece sağdan başlanmak kuralına riayet edilerek giydirilir, başka bir ritüel edime gerek duyulmaz (KK 63, KK 64, KK 65, KK 68).

Elbise giydirme ritinden sonra gelinin saçları taranır. Ancak bu işlemin de sembolik değere haiz olduğu hediye olgusuyla görünür kılınır; gelinin saçlarını tarayan kişi, “*tarak batmıyor der*” ve yenge kadınlardan hediye ister. Hediye alınmadan gelinin saçları taranmaz. Saçlar tarandıktan sonra bazı yerlerde gelinin saçları küçük küçük ve çok sayıda olacak şekilde örülür. Bu aşamayı başın çeşitli biçimlerde hazırlanması aşaması izler. Kimi yerlerde gelinin başına önce fes konulur, fesin üstüne de al renk yazma örtülür. Damudere, Abacı ve Kızıoğlu köylerinde önce tas, tasın üstüne de ön tarafı için kırmızı, arka tarafı için yeşil yemeni bağlanır (KK 9, KK 24, KK 51). Kızıoğlu köyünde ayrıca gelinin ayağına köyün yaşlı kadınlarından birisi salavat eşliğinde, boyu dizlere kadar gelen, yünden örülmüş beyaz renk kalın çorap giydirir (KK 51). Ziyaret kasabasında gelinin başına kenarları pul ve boncuklarla işlenerek özellikle o gün için hazırlanmış beyaz bir yazma örtülür (KK 85). Sazköy ve Ezinepazar köylerinde başına beyaz yazma örtülen gelinin yüzüne peçe de takılır (KK 28, KK 29, KK 57). Yassıçal köyünde yıkamadan önce gelinin başına dualarla konulan dingil alınarak; alnına, para şeklinde sarı daire ve pullardan oluşan

¹⁶⁷ “Baş yumağa gideriz. Önce erkek tarafı kız tarafına gider kızı alır. Elbise giydirmek için bir yere götürür uzak bir yerlere götürür. Ordan başı yıkar. Başını yıkarsın gelirsın. ‘Sudan çıkmayı’ giydiri yok geliyok. Kıza o fesi vururlar al koyarlar. Köyün çıkışında çeşme varsa orayı bulacaktı gelin. Gelin ne kadar uzak olursa olsun o çeşmeyi bulacak. Orada yıkanacak. Orada yunak vardı önceden. Eskiden banyo yaptırıyorlarmış tabi. Eskiden banyo yaptırıyorlarmış. Gecelik boydan gecelik dikiyorlarmış. Onu bacadan aşağı salavatlayarak sallıyorlarmış. Yukarıdan baca içinde aşağı sallayarak. He ordan selavatlaya selavatlaya sallaya sallaya bırakıyorlarmış aşağı. Aşağı çeşmenin başına götürürler. Orda elbisesini giydirirler. Oynar oynayan oynar. Gelini seyreden gelini seyreder. Genellikle genç kızlar gider çok zaman. Yakınlarından benim gibi orta yaşlı bayanlar gider. Yaşlılar gitmez. Def götürürüz. Oynar, güler geliriz. Geline halay çektiririz. O geline fes vuracaz. Birisi giydiriyor selavatlaya selavatlıya. Şimdi elbiseyi alıyom. Sen hazırdaşın. Elbiseyi giyecen buluzu ‘peygamber canına Muhammed’e salavât, sellello Muhammed’ derim. Ordan gelinin başına takarım ondan sonra gelinin kollarına giyer ayrı ayrı. Önce sağ kolu, sonra sol kolu. Bak, ona dikkat edilir. Başbütün biri giydirir. Ordan kızı alırız. Tekrardan defi çalar, oynar geliriz. Gelini aldık geldik, deflerler. Gelini kız tarafına bırakırız. Yemek sererler, kız tarafı tekrardan gene. Keşkekle yahni diyom ya keşkek ve yahni olacak. Baş yumadan gelenler yer geri gider” (KK 116).

“şakaklık” denilen alınlık takılır, çene ve ağzına ise beyaz bir tülbent sarılır buna “yaşmak bağlamak” denir, kafasına da siyah bir örtü <çar vurma> örtülür. Eve döndükten sonra başyenge gelininin saçlarını küçük küçük örer, her bir örgüye ucunda top şeklinde gümüş, bakır ve boncukların olduğu cingıl adı verilen saçaklı ve renkli iplikler bağlar. Kaynak kişilerimiz, örgülerin saç kuru iken açılması durumunda gelinin çocuğu olmayacağına inanıldığını aktarmışlardır. Ayrıca geçmişte gelinlerin kırk gün cingılları çıkarmaması gerektiği, çıkaran gelinlerin ayıplandığı bilgisi de verilmiştir (KK 75, KK 76, KK 77).

Gelin giydirilip hazırlandıktan sonra yörenin bazı yerlerinde “pınara oturtma”, bazı yerlerde “taşa oturtma” adı verilen gelinin bir süre konuşmamasını içeren bir rit daha icra edilir. Yassıçal köyünde gelin eskiden dizlerine havlu konularak pınar taşına oturtulup konuşmadan bu şekilde iki saat bekletilmiş; günümüzde ise gelin yıkama bir akraba evinde yapılması nedeniyle pratik, pınar taşında oturmak suretinde değil, evdeki bir koltuk üstünde oturtularak icra edilir. Dizlerine havlu serilen gelin, yine konuşmadan bir süre bekletilir. Gelin bu süreçte her gelenin elini öper (KK 76, KK 77, KK 78). Biçim değişse de metaforun ortaya koyduğu ileti aynıdır. Suluova ilçesi; Boyalı, Direkli ve civar köylerde benzer işleve sahip, “gelini taş a oturtmak” adı verilen uygulama geçmişte olduğu gibi günümüzde de yapılmaktadır. Gelin taş a oturtulur, burada da ağzı yaşmak yapma biçiminde sarılan, dizlerinin üzerine havlu konulan gelinin bir süre konuşmaması vurgulanmak istenen sembolik eylemdir (KK 228, KK 230). Alan ve Damlaçimen köylerinde yine gelinin konuşmaması ve gülmemesi gerektiği ifade edilir. Gelin, konuşup gülerse cezalandırılır ancak cezayı kızbaşı öder (KK 91, KK 94, KK 97). Konuşmama ve bunun imgesel karşılığı yaşmak sembollerinin ilettiği mesaj, ritüel öznesinin görünmezliği ya da ritüel ölümüdür.

Yıkanma ve giydirme ritlerinden sonra sıradaki ritüel eylem eğlenceyi içermektedir. Bütün bu uygulamalardan sonra davul-zurna veya def eşliğinde önce gelin oynatılır sonra diğer katılımcılar oynarlar. Alan köyünde gelin hazırlandıktan sonra kızıveyle birlikte oğlanevi, güvey <damat> de yanlarında olmak üzere yunağa gelirler. Önce büyüklerin eli öpülür ardından kızıve ve oğlanevinin birlikte katılımıyla eğlenceler yapılır (KK 91). Diğer yerlerde parçalı gerçekleştirilen uygulama birimleri burada birleştirilmiştir.

Yörenin pek çok noktasında yıkanma sonrası, dönüş yolunda gelinin önüne çıkan herkesle görüşmesi, büyüklerin ellerinin öpülmesi ritüelin bütünleyici unsurudur. Bu

nedenle davul-zurna sesiyle gelinin yıkanmadan döndüğünü anlayan insanlar kapı önlerine, yollara çıkarlar. Yaşlıların hastaların ise evine gidilip eli öpülür, duası alınır. Abacı, Yassıçal, Kızseki, Yağcıabdal köylerinde dönüş yolunda geline ayna tutulur (KK 8, KK 45, KK 60, KK 57, KK 77). Ezinepazar köyünde ise dönüş yolunda yenge en başta gelin ortada olacak şekilde baş yumaya katılan kadınlar tek sıra hâlinde yürürler (KK 29). Direkli, Kızseki, Vermiş ve Kızıoğlu köylerinde yengelerin hepsi siyah renk çarşaf giyer, sadece baş yengenin başında siyah örtünün üstünde kırmızı yemeni bağlıdır. Ayrıca bu köylerde, kadınlar geri dönüş yolunda ellerini göğüsleri üzerinde kilitlerler. Böyle yapılmaz ise “evliliğin sağlam olmayacağına, gelin ve damadın birbirini sevmeyeceğine” inanılır (KK 29, KK 45, KK 70, KK 72).

Sonraki aşama gelin ve güveyin görüştürülmesidir. Bu edim, özünde amaç ve işlevinin aynı olmasına mukabil biçimsellik noktasında yöre içinde farklılaşır. Uygur köyünde yıkama ritinden sonra gelin, eskiden köyün yüksek bir noktasına günümüzde ise yüksekliği müsait bir evin damına çıkarılır. Dört kadın, gelini ortalarına alıp daire oluşturur ve üç kez semah dönerler. Buna “yef yef çekme” adı verilir. Kadınlar, semah figürleri ile dönerken her bir adımda ve her bir el çırpışta üç kez hızlı hızlı “yef yef yef” derler. Orada bulunan bütün kadınlar dörtlü gruplar hâlinde gelinin etrafında üç kez dönerler. Yukarıda yef yef çekilirken, yıkanmadan dönen güvey, yiğitbaşlarıyla aşağıdan geçer; gelin damada, damat geline bakar. Bu esnada başyenge, omzundaki heybeden katılımcılara leblebi ve yağlı <çörek> dağıtır (KK 64, KK 65, KK 67). Taşova ilçesinin Kırkharman ve Geydoğan köylerinde yiğitbaşı ve kızbaşı aralarında anlaşır damat ve gelini bir yerde görüştürürler (KK 259, KK 262). Taşova ilçesinin Esençay, Çaydibi ve civar köylerinde ise hamamdan çıkan erkek gurubu, kızevinin önüne gelir. Burada gençler oyun oynarken damat gizlice eve girerek gelinle görüşür (KK 251, KK 253). Göynücek ilçesinin Kuyulukavak, İkizyaka, Yassıkışla ve civar köylerinde gelin ve damat yıkanma sonrası aynı güzergâh üzerinde yan yana geçmek suretinde görüştürülür (KK 125, KK 130).

Merkeze bağlı pek çok köyde köyün sınırları içerisinde veya civar köylerde Evliya <yatır> varsa gelin mutlaka götürülüp ziyaret ettirilir. Mesela, merkez ilçeye bağlı İlyas köyde ikindiden sonra gelin kız arkadaşlarıyla birlikte Sarılık Evliyası’na <İlyas Baba> giderler. Burada gelin, önce türbenin sandukası etrafında üç kez dolanır sonra sırtını duvara yaslayıp dua eder. Ardından iki rekât namaz kılar, sonra da türbenin bahçesine çıkılarak hep birlikte oyun oynanır. Bu uygulama, kaynak kişilerimizin söylediğine göre

evliyanın eğlenceyi çok sevdiği inancıyla temellendirilmektedir. Bu şekilde ziyaretini yapmayan gelinlerin rüyasında korkutularak gece vakti zorla buraya getirildiğine dair pek çok anlatı bulunmaktadır (KK 34)¹⁶⁸. Zamanlamanın ikindi ile akşam arası oluşu ve kızbaşı günü yapılması ritüel öznenin dönüşümü noktasında referanslar bulundurmaktadır.

Yörenin pek çok yerinde baş yumadan sonra kızevine dönülür. Bu aşamanın son olay halkasını topluca yenilen yemek oluşturur. Yörenin her bölgesinde gelin alayının eve dönmesine müteakip topluca baklalı dolma, çörek veya keşkek yenir (KK 77)¹⁶⁹. Vermiş, Kızseki, Yenice köylerinde yemekten önce gelinle annesi arasında küslük oyunu oynanır. Şöyle ki; gelin, yengenin yönlendirmesiyle annesiyle konuşmaz. Anne bir süre ısrar edip, geline ve yengeye hediye verdikten ve başyengeden izin aldıktan sonra küslük oyunu sona erer (KK 45, KK 70, KK 71).

Yörenin Davutevi, Ardıcpınar, Yalnız, Damudere köylerinde başyuma ritüelinden sonra gelin, babasının evine değil, sağdıcin evine götürülür. Gelinin sağdıçevine götürülmesine Âşık da eşlik eder ve her adımda salavatlama söyler. Buraya gelindikten sonra “kızbaşı yemeği” <ekmeği> “kızbaşı çöreği”, “sağdıç dolması” adı verilen yemek yenir. Yemek tamamen sağdıcin bütçesinden karşılanır (KK 21, KK 98, KK 104, KK 220). Yıkanma sonrası yenilen yemeğin taneli hububat içermesi tesadüf ya da keyfî bir seçim olmanın ötesinde tohumlu olması bakımından ritüel öznesinin varoluşsal durumuna atıfta bulunur.

Gelin hamamı uygulamaları, amacı açısından baş yuma ritüelinin işlevce özdeşidir. Gelin hamamları, daha çok şehir merkezleri ve merkeze yakın köylerde görülür ve ritüel yıkamanın modernleşmiş biçimi olduğunu söylemek mümkündür.

Amasya merkez ilçe ve köylerinde Terziköy ve Gözlek kaplıcaları gelin hamamlarının başlıca tercih edilen yerleri olmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, merkez ilçe gelin hamamlarında ritüel değere sahip eylem sayısı azdır. Bunlardan biri,

¹⁶⁸ “İlkin gelini dolandırıyorlar üç kere ondan sonra dua eder gelin. İşde bana mutluk ver çocuk ver diye. Sonra da oynallar, öyle deller mübarek oyunu severmiş, öyle deller. Gitmediği zaman ürüyasına girer deller eskiden işittim geceleyin getümiş dolandımış geri getümiş dediler” (KK 34).

¹⁶⁹ Gelini aldık geldik. Gelini kız tarafına bırakırız. Yemek sererler. Kız tarafı tekrardan gene. Keşkekle yahni diyom ya keşkek ve yahni olacak. Baş yumadan gelenler yer geri gider (KK 77).

damat hamamlarında daha belirgin olan evlenmemiş kızların, evlenecek arkadaşlarına şaka kisvesi altında yaptıkları engelleyici ve süreci zorlaştırma eylemleridir. Van Gennep'in (1960: 128), sıraladığı ayrılma ritlerinden birisi de “çocukluk arkadaşlarını dövmek, hakaret etmek veya dövülmek ya da hakarete uğramadır”. Bütün bunların arka planında, aralarından ayrılacak olan üyeyi kaybetmek istememe ve buna direnme düşüncesi bulunur. Genç kızlar, gelinin dolaştığı yerlere sabun atıp onu düşürmeye çalışırlar, eşyalarını saklarlar, muzip söylemlerle gelini kızdırırlar. Genç kızların, kaybetmekte oldukları arkadaşlarının dönüşümüne bir diğer tepkileri, gelinin yıkanması esnasında ağıtlar eşliğinde ağlamaları biçiminde görülür. Sözü edilen ritler, tipik ayırma ritleridir ve bu ritlerde mücadele, mukavemet görüntüsü genellikle vardır. Gelin yıkandıktan sonra yeni bir evreye geçilir. Bu kutlama evresidir ve hüznün yerini yeme, içme, neşe, eğlence alır. Yemekli müzikli eğlencelerin ardından gelin hamamı sona erer (KK 82, KK 83).

Gümüşhacıköy ilçesinde gelin hamamları şöyledir: Hamam sabahı, yenge rolüne karşılık gelen dünürşü adı verilen bir grup kadın, gelini almak için kızevine gelir. Dünürşü kadınlar eskiden kaftana benzer, siyah renkli ve her tarafı kapalı “dünürşü donu” adı verilen kıyafet giyerlermiş. Ancak günümüzde bu şekilde giyinme geleneği yoktur. Kadınlar, üstüne eski kıyafetler giyinmiş gelinin kınalı başını iyice sararlar. Ardından vedalaşma töreni başlar. Gelin, annesi ve yakın akraba kadınlarıyla vedalaşır. Ağıtlar, maniler eşliğinde bir süre ağlaşıldıktan sonra başdünürşü, kızı kolundan tutarak evden çıkarır. Kaynak kişilerimiz başdünürşünün koldan tutup evden çıkarma işlemini biraz kaba ve zorlayıcı bir üslupla gerçekleştirdiğini vurgulayarak söylemişlerdir (KK 134, KK 135, KK 136). Hamam alayının belirli bir konumlanma düzeni vardır. Şöyle ki; en baştaki sırada davulcu, gaydacı; arka sırada üç dünürşü ve gelin kız; arka sırada da üç dünürşü, en arkada ya da sağda solda gelinin kız arkadaşları sıralanır. Bu şekilde hamama gidilir. Gelini, dünürşübaşı yıkar. Gelin, göbek taşında yıkanırken genç kızlar ellerinde yanmış mumlar olduğu hâlde gelinin etrafında bir halka oluştururlar ve göbek taşını yıkama işlemi bitene kadar ilahi söyleyerek dolanırlar (KK 135)¹⁷⁰. Gelin yıkandıktan sonra giydirilir.

¹⁷⁰ “Gelin be erenler biz de varalım.
Allah evliya, enbiya yüzler sürelim.
Orda olan erenleri görelim.
Allah Muhammed’e düğün olur cennette.
Ol habibe düğün olur cennette.

Biz de Muhammed'in izin izleriz.
Allah saçı hazırladık düğün gözleriz.

Merkez ilçeye bağlı Yassıçal ve civar köylerde olduğu gibi gelinin başına “dingil” adı verilen silindir biçimli uzun başlık; üstüne de ön tarafına al, arka tarafına yeşil renkli yazmalar bağlanır, sonra da “üçpeşli” adı verilen hamam çıkışı kıyafeti giydirilir. Onun üstüne de dünürşülerin kıyafetine benzer siyah kaftan giydirilir (KK 132).¹⁷¹. Gelin hazırlandıktan sonra başkızbaşı önce geline ardından katılımcılara şerbet ikram eder. Şerbet içildikten sonra hamamdan çıkılır.

Hamamözü ilçesinde gelin hamamlarına gelinin yakın akrabalarından seçilmek üzere az sayıda kadın, sabun gönderilerek davet edilir. Bazı köylerde ise davet için terlik gönderme geleneği vardır. Hamamözü ilçesinde gerçekleştirilen gelin hamamı uygulaması ana hatlarıyla şöyle betimlenebilir: Hamamcı önde, hamamcının arkasında gelin, gelinin sağında yeni evlenmiş bir gelin, solunda bir kız, tekrar peş peşe sıralanmış kızlar ve gelinler olduğu hâlde sıra olunur. İlahi okuyan kadın hocaların sesiyle gelin hariç ellerde yanan mumlar ile göbek taşının etrafı üç defa dolaşılır. Ardından gelinin başına ipek peştamal örtülür ve göbek taşına oturtulur; başından bozuk paralar saçılır, küçük kızlar bunları kapışırlar. Sonra gelini yıkamak amacıyla başında örtü bulunduğu hâlde kapalı bir alana götürürler. Yıkama bittikten sonra gelin, katılımcıların bulunduğu yere getirilir. Gelin, büyüklerin elini öper, akran ve küçüklerinin tebriklerini kabul eder. Şerbet içilir.

Orda olan ümmetleri özleriz.
Allah Muhammed’e düğün olur cennette.
Ol habibe düğün olur cennette.

Fatıma ana ah eyledi, ağladı,
Allah Hatice ana sıtkı haka bağladı,
Muhammed kızını gelin eyledi,
Allah Muhammed’e düğün olur cennette.
Ol habibe düğün olur cennette.
Ayağına giymiş altın lalidir,
Girer cennet bahçesinde salınır,
Biri Meryem, biri Asiye gelindir.
Allah Muhammed’e düğün olur cennette.
Ol habibe düğün olur cennette.

Allah, gelin olanlara saçı saçarlar,
Güvey olanlara hurler biçerler,
Sekiz cennet kapısını açarlar,
Allah Muhammed’e düğün olur cennette.
Gelin hey erenler Muhammed’in düğününe” (KK 135).

¹⁷¹“Üç peşliyi hamamdan çıkınca giyer. Şimdi üçpeşli nasıl biliyon mu? Buralarından yırtık bu şimdi buraya sallarlar arkasına sallarlar buralarına yok. Bi arkasına bi şeyinde burda üçpeş derler ona kolları örtük, simli” (KK 132).

Oğlanevine davul-zurna göndermesi için haber gönderilir. Davul-zurnanın gelmesiyle kızevine dönülür (KK 163, KK 165, KK 175).

Merzifon ilçesindeki gelin hamamı uygulamaları pek çok noktada yörenin genelinden farklı izlek ve motiflere sahiptir. Hamam uygulaması bu ilçede ritüelin öznesi kadar ilçedeki diğer nişanlı kız ve ailelerini de ilgilendiren önemli bir olay olarak görülmektedir. Şöyle ki; hamamdan bir gün önce kayınvalidelerin nişanlı gelinlerine ipekli bohçalarla hamam elbisesi ve eşyası götürmeleri gelenektir. İlaveten nişanlı ve bekâr kızlara hamam sinisi hazırlama geleneği Merzifon gelin hamamlarının en önemli unsurlarından biridir. Geleneğe göre bekâr kızlara sadece anneleri sini hazırlar, nişanlı kızlara ise başta kayınvalidesi olmak üzere damadın diğer akrabaları da sini hazırlar. Hazırlanan sinilerde üç adet terpoş¹⁷² vardır. Terpoşlunun birinde tavuk, birinde kıymalı yumurta, diğerinde ise bal bulunur. Siniler kızlara hamamın kuruluk denilen bölümünde el öptürülerek verilir. Kayınvalidenin gelin bohçası hazırlaması ve bohçanın niteliği yörede ayrı bir önem verilen durumdur. Gelinin bohçasının içinde kanaviçe işlemeli etrafı dantelle çevrili patiskadan yapılmış hamam örtüsü, ipek peştamal, havlu takımı, etrafı gümüş veya altın pulla işlenmiş tülbent, süslü tarak, sedef veya gümüş süslemeli terlik, mücevher kutusu bulunur (KK 195, KK 196, KK 197, KK 198, KK 200, KK 202).

Topluca gidildikten sonra hamamın kuruluk bölümünde gelinin kıyafetleri çıkarılarak üstüne ipek peştamal sarılır, yüzüne al renkli örtü örtülür, ayağına da terlik giydirilerek mum tutan kızbaşı ve diğer kızların eşliğinde ilahiler söylenerek göbek taşına oturtulur¹⁷³. Merzifon ilçesinin bazı kesimlerinde sağdıç kız ya da kızbaşı gelinin musahip adayı olarak kabul edilir bu nedenle gelini yıkamak onun görevleri arasında yer alır. Ancak

¹⁷² Bakırdan yapılmış işlemeli sahan.

¹⁷³“Baba pazara vardın mı?

Mestim pabucumu aldın mı?

Yundum kurnada yundun mu?

Emsalim kızları gördün mü?

Şen ola babam evin şen olsun

Ben gidiyom babam haberin olsun

Sofrada kaldı kaşığı

Evlerin yakışığı

İki gözüm ışığı

Kollarım sarmaşığı

Şen ola babam evin şen olsun

Ben gidiyom haberin olsun (KK 202).

gelini yıkayacak kişide annesinin babasının ölmemiş olması şartı aranmaktadır. Bazı yerlerde ise gelin, natır¹⁷⁴ tarafından yıkanır. Son aşamada ise gelin görümcəsi tarafından son kez liflenir ancak burada amaç gelinin vücudunun kontrol edilmesidir. Gelin yıkandıktan sonra arkadaşlarının gelinin başına salavatlar eşliğinde birer tas su dökmeleri gelenektir. Söz konusu uygulama ölü yıkama esnasında helallik alma amacıyla, yakınlarının ölüye döktükleri su uygulaması ile benzerlik gösterir (KK 196, KK 198, KK 200, KK 201, KK 202).

Merzifon gelin hamamlarında nişanlı kızların hepsi gelin yıkanırken sırayla göbek taşına oturtulur ve başlarının üzerine ekseriyetle oğlan tarafının akrabaları olmak üzere hediyeler konulur. Bu işlem bütün nişanlı kızlar için sırayla teker teker yapıldıktan sonra “gelin saçına kaytan örme” adı verilen uygulamaya geçilir. Kaytan, rengârenk ipliklerden oluşan ucunda boncuk bulunan bir süs eşyasıdır. Başdünürşü aralarına kaytan koyarak gelinin saçlarına yaklaşık on adet örgü yapar. Bu esnada gelinin arkadaşları hamam tasına vura vura hem gürültü çıkarır hem de ağıt yakar gibi çığırsılar, ağlarlar. Gelin hazırlandıktan sonra bir sonraki aşama olan ritüelin yemek ve eğlence kısmına geçilir; kızlar hamamda yemeklerini yer ve def, dümbelek eşliğinde eğlenirler. Bazı düğün sahipleri hamamda kızların eğlenmesi için defçi kadınlar tutar. Eğlence, kızbaşının katılımcılara şerbet dağıtmasıyla sona erer. Şerbet ikram edilen kişilerin her biri tepsiye para atar. Kızbaşına verilen bu paralara “şerbetin töresi” denir. Hamamdan çıkarken geline siyah renkli ve ipek kumaştan yapılmış “çar” giydirilir, çarın üstüne de al renkli ve pullu “vala” adı verilen örtü örtülür. Hamam çıkışında davul zurna eşliğinde sokak sokak grup hâlinde gezilir. Düğün evlerinin birbirine yakın olduğu durumlarda hamam alayı, oğlanevinin önünden geçer, bu esnada damat sevincin ifadesi olarak silah ateşler. Gelin alayı kız evine döner dönmez sofralar serilerek bazı yerlerde keşkek ve baklalı dolma bazı yerlerde ise aşure <tatlı çorba> yenir. Kızbaşı aynı çorbadan damada götürerek “*gözünüz aydın size tatlı çorba getirdim*” der damattan bahşiş alır. Böylece gelin hamamı ritüeli tamamlanır (KK 196, KK 200, KK 202, KK 208, KK 214, KK 216). İlaveten Merzifon ilçesinin Gökçebağ köyünden bir kaynak kişimiz, yeni gelinlerin kendi düğünlerinden sonraki ilk gelin hamamına gelinliklerini giyerek katıldıklarını ve hamamda sandalye üzerinde, asıl gelinmiş gibi hamam boyunca oturduklarını aktarmıştır (KK 198).

¹⁷⁴ Hamamlarda kadınları yıkayan, kese atan, kadın görevli.

Suluova ilçesindeki gelin hamamı uygulamasına ilişkin kaynak kişilerimizin aktardıkları şöyledir: Sabun dağıtılarak en az yirmi kadın ve genç kız davet edilir. Topluca hamama gidilir. Hamamcı suları kapatır bahşiş almadan açmaz. Öncelikle gelinin başındaki kına ayrı bir yerde yıkanır ve bu su, el ayak değmeyecek bir yere dökülür. Ardından gelini yıkamakla görevli kadının omuzlarına havlu, başına örtü örtülür, kadın gelini bu şekilde yıkar. Yıkanması biten gelini giydirebilir ardından göbek taşında hamam tasına vura vura, döne döne oynatırlar. Hamam çıkışında helva, dolma, pide yenir (KK 222, KK 235, KK 238).

Ayrılmanın ilk aşaması, açıkça, gündelik mekândan ve zamandan kutsal alan ve zamana ayrılmayı gösterir. Sürecin bu aşamasında ritüel öznelerinin mevcut konumlarından ayrıldıkları görülmektedir. Gelin ve hamam alayı kız evine döndükten sonra keşkek, aşure, baklalı dolma ve çörek yenir. Yiyecekler farklılık gösterse de ana maddesinin benzer oluşu dolayımında yemek üzerinden kodlanan mesaj aynıdır. Su ile ontolojik dönüşümü gerçekleştiren ritüel öznesinin yeni başlangıcı yenilenmenin yaygın simgelerinden olan buğday ile gösterilmektedir. Üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da hamamdan sonra gelinin yerleşim yerlerinde gezdirilmesi, el öptürülmesi gibi ayrıntılardır. Bunlar ritüel öznesinin yeni bir evreye geçişini, topluma söz konusu durumun ilan edilmesi ve toplumun da hediye aracılığıyla bireyin yeni kimliğini onayladığını gösteren rit birimleridir.

3.2.3.3.2. Küçük Simsim Gecesi ve Damat Hamamı Ritüeli

Kız evinde yukarıdaki olaylar cereyan ederken, oğlan evinde de amaç açısından benzer edimler gerçekleştirilir. Kız evindeki kızbaşı gecesinin işlevsel yönüyle benzeri, damat için oğlanevinde küçük simsim <darabul> gecesi adı altında yapılır. Küçük simsin gecesinde damat, bekâr arkadaşlarıyla eğlenir. Bu gece eğlenceler ve düğün etkinlikleri sadece damat ve arkadaşları içindir. Yaşlılar ve dışarıdan gelen misafirler katılmaz. Düğünün hazırlık evresinde gençlerin ritüel form çerçevesinde getirdiği oyunlarla simsim ateşi yakılıp oyunlar oynanır. Simsim, halay, köy seyirlik, yarışma içerikli oyunlar bu gecenin eğlence içeriğini oluşturur. Köylerde ve Göynücek ilçe merkezindeki düğünlerde davulcu odası kurulur, eskiden bir hafta, günümüzde üç gün süren düğün eğlenceleri küçük simsim gecesi ile başlar; ayrıca tören keşkeğinin dövülme işlemi de bu gece yapılır, keşkek davul-zurna ve oynanan oyunların eşliğinde dövülür.

Merzifon ilçesinin Gümüštepe (Harız) ve civar köylerinde küçük simsim gecesinde şöyle bir uygulama bulunmaktadır. Simsim ateşi yakılır ve bir süre simsim oynandıktan sonra bekâr erkekler ateşin etrafında hilal biçiminde dizilirler. Sonra damat, davul-zurna eşliğinde evden çıkarılıp simsim meydanına getirilir. Ateşin etrafında hilal şeklini almış vaziyette bekleyen genç erkeklerin hepsi birden damadın üzerine atılıp elbiselerini parçalarlar (KK 200, KK 201).

Ritüel akışa göre damat odaklı ritüellerden sırayı damadın kıyafetlerinin kızıevi tarafından erkek evine getirilmesi veya kızıevinden alınması takip eder. Damat elbisesinin ritüel öznenin yeni kimliğini görünür kılan bir sembol olması düşüncesinden hareketle elbisenin kız evinden getirilmesi ve alınması da dönüşüm gerçekleşirken damadın, aidiyet açısından gelinin ailesi veya gelin ile bağlantı sağlanması amacına yönelik bir ritüel edim olduğunu söylemek olanaklıdır. Dede Korkut Hikâyeleri içerisinde evlenme gelenekleri ile ilgili kapsamlı bilgilere yer verilen “Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Boyu’nda Bamsı Beyrek’e adaklusından ergenlik kırmızı kaftan geldi, Beyrek geydi” (Ergin 2016: 129), ifadesi bu durumun eski bir gelenek olduğunu göstermektedir.

Göynücek ilçe merkezi ve bazı köylerinde kızıevi, damat elbisesi getireceğini bildirmek için oğlan evine haber yollar, oğlan evi davul-zurna gönderir. Damadın elbiseleri ve diğer eşyaları süslenmiş bir siniye yerleştirilir. Sini, ergenliğe girmemiş bir erkek çocuğunun kafası üzerine konularak davul-zurna eşliğinde oğlan evine gidilir. Siniyi alan oğlanevi çocuğa para verir (KK 87, KK 88). Göynücek ilçesinin Ilısu ve civar köylerinde farklı olarak kız evinden oğlan evine elbise getirme olayı bulunmayıp, damat elbisesi yiğitbaşları tarafından davul-zurna eşliğinde damat hamamından önce kızbaşı kızlardan para verilerek alınır (KK 108).

Damadın elbiselerinin kız evinden götürülmesi uygulamaları merkez ilçe ve köylerinde “urba götürme” olarak adlandırılmaktadır. Bazı köylerde elbiseyi kız evinden bir çocuk götürüp sağdıç babasına satar (KK 23, KK 24, KK 34, KK 38, KK 51). Bazı köylerde kız evini temsil eden bir grup erkek, bohçalarla damadın her türlü eşyasını oğlanevine getirir (KK 1, KK 16, KK 19, KK 50). Alevi-Bektaşî köylerinin bazılarında damat urbası, kendilerini karşılamaya gelen davul-zurna ile bir grup kız tarafından götürülür (KK 51, KK 76, KK 77). Merkez ilçeye bağlı Direkli köyünde heybeye koyulan damat elbisesini, gelinin erkek kardeşi getirir; davul-zurna arkasında oğlanevine gelen

çocuk, evin merdiveninde heybenin üstüne oturarak elbiselere karşılık para ister. Düğün ağası, kardeşi ikna ederek heybeyi alır (KK 26). Merkez ilçeye bağlı; Vermiş, Yağmur, Yenice, Kaleköy, Ziyaret köylerinde damadın elbiseleri kız evinden bir erkek, bir de kadın tarafından bohça ile ilâhi okunarak getirilir (KK 40, KK 70, KK 82, KK 84). Merkez ilçeye bağlı Yağcıabdal, Hasabdal, Ardıçlar, Sevincer köylerinde ise damat elbisesi, damadın erkek arkadaşları ile gelinin kız arkadaşlarının alışverişi ile damada ait eşyaların her bir parçası bir kız bir erkek eşleşmesiyle satın alınır (KK 9, KK 11, KK 25, KK 58, KK 61, KK 79, KK 81).

Taşova ilçesinde damadın elbiselerini kızbaşı ve diğer kızlar hazırlarlar. Elbiseler hazırlanırken büyü niteliğine sahip birtakım uygulamalar yapılır. Sadece Taşova ilçesinde tespit ettiğimiz bu durum, damadı elbise üzerinden şekillendirme amacına sahiptir. Buna göre damadın elbiseleri -özellikle iç çamaşırları- koyuna giydirilir ki damat koyun gibi uysal olsun, eşeğe giydirilir ki gelinin sözünden çıkmasın ve gelin için çalışsın (KK 268, KK 269). İlaveten aynı bölgede “damadın iç çamaşırlarının dikiş yerlerine iğneler saklamak gelenektir. Geleneği bilen damadın yiğitbaşları, damat elbiseyi giymeden önce iğneleri saklandıkları yerden bulup alırlar (Düzgün 2019: 67). Hazırlanan elbiseler beyaz hasa kumaşlarıyla sarılır, özenle süslenir. Elbise dışında kalan diğer eşyalar heybelere yerleştirilir. Heybenin içinde ipek mendil, iç çamaşır, ayakkabı, saat, cüzdan, kemer, tıraş malzemeleri, tarak, ayna, kolonya, şeker, lokum ve bir miktar para bulunur. Ayrıca heybeler de özenle süslenir. İlçede dokumacılık geleneksel sanatlardandır. Her kız ve oğlan anasının çocukları için hazırladığı ilk çeyiz eşyası bu heybelerdir. İlçede evlenme olayının her aşamasında hediye alışverişlerinde heybe, önemli bir gösteri unsuru olarak kullanılmaktadır. Damat heybesi Taşova ilçesinde gelinin kardeşi veya abisi ile yakın erkek akrabaları götürür. Erkek evine yaklaşan grubu davul- zurna eşliğinde düğün kâhyası ve damadın babası karşılar. Düğün evine gelindiğinde silahlar ateşlenir. Yörede heybeyi taşıyan kızın abisinin yürüyüşüyle, duruşuyla karşı tarafa gözdağı verircesine gösteriler yapması gelenektir. Burada olası kötü durumlara karşı kızın sahipsiz olmadığı anlatılmaya çalışılmaktadır. Heybe düğün kâhyası tarafından alındıktan sonra misafirlere “hoş geldin sofrası” getirilir. Bu esnada elbise getirilen heybe, kızın abisine geri verilir ve içinde kızın babasının damada heybe içinde verdiği para, üstüne damadın babası tarafından bir miktar daha eklenmiş olarak geri verilir. Kızın abisi isterse heybedeki parayı çıkarıp bir miktar daha ekleyerek hoş geldin sofrasına bırakır. Bu durum, iki taraf için prestij yarışı olarak

görülmesinden ötürü para genellikle alınmaz, iki katı eklenerek masaya bırakılır (KK 246, KK 250, KK 255, KK 258, KK 260, KK 263).

Damat elbisesi götüren gruba Hamamözü, Suluova, Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde “yanuç”, elbise götürme eylemine de “yanuç götürme” adı verilir. Yanuççuluk geleneği yörenin bu ilçelerinde önemli bir olay olarak görülür, düğünün devamını sağlamak ve kızın karşı tarafa verilebilmesi için oğlanevinin bir sınavı olarak değerlendirilir¹⁷⁵. Yanuççular memnun edilmezse ertesi gün gelin alma aşamasında büyük sıkıntılar yaşanır, hatta düğün sonlandırılır. Özellikle Merzifon ilçesinde yanuççulara yanlış davranılması nedeniyle geçmişte pek çok düğünün bitirildiğini kaynak kişilerimiz örneklerle açıklamışlardır (KK 195, KK 196, KK 198, KK 199, KK 200, KK 201). Düğünün sonlanması söz konusu olmayan Akdağ yöresinde ise yanuççuların memnun edilmemesi durumunda erkek tarafına ağır cezalar verilir. Akdağ Bölgesi köylerinde misafir ağırlama, kültürel değer olarak çok önem verilen bir olgudur; bu nedenle yanuççu karşılama ve ağırlamada bu hususa ayrı bir önem verilmektedir. Suluova Akdağ bölgesinde yanuççular köyü turlamadan erkek evine girmezler. Yanuççular geldikten sonra her bir yanuççuyu, oğlanevinin her bir üyesi ayrı ayrı hoş geldin diyerek karşılar. Karşılama merasimi bittikten sonra müsaade alınıp odadan çıkılır. Müsaade almadan çıkmak erkek evinin cezalandırılmasına sebep olur. Ayrıca bu bölgede yanuççularla oturulmaz, aynı masada yemek yenilmez, onlara sadece hizmet edilir (KK 239, KK 240, KK 241, KK 247).

Merzifon ilçesinde yanuççular davul zurna eşliğinde karşılanır. Her bir yanuççu içinde damat eşyası olan eskiden bohça, günümüzde bir valiz taşır¹⁷⁶. Bohçalar veya valizler düğün kâhyası tarafından toplanır, yanuççulara getirdikleri eşyalar karşılığında zarf içinde para verilir. Bölgede damat bohçası içinde olması gereken eşyaların listesi bilinir, eksik olması kız tarafını cezalı durumuna düşürür. Yanuççulara mükemmel bir sofraya hazırlanır. Sofranın olması gereken en önemli unsuru pişirilmiş bütün tavuktur. Yanuççuların her türlü istekleri karşılanır. Erkek evi için bir imtihan olan bu aşama, yanuççuların yerine getirilmesi imkânsız istekleri ile iyice zorlaştırılır; mevsimi olmayan

¹⁷⁵ Kelimenin Gümüşhacıköy ilçesinde ‘yanut’, Merzifon ilçesinde ‘yanıç’, Suluova ilçesinde ise ‘yanuç’ şeklinde değişen telaffuzları bulunmaktadır.

¹⁷⁶ Merzifon ilçesi Balgöze köyünde kızıevinde serilen çeyiz için oğlan evinden giden kadınların üç katı sayısında yanutçu göndermek şeklinde bir gelenek bulunmaktadır.

meyve, köyün en uzak noktasındaki çeşmeden su isteme bunlardan bazılarıdır. Düğünün her safhasında olduğu gibi burada da misafirlerin gelenek çerçevesinde kurallara uygun biçimde ağırlanmasında düğün kâhyası sorumludur; ortaya çıkan olumsuzluklar karşısında maddi açıdan cezalandırılması durumunda bunu kendi bütçesinden karşılamak zorundadır ve olumsuzluklar karşısında o cezalandırılır (KK 195, KK 207, KK 211, KK 213, KK 217).

Gelin ile damadın aynı köy sınırları içinde olmaları durumunda yanuççu grubu gelinin yakın akrabalarından oluşur, gelin başka bir köye gidiyorsa köyün bekâr erkekleri de yanuççu ekibine katılır ve “zirzop” adı verilen ayrı bir grup oluştururlar. Geleneğe göre başka bir köye gelin giden kızda hakları olduğu düşüldüğü için zirzop ekibine yanuç götürme kapsamında damadın babası tarafından “zirzop yolu” veya “zirzop hakkı” şeklinde tabir edilen para verilir. Para miktarı ailenin maddi durumuna göre değişebilmekle birlikte ciddi tutarlarda olabilmektedir¹⁷⁷. Bu, düğünün yolunda gitmesini temin etmeye yönelik zirzop ekibi ile oğlan tarafı arasında yapılan bir tür anlaşmadır. Zirzopların istekleri yerine getirilip memnun edilmezler ise gelin alma günü erkek tarafı türlü sıkıntılarla karşılaşır. Zirzoplar, istedikleri parayı alırlarsa kendileri sorun çıkarmadığı gibi gelinin köy sınırlarından engelsiz çıkması için erkek tarafına yardımcı olurlar. Yanuç götürme esnasında, erkek evine en büyük sıkıntıları çıkaran da zirzoplardır. Yörede yorgunluktan şikâyet eden birine “sanki zirzop ağırladın” denilmesi de zirzopların yanuç götürme uygulamaları çerçevesinde oğlanevini ne kadar sıkıntıya soktuğunu göstermektedir. Oğlanevi ile zirzopların anlaştığını gösterir mahiyette zirzop ekibindeki her gence birer mendil verilmesi de Suluova ilçesi yanuççuluk geleneklerindendir (KK 224, KK 234, KK 239, KK 241).

Adayın damatlık statüsünü tanımlama vasıtaları olan kıyafet ve eşyaları kız evinden geldikten <alındıktan> sonra ritüel akışı damat hamamı ile devam eder. Damat hamamı da gelin hamamına benzer anlamlar ihtiva eden ritüel sahnesidir. Gelin hamamında olduğu gibi damat hamamı da yöre içinde içerik ve işlev açısından aynı, biçimsel yönden farklılaşan uygulamaları içerir. Özünde, damadın yıkanması dolayımında yeni statüsü bağlamında dönüşümünün sembolik araçlarla sağlanması bulunan edimin olay izlek yapısı,

¹⁷⁷ Suluova Ayrancı köyünde 2019 yılı temmuz ayında katıldığımız bir düğünde, maddi durumu köye görece iyi olmayan oğlan evinden zirzopların üç bin Türk lirası aldıklarını öğrendik.

uygulamanın mekânsal olarak nerede yapıldığına bağlı olarak değişiklikler gösterir. Gelin yıkamada olduğu gibi damat yıkama da yunak, pınar gibi dış mekânlarda ya tam yıkama ya da sadece abdest aldırma ya da köyün uzak bir noktasında bulunan bir akraba evinde tam yıkama biçiminde veya hamam gibi noktalar olmak üzere farklılaşır.

Merkez ilçeye bağlı köylerde damat yıkamanın yapıldığı güne, gelin yıkama gününü adlandıran “baş yuma” ifadesini anıştıracak şekilde “güveybaşı günü” denir. Güveybaşı günü etkinlikleri, gençlerin sabah erken saatlerde güveyi evinden alarak tıraş edilmek üzere berbere götürmeleriyle başlar. Tıraştan sonra yıkama işlemi hamamda yapılmayacaksa damat, köyün uzak bir noktasında bulunan pınara götürülür. İlk eylem olarak üzerinde eski kıyafet ya da pijama olmak suretinde damat davul-zurna eşliğinde oğlanevinden alınır. Damat ellerini bağlar, konuşmaz. Traktörlere binilir, konvoy yapılarak köyün bütün civarı, harman yeri, cami etrafı dolaşılır. Bu esnada damadın üzerindeki kıyafetler, bekâr arkadaşları tarafından parçalanır. Ezinepazar köyünde tespit ettiğimiz üzere üstündeki kıyafetleri parçalanan damadın; yüzüne ve vücuduna çamur atmak, bazen onu çamurlu su çukurlarına yuvarlamak da köy geleneklerine göre meşru kabul edilebilir. Köyün uzak bir noktasında bulunan çeşme, dere gibi su kaynaklarının bulunduğu bir yerde damada abdest aldırılır. Ardından törensel edimlerle damadı giydirmek için harman yerine gelinir (KK 1, KK 5, KK 10, KK 11, KK 16, KK 28, KK 29, KK 30, KK 32, KK 33, KK 54, KK 56, KK 57, KK 59, KK 60, KK 61). Yine merkez ilçeye bağlı Kaleköy’de damat yıkama, imam veya hocanın önderliğinde tekbir ve salavat getirilerek, yağmur dualarının yapıldığı köy dışındaki yüksek tepelerde yapılır (KK 40).

Başından sonuna kadar gözlem yapma imkânı bulduğumuz Yassıçal köyünde damat yıkama ritüeli şöyle gerçekleşti: Sabah saatlerinde davul-zurna kız evine giderek damadın elbiselerini taşıyan kızbaşılarını oğlanevine getirdi. Elbise geldikten ve kızlar yine davul-zurna ile geri döndükten sonra damat arkadaşlarıyla tıraş olmak için il merkezine indi. Bu esnada düğün evi halkı akşamki kına gecesi için yemek hazırlarken, köylülerden bir grup kadın oğlan evinde baklalı dolma sardı, bir grup kadın da köy fırınında haşhaşlı, cevizli, peynirli kömbe <yağlı> açıp pişirdi. Damat tıraştan döndükten sonra davul-zurna, köyde dolaşarak damat yıkama ritüelini ilan etti. Bu sırada akraba ve komşular damatla vedalaşmak üzere oğlan evinde toplanmaya başladı. Davul-zurnanın oğlanevine geri dönmesiyle damat, annesi ve yakınlarıyla teker teker vedalaştı hatta helallik aldı. Damadın annesi uzun süre ağıt yakarak ağladı, yer yer fenalaştı. Anne teskin edildikten sonra damat,

çoğunluğu arkadaşlarından oluşan kalabalık bir grupla davul-zurna eşliğinde köyün çıkış noktasında bulunan dayısının evine götürüldü. Dayı, gelenleri kapıda karşıladı ve evin eşiğinde damadı yere çömeltilip üç kez “Allah ya Muhammet ya Ali”, “Peygamber canına salâvat” diyerek her birinde damadın kulağını keser gibi yaptı. Damat, eve sağdıcı ile yıkanmak için girdi. Kalabalık evin önünde uzun süre bekledi. Davul-zurna damadın yıkandığı süre içerisinde çalmayı hiçbir şekilde durdurmadı. Damadın içeriden çıkmasına az bir süre kala bir grup genç koşarak eve girdi. Çıkan sesler ve katılımcılardan öğrendiğimiz üzere gençler damada soğuk su atmak, elbiselerini saklamak gibi şakalar yapmışlar. Damat yıkanıp, giyindikten sonra tekrar alay hâlinde yola çıkıldı. Köylülerin büyük çoğunluğu yol kenarlarına çıkmış damadı beklemekteydi. Hepsiyle görüşüldü, damada “hayırlı, uğurlu olsun” denildi, büyüklerin elleri öpüldü. Hasta ve yaşlıların evlerine gidilerek el öpüldü. Köy meydanında oyun oynanması, eğlence yapılması da ritüelin olması gereken bir parçası iken bir saat önce Sivas’ta ölümü gerçekleşip köye getirilmek üzere yola çıkan bir cenazenin olması nedeniyle ritüelin eğlence bölümü gerçekleştirilemedi.

Oğlanevine geri döndüğümüzde köylüler, damadı tebrik etmek, dolma ve çörek yemek için toplanmışlardı. Damat, önce anne ve babasının elini öptü sonra da katılımcılarla görüştü, hayır dua ve tebrikleri kabul etti. Ayrıca damadın anne ve babasına da benzer dilek ve temenniler ifade edildi. Evden çıkarken ağlamaktan fenalaşan anne başta olmak üzere diğer akrabaların dönüşteki neşeli hâlleri ve bu duygu durumu değişikliği dikkatimizi çekti. Giderken cenaze evine benzeyen oğlanevi şimdi şenlik yerine dönüşmüştü. Yıkama ritüelinden sonra yörede genel olarak keşkek ve baklalı dolma yenildiğini daha önce belirtmiştik. Bu seçimin tesadüf ve salt karın doyurma amaç ve işlevine sahip olmadığını burada yaptığımız gözlemle anlamış olduk. Şöyle ki; akşam için büyük büyük kazanlarla oldukça çeşitli yemekler yapılmıştı ve hazırды. Hatta bu yemeklerden uzak yerlerden gelen konuklara verilmişti bile. Buna rağmen hamam dönüşü yalnızca baklalı dolma ve çörek yenildi. Baklalı dolma ve çörek, damat ve damadın yeni statüsünü tanımak ve kutlamak için gelen konuklar içindi. Yemekler yenildikten sonra kalabalık dağıldı, oğlanevi de akşamki kına gecesi hazırlıklarıyla meşgul olmaya devam etti.

Taşova ilçesinde sabah erken saatlerde davul-zurna çalmaya başlar, bu çağrıdır ve sesi duyan katılımcılar oğlanevine gelirler. Önce yemek yenir, sonra düğün başlarken icra

edilen görevlilere askı asma törenine benzer şekilde bu sefer hamam görevlilerini belirlemek amacıyla on veya on beş genç erkeğe askı asılır. Düğün kâhyası, üçer metrelik kumaşı, boyunlarından başlamak üzere sağ kolunun üzerinden gençlere topluluk önünde ve davul zurna eşliğinde takar. Oğlanevindeki uygulama bittikten sonra kızevine gidilir ve burada da kızevinin belirlediği üç veya beş kişiye daha aynı şekilde askı asılır. Askı asma törenini köyün veya ilçe merkezinin etrafında tur atmak izler. Sonra ritüel yıkanma için yola çıkılır. Burada da yolda damadın kıyafetlerini yırtıp parçalama motifi vardır. Yol boyunca damadın elbiseleri gençler tarafından parça parça edilir. Yol bitince de son kalan kıyafetler parçalanarak damat iç çamaşırlarıyla bırakılır. Bununla birlikte damada şaka ile karışık türlü eziyet etmek gençlerin görevidir. Taşova ilçesinde hamam yoktur. Bu nedenle uygulama çoğunlukla yunak denilen yerlerde yapılır. Bir grup genç, düğünün başında dağdan getirilen odunlardan olmak üzere davul-zurnanın karşıladığı bir törenle yunağa odun getirir. Ateş yakılıp su kaynatılır. Etrafı kilimlerle çevrilen alanda damat yıkanır. Damat yıkanırken arkadaşları “yuğruk koşusu” adı verilen koşu yarışı yaparlar, ilçenin kimi yerlerinde koşu, damat tıraşı esnasında yapılır. Birinci olanın bu düğünden sonra ilk düğünü olacak kişi olacağına inanılır. Damat, yıkanma bittikten sonra sağdııcıyla birlikte kıyafetlerini giyer. Toplu bir şekilde kızevinin önüne gidilir. Damat ve arkadaşları kızevinin önünde bir süre oynarlar. Burada gençlere hediyeler verilir. Bu kargaşayı fırsat bilen damat, gelini görmek için eve girer. Sonra bütün köy, dolaşarak el öpülür (KK 246, KK 249, KK 258, KK 259, KK 260, KK 265, KK). Taşova’nın Esençay köyünde damat hamamı ve gelin hamamı aynı gün yapılır. Hamam çıkışında gelin alayı ve damat alayı belirlenen bir bölgede karşılıklı yürürler (KK 255). Çaydibi köyünde ise damadın ve gelinin yiğitbaşları aralarında anlaşarak damat ve gelini buluştururlar (KK 250, KK 253).

Merkeze ilçeye bağlı Kızseki, Vermiş, Yenice ve civar köylerde damat hamamı ritüeli Taşova ilçesindeki uygulamalar ile benzerlik gösterir. Aynı şekilde hamamdan önce yiğitbaşı olan gençlerin beline basma kumaş bağlanır. Sonra yunağa ya da köy çeşmesine davul-zurna ve hoca eşliğinde gidilir. Burada damat, yaz, kış fark etmeksizin kar da yağsa, yıkanmaya iç çamaşırlarıyla götürülür. Çeşmeye yaklaşıldığında davul-zurna susar, hoca tekbir getirmeye başlar, topluluk eşlik eder. Tekbirler eşliğinde -kimi köylerde olduğu gibi- damada tam olarak banyo yaptırılmayıp sadece abdest aldırılır. Damat abdest alırken ayakkabılarının çalınması gelenektir. Abdestten sonra damat giydirilir. Bu esnada silahlar atılır. Geri dönüş yolunda en önde hoca, yanında yaşlılar, arkada gençler olacak şekilde belirli bir yürüyüş nizamı vardır. Ayrıca gruptaki herkesin namazda olduğu gibi elleri

göğüs altında ve birbirine bağlıdır. Bu şekilde yürünerek ve kora hâlinde kelime-i tevhid getirilerek köy meydanına gidilir. Damat, önce kız evine giderek el öpüp tebrikleri kabul ettikten sonra köy meydanındaki sıraya geçmiş herkesle görüşür büyüklerin ellerini öper. Damat törelendikten bir diğer ifadeyle hediye verildikten sonra keşkek yenir (KK 46, KK 47 KK 71, KK 78).

Ritüelin son olay halkasını oluşturan keşkek yeme ritüeli, Taşova ilçesinde, ritüel niteliği daha belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki; düğününün önüne kilim serilip üstüne minderler koyulur. Köyü dolaşıp gelen damat ve sağdıç buraya oturtulur. Ardından sini üstünde keşkek getirilir. Damat minderin üstüne otururken arkadaşları mindere dikenli çalı koyarlar, sağdıç fark edip konulan dikenli çalıyı almamışsa, damat keşkek yeme töreni boyunca dikenli çalının üstünde oturmak zorunda bırakılır. Keşkek yemeye başlanmadan önce okutucu adı verilen, düğünlerde hediye ilanlarını yapan kişi, damadın yanına gelerek; “*damat keşkek yemiyor, annesi babası nerede!*” der ve damadın annesini babasını çağırır. Anne ve baba damada inek, koyun, tarla cinsinden bağışlar yaptıktan sonra okutucu tekrar; “*Damat keşkek yemiyor*” der ve sırayla yakın akrabalarını damada bağış yapması için çağırır, ismi söylenen kişiler gelip damadın hediyelerini verirler ya da hediye vereceklerini vadederler. Akrabaların hediye takdimi bittikten sonra diğer misafirler hediyelerini verir. Hediyeleşme bittikten sonra okutucu, yaşlıların oturduğu yere yönelerek damadın ve sağdıçın keşkek yemesi için izin ister. Yaşlılardan birisi “*buyursunlar yesinler*” dedikten sonra damat ve sağdıç keşkek yemeye başlarlar. Keşkek yendikten sonra kalkmak için de izin almak âdet gereğidir. İzin almadan kalkmaları durumunda damat ve sağdıç misafirler tarafından cezalandırılır (KK 251, KK 255, KK 262, KK 265; Düzgün 2019: 68). Günümüzde keşkek yeme töreninin yerini Taşova’nın birçok yerinde tatlı yeme olayı almıştır.

Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz bölgesi köylerinde damat hamamı cuma günü ikinci namazından sonra başlar¹⁷⁸. Cemaat düğün evine gelip yemek yedikten sonra, iç çamaşırlarının üstüne siyah bir palto başına da şapka veya fes giydirilerek hazırlanan

¹⁷⁸ “Damat çapraya ya da bizim tabirimizle yunağa götürürler. Cuma ikindi namazından sonra damat üzerinde palto, özellikle siyah olacak heybeti varlığı ifade eder o. kafasında şapka ile fes ya da takke ile iç çamaşırları ile birlikte sırtına bir palto giydirilir. Gençler ile hoca okuyarak yunağa getirilir. Orda bir boy abdesti aldırılır. Damada soğuk su serperler. O sıcak su ile yıkanırken. Ondan sonra varsa ata bindirilir. Damat at sürer köyün içinde aşağı yukarı. Davul zurna çalar bu arada tabi. Gençler damadın at sürüşünü seyreder. Ondan sonra damadı alırlar eve götürülür. O kıyafetleri değiştirir. O akşam sinsin olur” (KK 149).

damat evden çıkarılır, salavatlar ve dualar eşliğinde yunağa getirilir. Yıkama öncesi ve esnasında arkadaşları damada soğuk su atmak, ayağını oluğa kaydırmak, ayakkabısını saklamak gibi muhtelif şakalar yaparlar. İmam, dua ve hamam ilahisi okur. Damadın yıkama işlemi bittikten sonra tek başına ata bindirilir. Damat, at üstünde bütün köyü dolaşır, gençler damadın at sürüşünü izler. Damat bu şekilde bir bakıma yiğitlik gösterisi yapar. Köyü dolaşıp akşam saatlerinde başlayan büyük simsim gecesine katılır (KK 149, KK 150, KK 152).

Suluova Akdağ Bölgesi köylerinde damat yıkama ritüelinin mekânı köy sınırları dışında kalan herhangi bir yerdir. Kazanlarla su kaynatılır, yapılı bir yer varsa onun içinde yoksa açık alanda üzerine peştamal sarılarak damat yıkanır. Ardından pijama giydirilip damat giydirme riti için köy meydanına götürülür (KK 238, KK 239, KK 240).

Merzifon ilçe merkezinde damat hamamı uygulamaları ritüel anlam ifade eden unsurlarını kaybetmiş, bir çeşit bekârlığa veda partisine dönüştürülmüştür. Hamama sadece bekâr erkekler katılır. Müzik ve oyunlarla geçirilen gecenin sonunda damadın yüzüne ve kafasına bir koli yumurta atmak ardından üstüne un serpmek, soğuk su dökmek, Merzifon damat hamamlarının gelenek hâline getirilmiş uygulamalarındandır. Merzifon ilçesinin bazı Alevi-Bektaşî köylerinde damat, kızeviden elbise getiren yanutçular oğlanevine geldikten sonra hamama götürülür. Damat, hamamdan önce yanutçulara görünmez, yanutçular oğlanevinde ağırlandığı esnada damat yıkanır, yanutçuların karşına hamamdan geldikten ve onların getirmiş olduğu pijamaları giydikten sonra çıkar (KK 185, KK 187, KK 195, KK 198, KK 201).

Hamamözü ilçesinde çalgıcılar önde, düğün sahipleri ve diğer katılımcılar arkada, damat arkadaşları ile ortada olmak üzere törensel bir yürüyüşle hamama gidilir. Damat, arkadaşları ile içeri girer çalgı ekibi ve büyükler hamamın önünde beklerler. Damat yıkanıp dışarı çıktığında büyüklerin eli öpülür, damadın üzerinde sadece pijama olduğu hâlde yürüyerek bütün ilçe dolaşılır, sonra ilçe meydanında damat giydirilir (KK 163, KK 164). (KK 45, KK 19).

Göynücek ilçesi Davutevi ve Ardıçpınar; Merkez ilçeye bağlı Damudere köylerinde damat, yıkanmak üzere evinden alınır. Âşık, bayraktar ve yiğitbaşı önde, topluluk arkada, damat ortada olduğu üzere törensel bir yürüyüş nizamıyla, deyişler eşliğinde köy yunağına

ya da çeşmesine gidilir. Çeşme yolunda, yörenin diğer yerlerde olduğu gibi burada da köyün her tarafı ve civarı turlanır. Yol boyunca belirli aralılarla Âşık en öne geçerek topluluğu durdurur ve “*Havada kazlar, cücüğü yozular/Düğüne gelen ak benizli yiğitler/Verelim peygamber canına salavat*” der. Topluluk da koro hâlinde, “*sallalley Muhammed*” şeklinde karşılık verir; sonra yola devam edilir. Çeşmeye gelindikten sonra damat önce tıraş edilir, bu esnada evlenmemiş gençler, eskiden at yarışı, şimdilerde ise koşu yarışı yaparlar. Tıraştan sonra sağdıç, duruma ve mevsime bağlı olarak damadı tam veya yalnızca başını yıkar. Âşık bu işlemler esnasında “güvey övme” deyişleri okur. Bu aşamayı, salavatlar eşliğinde damadın elbiselerinin giydirilmesini içeren aşama izler. Damat giydirme yörenin genelinde ayrı birer ritüel çerçevesi oluştururken burada birbirine eklemelenmiş olduğu görülmektedir. Elbise giydirilmeye başlanmadan önce damat yere çömeltilerek Yassıçal köyünde olduğu gibi kulağında üç kez bıçak gezdirilerek kesme taklidi yapılır. Ayrıca damadın iç çamaşırından çorabına kadar her bir elbise parçasına da giydirilmeden önce bıçak değdirilir. Elbiselere bıçak değdirmenin amacı ritüel öznesini çeşitli tehlikelerden korumak olduğu, demir eşyaların koruma ritüellerinde sıklıkla kullanılmasından yola çıkılarak yapılabilecek bir yorumdur. Ancak kulağın kesilme temsili, koruma anlam alanından daha farklı olarak inisiyasyon ritüellerine özgü, bireyin başkalaşmasını veya yeniden doğuşunu sembolik yollarla ortaya koyan bir uzvun kesilmesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Elbise giyme işlemi, damadın omuzlarına pullu, al ve yeşil renkten oluşan şal örtülerek tamamlanır. Burada damadın kasketini çalma ve damadı kaçırma gibi törenler oyun gibi değil, gerçeklik algısına yakın icra edilmektedir. Köye geri döndükten sonra gelin gibi damat da sağdıç evine götürülür. Burada “sağdıç ekmeği” ve “sağdıç dolması” adı verilen yemek yendikten sonra ritüel evre tamamlanır (KK 24, KK 98, KK 103, KK 104, KK 105, KK 220).

Damudere köyünde ritüelin bu evresi, erkekler için ayrı kadınlar için ayrı olmak üzere iki aşamalıdır. İkinci aşamaya “yufka ekmeği” adı verilir. Bu ritüele sadece kadınlar katılır. Damat, köyün erkekleri tarafından hamama götürülüp yıkandıktan sonra onlarla görüşür, el öper, hediyeleri verilir. Kadınlar hamam etkinliğine katılmadığı için bu ritüel damadın kadınlar tarafından da kutlanmasını amaçlar. Yufka ekmeği için kadınlar şekerle davet edilir. Davet edilen kadınların hepsi ellerinde bir tabak unla oğlanevine gelirler. Davulcu, oğlanevine gelen kadınların her birini kapıda karşılar, bahşiş almadan oğlanevine sokmaz. Kadınlar, yufka ve dolma yedikten sonra yıkanmadan gelen damadı kutlar ardından törelerler bir diğer deyişle hediye verirler (KK 20, KK 22, KK 24).

Hepsi aynı ritüel uygulamaların bir parçası olarak; önce, ritüel öznelinin, arkada bırakmakta oldukları konumları, bu konumların temsilcileriyle geçirilen eğlence içerikli son bir gece ile belirginleştirilmektedir. İkinci aşama ise belirginleştirilen varoluşsal durumu ortadan kaldırmayı amaçlar. Bunlar; eski konumu simgeleyen baba evlerinden alınıp uzak yerlere yıkanmaya götürme şeklinde temsil edilen mekânsal uzaklaşma, uzaklaşma esnasında görülen eski kıyafetlerin parçalanması ve eski arkadaşların çıkardığı engeller, yıkanma ve su vasıtasıyla dönüşüm, dönüşümün topluluk tarafından onaylanması, yine ritüel gezinti, son olarak toplu yenilen yemek şeklinde özetleyebileceğimiz temsillerdir.

Kaynak kişilerimizin ifadesine göre damat hamamından sonra damat, gerdek gecesine kadar baba evinde kalmaz, sağdıcinin evinde kalır (KK 15, KK 24, KK 32, KK 76, KK 88). Bu durum, ritüelin amacı olan; adayın, geçici ve dolaylı aidiyet sürecine son verilmesi, durumunun hem uzamsal hem de damadın sağdıcin koruması altına girmesi şeklinde somutlaştırılmasıdır. Hepsi aynı ritüel uygulamaların bir parçası olarak işleyiş gösteren bu rit birimleri ritüel özneli, varoluşsal dönüşüme ve statü değişimine uğrar ve ilk rollerinden ayrılırlar. Bu ritlerin ardından Edmund Leach'ın (1976: 77) ifadesiyle birkaç dakika sürebilen veya aylarca uzayabilen toplumsal zamansızlık aralığı gelir. Ritüel süreç bu noktadan itibaren kenar ya da liminal aşamayla devam eder.

3.2.3.4. Geçiş ve Dönüşüm Ritleri

Ritüel sürecin bu evresi Arnold Van Gennep'in geçiş ritlerini damgalayan üç evresinden ikincisi olan eşik ya da kenardır. Eşik evresi, ayrılma ritleriyle yok edilen ritüel öznelinin yeni baştan şekillenmeleri ve yaşamdaki yeni konumlarıyla baş etmelerine olanak sağlayan ek güçlerle donanmalarını (Turner 2018: 96-97) amaçlar. Eşiksel dönem akışkan ve yaratıcı süreç olarak kavranır ve adayların yeni statüsüne geçişini sağlayan dönüşüm koşullarından oluşur. Sürecin ritüel eylemlerinin temel işlevini oluşturan dönüşüm operasyonları, dönüştürülmekte olan adayı yeni durumuna veya kategorisine entegre eder.

3.2.3.4.1. Kına Gecesi Ritüeli

Geleneksel bir düğün senaryosunda gelin ve damat hamamlarını, kına gecesi olarak adlandırılan düğün evresi takip eder. O hâlde bu evrenin ilk ritüel bütünlüğü kına gecesidir. Kına gecesi ise gelinin ve damadın gerdeğe girmeden bir gece önce yapılan şenliğin ve büyük eğlencelerin verilen isim (Yund 1962: 2688-2689) olarak tanımlanır. Kına gecesi ritüel bütünlüğünün ritüel süreçteki anlamı adayların doğum önceki dönemlerine karşılık gelir. Kendi içinde kapalı bir yapı oluşturan ritüel bütünlüğün anlam üreten her bir dizgesi, söz konusu amacı gerçekleştirmek için örgütlenmiş bir sistem gibi işleyiş gösterir.

Ritüel evresinin önemli ölçüde vurgusu akşam ve gece saatlerine yoğunlaşmakla birlikte geceye hazırlık mahiyetinde gündüz saatleri de kimi edimlerin gerçekleştirildiği bir süreçtir. Yine kına gecesinin olacağı sabahın erken saatlerinde oğlanevinden kız evine pek çok yerde “ekmekçi kadınların”, merkeze bağlı Damudere, Göynücek ilçesi; Ardıçpınar, Davutevi köylerinde “yozucular” adı verilen bir erkek bir kadınının kız evine heybe içinde yemek ve yemeklik malzemelerle gelmesi günün ilk edimlerini oluşturur¹⁷⁹. Ekmekçiler yanlarında yemek malzemelerini de getirirler ve akşam için yemek hazırlıklarına başlarlar (KK 21, KK 98, KK 101).

Günün ikinci ritüel eylemi ise ikindiden sonra gelinin kına kıyafetlerinin ve diğer kına ile ilgili malzemelerin oğlanevinden getirilmesidir. Bu da eşik aşamasının önemli sembollerini ihtiva ettiğinden bazı ritüel edimleri gerektirmektedir. Damat elbisesinin yanıççu adı verilen erkek gurubu tarafından getirilmesine paralel olarak gelinin kıyafetleri de yenge veya dünürşü adı verilen kadın grubu tarafından getirilir (KK 176)¹⁸⁰. Yenge

¹⁷⁹ Yozuculuk Sıraç köylerinde oldukça önem verilen bir olgudur. Eskiden yozucular heybelerinin içine yiyecek doldurup kız evine gitmek için yola düştüklerinde köylüler heybelerini çalmaya çalışırlarmış. Heybesi elinden alınan yozucular ayrıyeten suya atılır, başaşağı ayağından ağaca asılır sonra da eşeğe ters bindirilerek oğlan evine geri gönderilirmiş. Bu nedenle kimse yozucu olmak istemezmiş (KK 104).

¹⁸⁰ “Erkek tarafından sini kalkacak. O anda. Sini kalkacak. Siniyi öyle tas duvak ile şey derler. Ayarlarlar. Tas duvak korlar birine, birine anadonluğu koyarlar gene. Birine ayakkabısını koyarlar birine elbisesini koyarlar. Üç siniye. Birine al önlük örterler. Birine beyaz şey örterler. Beyaz bi yemeni, birine tas duvağı koyarlar geline. Başına koyacakları duvağı, o gidecek. Tas duvağın üstüne bişey örtmezler. Onu cingılınan neylen şey yaparlar süslerler. Yakınlarından birisi taşır. Kız tarafına gelince çalarlar onu ona töre isteyecekler. Onu sahiplenecek getiren adamı. Ona sahip çıkacak görevli birisine teslim edecek. Aha diyecek biz bunu getirdik. Bak ekşiğin var mı? Ekşiğin varsa söyle. Tekrardan yemek sererler, yine keşkek yerler. O gün keşkek yenecek. Yiğitbaşıyla, hep bütün toplanırlar. Derli toplu hepsi birden davul zurna ile tekrar birlikte gelirler. Siniyi getirirler kapıya. Tutuyo çekiyo alıyo. Peşine kapamazsan çekiyo alıyo adam. Veya da kapamış, şura gevşek geliyor, şurdan ibiğini çeker alır. Buna göre töre verip alacan. Çaldırınca töre verecen. Çaldırmazsan yok. Ordan tekrar o sofrada yemeği yeriz. Bir tane tabakla bir tane kaşık çalarız. Gelini getirdiğimiz gün

<dünürüşü> kadınlar, ikindi vaktinden sonra yanlarında kızın akşam giyeceği kıyafetler olmak üzere kızevine gelirler. Yanuççular gibi bu kadınların da itinayla ağırlanması düğün gelenekleri çerçevesinde yörede önem verilen hususlardandır.

Kına gecesi akşam saatlerinde kız evine davetlilerin gelmesi ve çalgıların çalmasıyla başlar. Belli bir süre kız arkadaşlarıyla oynatılır. Gecenin ortalarına, erkek tarafından kına almaya gelmesine kadar kız tarafı kendi çevresinde ve ortamında eğlence dışında etkinlik olmaksızın geceye devam eder.

Oğlan evinde ise akşam saatlerinde gelmeye başlayan konaklar <okuyuntu> karşılanır (KK 177, KK 178)¹⁸¹. Bu andan itibaren oğlanevinde, kınaya gelen misafirleri karşılamada uygulanan bir dizi rit devreye girer. Konaklar ikindiden sonra gelmeye başlar; köy sınırına on beş dakikalık mesafeden silah atmaya başlar, hedef noktaya gelene kadar buna devam ederler. Konaklar köy sınırını işaretleyen bazı yerlerde binek taşı, bazı yerlerde konak taşı adı verilen bölgede karşılanır. Davulcular konaklarının karşılanması esnasında “karşılama” ve “ağırlama havası” çalarlar. Yiğitbaşının elinde konakların nerede kalacağını gösteren bir liste bulunur. Buna göre her gelen konak, kalacağı eve kadar davul-zurna eşliğinde götürülür. Misafir karşılamak için iki veya dört yiğitbaşı iki takım da davul-zurna görevlendirilir. Misafir köy sınırına gelip silahını ateşledikten sonra kendisini alıp kalacağı yere götürecek davulcu ve yiğitbaşını bekler. Çok bekletilen veya karşılanmayan misafirler bu durumdan davacıyız diyerek düğün kâhyasından şikâyetçi olurlar ve hemen mahkeme kurulur. Bu durumda verilen ceza genellikle düğün kâhyasının koyun veya kuzu keserek misafirlere ziyafet vermesi şeklindedir. Cezayı kabul etmeyen

çalmak için. O sessiz kimse görmeden o çalınır. O habersizden çalınır. Yemek arsında o kalabalıkta. Hani konu komşu curcuna o kalabalıkta yemeği yeriz. Töreyle atarız. Ordan da bi kap bi kaşık çalmak hakkım. Hakkımızı çalacaz. Biz tepsimizi çaldırmadık. Onlar da tabağı çaldırmazın. Şimdi çalarız onu çalan kişi onu alır gider. Ertesi gün gelin almaya gidince vuracak birbirine onu. Kız tarafından çıkınca, “aldık kızınızı it yalasın yüzünüzü” diyerek” (KK 176).

¹⁸¹ “Düğün sahibi, mesela gelecek misafirleri köy halgını birbirlerine tarif ederlerdi yazılı olaraktan verirdi eline onu da yiğitbaşına verir felan şahıslar felannın oraya götüreceksiniz felan köyü felan yere eve götüreceksiniz diye böyle izah ederlerdi öyle dağılırdı misafirler” (KK 177). “Bizde konakçı değil, okuyuntu geçiyor. Bazı yerlerde konakçı denir. Onlar grup grup cuma akşamı gelirler. Çünkü köyde sinsin olur. Köy meydanında sinsin yapılır” (KK 178). “Erkekler ayrı kadınlar ayrı yerleştirilir. Kadınlar genellikle kız tarafından yerleştirilir. Genellikle bizim düğünlerimizde erkek konak gelir. Okuntu gelir. Kadınlar kız tarafına geldiği için onların hangi eve gittiği nere yattığı onlarla kimse ilgilenmez. Erkekler ayrı eğlenir, bayanlar ayrı eğlenir. Şimdi eşinizle gelseniz bile eşinizi sizin yanınıza bırakmazlar. Çünkü o kadar insana oda bulmak mümkün değil” (KK 179). “Yiğitbaşı bu gelen misafirleri görüyor. Mehterle gidiyo, karşılayarak getiriyorlar. O sırada gelen kişi mehtere bahşiş verir. Elinde değnek mehterin önünde yürür” (KK 180).

veya kabul ettiği hâlde yerine getirmeyen düğün kâhyası, halatla tahta merdivene bağlanarak davul-zurna eşliğinde suya atılır ya da oynatılır (KK, 148, KK 153, KK 154). Suluova Akdağ bölgesinde konaklar, kalacakları eve yerleşmeden önce düğün evinin çatılarına konulan kabaklara silahla ateş ederek geldiklerini haber verirler. Günümüzde, çatılara kabak konulmaması nedeniyle uygulama evin bacasına ateş etmek şeklinde icra edilmektedir. Kaynak kişilerimiz uygulamanın kökeniyle ilgili, çok eskilerde konakların düğün sahibinin düğüne davet etme amaçlı gönderdiği okların iadesi anlamını taşıyan düğün bayrağına ok atma şeklinde olduğu bilgisini aktarmışlardır (KK 139, KK 140, KK 141).

Konaklar, kalacakları eve yerleştikten sonra ev sahibi için getirdikleri donluk adını taşıyan kumaşları evin penceresinden sarkıtırlar. Bu uygulama kumaş sarkıtılan evde başka köylerden gelmiş misafir bulunduğunu gösteren bir işaretlemedir. Aynı zamanda kumaşın uzunluğu nispetinde ev sahibi için onur sebebi olarak algılanır (KK 14, KK 15, KK 17, KK 33, KK 55). Konaklar yerleştikten sonra Suluova bölgesinde “saçı tepsisi” Kabaoğuz köylerinde “çelik”, merkeze bağlı köylerde “hoş geldin tepsisi gezdirme” töreni başlar. Bu uygulamanın aktörü düğün kâhyasıdır. Düğün kâhyası davul-zurna eşliğinde konak yerleştirilen bütün haneleri dolaşarak “hoş geldiniz” der ve içinde kuruyemiş, rakı, pişmemiş et olan tepsileri misafirlere verir. Konakların zarf içine koydukları “kına aviyeti” denilen paralar konulup, tepsi geri verilene kadar, davul-zurna her gidilen evin önünde konakların istedikleri parçaları çalar. Suluova Akdağ bölgesinde yiğitbaşı ve birkaç arkadaşı her konak evinin önünde on, on beş dakika oynar (KK 145, KK 146, KK 151, KK 249, KK 250). Merkeze bağlı köylerde ve Göynücek ilçesinde uygulama, hoş geldin gezmesi bittikten sonra “fasıla gitme” adı altında sonradan icra edilir (KK 45, KK 54, KK 56, KK 87, KK 93, KK 110). Konak gezme uygulaması gecenin ilerleyen saatlerine kadar sürer.

Konak gezme uygulaması bittikten sonra “kına aviyeti” adı altında verilen hediye zarfları köy meydanında ve kurulan bir heyet önünde açılır, en fazla parayı veren konak veya grup, damada kına yakma hakkı elde edeceği için bunun tespiti yapılır. Kına yakmaya hak kazanan konak belirlendikten sonra meydanda toplanmış bütün misafirler ve düğün

görevlileri konağın kaldığı eve kadar gidip onu aldıktan sonra kızevine kına almaya gidilir (KK 154)¹⁸².

Taşova ilçesinde misafirlerin karşılanması konak ve köylü ayırt edilmeksizin benzer şekilde yapılmaktadır. İlçede düğüne gelen her konuk; davul ve zurnayla karşılanır, yiğitbaşı tarafından masasına oturtulur sonra konuklara “karşı yemeği” ya da “karşılama tepsi” adı verilen, küçük kâselerde kuru üzüm, çikolata, sigara bulunan üstü havluyla kapatılmış bir tepsi gönderilir. Misafir ise gönderilenlerden birer parça aldıktan sonra içinde düğün hediyesi olarak konulmuş para bulunan zarfı içine koyarak tepsiyi geri gönderir. Tepsi, düğün kâhyasına ulaştıktan sonra konuk yemek masasına götürülür (KK 250, KK 260, KK 262).

Gecenin bir diğer ritüel etkinliği kızevinden kına alınması veya kına değiştirilmesi olayıdır. Yörede erkek tarafının kız tarafına kına almaya veya kına değiştirmeye gitmesi düğünün her iki tarafı birleştiren uygulamalarından biridir. Kına almaya erkek tarafından yiğitbaşları başta olmak üzere köyün bütün gençleri katılır. Kına alma uygulamasına Akdağ ve Kabaoğuz yöresinde konakların da katılması açısından diğer bölgelerden farklılık gösterir. Yörede kına almaya giden katılımcıların cinsiyetleriyle ilgili farklı tutumlar gözlemlenmektedir. Bazı yerlerde sadece erkek grubu ve damadın yakın kadın akrabaları kınacıları oluştururken, bazı yerlerde genç kızlar ve kadınlar da gruba katılmaktadır. Ancak damada yakılacak kınanın kız tarafından alınmasını ve belirli bir düzeyde iki taraf arasındaki çatışmayı da içeren bu edimlerde başat rolü gençler oynamakta, diğer katılımcılar arka planda kalmaktadır.

Kına almaya erkekler önde, kadınlar arkada davul-zurna en arkada olacak şekilde silah atılarak gidilir. Oğlanevinin kızevine girişi şöyledir: Kına almacıların gelişi esnasında kız evindeki eğlenceler durdurulur, tören alanına beraberinde getirdiği davul-zurna eşliğinde giriş yapan erkek tarafının grup liderliğini yiğitbaşı veya bayraktar yapmaktadır.

¹⁸² Okuntu gelenlerden diyelim ki yirmi tane okuntu var. Oralarda zarfın içinde koydukları bedeller bir heyet tarafından açılır. Bakarlar kim çok vermiş. O evden çıkacak, onu bir zarfa koyarlar. Takı takılır ya onu bir zarfa koyarlar. O toplanır. Yiğitbaşı dediğimiz insan tarafından oraya çelik götürülür çelik dediğimiz et götürülür, pişmemiş o gün kesilen hayvanın etinden bir parça götürülür. Onun adı çelik, içinde içkisi varsa rakısı olur. Mezese olur. Orda zarf verilir, zarflar toplanır bir yere. İşte yazılmıştır. Hacıköy müftülük grubu, Kızılca köyü, falanlar falanlar. İsimleri yazılı olduğu için heyet açar zarfları sırayla. En çok parayı kim vermiş, işte falanın evindeki okuntular vermiş. Damat alınır kınalar alınır. Davul zurna eşliğinde o eve gidilir” (KK 154).

Kızevinin erkekleri, tören alanından belirli bir mesafe uzaklıkta beklerler ve oğlanevi temsilcilerini karşılarlar. Ardından hep birlikte düğün alanına geçilir (KK 45, KK 54, KK 65, KK 81, KK 75). Göynücek ilçesinde kına almaya giden genç kız grubu ellerinde mumlu tepsilerle davul-zurnadan sonra düğün meydanına ilk girişi “Yanlama Oyunu” ile yaparlar. Erkek tarafından gelen kızlar gösterilerini bitirdikten sonra kız tarafının kızları da kendilerine eşlik ederler (KK 93, KK 99). Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde erkek grubunu düğün alanın dışında kızbaşı ve beraberinde bir grup kız karşılar, içinde çörek, çerez ve mum olan tepsi kızbaşına verilir, sonra tören alanına gidilir (KK 154, KK 198).

Yörede, kına verme sürecini uzatmak ve zorlaştırmak amacıyla erkek tarafını sıkıntıya sokacak bazı uygulamalar bulunmaktadır. Kınayı vermek başkızbaşının sorumluluğundadır. Muhatabı ise başyiğitbaşı ya da sağdıçtır. Başkızbaşı kınayı vermeden önce yüksek sesle: “*Delikanlılar halay çekmezseniz gınayı vermem*” diyerek halay çekilmesini ister. Bu şekilde oğlanevi gençleri, kızbaşı tarafından belirli bir süre oynatılır. Ardından yiğitbaşı, kızbaşından kınayı ister, kızbaşı oynanan oyunları yeterli gördüyse kına pazarlıkları başlar; yiğitbaşı belirli bir ücret ödeyerek kınayı satın alır. Süslenmiş tepsi içerisinde başta kına olmak üzere; çerez, çok sayıda mum, haşhaşlı ve cevizli çörek, havlu, mendiller ve bazı köylerde sinsin ateşini yakmak için çıra bulunur (KK 198, KK 201). Suluova ilçesi Saygılı köyünde yüksek bir yere gerilen ipe yumurta bağlanır. Kına almaya gelenlere üç silah atışı hakkı verilerek yumurtayı kırmaları istenir. Yumurta en fazla üç seferlik atışta vurulabilirse kına oğlanevine ücretsiz verilir. Yumurta vurulamadı ise kına için yüksek miktarda ücret istenir (KK 234, KK 237).

Kına ile kız evinden tavuk almak yörenin genelinde rastlanan bir durumdur. Ancak tavuğun düğünün hangi aşamasında alındığı yöre içinde farklılaşır. Tavuk, genel olarak kına ile verilir/alınır. Oğlanevine verilecek tavuğun ayakları bağlanır, bazı yerlerde ise kaynak kişilerin ifadesiyle tavuğu gelin gibi süslemek gelenektir (KK 78, KK 79). Kızevi tavuk vermedi ise erkek tarafındaki gençlerin köyde istedikleri kümeden tavuk çalmaları başka zamanlarda hırsızlık olarak değerlendirilirken, düğün esnasında gelenek sınırları çerçevesinde hak görülür. Taşova ilçesinde tavuk motifli uygulama diğer ilçelerden farklıdır şöyle ki: Kınanın yakılacağı cumartesi günü ikindi vaktinde kızbaşı grubu oğlanevine bir horoz bir tavuk götürür. Uygulamaya “tavukçu gitme” adı verilir. Kızlar, oğlanevine yaklaştıklarında yiğitbaşları, kızların elindekileri zorla almaya çalışırlar. Tavuk, gelenek gereği erkek evine girmeden alınmak zorundadır. Kızlar ile erkekler

arasında eve giriş esnasında bir süre çekişme, arbede yaşanır. Kızlar, tavuğu koruyamayıp aldırırlarsa tavuk gençlerin yiğitbaşı eğlencesinde yiyecekleri yemekleri; oğlanlara aldırmadan eve sokmayı başarabilirlerse gelin ve damadın gerdek yemeği olur (KK 245, KK 251; Düzgün 2019: 86). Aynı ilçenin Çaydibi, Esençay ve civar köylerinde tavuk eksenli uygulama, kız grubunun oğlan evine gelip yemek yemesi ve ardından getirdikleri tavuğu oğlan anasına pazarlıkla satmaları biçiminde yapılmaktadır (KK 250, KK 257). Yörenin bazı yerlerinde kizevinden tavuk alma, gelin alındıktan sonra çalma biçimindedir. Tavuk, kizevinden alınamadı ise köy sınırları içerisinde her yerden çalınabilmektedir. Kimi yerlerde kizevinden almak mümkün olmadı ise aynı köyden bir adet tavuk alınır, kimi yerlerde ise her genç birer tavuk çalar. Tavuk çalamayan gençler arkadaşlarının alay konusu olur (KK 147, KK 154).

Tavuk, oğlanevine gelindikten sonra grubun eğlence unsuru olarak kullanılmaktadır. Tavukla birlikte oynanır, tavuğun ağzına sigara verilir gibi. Merzifon ilçesinde bir kaynak kişimiz (KK 216), kizevinden alınan tavuğun erkek tarafı ile kız tarafı erkeklerinin güç mücadelesi için bir araç olarak parçalandığını aktarmıştır. Kaynak kişimizin ifadesine göre: Erkek ve kız tarafını temsil eden iki kişi seçilir, bu kişiler tavuğu her iki tarafından tutarak parçalanana kadar çekiştirirler. Tavuk parçalandığında en büyük parça hangi tarafta kalmışsa o taraf galip ilan edilir ve kazanan tarafın evlilik sürecinde baskın olacağına hükmedilir.

Merkez ilçeye bağlı bazı köylerde kına alma aşamasında son birkaç yıldır görülen farklı bir uygulama bulunmaktadır. Ziyaret ve Yenice köylerinde gözlemlediğimiz uygulama şöyledir: Kına almaya gelen damat ve erkek tarafı ellerindeki tepsilerle düğün alanına girerler ve tepsilerin içindeki kuruyemişler düğün alanındaki kizevi katılımcılarına dağıtılır. Gelin ve damat yan yana oturtulduktan sonra gelinin kızbaşı ve diğer kızlardan oluşturulan kırmızı renklerin ağırlıkta olduğu hepsi aynı birörnek giyinmiş davulcu ekibi, gelin ve damadın etrafında davullarıyla belirli bir süre dönerek performans sergilerler. Gösteri tamamlandıktan sonra damat sandalyede oturan gelinin karşısına geçerek “oy gelin, oy damat” şarkısı eşliğinde elinde testi olmak suretiyle oynar. Şarkı bittikten sonra bu kez gelin damadın karşısına geçerek aynı şarkı ve aynı figürlerle oynar. Oyun, gelinin elindeki testinin damadın ayağının altına atılmak suretiyle kırılması ile tamamlanır. Kaynak kişilerimiz uygulamanın yeni olduğunu ve bütün kına gecelerinde yapıldığını belirtmişlerdir (KK 85, KK 86).

Yörenin bazı köylerinde kına alma ritüel formu “kına değiştirme” biçimindedir. Uygulama, erkek evinden karılarak getirilen içinde kuruyemiş, mendil, mum ve şeker bulunan tepsinin aynı içeriğe sahip kızevi tepsisiyle pazarlık sonucu belirlenen ücret karşılığında değiştirilmesi eylemini içerir. Kızevi, kendi kınalarını oğlanevine sattıkları gibi oğlanevinin getirdiği kınayı da para karşılığında alırlar. Bazen bu karşılık sadece tavuktur (KK 21, KK 28, KK 43, KK 51). Yağciabdal köyünde kına ve tavuk alındıktan sonra oğlanevi gençleri şöyle der:

Kapınızın önü çöplük

Çöplükte bulduk iplik

Kızın anası keklik

Kızı anasından keklik (KK 80).

Oğlanevi kınasını alıp gittikten sonra onlarla gelen erkek tarafı kadınlarının da iştirakiyle kız tarafında bir süre eğlence yapılır. Kompleks yapısıyla birçok olgu ve amacı içeren düğün olayının eğlence açısından en yoğun olduğu aşama kına geceleridir. Geleneksel bir düğün planı içerisinde kadınların ve erkeklerin farklı mekânlarda bulunuşunun da etkisiyle özellikle kadınlara serbestlik, rahat davranma imkânı vermesinden ötürü kına geceleri kadınların en fazla eğlendikleri ortamlar olmaktadır. Akşam saatlerinde başlayan eğlenceler gecenin ilerleyen saatlerine kadar devam etmektedir. Merzifon ilçesinde erkek tarafından gelen kadın grubunun gelinin kınası yakılmadan önce belirli bir dizgesi bulunan, geleneklerin belirlediği kurallar kapsamında bir dizi eğlence içerikli etkinlikler yapması gerekli görülmektedir. Buna göre kadınlar kızevine gelip eğlenceleri başlatırlar bu kapsamda önce Semah <Samah> oynanır, ardından “Loğlanım”, “Esengil”, “Baloğlan”, “Heseri” olarak isimlendirilen oyunları belirli bir sıra gözeterek oynarlar. Oyunlara eşlik eden müzik unsuru şimdilerde teknolojinin imkânları ile temin edilmekle birlikte geçmişte def, dümbelek eşliğinde kadın icracıların manileri türküler kına gecelerinin eğlencelerine eşlik eden müzik unsurlarıdır. Yaygın olmamakla birlikte günümüzde köylerde yapılan kına gecelerinde def ile ezgili söylenen maniler kına yakma aşamasında icra edilebilmektedir. Kına gecesini bağlamında kadınlar arasındaki eğlenceler salt eğlence olmaktan öte, birçok işlevsel ve bazı sembolik anlamlar ihtiva eden edimlerdir. Yine Merzifon ilçesi kına gecelerinde def çalan kadınlar, oyuna kalkan kişilerle ilgili onun içerisinde bulunduğu duruma uygun maniler okurlar. Nişanlanan, nişanlısından ayrılan, kocası veya kaynanasıyla sorunlar yaşayan, bir ayıbı kusuru gibi her türlü durumu

ifade edecek içerikte maniler, icracı kadın tarafından dile getirilir. Psiko-sosyal işleviyle bireyleri toplumla bütünleştiren bu geleneklerin aynı zamanda sosyal kontrol mekanizması olduğunu söyleyebiliriz; çünkü manici kadınlar oyuna çıkanların olumlu olumsuz her türlü ahvalini ortaya dökmekte ve bu durumdan ötürü de yargılanmamaktadır (KK 194, KK 195, KK 196, KK 198, KK 200, KK 201, KK 216, KK 217).

Kadınlar arasında kına gecesi bağlamında oynanan oyunların belirli kuralları da bulunmaktadır. Kına gecesinin eğlence yönetimini kızbaşı yapar ve oyuna kalkacak kişileri de belirleyen kızbaşıdır. Kadınların kızbaşı kaldırmadan oyuna kalkması, genç kızlar oynarken aralarına evli ve yaşlı kadınların katılması gibi yasaklar toplumun kabulleri doğrultusunda gizli sözleşmeler şeklinde oluşmuş kurallardır. Yasaklar dışında yapılması gerekenler de vardır. Nişanlı veya sözlü bir kız oyuna kalktığında kayınvalidesinin gelinine altın ya da başörtüsü cinsinde bir hediye takması gereklidir (KK 34)¹⁸³. İlaveten yeni sözlenmiş kızların topluma tanıtılması da özellikle Suluova ilçesinin kına gecesi bağlamında yapılan uygulamalarındandır. Geleneğe göre sözlenen genç kız ve kayınvalidesi kızbaşı tarafından oyuna kaldırılır, oyun bittikten sonra genç kız, yaşlıların elini öper ve kendisine “el aviyeti” şeklinde isimlendirilen para verilir (KK 246, KK 249, KK 251, KK 254).

Gecenin ilerleyen saatlerine kadar devam eden kına gecesi eğlencelerinin bir kısmını da dramatik ya da temsil niteliğine sahip, oyun çıkarma denilen bazı oyunlar oluşturur. Yörede kız kına gecelerinde kadınların erkek kılığına girip, gelin ve damat ilişkilerini canlandırma içeriğine sahip birtakım oyunlar oynamaları en yaygın dramatik içerikli oyunlardandır (KK 45)¹⁸⁴.

Yörede oyunun bir cezalandırma aracı olduğu durumlar da bulunmaktadır (KK 23)¹⁸⁵ Amasya merkez ilçesi Abacı köyünde kız tarafı, düğünün başından itibaren erkek

¹⁸³ “Kayınvaliden sen oynarken sana para takabilü. Ya bi yazma örter ya bi para altın neyim takar. Sen oyuna çıktın ya şimdi orda görevlisin o zaman sana bi hediye takması lazım. Şuraya filkete ile takar. Çatal iğne ile ya da getürü bi yazma takar” (KK 34).

¹⁸⁴ “En çok gelinler yapardı pantul giyerdi, ceket giyerdi, şapka örtünürdü. Korkuyorduk da erden kişi girdi diye. Kimseye söylemeden, gelin gelsin damat geldi diye. Gelini çıkarırlardı yanına kucaklardı öperlerdi seni seviyom derdi. İşte o vazifeleri yaparlardı. Herkesi güldürmek şenlik etmek için” (KK 45).

¹⁸⁵ “Erkek tarafı gelir davulla mavulla zurnayla akşam. Damadı çimdirdiğimiz gün akşam. Gelini de süsledik ya gayrı. Erkek tarafı gelir kınayı kor. Güler oynar koyarlar. Ondan sona erkek tarafından filanca kişi filanca

tarafının kız tarafına yaptığı hataları değerlendirerek, bu hatalardan sorumlu kişileri listeler ve kına gecesinin sonlarına doğru listedeki kişiler hizaya çekilerek “*sen bana bunu demişsin, şunu yapmışsın, hizmette kusur etmişsin*” şeklinde suçlamalarla mahkeme edilir ve suçlulara oyun çıkarma cezası verilir. Köydeki kına gecelerinin en renkli görüntüleri bu anlarda yaşanır.

Düğünlerde gelin-alanlar ve gelin-verenler şeklinde meydana gelen kutuplaşmalar gerilim ve çatışmayı da beraberinde getirir. Çekişme, kavga gibi sembolik törensel düşmanlıklar, geleneksel düğünün sözlenmeden düğün sonrası ziyaretlere kadar farklı aşamalarda bulunur (Lvova 2013b: 213). Söz konusu çatışmalar, yarış, oyun gibi araçlarla simgesel boyutta açığa vurulup çözümlenir. Victor Turner’ın belirttiği üzere bireyler ve gruplar arası çatışma ve gerilimleri aşabilme imkânını ritüeller sağlamaktadır. Ritüel, toplumsal yapıyı restore eder. “Bir ritüel diziliminin tipik gelişmesi, bir hastalığın iyileşmesi ve toplumsal yapıdaki gedikleri kapatma yolunda bir isteğin kamusal ifadesinden, saklı düşmanlıkların açığa vurulması aracılığıyla sembolizm dolu uzun bir ritüelin akışı içerisinde toplumsal bağların yenilenmesine doğrudur” (Turner’den akt. Morris 2004: 382).

Göynücek ilçesi Alan, Damlaçimen, Kışlabey, Karaşar, Ilısu köylerinde kadınlar ayrı bir yerde erkekler ayrı bir yerde toplanıp kız tarafı, oğlan tarafına oyun görünümü birtakım cezalar verir. Verilen cezalardan bazıları şöyledir: Tavana bir ip, ucuna da elma bağlanır. Eller arkadan bağlanır, elma ısırtılmaya çalışılır. Yine eller bağlı, yoğurt veya bulgur doldurulmuş bir kabın içinden bozuk para buldurulur. Kişiler, büyük traktör tekerinin içine konulup yuvarlanılır. Ayaklar tavana bağlanıp baş aşağı sallandırılır. Oğlanevi bir tarafa, kızevi karşı tarafta olmak üzere halat çekme yarışı yapılır. Yine gelin-alanlar ve gelin-verenler şeklinde karşıt gruplaşmayla sandalye kapmaca oynanır. Oğlan tarafının genç erkekleri kadın kılığına girip çocukları sırtlarına da alarak kız tarafından bir kişinin gösterdiği hareketlerin taklidini yaparlar. Yapmayan veya yapamayan kemerle dövülür gibi (KK 91, KK 92, KK 93, KK 102, KK 111).

kişi ceza çekmek için buraya gelecek. Orda şey oyun çıkartacaklar ya oyun. Kız tarafından liste yapılır, erkek tarafına gelir. Felanca kişi gelecek, cezasını çekecek. Gelirler oynarlar. Sen bana bunu demişsin, sen bana şu demişsin, sen benim şunumu çalmışsın. Şakalaşırlar, oynarlar, gülerler, dağılırlar” (KK 23).

Kına gecelerinin son aşaması, ritüel bütünlüğün asıl hedefi olan ritüel öznelere kına yakma ritidir. Kına asıl hedefi oluşturan oluşumun temel objesidir ve bir bakıma çekirdek bir semboldür. O nedenle diğer oluşturuvcu vasıtalarla olduğu gibi; kutsallaştırmak, onu sıradan bir nesne olmaktan çıkarmak amacıyla, tılsımlıma veya kutsama ritleriyle hazırlanır. Bu, başından sonuna kadar kına hazırlama işlemine kutsal sözlerin okunması yoluyla gerçekleştirilir. Ayrıca kınayı hazırlayan kişinin bazı niteliklere sahip olmasına dikkat edilir. “Başı bozulmamış”, “başı bütün” söz kalıplarıyla formüle edilen bu hususlar, başından bir evlilik geçmiş, mutlu bir evliliği, sağlıklı çocukları olan, namuslu, becerikli gibi toplumun idealize ettiği kadın tipini oluşturur. Ritüellerin kritik anlarında gerçekleştirilen bütün edimlerde eylemi gerçekleştiren kişilerde bu tür özelliklerin aranması, ritüel ânının özel bir zaman dilimi olduğunu işaretler ve bu anlar genellikle ritüel öznenin dönüşümünün gerçekleştiği zamanlardır. Bu dönüşüm esnasında eylemi yapan kişinin özellikleri temelinde kutsalın sirayet edici özelliği ve “benzer benzeri yaratır” büyü ilkesine göre işleyiş gösteren bu sistemde, kadının nitelikleri ritüel öznesine intikal ettirilmeye çalışılır. Kına hazırlandıktan <karıldıktan> sonra kına tepsisinin içine koyulur. Üstüne mumlar dikilir.

Yörede kına yakılmadan önce ilçelere göre “töre çevirme”, “ebede çevirme” veya “saçu sallama” olarak adı değişen hediye verme uygulaması yer almaktadır. Uygulama, adı, ritüel form içindeki sıralaması ve uygulama şekli bakımından görünenin dışında ritüel öznenin geçirdiği ontolojik dönüşüme koşutluk oluşturan sembolik anlam ve işlevlere sahiptir. Uygulama şöyledir: Gelin adayı sandalyeye veya yere oturtularak başına “peygamber canına salavat” sözleri eşliğinde üç kez kırmızı bir tülbent dolaştırılıp üçüncü seferde örtülür. Okutucu, getirilen hediyelerin türünü miktarını ve getiren kişinin akrabalık derecesi ile yüksek sesle söyler (KK 18, KK 34, KK 51, KK 123, KK 134, KK 143, KK 154, KK 167, KK 198, KK 201, KK 246, KK 263).

Merzifon ilçesinde “ebede sallama” ve “saçu sallama” adı verilen uygulama şu şekilde yapılır: Gelinin başı kırmızı bir örtüyle kapatılır. Bir sininin ortasına içinde kına bulunan süslü bir tas, tasın etrafına da gül motifli renkli kâğıtlara sarılmış mumlar koyulur. Bu siniyi taşıyan kadın en önde, arkada genç kızlar; gelin, kızların ortasında olduğu hâlde kına yakılacak ortama girilir. Kına tepsisini taşıyan kadın, ilahiler okuyarak gelini sandalyeye oturtur. Kına tasını, siniyi, mumları taşıyan kızlar, gelinin etrafında çember oluştururlar. Ebede çevirme işi bitene kadar ellerinde kına eşyaları olduğu hâlde ayakta

dururlar. Ortam hazırlanıp herkes yerini aldıktan sonra ebedeci kadın, gelinin yakın akrabalarını yanına çağırır, verilen her hediye veya yöre ifadesiyle “saçular” için yüksek sesle: “Ebedee, ebedemiz çok olsun/Padişahın kılıcı keskin olsun”, “Ebedeee akçası çok olsun/Güzellere harç olsun”, “Ebedeeee bu anasından, bu halasından çarşaf, Allah onun da çağlarının başına versin” diyerek hediye gelinin başında üç kez ceviri. Erkek tarafının hediyeleri ile başlanıp sonra kız tarafının ardından da katılımcıların hediyelerine geçilir. Her saç, “ebedeee bu da falancadan” diye gür bir ses eşliğinde gelinin başında üç kez dolandırılır. Ebedeci kadın verilen hediyelerin niteliğine göre hediye sahibine yorum niteliğinde birtakım sözler de söyler, dualar eder, maniler okur. Mesela saç sahibinin bekâr kızı/oğlu varsa ebedeci kadın, “ebedeee bu da damadın emmisinin hanımından! Allah elini, gözünü versin... Torunlarının başına olsun...” diye bağırır. Gelen bütün hediyelerin bu şekilde takdiminden sonra ebedeci kadın, son olarak gelinin üstündeki altınları kaldırarak; “bunlar da damat beyden, Allah döllü döşlü eylesin, Allah büyüğünü büyük, küçüğünü küçük bilen hayırlı evlatlar yetiştirmeyi nasip etsin” diyerek kapanış duası yapar. Daha sonra kına yakmaya geçilir ancak önce gelinin babasından izin alınır. Babadan gelen izin haberiyle birlikte besmele, salavat ve muhtelif dualar eşliğinde kına yakılır (KK 197, KK 198, KK 200, KK 201, KK 202, KK 217).

Merzifon ilçesinde hediye ve kına yakma aynı sahnede gerçekleştirilirken diğer bölgelerde farklı iki aşama hâlinedir. Gelin, hediyeleşme bittikten sonra gece boyu üstündeki kıyafetini değiştirip, kırmızı saten pijama takımı giydirilmek üzere ayrı bir odaya alınır. Burada başkızbaşı tarafından hazırlanan gelinin son olarak başına pullu, işlemeli kırmızı bir örtü örtülerek tören alanına gitmek için harekete geçilir. Yassıçal köyünde gelin, bir tarafında yenge diğer tarafında bir kız, onların arkasında gelinin kız arkadaşları, en önde elinde tepsi “gelin övmeci” adı verilen bir kadın olmak üzere yüzüne ayna tutularak ortama getirilir. Öndeki kadın tepsiye vura vura “gelin övme” adı verilen bir türkü söyler¹⁸⁶. Yürüyüş ritmi ve süresi türküyeye göre biçimlenir. Türkü ağıt makamında

¹⁸⁶ “Tahsi gelir dura dura
Gornasını vura vura
Anam beni sen böyüttün
Al beşiğe vura vura
“Kütük başı garıncalı
Önü çifte görümceli
Anam beni gelin mi etdin
Ben gidiyom zabah ile
Anam bana dua söyle” (KK 62)
“Bindirdiler erkek ata

olduğu için oldukça yavaş yürünür. Bu esnada ortamdaki bütün kadınlar ağlar. Gelin öven kadın ve arkasındaki gelin alayı bu şekilde yürüyerek son nokta olarak gelinin annesinin önünde dururlar. Gelin övmeci kadın, türkünün son bölümlerini burada okuduktan sonra; “Allah hayırlı uğurlu etsin” diyerek, gelini annesine teslim eder. Gelin ve annesi sarılıp ağlarlar. Anne hem ağıt yakar hem ağlar. Gelin, sıralanmış bir şekilde yan yana oturmuş babaannesi, teyzesi, halası gibi diğer yakın akraba kadınlarının da elini öper, her biri kendince ağıt yakar (KK 32, KK 46, KK 51, KK 64, KK 75, KK 77).

Kına yakılacak ortam; yere önce kilim, kilimin üstüne yaklaşık üç metre kumaş serilerek ve etrafına da minderler konulmak suretinde hazırlanır. Bu mekâna “donlu” adı verilmektedir¹⁸⁷. Donluya oturtulan gelinin yönü kibleye çevrilir, kınayı yakacak kadın/lar, önceden iki rekât namaz kılmışlardır. Geline kına yakmaya geçmeden önce gelinin etrafını çevreleyen küçük kızların ellerine süslü kese içinde kına konulur, sonra gelin kınasına başlanır. Sağ elinden başlanmak üzere her iki eline de kına yakılan gelinin eline pullu eldivenler giydirilir. Ayaklar da kınalanır ve kırmızı beyaz bezlerle sarılır, üzerine çorap giydirilir. Ardından misafirlere kaşık kaşık kına ve peçete içinde oğlanevinin getirmiş olduğu kuruyemişler dağıtılır (KK 8, KK 10, KK 12, KK 16, KK 34).

Merkez Uygur ve civar Alevi-Bektaşî köylerinde gelin uzun bir yastığın üzerine oturtulur. Yaşlı kadınlar gelinin etrafında çömelerek halka oluşturlar ve kına yakma işlemi bitene kadar önce gelin övme türküsü söylerler¹⁸⁸ ardından salâvat getirirler. Bu esnada

Götürdüler köyden öte
Annesinden kızı körpe
Kız anam kız gelin olmuş
Bugün bir kız allar giymiş.

Belimi verdiğim dutlar
Silip süpürdüğüm yurtlar
Ana seni koyup gidiyom
Sana kalsın bu yurtlar.

Çattılar ocak taşını
Yıykarlar kızın başını
Çağrın gelsin kızıkardeşini
Kız anam kız gelin olmuş
Bugün bir kız allar giymiş” (KK 34)

¹⁸⁷ “Bizde böyle bir kilim sereller bi de yasdıh, bildiğin yün yasdıh gorlar, biz ona ‘donlu’ derih bi üç metre dört metre gumaş bu kilimin üsdüne sereller, aynayı eline alırlar, gelini artıh illallayı ohuyu ohuyu getiriller” (KK 34).

¹⁸⁸ “Elimi yuduğum harglar

ergenliğe girmemiş, mümkünse annesinin ilk çocuğu olan erkek veya bir kız çocuğunun sağ koluna “peçoro” olarak adlandırılan kırmızı renkli bir tülbent bağlanır, eline de mum verilir. Çocuk kına yakma işi bitene kadar mumu gelinin sağ tarafında tutar. Kına yakma ritüeli tamamlandıktan sonra mum “ya Allah ya Muhammet ya Ali” denilerek baş ve işaret parmağı arasına alınmak suretiyle söndürülür (KK 64, KK 65, KK 67, KK 68, KK 69).

Taşova ilçesinde kızbaşılardan birinin elinde kına tepsisi, diğer bekâr kızlar ve genç gelinlerin ellerinde yanan mumlar olduğu hâlde kına türküsü eşliğinde, yere veya bir sandalyeye oturtulmuş, yüzü kırmızı bir tülbentle kapatılmış gelinin etrafında saat yönünde dönerler. Bir süre döndükten sonra konukların içinden evli bir kadın ile bekâr bir kız, gelinin kınasını yakmak için gelinin yanına gelirler. Bu kadınlardan birisi kızın başörtüsünü kaldırarak ağlıyor mu diye bakar eğer ağlamıyorsa kına türküsüne devam edilir. Kız ağlayana kadar ayrılık, hasret, özlem temalarını içeren türküler söylenir (KK 38)¹⁸⁹. Gelin ağladıktan sonra kınacı kadın, “gelin elini açmıyor” diye seslenir. Kaynanası

Belimi verdiğim tutlar
İşde geldim gidiyom
Silip süpürdüğüm yurtlar

Tarlaya suvan ekeller
Üsdüne taban çekeller
Gurbete giden gelinler
Gözüne sürme çekeller
Ben gidiyom zabah ile
Ana bana dua söyle” (KK 201).

¹⁸⁹ “Babam çarşıya vardı mı?
Bursa kınası aldı mı?
Eksiğim tamam oldu mu?
Beni gelin mi ediyonuz anam.

Büyük evin büyük kızı
Evimizin tadı tuzu
Anasının hatun kızı
Şimdi gelin mi oluyon.

Şu tepenin öte yüzü
Buğday değil burçak imiş
Ananın kızıdan ayrılması
Yalan değil gerçek imiş” (KK 38)

Katılımlı gözlem yoluyla derlenen bu türküyü Boraboy köyünün yaşlı kadınlarından biri çıplak sesle ve herhangi bir müzik enstrümanı kullanmadan söylemiştir.

Bismalla dedim kınaya
Çağırın gelsin anaya
Ana ben gidiyom
Haberin olsun.
Esvap yuduğum taşlar

gelinin avuç içine bir adet altın bırakır. Böylece kına yakmaya geçilir. Kına yakıldıktan sonra kız annesinin elini öper ve annesi ile kız sarılır, annesi ağıt yakarak ağlamaya başlar (KK 259)¹⁹⁰, bir süre ağladıktan sonra akrabalarından birisi gelin ve annesini -biraz da zorlayarak- birbirinden ayırır. Ardından hem kızı hem annesini teselli eder. Sonra misafirler geline göz aydınlığı ve hayır dilerler (256, KK 257, KK 269).

Göynücek ilçesinde, kızbaşının elinde kına tepsisi, diğer kızların da ellerinde ikişer tane yanan mumlar olmak üzere karşılıklı sıra olunur ve tünel yapılır. Ritim tutularak türkü söylenir. Gelin, tünelden geçirilir. Bu esnada gelinin annesi kızların başına yazma <tülbent> bağlar. Ardından gelin, kına yakılmak üzere önceden hazırlanan yere kıble yönünde oturtulur. Yaygın olan kızın altın almadan elini açmaması geleneği burada da bulunmakla birlikte gelinin eline konulan paranın kınayı yakan kişiye verilmesi açısından farklıdır (KK 91, KK 99, KK 102, KK 112).

Uçup konduğum kardaşlar
Ana ben gidiyom
Haberin olsun.

Tuz kabını tuzsuz koyan
Büyük evi ıssız koyan
Anne ben gidiyom
Haberin olsun” (KK 12).

Babam Bursa’ya vardı mı?
Bursa kınası aldı mı?
Kızım daha eksüğün kaldı mı?
Şen babam evin şen olsun
Baba ben gidiyom
Haberin olsun.

Elimi çaldım astarağa (Çatı)
Elimi kesti ustura
Anne ben gidiyom
Haberin olsun” (KK 55).

Yukarıdaki kına türküsü, Suluova Akdağ Bölgesi Soku köyünde katımlı gözlem yoluyla derlenmiştir. Kaynak kişilerimizin ifadesine göre sözü edilen türkü bu bölgede yıllardır bilinmekte ve bütün kına gecelerinde aynı türkü okunmaktadır. Türküyü okuyan kadın elini kulağının altına koyarak türküyü ağıt makamında okumuştur.

¹⁹⁰ “Benim yavrum gelin giderse ne yaparım
Suna boylu yavruşuz ne yaparım
Yavrum yavrum yavrum
Elimin değneyidin, evimin direğiydin
Yavrum yavrum yavrum
Allah gettiği yerde mutlu etsin
Yavrum yavrum yavrum
Benim yavrum, Eminem guzum guzum” (KK 259).

Katımlı gözlem yoluyla derlediğimiz ağıt, kınası yakılan kızına sarılan anne ağlayarak doğaçlama bir şekilde söylemiştir.

Merkez ilçeye bağlı Kızseki, Vermiş ve Yenice köylerinde kına yakılmadan önce “leblebi atma töreni” yapılır. Uygulama şöyledir: Başı ince bir örtüyle örtülen gelin, yere serilen döşek <yatak> içine oturtulur. Genç kızlar gelinin etrafında çember oluştururlar ve kına tepsisini elden ele dolaştırarak “yüksek yüksek tepelere” veya kınayı getir aney” türkülerini eşliğinde, ağlayana kadar gelinin başında dönerler. Gelin ağladıktan sonra oğlanevinden gelmiş olan leblebiler teker teker gelinin başına atılır. Leblebi atan kızlara gelinin nişan yüzüğünün kırmızı kurdelesini parça parça edilerek dağıtılır. Sonrasında kına yakılmaya geçilir. Kına yakıldıktan sonra misafirlere de kına dağıtılır (KK 45, KK 70, KK 71, KK 72, KK 78).

Karamustafapaşa, Çetmi, Akyazı, Akören, Balgöze, Abacı, Korkut köylerinde gelinin önüne ve arkasına yastıklar konulur. Yüzü kibleye gelecek şekilde oturtulduktan sonra etrafına; demir, urgan, tahta, süpürge ve nal konulur. Sağ tarafına başdünürşü, sol tarafına kızbaşı oturur. Kına yakmaya geçmeden önce dünürşü kadın, “kötü huyları dökülsün, baba evinde kalsın” diye gelini kucaklayıp üç kez hava kaldırır sonra yere oturtur. Ardından kına yakılır (KK 9, KK 136, KK 145, KK 190, KK 193, KK 196, KK 210).

Göynücek ilçesi Ardıçpınar ve Davutevi köylerinde kına gecesinde kızıevi, oğlanevi ayrımı ortadan kalkmaktadır. Gecenin başından sonuna kadar kadın erkek her iki taraf birlikte olmakta, gelin ve damadın kınası beraber yakılmaktadır. Düğünün bütün aşamalarında olduğu gibi burada da gece boyunca âşık, sazı ile düğüne eşlik etmekte, oyun unsuru olarak da sadece semah oynanmaktadır. Oynanan semahların düzenini “gözlekçi” adı verilen bir görevli sağlamakta, elindeki çubuğu oynamasını uygun bulduğu, eşleştirdiği üç erkek üç kadın olmak üzere altı kişinin başına vurmak suretiyle kişileri oyuna kaldırmaktadır. Kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre, bahsi geçen köylerde hiç kimse gözlekçinin belirlediği düzenin dışında oyun oynamamaktadır. Kına yakılmadan önce âşık, bir süre ağıt söyleyerek gelini ve annesini ağlatır. Bahsi geçen köylerde gelinin ve annesinin ağlaması, yaygın olan zorlayıcı edimlerin veya hem ağlarım hem giderim anlayışının aksine oldukça doğal ve gerçekçi bir durum oluşturmaktadır. Hatta bu sahneler cenazelerdeki ağlamalardan farksız görünmektedir. Gelin ve annesi bir süre birbirine sarılıp ağlatıldıktan sonra damat ve gelinin kınaları birlikte yakılır. Ardından gelin, kısa süreliğine sakinleşmesi için başka bir yere götürülür, geri döndüğünde semah oynatılır (KK 98, KK 104, KK 105).

Kına ritüelleri kapsamında yörede farklı bir uygulama da Merkeze bağlı Abacı köyünde tespit edilmiştir. Burada damat ve gelinin kınası toplum içinde yakılmaz. Toplu eğlencelerden sonra kızın annesi helva kavurur ve misafirlere dağıtır. İnsanlar evlerine gittikten sonra damat, gelin, kızbaşı ve yiğitbaşı dördü bir odaya çekilerek kınalarını kendileri yakarlar (KK 9, KK 10)¹⁹¹.

Şehir merkezlerindeki salon kınalarında ve orkestra ekibinin bulunduğu köy kına gecelerinde düğün katılımcılarının önünde göstermelik ve törensel kına yakımı gerçekleştirilmekte ancak gelinin asıl kınası geç saatlerde, az sayıda katılımcının iştirak ettiği kapalı bir ortamda yakılmaktadır. Bazı yerlerde kına yakılmadan önce gelin vedalaşmak amacıyla akraba ve komşularını ziyaret edip el öpmektedir. Kına yakımı kısaca şöyledir: Geline abdest aldırılıp iki rekât namaz kıldırılır. Kına yakılırken gelinin yönü kibleye çevrilir üç ihlas bir Fatiha suresi okunarak önce sağ sonra sol el ve ayaklarının tamamına kına yakılır.

Kına yakıldıktan sonra kızevinde genel olarak kamusal nitelikli herhangi bir ritüel eylem gerçekleşmemektedir. Elleri ve ayakları bağlanan gelinin de hiç konuşmadan yatmasının gerekli olduğuna ilişkin yörede yaygın kabuller vardır. Böyle yaparsa o gece dilediği, gönlünden geçirdiği bütün isteklerinin kabul olacağına, mutlu bir evlilik hayatı geçireceğine inanılmaktadır. Bu nedenle bazı köylerde eli ayağı bağlanan gelinin yatması için oğlanevi yengesi ile kız tarafı arasında şaka yollu tartışmalar çıkmaktadır (KK 6, KK 9, KK 10, KK 23, KK 36, KK 61, KK 78, KK 81, KK 112, KK 121, KK 132, KK 143, KK 159, KK 237, KK 267). Ancak bu kesin bir kural değildir. Kimi yerlerde gelin arkadaşlarıyla sabaha kadar eğlenmektedir.

Gelin, kınadan sonraki geceyi genel olarak babaevinde geçirmektedir. Yörenin kimi yerlerinde o gece yenge veya dünürşü kadınların gelinin yanında kaldıkları da görülmektedir. Bazı yerlerde ise yenge kadın, gelini kendi evine götürmekte kız arkadaşlarının şakalarına karşı onu korumaktadır. Zira merkeze bağlı pek çok köyde gelinin arkadaşları genellikle gelini uyurken yatağa dikerler, eline yüzüne ocak isı sürerler (KK 45, KK 56, KK 78).

¹⁹¹ “Kız tarafı helvasını yapar. Un kavurup, un helvası yapar. Top gibi böyle, küçük küçük. Onlar onu karar. Damat ile gelin kına yakılmak için sağdıçlarla bir odaya girer. Kınalarını yakarlar. Damat gelir yiğitbaşı ile damat gelir orada kınasını yakır. Önceden tabi gizli yakılır. Gidiyorlarmış ahırda falan yakıyorlarmış. He şimdi öyle yok, odanın birinde yakıyorlar. Dördü orda yerler içerler. Öyle oynar gülerler” (KK 9).

Kız tarafında kına yakılırken erkek tarafında eğlenceler devam etmektedir. Bazı yerlerde kızevinden alınan kına tepsisi içinde simsim ateşini yakmak için çıra da bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Bu çıra ile köy meydanına büyük bir ateş yakılır ve erkek kına gecelerinin eğlenceleri bu ateş etrafında yapılır. Yörede damat kına geceleri düğün sürecinin eğlence açısından en yoğun olduğu bölümüdür. Geceye de adını veren konakların başrol olduğu bu gecede eğlence görünümüne sahip olmakla birlikte pek çok sembolik anlam içeren etkinlikler, oyunlar yer almaktadır. Taşova ilçesi Kızılgöldüren, Kırkharman ve Güvendik köylerinde misafirlik, misafir ağırlama teması içeren oyunlar oynanmaktadır. Konaklar; yiğitbaşlarını ikram, güler yüz, tavır, davranış kısaca yörenin misafir ağırlama örf adetleri çerçevesinde sınamaya tabi tutarlar. Bu kapsamda yörede sadece konak gecelerine has alegorik bir dil de oluşturulmuştur. Konaklar Yiğitbaşlarından sürekli isteklerde bulunup, hata yapmalarını sağlayıp cezalandırmak için bahane ararlar. Konaklar “domuzlarımı çaldın” derlerse bu et istiyorum, “uçacağımı düşürdün” derlerse tavuk istiyorum, “bombalarım veya mermim bitti” derlerse kuruyemiş istiyorum, “çeşmelerimi kuruttun” vs. derlerse bu içki istiyorum anlamına gelmektedir. Mesajı anlamayan, istekleri geciktiren veya sunumda, el pençe durmada hata yapan gençler cezalandırılır. Cezalandırma işlemi için konaklar iki jandarma, bir doktor, bir de hâkimden oluşan bir heyet oluştururlar. Jandarmalar genci yere yatırır, doktor cezalandırılacak kişiyi muayene ederek bünyesinin ne kadar sopaya müsait olduğunu belirler, hâkim de sopa sayısına karar verir. Alınan karar doğrultusunda genç, falakaya yatırılır ve cezası infaz edilir. Kaynak kişilerimiz geçmişte falaka olayının gerçek anlamda uygulandığını kendilerinin de çok kez dayak yediklerini aktarmışlardır. Günümüzde başta geçmişte olduğu gibi konak gecelerinin kalmaması olmak üzere gelenekler bağlamında değişen dönüşen pek çok olgu gibi bu tür uygulamaların günümüzde sembolik olarak oyun ve eğlence algı ve anlayışına dönüştürüldüğünü belirtmişlerdir (KK 255, KK 261, KK 264).

Yörede sabaha kadar süren eğlenceler kapsamında damada yapılan şakalar ve damat kaçırma, damadın eşyalarını çalma gibi uygulamalar da yer almaktadır. Aslında düğünün başından beri gerçekleştirilen hamam, damat giydirme, damat tıraşı gibi uygulamaların başında veya sonunda da bulunan bu tür sembolik eylemler kına gecesinde yoğunlaşmaktadır. Damattan ve damadın eşyalarından sorumlu olan sağdıç veya yiğitbaşı bu tür eylemlerin baş muhatabıdır. Damat gerdeğe girene kadar sağdıç, damadın yanından ayrılmamalı hatta kolunu hiçbir şekilde bırakmamalıdır. Çünkü damat, kural gereği kendisini götürene, kaçırana mukavemet edemez. Damadı kaçırmanın yaşı, konumu, güçlü

veya güçsüz olmasının da bir önemi yoktur, fırsatını bulan herhangi birisi yanında sağdııcı olmayan damadı kolundan tutup istediği yere götürebilir. Karşı gelmesi durumunda damat gelenek tarafından belirlenmiş cezalara çarpıtılmaktadır. Sağdııcın bir anlık dalgınlığı damadın kaçırılmasına neden olur, damadı kaçırın kişi veya kişiler sağdıçıdan bazı isteklerde bulunur, sağdıç bunları yapmak istemiyorsa damadı sakladıkları yeri bulmak ve kaçırmak mecburiyetindedir; bunu başaramazsa istekleri yerine getirmek zorundadır. Bu istekler; belirli miktarda para, bir hayvan kesip ziyafet verme olabilir. Bunlar dışında damada sahip çıkamadığı için sağdıca, bütün düğün katılımcılarının önünde bir kazan içinde oynatma, kurnaya yatırma, öküzün yanında boyunduruğa koşulma gibi cezalar da verilebilir (KK 147, KK, 153, KK 160). Gece boyunca damadın kaçırılması, eşyalarının çalınması tehlikesi devam etmektedir. Ritüel öznesinin geçirdiği ontolojik dönüşümü işaretleyen sembolik eylemin anlamı, damadın kendini savunamayacak yani henüz var olmadığının bir temsil ya da gerçekliğin imgeler arkasında metaforik yollarla ifade edilmesidir. Bu nedenle yörenin pek çok bölgesinde kaynak kişilerimizin belirttiği üzere kına gecesi damadın nerede kaldığı gizli tutulmakta, birden çok yiğitbaşının olduğu bölgelerde damadın hangi evde kaldığı bilinmemektedir. Ancak tek sağdııcın bulunduğu yerlerde damadın kaldığı yer bilinmektedir. Böyle yerlerde ise damadın imgesi durumundaki ayakkabısı çalınmaya çalışılmakta, yiğitbaşı ayakkabıyı korumak için gerekli önlemleri almaktadır.

Gece boyunca süren eğlencelerden sonra damada kına yakma safhasına geçilir. Ritüelin anlam çerçevesi içerisinde önemli olan zamanlama yörede farklılıklar göstermektedir. Akdağ ve Kabaoguz bölgeleri içinde yer alan köylerde damat kınası sabah ezanı ile yakılmaktadır. Akdağ bölgesinde kınanın sabah ezanına yakın bir zamanda yakıldığını ifade etmek için sağdıca, “köpekler çöğmeden [havlamadan] damadı yatır” denilmektedir (KK 239, KK 240, KK 241). Bu ifade Taşova ilçesinde gençler damada zarar vermeden anlamı taşımaktadır (KK 264). Bunun dışında kalan bölgelerde kına geç saatlerde yakılmakla birlikte saatin gece 24.00’ü geçmesi yeterli görülmektedir.

Suluova ilçesi Akdağ bölgesinde damat kınası şu şekilde yakılmaktadır: Kınayı yakacak kişi damadın sağ tarafında durur, önce damada abdest alıp almadığını sorar, damat abdestli ise kına yakmaya geçer. Kına yakmaya başlamadan önce kınanın neden yakıldığını şu şekilde anlatır: “*Kına kurban olacaklara yakılır, kına damada evine namusuna kurban olsun diye yakılır. Sen bundan sonra namusuna, evine kurbansın*”.

Böylece ritüel öznesinin yeni statüsünün gerektirdiği rol ve sorumlulukları kendisine bu şekilde aktarılmış olunur. Bekâr gençler arasında kına kapma yarışı yapılır. Kınayı ilk kapanın önce evleneceğine inanılır. Kına kapma aynı zamanda büyüklere ben de evlenmek istiyorum mesajı vermenin sembolik yoludur. Kına yakılırken yine aile büyüklerinden damada hediyeler istenir, kına sonunda dua edilir ve darısı bekârlara denir. Damat ve sağdıç el öperek müsaade ister. Bu şekilde uzun ve yorucu gece tamamlanmış olur (KK 238, KK 239, KK 240).

Gümüşhacıköy Kabaoguz bölgesi köylerinde ise kına yakma uygulaması, daha önce bahsettiğimiz üzere en yüksek miktarda “kına aviyeti” veren konağın kaldığı evin önünde yakılmaktadır. Sabah ezanı yaklaştığı zaman simsim meydanındaki düğün alayı, davul-zurna eşliğinde konağın kaldığı evin önüne gider. Burada belirli bir süre oyun oynandıktan sonra kına yakacak kişinin omzuna kız tarafından getirilen tepsinin içinde yer alan havlu sarılır. Damat ve sağdıç birer sandalyeye oturtulur. Yöre genelinde olduğu gibi burada da hem kına yakanın hem de sağdıç ve damadın abdestli olması kına yakılmasının ön şartı olarak görülmektedir. Kınayı yakan kişi parmağını kınaya batırıp bir miktar aldıktan sonra “*peygamber canına salavat*” diyerek yukarı kaldırır. Gençler bu şekilde kınayı kapmaya çalışırlar. Bu rit üç defa tekrarlandıktan sonra salavatlar eşliğinde damat ve sağdıçın sadece sağ ellerinin serçe parmaklarına olmak üzere kınaları yakılır (KK 146, KK 147, 148, 149).

Gümüşhacıköy Alevi-Bektaşî köylerinde damat kınası hoca veya dede tarafından yakılır. Bu köylerde kına yakımı pek fazla ritüelistik unsurlar içermez ancak uygulama esnasında kına yakan kişi şöyle bir salavatlama okur:

*Yastadır yasta
Kınası altın tasta.
Oğlan evi heveste,
Kız evi kara yasta,
Salavat verelim Muhammed’e.*

Katılımcılar ve hoca salâvat getirdikten sonra damadın kınası yakılır (KK 136).

Merkez ilçe köylerinde damat kınası yakımı ana hatlarıyla yörenin diğer bölgeleriyle benzerlik göstermekle birlikte bazı detaylar ile farklılaşmaktadır. Şöyle ki kına yakan kişi damadı ve sağdıçı sandalyeye oturtuktan sonra “*buyrun beyler damat beyin kınasını*

yakalım” şeklinde üç kez bağırır, buna karşılık katılımcılar da üç kez *“yakalım”* derler. Kına yakıcı önce kızevinden gelen tepsinin içindeki havluyu sırtına dolar, sonra yine aynı tepsi içinden aldığı kırmızı renkli tülbentli damadın omuzlarına bağlar. Hazırlıklar tamamlanınca kına yakmaya geçilir. Kına yakan kişi, ucunda kına olan serçe parmağını salavat getirerek üç kez damadın başında dolaştırır, sonra da bekâr gençlerin kapışması için havaya kaldırır. Kına kapıldıktan sonra damadın kınası yakılır, eline kızın çeyizinden gönderilen ipek mendil sarılır. Kına tepsisinin içinde tek sayı olmak kuralına uymak suretiyle bulunan diğer mendiller onlar da evlensin diye bekâr gençlere; çerezler ve çörekler ise kına yakma ritine eşlik eden ortamdaki herkese dağıtılır. Bu esnada yiğitbaşı sini tutar. Sini tutmak; dağıtılan çörek ve çerezlere karşılık olarak katılımcıların siniye para atmalarını istemenin sembolik ifadesidir. Toplanan paralar yiğitbaşınındır. Son olarak *“damadın kınası tutsun”* diye davulcuya bahşiş verilir (KK 1, KK 5, KK 12, KK 40, KK 45).

Merzifon ilçesinde kına yakma ritüeli yöre geneliyle benzer olmakla birlikte, çocukların süreç içerisinde aktif rol oynaması yönüyle farklılık göstermektedir. Salavat getiren topluluğa ayrı bir ses korusu oluşturacak şekilde *“sallallah”* bölümünü çocuklar söylemektedirler. Ayrıca kına yakılırken çocuklar, damadın başında mum tutarlar. Bu çocukların öksüz, yetim ve/veya fakir olmasına dikkat edilir zira mum tutan çocuklara, *“damadın kınası tutsun”* mutlu bir evliliği olsun diye para verilir. Yörenin genelinde olduğu gibi davul-zurna ekibi de *“kınının tutması”* metaforuyla ifade edilen mutlu evlilik karşılığında bahşiş verilmesi gereken kişilerdir. Kendilerine bahşiş verilmeyen davulcu ve zurnacı isteklerini, bahşiş alana kadar düğün kâhyası veya yiğitbaşının etrafında davulu ters çevirerek döne döne çalmak biçiminde ifade ederler (KK 195, KK 198, KK 200, KK 202, KK 209, KK 216).

Hamamözü ilçesinin çerkez yerleşim bölgelerinde akşam yemeğinden sonra oğlanevi, damat ve sağdıç dışında, konuklarla birlikte kız tarafına gider ve düğün başlatır. Oyunlar oynanır ve son olarak gelinin kınası yakıldıktan sonra oğlanevi geri döner. Oğlanevi eve geldikten sonra bir elçi göndererek kızevinini düğüne davet eder. Kızevi

damadın saklandığı sağdıç evine davul-zurna eşliğinde geldikten ve bir süre oyun oynandıktan sonra damadın kınası yakılır (KK 162)¹⁹².

Gelin ile ilgili kutsallık atfedilen ritlerde olduğu gibi damat ile ilgili aynı amaca yönelik ritlerde de benzer bir şekilde eylemi gerçekleştiren kişilerde toplumun değer yargılarını temsil etme kriterleri aranmaktadır. Buna göre kına yakan kişi içkisi kumarı olmayan, toplum tarafından sevilen, otorite sahibi, orta yaşlı, başıbütün olmalıdır.

Yörede kına yakılırken gençlerin damadın ayakkabısını çalmaya çalışmaları eskiden olduğu gibi günümüzde de kına gecelerinin en eğlenceli anlarını oluşturmaktadır. Damadın savunmasız olması nedeni ile damat kendisine yapılan hiçbir eyleme karşı gelemez. Kınası yakılırken aynı anda ayağındaki ayakkabı çıkarılmaya çalışılır, ayakkabıyı korumakla görevli yiğitbaşı çömelerek iki elini de damadın ayakkabılarının üstüne koyar. Damadın ayakkabısı sadece kına yakma anında değil düğün boyunca çalınmaya karşı tehlikededir. Camide, damat giydirme töreninde, kınadan sonra kaldığı yerde ayakkabı çalınmaya çalışılır. Ayakkabı damadın en kıymetli eşyası görülmekte ve çalınması durumunda, yiğitbaşının ceza olarak ödemesi gereken en yüksek meblağlı eşya olmaktadır (KK 26, KK 38, KK 45, KK 77, KK 88, KK 119, KK 126, KK 131, KK 145, KK 151, KK 167, KK 179, KK 186, KK 195, KK 200, KK 249, KK 251, KK 263).

Kına yakıldıktan sonra damat geceyi kendi evinde değil, sağdıçının veya yiğitbaşının evinde geçirmektedir. Ritüel süreç göz önünde bulundurulduğunda ritüel dönüşüm çerçevesinde eski kimlikle ilişkilendirilen mekândan uzaklaşma söz konusudur.

¹⁹²“Şimdi şöyle oğlan tarafı davul-zurna eşliğinde akşam yemeğini yedikten sonra tüm erkek tarafında haberdar kişi varsa kız tarafına gider. Orda çerkez düğünü başlatılır. Mumlar yakılır. Kıza orda kına yakılıp gelinir. O bittikten sonra oğlan tarafı da davul-zurna gider. Erkek tarafı geldiği zaman düğüne başlar kıza kına yakılıp da geri gidilince düğünümüze buyrun diye, oğlan tarafı kız tarafına düğünümüze buyrun diye bütün kız tarafından kızla delikanlı varsa erkek tarafında yapılan Çerkes düğününe davet edilir. Ve hep birlikte sabaha kadar düğün yaparlar artık eğlencenin sınırı yoktur. Orada davul zurna gittiği için tabi sağdıçın evinde kalır. Orada güzelce ona düğün yapılır. Halay çekilir damadı da aralarına alırlar hatta güreşirler. Damadı saklarlar, düğünü seyrettirirler uzaktan kendisine yapılan hem kız tarafı hem de erkek tarafı bi araya gelmiş tam böyle düğünün en güzel zamanında damadı getirirler işte borcunu öğren bak gençlik senin için buraya toplanmış senin için düğün yapıyor diye. Damadı çıkarırlar meydana mızıka çalmaya başlar. Bu sefer kızlar damadı yoruncaya kadar birbirlerinden ala ala oynatırlar. Selam vermek yoktur damada ama sağdıç yardımcı olur. Dedim ya orda kızlar peşpeşe damadı yoracak diye kız tarafından özellikle kızın arkadaşları. Oğlan tarafından yakınları damadın yakınları benim damadımı yormayın damadımın işi çok diye sağdıç gelir selam alır, öbür kızlarla oynamaya başlar ve sağdıçın işi bitip de selam verip de yerine geçtiği zaman önce kız selam vermeden kız, zaten erkeğin selam vermesi diye bişey yoktur oynarken. Sonra damadın kınası yakılır biz de bu bi şatafat, bi şenlik halinde, götürür damadı evine yatırır güzelce” (KK 162).

3.2.3.4.2. Gelin Alma ve Gelin İndirme Ritüeli

Liminal evrenin ikinci ritüel formu, gelin çıkarma ve indirme olarak adlandırılan düğün aşamasıdır. Kına gecesinden sonraki sürecin olay örgüsü, görünür düzlemde gelinin babaevinden alınmasını ve kocaevine götürülmesini içerir. Ritüelistik anlamı ise kına gecesi ritleriyle ana rahminde oluşumu şekillenen adayın, yeniden doğumunun gerçekleşeceği yere götürülmesini ifade eder. Ritüel form üç basamaklıdır: Birinci basamak, ritüel öznelerinin sürece uygun biçimlendirilmelerini içerir. İkinci basamakta gelin, eski yaşam ve konumundan ayrılır. Üçüncü basamakta ise yeni yaşam ve çevreyle birleşmesine yönelik ritler kümesi yer alır. Bu aşamanın her adımı evlilik hayatında aranan doğurganlık, zenginlik bağlılık gibi nitelikleri sembolize eder. Önceki aşamalar ritüel sembolizmi açısından daha yalın olmakla birlikte bu aşama elde edilmek istenen amaçların da fazlalığından ötürü yoğun sembolik edimlere sahiptir.

Kızevinde gerçekleşen ritlerden başlayacak olursak; ilk edim, yörede sadece Davutevi, Yalnız ve Ardıçpınar köylerinde tespit ettiğimiz “baca dövme” olarak adlandırılan bir uygulamadır. Baca dövme, âşığın, sağdıçla birlikte güneş doğmadan kız evinin çatısına çıkarak bacanın dibine oturup gelin kıza ve ailesine -bilhassa annesine- hitaben türküler <deyişler> söylemesine verilen isimdir. Âşığın söylediği türküler ayrılık, özlem, ana baba, evlat sevgisi gibi temaları içerir. Kaynak kişilerin belirttiği üzere burada amaç; kızevini, özellikle de anneyi ayrılığın meydana getireceği duygu yoğunluğuna hazırlamak, ayrılık zamanının geldiğini bildirmektir. Âşığın deyişleriyle uyanan ev halkı ve komşular bir süre söylenen duygu yüklü türkülerle ağlarlar. Bir süre deyiş söylendikten sonra havanın aydınlanmasıyla birlikte âşık ve sağdıç evin çatısından inerler ve kız annesinin hazırladığı yemeği yedikten sonra oğlanevine dönerler (KK 103, KK 104).

Yörenin diğer yerlerinde sabah erken saatlerde kız evinde gerçekleşen etkinliklerden ilki, kına yıkamadır. Taşova ilçesinde sabah ezanıyla birlikte kızbaşları refakatinde gelinin kınası yıkanır. Bir leğen içinde toplanan kına suyu şişeye doldurulur ve gelin uzak bir yere gidiyorsa bu nedenle kına gecesinde erkek tarafı kına almaya gelmemişse, gelin indirmeden sonra kına suyu oğlanevinin dört tarafındaki duvar diplerine dökülür (253, KK 256, KK 261, KK 264, KK 267). Merzifon ilçesinde kına yıkanırken gelinin ayağının altına balta ve ayna konulur. Ayrıca gelin ayağındaki kınalar yıkanırken ip düğümler (KK 195, KK 198). Göynücek ilçesinin bazı köylerinde gelinin kınası silinir, ancak gerdekten

sonraki banyoya kadar yıkanmaz¹⁹³. Yıkanmasının uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır (KK 100, KK 111, KK 112, KK 114, KK 117, KK 123). Merkez ilçe Ezinepazar, Keşlik, Kaleköy, İlyas ve Çavuş köylerinde “kına yıkama” yengelerle birlikte oğlanevinden gelen davul-zurna eşliğinde sabah saatlerinde cami çeşmesine gidilerek yapılmaktadır (KK 18, KK 19, KK 30, KK 31, KK 32, KK 37, KK 38, KK 39, KK 40, KK 43, KK 44).

Merkez ilçeye bağlı Uygur köyünde gelin, kinasını yıkadıktan sonra evde ocak varsa -günümüzde evlerin çoğunda ocak bulunmadığı için bu rit genellikle uygulanmamaktadır- ocağın önünü süpürüp ardından ocağa niyaz eder. Ocağa niyaz etme olarak adlandırılan uygulama gelininin dizlerinin üzerine oturup üç kez eğilerek ocağın önünü öpmesi şeklinde icra edilir. Yaygın inanışa göre baba ocağına hizmet edip niyaz etmeden giden gelinlerin çocuğu olmaz (KK 64, KK 65, KK 67, KK 68). Bu edimin arka planındaki inanç, kızın eski evin ocağı dolayımında geride kalan koruyucu ruhlara minnet, saygı, şükran duygularının ifadesidir. Bahattin Ögel’in (2001: 254, 267) belirttiği üzere “ocak” Türklerde ev ve ailenin tek sembolüdür. Gelin, babaevinden ayrılırken baba ocağına ve ateşine saygı gösterir. Benzer pratikleri farklı Türk yurtlarında görmek mümkündür. Azerbaycan Türklerinde gelin babaevinden çıkmadan hemen önce ocağa tuz atar ve ocağı üç kez eğilerek selamlar (Ahundov 1994: 443-444).

Erkek tarafında ise ilk eylem, gelini hazırlamak ve halledilmesi gereken bazı iş ve işlemleri gelin alma alayı gelene kadar halletmek üzere dünürşü/yenge kadınların “baş bağlamaya gitme” adı altında kız evine gönderilmesidir. Dünürşü kadınların kız evinde topluma kapalı olarak gerçekleştirdikleri uygulamalar, gelin alma aşamasının ifade ettiği ritüel anlamları bütünler ve somutlar niteliktedir.

Gelin ve damadın aynı köyde olduğu durumlarda, oğlanevinden kızevine öncü bir kadın gönderilip yengelerin baş bağlamaya gelmesi için izin istenir (KK 10, KK 34, KK 61, KK 93)¹⁹⁴. Kızevi izin verdikten sonra oraya giden yenge kadınlar bir dizi eylem

¹⁹³ Şarklı, Yakacık, Yaslıkışla, Bekdemir, Şeyhoğlu, İkizyaka, Tencerli, Kertme, Çulpara.

¹⁹⁴ “Bi önce üç beş kadın gider. Sağdıç anası önce gidip gelek mi baş bağlamaya der, çıkartak mı? Ne diyorsunuz der izin alır. Erkek tarafı gelir, başını bağlar” (KK 34). “Önden iki iç kadın gider, gelinin başını bağlarlar. Gelinin saklarlar, gelinin töresini verirler. Töreyi verdik sonra gelini oturtup şuraya bağlarlar, sandığın üstüne oturtup bağlarlar sandık kibleye döndürülür. Kına ile orada dikkat edilir” (KK 61). “Valla, hepsi de gelin oluyo, kadın da oluyo. Kızdan da bi tek kız kardeşi varsa o da oluyo. Gelin almacılardan önce gidip gelini hazırlarlar” (KK 10). “Gelin almada görevli yengeler siyah bürük bağlarlar. Bürük düşmesin diye iğnelenir. Yengelerin yüzü kapatılır gelin terbiyesiz olur, yüzüz olur diye kapatılır” (KK 93).

gerçekleştirirler. Gelinin hazırlanması ve alınmasında bütün sorumluluk bu kadınlara aittir. Ancak günümüzde eski önem ve rolleri kalmamıştır. Bu kadınların hepsi eskiden erkek tarafının aldığı siyah kıyafetleri giyerlermiş ancak günümüzde yörede siyah renkten oluşan bütün kadınların tek tip giyinmesi uygulamaları kalmamıştır (KK 21, KK 31)¹⁹⁵.

Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde, dünürşüler, kızevine içine büyük bir mum yerleştirilmiş bir buket çiçekle gelirler. Kadınlar kızevine geldikten hemen sonra gelinin annesi, yumurta pişirir, kadınlar bunu yerler (KK 137, KK 138, KK 140, KK 141, KK 142, KK 145, KK 184, KK 186, KK 189, KK 192, KK 200)¹⁹⁶. Yumurta karşılığında dünürşülerin kızın annesine para vermesi ve yumurta tabaklarının çalınması da gelenektir. Heybeci <hâbeci> denilen kadının kız evinden yiyecek ve birtakım mutfak eşyası çalması, heybesini bunlarla doldurması onun görevlerindendir (KK 138, KK 139)¹⁹⁷. Ayrıca, yenge veya dünürşü kadınlara yörenin pek çok bölgesinde olduğu gibi tatlı olalım diye şerbet içirilir (KK 110, KK 123, KK 152, KK 189, KK 220).

Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde dünürşülerin gelin alma öncesi kızevinde yapmak zorunda oldukları eylemler ve görevler bazı sınavları da içermektedir. Dünürşüler yemeklerini yedikten sonra bir çocuk bir sahan buğday getirir ve bunu saymalarını ister. Buğday sayma bittikten sonra gelinin süpürgesi ve aynası satılır. Ardından gelinin elbiselerini giyen kızlar bu elbiseleri dünürşülere satarlar. Gelin alımı sırasında engelle karşılaşmak istemeyen düğün sahipleri; ayrıca müjde yastığı, sandık parası ve kapı parası gibi maddiyata dayalı engelleri dünürşüler aracılığıyla ücreti kız başına ödenmek suretiyle önceden halleder (KK 138, KK 139, KK 141, KK 192, KK 196, KK 198, KK 202).

Bir dizi imtihan ve engeli aşan dünürşü kadınlar artık gelini alabilirler. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin bazı köylerinde dünürşü kadınlar gelmeden önce kızbaşları gelini başka bir eve götürürler. Buradan başına al konularak getirilen gelin, başkızbaşı

¹⁹⁵ “Şimdi gelin almaya giderken dünürşüler, siyah bürük giyerler. Mesela evveli direkli direkli ipek bürükler vardı. Dünürşü, heybeci olduğu belli oluyor” (KK 21). “Evvelden çarşaf vardı. Siyah çarşaf. Bak şimdi evvelden siyah çarşaf örtünürlerdi ipekliydi. Böylecene vaziyet şey ederlerdi” (KK 31).

¹⁹⁶ “Dünürşülere yumurta verirler pişirip. Muhakkak eskiden öyleydi. Yağda pişen yumurta mutlaka dünürşülerin yemeği. Öğlen ezanı okunur, gelin çıkacak, camiden çıkınca gelin alınıp geliniyo” (KK 138).

¹⁹⁷ “Hemen yiyip kalkıyorlar. Fazla yemiyor ki dünürşüler. Tabağında bittiyse yumurta tabağı bittiyse haybeci onu atar haybeye” (KK 32). “Hoşlarına gittiyse bardakları diyom sana içtikleri su bardaklarını. Atarlar hâbeye” (KK 139).

tarafından başdünürşüye verilir (KK 137, KK 138, KK 140, KK 145, KK 184, KK 186, KK 189, KK 192).

Bu noktadan itibaren ritüel öznesi artık tamamen aracı kadınlara aittir. Gelini alan kadınlar bir dizi ritle onu genel olarak bağlamak, örtmek, saklamak fiillerine karşılık gelecek eylemlerle hazırlarlar. Gelin, sandığının üstüne kibleye konumlandırılarak oturtulur ve saçı toplanır. Buna “baş bağlama” denilmektedir. Ancak günümüzde baş bağlama ritüeli uygulanmamaktadır. Dünürşü kadınların gelini hazırlamak ile ilgili rolleri gelini kuaföre götürme biçimine dönüşerek devam etmektedir. Kız evinde gelinin hazırlıkları bittikten sonra, erkek tarafından gelini almaya gelecek düğün alayı beklenmeye başlanır (KK 134, KK 135, KK 138, KK 140, KK 142, KK 145, KK 184, KK 186, KK 189, KK 192, KK 197, KK 198).

Göynücek ilçesi, Davutevi ve Ardıçpınar; Merzifon ilçesi Yalnız köylerinde gelinin kıyafeti olan “saya” söz kesme aşamasında bohça içerisinde kıza verilir. Ancak kız, bunu giymez. Yengeler, gelin çıkarılacağı gün gelip kızın annesinden bu bohçayı isterler. Kaynak kişilerimizin anlattıklarına göre gelin sayayı giymemek için direnir. Gelin ve yengeler arasında bir süre mücadele yaşanır. Gelinin kıyafeti zorla giydirilir. Bazı gelinlerin güçlü kuvvetli olmasından ötürü kimi zaman saya, gelinin üstündeki kıyafetin üzerine giydirilmek zorunda kalınır. İç gömlek üstüne giydirildiği anda gelin artık karşı koymayı bırakır. Giydirilen gelinin başı bağlanır. Önce, beyaz bir tülbent gelinin boynunu, çenesini ve ağzını saracak şekilde bağlanır <yaşmak bağlama>. Yaşmağı sabitlemek amacıyla başın ön tarafına kırmızı, arka tarafına yeşil renkli örtüler sarkacak şekilde bağlanır. Sonra gelinin başına tas konulur, tasın üstüne kat kat yemeniler bağlanır. Son olarak başına “duvak vurulur”. Duvak, salavat eşliğinde üç kez gelinin başında dolaştırılır, üç kez konulup alınır, sonra tamamen koyulur. Bu esnada gelinin annesi ve diğer akraba kadınları feryat ederek ağlarlar, ağıt yakarlar. Ardından önce akraba kadınlar en son gelinin annesi teker teker gelip, sandalyede oturan geline sarılarak ağlayıp ağıt yakar (KK 98, KK 103, KK 105, KK 220). Daha önce belirttiğimiz gibi bu köylerde ağlama, ağıt yakma edimleri cenazelerdekinden farklı değildir.

Gelinin hazırlanmasına eş değer ritüel edim olarak oğlanevinde de damat giydirme töreni vardır. Damat giydirme ritüelinin ritüel süreç içindeki sembolik anlam ve işlevi,

elbise metaforu üzerinden ritüel öznesinin yeni statüsünü tanımlamak olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu ritüelin pek çok kural ve göreneği vardır.

Damat giydirme töreninin zamanı, yörenin bazı yerlerinde ritüel yıkamadan sonra, kına gecesinden önce olmakla birlikte genel olarak gelin almaya gidilmeden öncedir. Damat giydirme töreni için öncelikle akraba ve komşular camiden anons edilerek, tek tek dolaşarak ya da davulcunun köyde dolaşması yöntemleriyle davet edilir. Merzifon ilçesi Muşruf ve civar köylerde bu davet “keşkek yemek” biçiminde adlandırılır ve davul-zurna ile bütün evler gezilmek suretinde yapılır (KK 211, KK 212, KK 213, KK 214).

Damat hazırlama, öğle namazından sonra başlar. Öncelikle damat geceyi geçirdiği sağdıçın evinden kalabalık bir grupta ve davul-zurna eşliğinde alınır; cami avlusuna veya köy meydanına götürülür. Ritüelin mekânı bazı yerlerde sağdıçın evinin önüdür. Öncelik damat tıraşıdır. Tıraş başlamadan önce damat oynatılır. Berberin koluna kırmızı bir tülbent bağlanır. Berber bahşiş almak için ustura kesmiyor der veya süreci zorlaştırmak için damadı balta ile tıraş etmeye çalışır. Damat yüzü sabunlandıktan sonra tekrar oynatılır. Bu esnada damada hediye verilir. Yörenin bazı yerlerinde damat tıraş olurken evlenmemiş erkekler koşu yarışı yaparlar, Tıraştan sonra da halay çekerler (KK 89). Damat tıraşını damat giydirme töreni izler.

Merkez ilçe ve köylerinde güvey donatma <damat giydirme> ritüeli, köy meydanında veya simsim yeri adı verilen yerlerde yapılır. Öğle namazından sonra cemaatin imam önderliğinde sağdıç evine giderek damadı almaları, salavat ve dualar eşliğinde köy meydanına getirmeleri törenin ilk adımını oluşturur. İmam en önde, damat ve sağdıç arkada onun arkasında damat ve sağdıçın bohçalarını taşıyan yiğitbaşı olmak üzere belirli bir yürüyüş nizamıyla köy meydanına gidilir. Amasya yöresinin genelinde olduğu gibi damat ve sağdıç eşik aşamasındaki ritüel öznelerinin “statüsüzlüğünün metaforik ifadesi” olan pijama ile törende bulunmaktadırlar. Damadın giydirileceği alan kilim ya da döşek türü birtakım eşyaların serilmesi suretiyle hazırlanarak ritüele uzamsal olarak bir çerçeve oluşturulur. Kutsallık atfedilen an ve durum damadın kible yönüne konumlandırılması ile tamamlanır. Ritüel sahnesinin damadı giydirmek ile görevli ritüel uzmanı, eylemi belirli söz kalıplarıyla kutsal alana taşımak için küçük bir konuşma yapar. Konuşmanın ardından “*şapka olmuyor, ceket olmuyor*” diye üç kez bağırır. Bunun üzerine damadın babası “*olmuyorsa olsun*” dedikten sonra imamın cebine para koyar. Kutsal bir

eylemin gerçekleşmesi için ödenmesi gereken bedeli ifade eden bu tür söylem ve eylemler ritüellerin kilit noktalarını işaretleyen önemli anlam taşıyıcılarıdır. Bu şekilde engel kaldırıldıktan sonra giydirme işlemi başlar. Her bir parça kıyafet, giydirilmeden önce salavat getirilerek damadın başında üç kez çevrilir, ardından tören katılımcılarının imamı takip eden salavatları eşliğinde kıyafet giydirilir. İmam “*peygamber canına salavat*” der, topluluk “*sallaleyh*” şeklinde imamı takip eder. Damat giydirme her bir parça kıyafetin üç kez çevrilmek ve her bir parçanın salavat eşliğinde giydirilmesi kurallarına uygun olarak yapılır ve bitirilir. Damat giydirmeyi bağış ritüeli izler. Annesi, babası ve diğer yakın akrabaları damada arsa, bağ, bahçe ve hayvan türünde hediye verdiklerini toplum içinde bildirirler. Buna bağış yapmak denir. Katılımcılar da damada altın ve para türünde hediyeler verirler. Daha sonra kız evinden getirilen şeker veya kuruyemiş ve lokum katılımcılara dağıtılır. Bu sırada damada şerbet içirilir ve damat şerbeti içtikten sonra el öpmeye başlar. Tören alanındaki büyüklerin elini öptükten sonra kadınların, törene katılamayan yaşlı ve hastaların da elini öpmek için tören alanından ayrılır, köy içinde el öpme turuna çıkar (KK 1, KK 2, KK 11, KK 14, KK 15, KK 18, KK 19, KK 27, KK 28, KK 30, KK 32, KK 37, KK 38, KK 39, KK 40, KK 43, KK 44, KK 45, KK 54, KK 78).

Merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaşî köylerinde, damat ve sağdıç seccade üzerinde her biri seccadenin bir ucunda olacak şekilde ayakta dururlar. Dede, önce dua eder sonra gençleri giydirmeye başlar; “*Fahri kâinat, âlemlere rahmet, verelim Muhammet Mustafa ve Ehlibeyt’ine salavat*” der, katılımcıların hepsi salavata eşlik eder. Aşağıdaki salavatlama okunurken damat ve sağdıç giydirilir.

*Her giz seccadeden kaldırmazdı başını.
Hakka eylemiştir özünü.
Şit peygamber dokumuştur bezini.
Şit peygamber ruhuna verelim salavat.*

*Bu donu kim biçti, İdris biçti,
Abu hayatı kim içti, Hızır içti
Uçmağın kapısını kim açtı, cömertler açtı.
Cömertler ruhuna verelim salavat.*

*Bu yol kimden kaldı? Uludan kaldı.
Mürüvvet kimden kaldı? Ali’den kaldı.
Kuşak ve sarık kimden kaldı?
Hünkâr Hacı Bektaşî Veli’den kaldı.
Hünkâr devletine verelim salavat.*

*Kim karışır yaradanın işine,
Mevlam uzun ömürler versin,
Bugün devlet tacı konanların başına,
Hünkâr devletine verelim salavat (KK 64).*

Salavatlamayı bir dua izler: “Allah, Muhammet Ali pirimiz üstadımız Hünkâr Hacı Bektaşî Veli gençlerimizin yardımcısı olsun, saklasın, beklesin, ağız tatlarını bozmasın, ömürleri uzun olsun, nasipleri bol olsun, her canın oğluna kızına bu güzelliği nasip eylesin, evlat istediklerinde evlat nasip eylesin, darda zorda bırakmasın. Duası bizden, kabulü de Allah’tan olsun. Gerçeğe hû” (KK 64). Dua esnasında damada ve sağdıca kuşak bağlanır. Ardından dede, damadın annesini babasını çağırır, “Oğlunuz damat oldu, kardeşliğe erdi, ne vermek istersiniz?” der. Sonra, “damat töreleme” sahnesine geçilir. Önce anne, baba ve diğer yakın akrabalar bağışlarını yaptıktan sonra katılımcılar da damada hediyelerini verirler ya da vereceklerine dair söz verirler. Böylece damat ve sağdıç giydirme ritüeli tamamlanır. Bu şekilde seccade üstünde birlikte giydirilen damat ve sağdıç, bu andan itibaren kardeş kabul edilmektedirler ve bu kardeşlik aynı ana babadan doğma bireyler arasındaki kardeşlik hükümlerinden farklı değildir (KK 64, KK 66, KK 69, KK 74).

Merzifon ilçesinde damat giydirme törenine başlamak için yanuçların izin vermesi gereklidir. Damadın ne zaman giydirileceğine onlar karar verir, süreyi istedikleri kadar uzatıp kısaltırlar. Yanuççular, “biz hazırız” dedikten sonra damat ve sağdıç, yanuçların getirdiği bohçaların içindeki iç çamaşırları ve pijamaları giyerler. Sonra yanuççuların karşısına çıkıp hoş geldiniz derler ve masaya bir şişe rakı koyarlar. Damat, başyanuççunun verdiği bir bardak doluyu içtikten sonra dışarıda davul-zurna “yelleme havası” çalmaya başlar. Bu, damadın dışarı çıkacağını ve güvey donatma zamanının geldiğini gösterir. İçeride bu olaylar cereyan ederken yiğitbaşları kapı kapı gezmek suretiyle ihtiyarları evlerinden alıp, damat giydirme töreninin yapılacağı meydana getirirler. Tören alanının en ön saflarına oturtulan ihtiyarlara semaver çayı ve sacüstü¹⁹⁸ ikram edilir.

Önde damat ve sağdıç arkada ipekli bohçayı taşıyan düğün kâhyası, arkada yine bohça taşıyan başka bir genç olmak üzere evin önüne çıkılır. Damat ve sağdıç bir süre etrafta dolaştıktan sonra tören başlar. Bohçadaki elbiseleri çıkarmak için iki kişi

¹⁹⁸ İçine haşhaş veya ceviz konulan sacın üstünde pişirildiği için bu isim verilen mayalı katmer.

görevlendirilir. Bohçadan önce havlu çıkarılıp imamın/hocanın omzuna koyulur ve havlu tören sonuna kadar orada kalır. İmam ilahi ve dua eşliğinde damadı giydirir aynı işlemi düğün kâhyası, sağdıç için yapar. Damat giydirmeye tamamlandıktan sonra şapkayı eline alan İmam: “*Anasından, babasından, dedesinden, ebesinden, halasından, emmisinden damada ne bağışlıyorsunuz*” diyerek damadın başında üç kere şapka gezdirir. Önce damadın annesi ve babası olmak üzere sırayla isimleri anons edilen akrabalar damada bağışta bulunur. Bağışlardan sonra damadın şapkası giydirilir. Aynı uygulama sağdıç için de yapılır. Bağış sahnesi bittikten sonra damat ve sağdıç imamdan başlamak üzere el öperler, ardından mahalle aralarında dolaşmak üzere düğün ortamından kısa süreli uzaklaşırlar. Kimi köylerde damat arkadaşlarıyla Merzifon merkeze gider, ilçeyi turladıktan sonra geri dönerler. Düğün yerine yaklaştıklarında silah atarlar, halay çekenler oyunu bırakırlar ve davul-zurna ile damat ve sağdıç karşılarlar. Karşılama esnasında önce damada ve sağdıca şerbet içirilir. Sonra katılımcıların hepsine şerbet verilir. Burada yiğitbaşı davulcuya bahşiş verir. Katılımcılar da içtikleri şerbet karşılığında yiğitbaşının tuttuğu tepsiye para atarlar. Kaynak kişilerimiz “*damat elbiseyi giydikten sonra yanuççuların hükmü biter*” demişlerdir (KK 185, KK 186, KK 189, KK 187, KK 191, KK 192, KK 193, KK 198, KK 201, KK 202, KK 216). Burada damadın elbise giymesi, damadın yeni statüsünün tanımlanması, önceki aradalığı ortadan kaldıran belirgin bir işaretleyici olmaktadır.

Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz bölgesi köylerinde damat, ilahi korusu eşliğinde evden alınıp üstünde sadece pijama, başında takke olmak üzere cami avlusuna götürülür¹⁹⁹. Ritüelin baş aktörü burada da köyün imamıdır. İmam önce küçük bir açılış konuşması yapar. Sonra aşağıdaki salavatlama şiiri eşliğinde damadı giydirir:

*Diyelim feyz ile bismillah
Hamd ile yâd edelim
O güzel Allah'ı.
Bir ulu cemiyet olalım
Kuşatalım sünneti Resulullahı
Peygamber ruhuna verelim salavat.*

¹⁹⁹ Damadın evine gidiyoruz düğün evine oradan damadı ilahilerle koro halinde götürüyoruz. Damadın üzerine sadece ince bir pijama giydiriliyor. O pijamayla, takkeyle götürülüyor. Orda tepsiyi önümüze alıyoruz,

İmam salâvat getirir, topluluk tekrar eder. O sırada imam gömleği eline alır:

*Sunalım pohçaya eleyi,
Tutalım erkânı yolu,
Allah'ın aslanı Hz. Ali,
Peygamber ruhuna verelim salavat.*

Katılımcılar salavat getirirken imam, sağ koldan başlayarak gömleği giydirir, bu sefer eline pantolonu alır:

*Daima secdeden kaldırmazdı başını,
Halkta teslim eylemiştir özünü,
Şit peygamber dokudu iş bu yağlığın bezini
Peygamber ruhuna verelim salavat.*

Katılımcılar salâvat getirirken imam pantolonu giydirir, bu defa eline ceketini alır:

*Evvel bu donu kim dokudu kim biçti
Su üstüne köprü kurup kim geçti
Evvel bu donu Şit peygamber dokudu, İdris biçti
Su üstüne köprü kurup Hazreti Hızır geçti
Abu Hayat ırmağından Hazreti Muhammed içti.*

Katılımcıların salavatı eşliğinde ceket de giydirilir. Ardından aşağıdaki dizeler okunur:

*Evvel hüda ahir hüda,
Levlaki levla hakkında olma muhin,
Sana inanmayanlar kâfirdir billahi,
Peygamber ruhuna verelim Muhammed'i sallallah,
Diyelim feyz ile Bismillah,
Hamd ile yâd edelim,
O güzel Allah'ı,
Bir ulu cemiyet olalım,
Kuşatalım sünneti Resulullahı" (KK 154).*

İmam, salavatlama bittikten sonra damadın kıyafetlerinin taşındığı tepsinin üzerindeki havluyu alarak omuzlarına koyar sonra dua okur. Dua bittikten sonra bağış aşamasına geçilir. Ardından şerbet içilir, önce damadın içmesi gerekir ancak damat bahşış almadan içmez. Şerbet içildikten sonra topluca keşkek yenir (KK 147, KK 148, KK 149).

Suluova Akdağ bölgesinde damat giydirm ritüeli Kabaoğuz Bölgesi köyleriyle benzerlik gösterir; Ancak Akdağ bölgesi köylerinde damat giydirmeyi “güvey pilavı” adı verilen bir uygulama takip eder. Söz konusu uygulama kısaca şöyledir: Güvey giydirm tamamlandıktan sonra davul-zurna eşliğinde pilav kazanlarının başına gidilir, kazanların kapakları yemek duası okunarak açılır. Ardından köy meydanında büyük tepsilere konulan bulgur pilavları önce damada yedirildikten sonra bütün konuklara ikram edilir. Pilavın kaşık kullanılmadan işkefe ekmeğine sarılarak yenilmesi törene özgü ayırt edici bir özelliktir (KK 237, KK 238, KK 239, KK 240).

Aynı ilçenin Şirvanlı olarak tabir edilen köylerinde damat, üzerinde yalnızca pijama olduğu hâlde sağdıçın evinden kalabalık bir erkek grubu tarafından alınır, köy içinde bir süre gezdirildikten sonra sağdıçının evinin önüne geri getirilir. Burada yere serilmiş yatağa <döşeğe> oturtularak giydirilir (KK 225, KK 226, KK 227, KK 241, KK 242, KK 244, KK 245).

Gümüşhacıköy ilçesi Alevi-Bektaşî köylerinde damadın sağdıç küçük çocuk olur. Damatla birlikte sağdıç çocuk da giydirilir. Düğün boyunca damadın yanında bulunan yetişkin bu çocuğun babası, sağdıçın annesi de gelinden sorumlu başdünürşü ya da sağdıç anası olarak görev alır (KK 137, KK 138, KK 139, KK 140, KK 144, KK 145).

Göynücek İlçesinin bazı köylerinde damat, sağdıçın evinden alınıp köyün çıkış noktasına kadar götürülür ve köy içinde bir süre dolaştırıldıktan sonra başlangıç noktasına geri getirilir. Evin önünde yere serilmiş döşeğin üstüne oturtulur. Damada önce babasının aldığı kıyafetler giydirildikten sonra, kızevinden getirilen gömlek salavatlanarak düğmeleri iliklenmeksizin alttaki gömleğin üstüne, onun üstüne de ceket giydirilir. Damat elbisesinin tamamlayıcı unsuru olarak yine kızevinden gelen allı yeşilli şeklinde tabir edilen kırmızı ve yeşil iki renkten oluşan üçgen örtü damadın sırtına iğnelenerek ilişitirildikten sonra işlem tamamlanır (KK 100, KK 111, KK 113, KK 114, KK 117, KK 119, KK 121, KK 124)²⁰⁰.

²⁰⁰ “Güvey urbası götürüyoruz, derler. Onu da alır davulla zurna ile erkek tarafına gider. Erkek tarafına gittikten sonra damadı bindirirler, köyün içini dolaştırırlar davulla zurna ile. Güvey çimdiriyok, onu götürürler, geri getirirler. Köyden dolaştırılıp getirince, o gömleği o zaman giydirirler. Döşeğin üstüne oturtullar. Döşek açallar. Yer yatağını döşeğinde onun üstüne oturtturullar. Damadı salavatlayarak o tek gömleği giydirirler. Tekrardan ceketini giydirirler. Üstüne al yeşil koyarlar. Buraya süslerler yemenileri

Taşova ilçesinde damat giydirme töreninden sonra “keşkek yeme” adı verilen bir ritüel form bulunmaktadır. Köyü dolaşıp gelen damat ve sağdıça düğün evinin önünde kilim serili bir alana sini üstünde keşkek getirilir. Damat ve sağdıç oturur. Damat otururken arkadaşları mindere dikenli çalı koyarlar, sağdıç fark edip almamışsa, damat keşkek töreni boyunca çalının üstünde oturmak zorunda bırakılır. Keşkek yemeye başlanmadan önce okutucu adı verilen, düğünlerde hediye ilanlarını yapan kişi, damadın yanına gelerek “*damat keşkek yemiyor, annesi babası nerede!*” diyerek damadın annesini babasını çağırır. Damadın anne ve babası damada inek, koyun, tarla cinsinden bağışlar yaptıktan sonra okutucu tekrar: “*damat keşkek yemiyor*” der ve sırayla yakın akrabalarını damada bağış yapması için çağırır, ismi söylenen kişiler gelip damadın hediyelerini verir. Akrabaların hediye takdimi bittikten sonra diğer misafirler hediyelerini verir. Hediyeleşme bittikten sonra okutucu, misafirlere damadın ve sağdıçın keşkek yemesi için izin ister. Yaşlılardan birisi “*buyursunlar yesinler*” der. Keşkek yendikten sonra kalkmak için de izin almak âdet gereğidir. İzin almadan kalkmaları durumunda damat ve sağdıç misafirler tarafından cezalandırılır (KK 249, KK 251, KK 253, KK 254, KK 255, KK 256, KK 260, KK 265, KK 267; Düzgün 2019: 69). Keşkek yeme törenin yerini Taşova’nın birçok yerinde tatlı yeme uygulaması almıştır.

Damat giydirme ritüelini, yörenin tamamından toplu yenilen yemekler takip eder. Yemeğin türü rastlantısal değil, geçmişten günümüze aktarılan geleneğin belirlediği doğrultuda belirlenir. Yöre genelinde damat giydirme sonrası yenilen yemek türü çoğunlukla keşkek olmakla birlikte, baklalı dolma, çörek ve bulgur pilavı olacak şekilde farklılaşmakta ancak ham maddesinin taneli ve bereketi simgeleme özelliklerine sahip oluşu açısından yemek üzerinden kodlanan mesajlar aynıdır.

Orta yaş üstü kaynak kişilerimiz, damatlık giydirildiği andan itibaren damadın gerdek ertesine kadar konuşmaması gerektiği, geçmişte böyle yapıldığını aktarmışlardır (KK 6, KK 13, KK 18, KK 21, KK 26, KK 55, KK 69, KK 78, KK 81, KK 99, KK 102, KK 117, KK 136, KK 145, KK 156, KK 159, KK 168, KK 175, KK 189, KK 192, KK

yaparlar. Al var pulluyorlar onu ayrı. Bezler kesiyorlar yapıstırıyolar. Kenarlarını dikiyorlar. Onları yaparlar” (KK 113). “Takım elbise değil bir tane gömlek. Takımı erkek tarafı giydiliyor takımın üstüne o gömleği düğmelemeden kıravatın üstüne takımın üstüne giyecek. Öbür gömleğin üstüne giyecek. Ceketinin onun üstüne giyecek. O açık kalacak. Kız tarafının aldığı almadığını herkes bilecek. Düğmenin önü açık kalacak. Ceketini çıkarıyorsun takımın üstünden giyiyorsun. Ceketini çıkarıp gömleği takıyorsun önünü düğmelemeden tekrar ceketini giyiyorsun” (KK 124)

198, KK 201, KK 234, KK 246, KK 248, KK 251, KK 255, KK 260, KK 264). Günümüzde bu durum, damadın bahşiş verilene kadar konuşmadığı ya da damat giydirme törenini takip eden şerbeti içmemesi ile görünür kılınan küçük ayrıntılarda kalmıştır. Ritüel olarak yeni doğduğu kabul edilen bireyin bu özelliği konuşmama edimleri dolayımında görünür kılınmaktadır. Kolektif bilinçaltının bu tür önemli içerimleri gelenek, âdet, şaka, eğlence dış kabuklarına bürünerek korunmaktadır. Damadın yeni doğmuş olarak pasifliğine gönderme yapan yine şaka metaforlarıyla bilinç yüzeyine çıkan damada çeşitli şakaların yapılması, ayakkabılarının ve bazı eşyalarının çalınmaya çalışılması, bütün yapılara karşı damadın gelenek kuralları gereği tepkisiz kalmak zorunda oluşu ve sağdıç tarafından korunmasıdır. Taşova ilçesi Esençay köyünden bir kaynak kişimiz “*Damatlık giyildikten sonra damat sağdıcin korumasına girer. Damadın eli kolu bağlanır. Hiçbir şeyde hükmü yoktur. Seni suya atacağız deseler atarlar. Damadın elbisesinden, ayakkabısından, mendilinden her şeyinden sağdıç sorumludur. Çalınırsa sağdıç cezalandırılır*” (KK 255), şeklinde ifade etmiştir. Bu gelenekler, yörede altındaki gizli işlev ve anlamları bilinmeksizin eğlence anlayışıyla sürdürülmektedir.

Ritüel özneleri hazırlandıktan sonra gelin alma aşamasına geçilir. Bu ritüel evrenin oğlanevinde gerçekleştirilen uygulamalarının olay örgüsü, güç mücadelesi içeren etkinliklerle başlar. Bunlardan birisi günümüzde çok nadir görülmekle birlikte geçmişte yaygın olan güreştir. Yörede eskiden düğünler güreşli yapılır, bu düğünlere de “gaze düğünü” ya da “ağa düğünü” denirmiş (KK 34)²⁰¹. Kelle adı verilen güreşler, gelin alınmaya gitmeden başlar, gelin alınıp gelindikten sonra baş pehlivanlık güreşleri yapılır. Bunun dışında günümüzde düğün içeriğinde yer almayan etkinlikler olarak at yarışı ve cirit oyunları da bulunurmuş (KK 145, KK 147). Yörede gelin almaya gidilmeden önce yine yarış, güç mücadelesi içeren etkinlikler yapılmaktadır. Bunlardan en yaygın olanı silahla belirli bir mesafeye konulan sabuna nişan alma müsabakalarıdır.

²⁰¹ “Ağa düğünü zengin düğünü. Tabi canım ortalama o şekil düğünler ortalama iki yüz bin lira en ucuz şekilde. Bi otuz bin lira para gerektirir ayrı özel güreşçiye dağıtmak üzere. Çünkü yolluk verirsın yoldan gelmiş adam. Tokattan gelmiştir. Ya ben yoldan geldim, gidecem. Ona da belli bir harçlık vermek zorundasın. Yani o ödül ile bitmez o iş” (KK 34). “Tabi baş güreşçisi artık, şu Recep Kara benim dönemimde başpehlivandı bizim. Kırk pınarın başpehlivanı gelir. Şimdi bunu ödülü ile sıradan bir adamın ödülü aynı olmaz. Şimdi sen diyeceksin ki baş alana bin lira, başaltı beş yüz lira, büyük orta yüz lira belli bir ödül koyuyorsun. Adam birinci olursa bin laraı alır. Ha buna siz dersiniz ki ikinci olan da bu bin liranın iki yüz lirası verilecek. O sekiz yüz alır. Bu şekilde ödülleri verirsiniz” (KK 34).

Hamamözü ilçesi yörenin pek çok noktasına göre gelenek açısından eski değerlerini yitirmemiştir. Bu bağlamda gelin alma esnasında erkek tarafı ve kız tarafı arasında büyük çatışmaların günümüzde de devam ettiğini pek çok kaynak kişimiz belirtmiştir. Bu nedenle gelin almaya gitmeden önce toplum içinde sözü dinlenir bir kişi gelin alıcı grubu toplayıp - özellikle gençleri-; soğukkanlı, uzlaşmacı olmaları, kavga çıkarmamaları konusunda uyarır (KK 156, KK 158, KK 159, KK 160, KK 161, KK 162, KK 163, KK 165).

Gelin alma alayı, önde üstü açık bir araç içinde davul-zurna, yastıkçılar, yiğitbaşlar, bayrak en önde olmak üzere yola çıkar (KK 62)²⁰². Davul zurna ortama uygun olarak neşeli ve hızlı parçalar çalar. Göynücek ilçesi Ardicpınar ve Davutevi köylerinde, gelin almaya âşık önde köylü arkada olacak şekilde saz çalınarak ve deyişler söylenerek gidilir, eve yaklaştıktan sonra kızevi övme deyişleri söylenmeye başlanır (KK 96, KK 103, KK 104, KK 105).

Kaynak kişilerimiz, gelin ve damadın farklı köylerden olması durumunda, oğlanevinin kızevinin bulunduğu köye girişinde bazı kurallara uymak zorunda olduklarını aktarmışlardır. Bunlardan birisi; köyün sınır konumlarına gelindikten sonra davul-zurnanın müziğin ritmini değiştirmesidir. Buraya kadar çalınan kahramanlık temalı, neşeli ve hareketli ritimlerinin yerini bu noktadan itibaren ağır havalar almaya başlar. Hatta bazı yerlerde köylünün veya kızevinin isteği doğrultusunda davul-zurna sesi tamamen kesilebilir. Bir diğeri ise; gelin alınan köyde yakın zamanda cenaze olmuşsa ve düğün öncesi cenaze yakınlarından rıza alınıp, yas kaldırma yapılamamışsa davul-zurna köye girmez, sınırdaki bekler. Son olarak pek çok yerde köy sınırına kadar silah atarak gelen oğlanevinin bu noktadan itibaren bu eylemi durdurması gerektiği de aktarılmıştır (KK 21, KK 32, KK 55, KK 143, KK 167, KK 212, KK 247, KK 248, KK 249).

Gelin alayının kızevine geldiği ilk andan, gelin köy sınırlarından çıkarılana kadarki süreçte, kızevi ve çevresi tarafından kızın götürülmesine mukavemet niteliğinde çeşitli zorlamaları ve karşı taraftan para alma biçiminde ifadesini bulan sembolik eylemleri içeren ritler vardır. Arnold Van Gennep'e (1960: 127) göre bu ritler, üye kaybeden grubun direnişini temsil etmektedir. Üye kaybeden grup, sayısal olarak azalacak, karşı grup

²⁰² “Gelin alayının önünde müjdeciler müjde yastıkçıları. Bir pikapta yastıkçılar, davul zurna gençler bayrak” (KK 62).

çoğalacaktır. Bu nedenle güçlenenler ayrılan üye için karşı tarafa bedel öderler. Bu bedel de hediye ve para gibi tazminatlar şeklinde olacaktır. Gennep ayrıca direnişin tek sebebinin maddi olmadığını, duygusal tarafının da dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.

Gelin alayı kız evine geldiğinde; kız, başka bir köye gelin gidiyorsa ve önceden kendileriyle anlaşma yapılmamış ise düğün alayını köyün veya mahallenin bekâr erkekleri karşılar, yolu açmak için “yiğit hakkı” <zirzop hakkı> isterler. Para verildikten sonra yol açılır. Hamamözü ilçesinde gelin almacı genç erkekler ile kız tarafındaki genç erkekler arasında tarihteki yabancı kabilelerden kız alma esnasında yaşanan kavgaları anıştıran bazı pratikler bulunmaktadır. Burada kız tarafından her genç erkek, karşı tarafın gençlerinden birini gözüne kestirip onu suya atmak amacıyla kaçırmak için fırsat bekler, fırsatını bulduğu zaman eylemi gerçekleştirir. Kişiler, suya atılmak üzere kaçırıldığında ancak yüklü bir miktar para vererek kurtulabilirler (KK 156, KK 158, KK 160, KK 161, KK 162, KK 163).

Kızevinin önüne gelebilmek, kimi yerlerde bazı engellerin aşılmasını gerektirir. Mesela Taşova ilçesindeki muhacir köylerinde, kız evinin iki yüz metre uzağına kiremit konulur ve bu kiremit silahla vurulmadan oğlanevinde gelenlerin kızevine yaklaşmasına müsaade edilmez, dahası gelin verilmez. Kaynak kişilerimiz kiremit nişan alınmasının oldukça zor bir iş olduğunu, oğlanevinin bunun için usta nişancılar tuttuğu bilgisini aktarmışlardır (KK 261).

Hamamözü ilçesinde ve yörenin kimi yerlerinde oğlanevinin bir imtihanı da oynama biçiminde görülür (KK 145)²⁰³. Kızevini temsil eden genç kızlar, gelin almacı genç erkekleri bir süre oynatırlar. Bu esnada onlardan eziyetin bitmesi için para almak da uygulamanın bir parçasıdır. Yine Hamamözü ilçesinde gelin alıcıların kız evine girmesi sırasında genç kızlar arasında gerçekleşen bir çatışma riti daha vardır. Geleneğe göre damadın yakınlarından bir kız, karşı tarafın kızları tarafından verilen geline karşılık olarak

²⁰³ “Kız tarafı düğünü başlatır, gelin almaya kızlar delikanlılar gittiği zaman kız tarafından bir kız oynamaya çıkar, oğlan tarafından da bir delikanlı çıkar karşısına oynanır. Gelin almaya gidenlerin siz bizim kızımızı götürüyorsunuz hani bunun bahşişi diye kenara çekince de işte bin iki bin istenir. Suyu götürürecez, siz az değilsiniz biricik kızımızı götürüyorsunuz diye espiriler yaparak bazen de azıcık üstlerine su filan dökmeye kalkınca aman katıma su değdirme de ne istersen veriyim diye böyle oynarken her oynattıklarını koltuğuna iki genç girip bahşiş alırlar. Bu espiri niteliğinde gelin almaya eğlenmek amacıyla gidip de kızımızı götürüp öylebi de kapımızın önünde oynamanın cezasının ne olduğunu ben size gösteririm esprisiyle alırlar kenara, o daceplerine bahşiş koyar” (KK 145).

içeri atılıp saklanır. Saklanan kız, ancak karşı tarafa para verilerek kurtarılabilir (KK 145)²⁰⁴.

Engellerden biri de Anadolu'nun pek çok bölgesinde olduğu gibi kızı evi kapısıdır. “Kapı kösteleme” adı verilen, gelin alıcıların kız evine girebilmelerinin karşılığı olarak para alma uygulaması Amasya yöresinde de vardır. Uygulamadan genel olarak kızbaşları sorumludur ve kapıyı kızbaşları kilitler. Kapıyı para vererek açtıran ise düğün kâhyasıdır. Kapı açıldıktan sonra içeriye girilir.

Engel aşma ritlerinden bir bölümü de gelinin eşyaları etrafında kümelenir. Bunlardan biri; “bebe yastığı, müjde yastığı, çengel, küstüm” olarak yöre içinde çeşitli şekillerde adlandırılan yastığın alınmasıdır. Yastık alınıp, damada ulaştırıldıktan sonra gelini almak için içeriye girilebilir. Kaynak kişilerimizin ifadesine göre bu şekilde yastık alma eski bir uygulamadır, alınıp şeklinde zaman içinde değişimler olmuştur. Eskiden yastık için at yarışları yapılmış (KK 149)²⁰⁵. Günümüzde ise kızbaşı, yastığı belirli bir ücret karşılığında damada götürmek üzere yiğitbaşına ya da sağdıca satar (KK 150)²⁰⁶.

Bir diğer engel aşma aracı olarak işlev gören sembolik obje süpürge dir. Gelin gibi süslenen süpürge oldukça dikkat çeken ritüel objesidir. Her gelinin böyle bir süpürgesi

²⁰⁴ “Şimdi kapıyı tutuyomuş gibi yaparlar tabi orda kız atma olayı vardır bak. Biz size kız veriyoruz, yerine biz de kız alcaz diye oğlan tarafından damada en yakın olan kişi kimse beni attılar mesela abimin düğününde o zaman yine dünür olarak o kızı almak için ilk giden demiştim ya dünürşü başına söylenir eve kız atıldı diye o düğün alayıyla ilgilenip de düğün arabasında önde oturan dediğim kişiye söylenir gelin almaya giden kızlardan biri atılmıştır içeriye diye onu bırakıp gelmek örf adetlere aykırıdır. O kızı tekrar bahşiş karşılığında satın almak zorundadır. Onu almadan geldiğin zaman o suçtur onu bırakan kişi cezalandırılmaya çalışılır bizde. O yüzden dünürşü başının sorumluluğu çok büyük onu öyle rastgele öne oturtmuyorlar bizim gelin alayından damada en yakın olan kızımızı kaptırdık içeriye atıldı onu bahşiş karşılığında almamız lazım deyince tabi o da bizim kızımızın değeri bu kadar ucuz değil ama bu üç milyon size feda olsun diye o içeri atılan kızı tekrar satın alıp yerine arabaya bindirip getirirler” (KK 145).

²⁰⁵ “Şimdi at yarışı olacak. Oraya giderler ordan birisi yastığı atar. Camdan ya da kapıdan. At yarışı yapan, atçıların üzerine doğru. Kim kaptıysa artık o orda yolda at sürerken, kim kimin elinden kapabilirse. Tabi bu arada atlar yıkılır adamlar düşer, her tarafı yüzülür, hengâme macera. At yarışından sonra en son yastık kimin elinde kaldıysa damadın kapıya, yastığın hediyesini verir, yastık bende. Ama şimdi bu modernleşti. Sana verirler özel sen alırsın. At yarışı falan kalkınca o modernleşti. Grup getirir ya da arkadaşı getirir. Kapan kapana giderler. En son kimin elindeyse o damadın kapısına gider yastık bende şu kadar para verirsene sana yastığı teslim ederim. Bu şekilde yastığı teslim eder. Ondan sonra davul vurur yol havasını haydi bakalım kız kapısına gelin almaya gidilir” (KK 68).

²⁰⁶ “Dünürşülerden sonra müjde yastıkçıları girer gelin evine. Gelinin peşisine gidiyo dünürşülerin ordan yastığı alıyorlar. Bahşişi veriyorlar. O etrafına parayı dolduruyorlar. Onu da öyle kolunun altına sokarlar. Damattan alacaklar onun bahşişini. Bi taksi genç oluyo” (KK 181).

olduğu gibi yörenin bazı yerlerinde ayrıca damadın da süslü bir süpürgesi vardır ve bu, düğünün başlangıç aşamasında yer alan seysana götürme uygulaması esnasında diğer çeyizlik eşyalarla birlikte kızevine götürülür (KK 246, KK 247, KK 248). Anlaşılan o ki, süpürge sıradan bir obje değildir. Her iki adaya ait birer süpürge olması, bu objelerin bir zamanlar adayların imgeleri olarak tasavvur edildiğini, zamanla bu durumun unutulduğunu akla getirmektedir. Frazer (2012: 322) bu tür durumları kritik dönemlerde ruhun tehlike geçene kadar güvenli bir yere geçici olarak bırakılması şeklinde açıklar: “Nerede totemcilik varsa ve nerede erginlemede önce öldürülür sonra yeniden yaşama döndürülüyor gibi yapıyorsa orada yalnızca ruhu dıştaki bir nesneye devamlı olarak bırakma olacağına inancın değil, gerçekten böyle bir işlem vardır”. Farklı bir yorum olarak Lvova vd. (2013b.: 220) de; “Tuvalıların kızlarına verdikleri çeyizler arasında hayvan, çadır, giysi ve benzeri eşyaların yanı sıra, kadının evlilikten sonra da ilişkisini kesmediği aile koruyucu ruhlarının tasvirleri olan ‘erenler takımı’ da bulunmaktadır. Gelin, ailesinin verdiği erenleri, eşinin ailesinin verdiği takımla birleştirdi” bilgileri yer almaktadır. Gelin süpürgelerinin lohusalık döneminde kötü ruhlarla karşı savunma aracı olarak kullanılması olgular arası benzerlik kurulmasını olanaklı kılmaktadır. Gelin alma seremonilerinde engel teşkil eden objelerden bir diğeri de sandıktır. Sembolik değeri olan sandığın alınıp çıkarılması da belirli bir ücret karşılığında olmaktadır. (KK 12)²⁰⁷.

Göynücek ilçesinin Şarklı, Tencerli, Kertme, Çulpara köylerinde gelinin çeyizi evin önüne çıkarılarak serilen kilimin üstüne konulur. Toplanan halk, çeyizin etrafında saf durur. Dizlerinin üzerine oturur. Hoca dua okur (KK 111, KK 112, KK 118, KK 120, KK 128).

Yukarıda anlattığımız eylemler erkeklerin görevlerindendir. Birlikte performe edilen kolektif eylemler bütünü olan düğün, bazı rol dağılımlarını gerektirmektedir. Erkekler bu uygulamaları yerine getirirken, gençler dışarıdaki eğlenceler ile ilgilenirken kadınların da yerine getirmesi gereken uygulamalar bulunmaktadır. Gelen kadın grubu öncelikle kız evinin koridoruna basma kumaş serer. Ardından kız evindeki konukların üstlerine doğru önce kolonya serper sonra da şeker saçır. Kız tarafı da gelin almacı kadınlara şerbet ikram

²⁰⁷“Çeyizdir, işte oğlan tarafındaki yastığı yorganı. Oğlan tarafının yaptığı bütün eşyalar oraya gittiği için daha önceden. Onlar yığılır şimdi kız tarafı kimisi sandığa oturur, kimi yatağa oturur, kimi kapıyı kilitler. Onlara belli ödülleri verilir. Bunların hepsi razı edildikten sonra eşyalar alınır (KK 12).

eder. Bu sırada şerbet bardaklarının gelin alındıktan sonra kırmak üzere çalınması, saklanması gelenektir. Ayrıca Gümüşhacıköy ilçesinde heybeci <hâbeci> olarak adlandırılan dünürşü grubunun özel adlandırmaya sahip görevlisi bu işlerle ilgili baş aktör olarak tayin edilmiştir. Hâbesini kız tarafından çalmak suretiyle aldığı bardak çanak gibi eşyalar ile rakı, çerez ve çeşitli yiyeceklerle doldurur (KK 134, KK 136, KK 137).

Sırada kızın baba evinden çıkarılması vardır. Bunun için önce kız yakın akraba ve komşularıyla vedalaşır. Vedalaşma esnasında kıza son nasibi denilerek para verilir (KK 192)²⁰⁸. Bazı yerlerde babasının verdiği para gittiği yerde fakirlik görmesin diye gelinin ayakkabısının içine konulur (KK 7, KK 8, KK 9). Vedalaşma sahnesinde kızın annesi ve babası kızlarına yeni rol ve statüsünün getireceği sorumlulukları hakkı ile yerine getirmesi beklentilerini içeren nasihatler verirler. Düğünün en hüzünlü anlarını oluşturan bu safhasından sonra ağlamalar eşliğinde “bekâret, gayret veya kardeş kuşağı, bel beklîği” adı verilen kırmızı kuşak bağlanır. Kuşak, varsa erkek kardeşi yoksa babası, bazı yerlerde yakın akraba çocuklarından biri tarafından salavat getirilerek iki kez gelinin beli etrafında çevrilir, üçüncü çevirmenin ardından bağlanır. Genel uygulama bu şekilde olmakla birlikte kuşağın üç kez dolandırılıp kardeşin değil, başkası tarafından bağlandığı şeklinde uygulamalar da yörenin bazı yerlerinde bulunmaktadır (KK 31)²⁰⁹. Bu uygulama geleneği icra edenlerin bakış açısından kızın bekâretinin sembolik ifadesi olarak yorumlanmakla birlikte kuşak, göbek bağı semantizmi bağlamında, baş bağlama ve duvakla beraber ritüel öznesini yeniden doğuşa hazırlayan unsurların bir parçasıdır. Kuşağın gelinin akrabaları tarafından bağlanması; otoritenin, velayet hakkının karşı tarafa devredildiği şeklinde yorumlanmaktadır (Erdentuğ 1969: 259).

Kuşak bağlandıktan sonra gelinin alını öpülür, duvağı ve al renk örtüsü ile yüzü kapatılır. Bütün bu işlemlerin ardından yörenin bazı yerlerinde dünürşü kadınlar, gelini eski konumundan tamamen koparmaya ve yeni yaşamına uygun hâle getirmeye yönelik birtakım ritler gerçekleştirirler. Mesela, “*Gelinin yüzüne ayna tutularak üç kez sen mi güzelsin talihin mi güzel*” diye sorulur ve kız her seferinde “*talihim güzel*” demek

²⁰⁸ “Kız tarafının yakınları kız çıkıyor ya nasibi kesiliyor, son asibi diye harçlık koyarlar geline kız tarafı. Yakınları elini öptürür, töresini verir eline. Töresini veren çıkar vedalaşır” (KK 192).

²⁰⁹ “Peygamber cenine salavat sellolo Muhammet, kardeşi bir taraftan verir bir taraftan alır. Bu taraftan verir bu taraftan alır. Üç sefer dolandırdı mı, oraya bırakır. Kardeşi bırakır, öbürleri düğülerse düğüler, iğnelerse iğneler. Onlar bir şey yaparlar yanındakiler. Bağlamıyor kardeşi” (KK 31).

zorundadır (KK 9)²¹⁰. Üç kez süpürge ile süpürülür, kucaklanıp üç kez havaya kaldırılıp indirilir ardından sağ kolundan tutularak kendi etrafında üç tur döndürülür. Ardından üç kez el öptürülür. Kaynak kişilerimiz bu pratiklerin amacını kızın kötü huylarını baba evinde bırakması olarak açıklamışlardır (KK 7, KK 8, KK 23, KK 34, KK 52, KK 55, KK 78, KK 88, KK 136, KK 143, KK 168, KK 188, KK 192, KK 198, KK 202).

Gelinin eşikten geçme esnası, eşik ile ilgili kutsallık atıfları çerçevesinde pek çok ritin yoğunlaşmasına neden olmaktadır. Geleneği uygulayanların dünya görüşüne göre değişebilen bu ritler yörede çeşitlilik göstermektedir. Kabaoguz bölgesi köylerinde gelin çıkartılırken imamlar veya hocalar merdivene dizilerek dua ederler, sonrasında ilahi söylerler (KK 154)²¹¹. Merkez ilçeye bağlı Damudere; Göynücek ilçesinin Davutevi ve Ardıçpınar; Merzifon ilçesinin Çetmi ve Yalnız köylerinde gelinin babaevinden çıkışı esnasında yüksekçe bir yere çıkan bayraktar deyiş okur (KK 102)²¹². Yeni evinin

²¹⁰ “Ayna tutuyoh, gıza ayna tutuyoh burdan düğüne gelin almıya gittiğin zaman, ‘sen mi güzelsin zalifin mi güzel’ diyorlar. Gız da “zalifim güzel” diyo. Goltuğuna da guran veriyorlar. Geline ayna tutuyorlar” (KK 9).

²¹¹ “Gelin almaya gittik orda gelin çıkmaya yakın zaman hoca arkadaşlarla bir araya geliyoruz, bu ilahiyi söylüyoruz:

Sancağı çektiler arşa yürüdü
Sancağı çektiler arşa yürüdü
Yüreğimde yakamdı eridi
Yüreğimde yakamdı eridi
Al nalini var ayağında
Al nalini var, ayağında

Kırmızı gül bitmiş sağ yanağında
Kırmızı gül bitmiş sağ yanağında
Taze açılmış kuşluk çağında
Taze açılmış kuşluk çağında
Yeşil âlemine gelir Muhammet
Allahümme salli ala Muhammet
Allahümme salli ala Muhammet.

Kız çıkıyo arabaya biniyo. Bu söylene söylene çıkıyo baba evinden. Arabaya binince dua yapıyoruz. Aynı gine herkes bildiği duayı yapıyor. Biz nikâh duasını yapıyoruz. Peşine de iki cümle ekliyoruz bazı. Gelini indirince indirirken aynı böyle dua yapıyoruz indirip. Oğlan evine indirip kapısında merdivenin dibinde durdurup dua yapıyoruz. Sağ tarafa geçip” (KK 154).

²¹²Sıra sıra söğütler
Anası kızını öğütler
Düğüne gelen koç yiğitler,
Verelim muhammed’e salâvat
Sellello Muhammet (bütün katılımcıların eşliğinde hep beraber üç kez).

Al bağrağın yeşili
Tuttuk cennet kuşunu
Götürüyoruz güvey beyin eşini

bereketini ve oluşumunu sağlamaya yönelik kül, tuz, maya, ekmek, şeker, çivi, yağ gibi sembol niteliğine sahip objeler gelinin eline burada verilir (KK 6, KK 7, KK 12, KK 18, KK 21, KK 34, KK 45, KK 52, KK 64, KK 76, KK 81, KK 90, KK 100, KK 102, KK 119, KK 123, KK 134, KK 147, KK 153, KK 168, KK 171, KK 189, KK 192, KK 201, KK 232, KK 256). Alevi-Bektaşî köylerinde gelin babaevinin eşiğini ve kapısını niyaz eder (KK 9, KK 64, KK 26, KK 77, KK 136, KK 192). Gelini babası veya kardeşi damada teslim eder ve genellikle bu aşamaya yörede “*emanetim emanetin olsun*” söz kalıbı eşlik eder. Ezinepazar köyünde eşikten gelinin elinde Kur’an-ı Kerim, babasının elinde yanan bir mum olduğu hâlde çıkılır; baba, gelini damada verir, ardından elindeki mumu söndürür (KK 28, KK 29, KK 31). Evden çıkarılırken gelinin yüzüne ayna tutma uygulaması yörenin pek çok bölgesinde mevcuttur. İlâveten gelinin eşikten çıktıktan sonra arkasına bakmaması gerektiği yörede genel bir kabuldür.

Ritlerin yoğunlaştığı yerlerden biri de damat ve gelin arabaya bindikten sonrasdır. Yörenin bazı yerlerinde dua okunur. Kimi yerlerde gelinin kucağına çocuk oturtulur, Damudere köyünde gelin, kucağına oturtulan çocuğa ibiğine (gelin başının sarkan parçası) konulan parayı verir (KK 22, KK 23, KK 24). Merzifon ilçesinin pek çok Alevi-Bektaşî köyünde gelin arabaya bindirildikten sonra gelinin kardeşi veya ağabeyi yoksa kan bağı bulunan bir erkek arabanın önünü keserek oğlan tarafından yüklü bir miktar para alır. Alınan bu para kalabalığın alkışları eşliğinde gelinin ayakkabısının içine konulur (KK 195, KK 202, KK 206).

Sonra düğün alayı hareket eder. Giden arabanın arkasından su dökmek her yerde olduğu gibi yörede de bulunmaktadır. Burada suyun özellikleri ile istenilen edim arasında analogik bir ilişki kurularak olmasından endişe edilen olumsuzluklardan kaçınma amaçlanmaktadır. Yine gelinin baba evi için öldüğünü sembolize eden bardak veya şişe kırma edimleri de yörede yaygın görülen metaforik eylemlerdir.

Yörenin pek çok yerinde kız evinden, buradan alınamadıysa aynı mahalle veya köy sınırları içerisinde tavuk çalmak gelenektir ve eylem, hırsızlık olarak görülmeyip ritüel zamanlarına özgü meşruluk çerçevesinde değerlendirilir. Çalınan tavuk gençlerin içinde

Verelim Muhammed’e salâvat
Sellello Muhammet (hep beraber) (KK 102).

bulunduğu üstü açık aracın içerisinde havada tutularak götürülür (KK 16)²¹³. Burada alınan gelin ile tavuk arasında ilişki kurma yoluyla metafor oluşturulduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Gelin alayının kızıevinden oğlanevine kadar olan yolculuk süreci de bir dizi ritüel eylemi içermektedir. Bunlardan birisi direnme ritlerinin devamı olarak köy sınırları içerisinde düğün alayının çeşitli şekillerde önünün kesilip para alınmasıdır. Yol kesme işini çoğunlukla çocuklar, bekâr genç erkekler ve çobanlar yapar. Yörede çobanların sürüsüyle yol kesme geleneği geçmişte olduğu gibi günümüzde de uygulanan pratiklerdendir. Çoban sürüsüyle yolu kapatır. İri yapılı koçlardan birini göstererek gelin bu koçu kaldırılabirise koçu hediye edeceğini, kaldıramaz ise koçun ederi kadar “çoban hakkı” istediğini söyler. Kaynak kişilerimiz bu teklif karşında çoğunlukla çobanın istediği paranın verildiğini, gelinin böyle bir sınamaya maruz bırakılmadığını aktarmışlardır. Geline koç kaldırtmak hoş karşılanmamakta, oğlanevi nezdinde itibar kaybı olarak görülmektedir (KK 34, KK 65, KK 78, KK 112, KK 127, KK 134, KK 201, KK 239, KK 240, KK 248, KK 265).

Kızıevinin bulunduğu köy sınırlarında türbe varsa ziyaret edilerek dua edilir. Merzifon/Yalnız köyde bulunan “Sarılık Evliyası”, gelin alaylarının mutlaka ziyaret etmesi gerektiğine inanılan yerlerdendir. Burayı ziyaret etmeden gerdeğe giren kızların başına bir uğursuzluk geleceği yönünde yaygın inanışlar bulunmaktadır. Anlatılanlara göre (KK 208, KK 209, KK 213, KK 219, KK 220); burada medfun olan Sarı Kız, sarılık hastalığı sebebiyle muradına eremeden teli duvağı ile yatırın bulunduğu yerde ölmüştür. Rite eşlik eden mitin içeriği göz önünde bulundurulduğunda düğün alayının burayı neden ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Öncelikle düğün konvoyundaki arabaların tamamı yatırın etrafını üç kez turlar. Ardından gelin ve damat yatırda dua ederler. Ayrıca düğün alayı cami, cemevi ve mezarlık gibi diğer kutsal mekânları da ziyaret etmektedir. Benzer şekilde yol üstünde bulunan kutsal mekânların ziyaret edilmesinin yanı sıra bazı köylerde cami ve cemevine uğrayıp dua alınmadan gelin indirilmez. Özellikle Alevi-Bektaşî köylerinde oğlanevine gitmeden mutlaka cemevine gidilip dedeye görünmek şeklinde tabir edilen bir ziyaret gerçekleştirilir ve dedenin hayır duası alınır. Gelinin kendi köyünün kutsal mekânlarını

²¹³ “Gençler gelinin önüne düşüyolar bayrak bi taraf. Ha tavuğu da çalarlarsa bi köyde bi kentte bir yerde tavuk gördülerse o tavuğu da alırlar. Gırak gırak öttürerek giderler. Tutabülürse tutarlar, tutamazlarsa yok” (KK 16).

ziyaret etmesi edimlerinde yine geride bıraktıklarına saygı, minnet gösterileri olarak ata ruhlarını memnun etme inanışlarının izleri olduğunu söylemek olanaklıdır. Benzer edimler, aynı amaçla koca yurdunun kutsal mekânlarında da yapılır.

Gelin alayının mahalle aralarından dolaşma, ilçeyi veya ili turlama yolu uzatma, yollarda durup oynama gibi uygulamaları kısaca oğlanevine dolayimli gitme edimlerinin temelinde animistik dünya görüşünün kalıntıları olan kötü ruhlardan kaçma bu şekilde onları oyalayarak yeni kurulan aileye verecekleri zararı önleme çabaları yer almaktadır. Yine aynı zihni temel üzerine yapılan başka bir uygulama da kızeviden alınan tabak çanağı birbirine vurmak suretiyle gürültü çıkarmak bu şekilde kötü ruhlardan korunmadır.

Yol sürecinde dikkat çeken bir bölük rit de köprü geçişlerinde görülür. Köprüler, gelin alayının sıradan geçip gittiği yerlerden değildir. Köprü geçişlerinde çeşitli ritler yapılmaktadır. Söz konusu ritlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır: Yörenin genelinde köprü girişlerinin hepsinde durularak oyun oynanır, halay çekilir, gelin damat oynatılır (KK 16, KK 89, KK 109, KK 234). Göynücek ilçesinde gelin ve damat köprüyü yürüyerek dua ederek ve dilek dileyerek geçerler (KK 102, KK 120); hatta köprüden geçmenin uğur getirdiğine inanılan ilçede yol üstünde köprü olmasa bile mutlaka bir köprüye gidilir. Hamamözü ilçesinde, gelin arabasının şoförü arabayı durdurur ve araba bozuldu diyerek sağdıçtan para alır (KK 156, KK 161).

Düğün alayının oğlanevine gelmeden önce gerçekleştirdikleri eylemlerden biri de Gümüşhacıköy ilçesi Çetmi ve komşu köylerinde hâbeci kadınların kızeviden heybesine doldurdukları yiyeceklerin köy meydanında boşaltılarak topluca yenilmesidir. Köy meydanında yenilen yemeklerden sonra çalgılar eşliğinde küçük bir eğlence yapıldıktan sonra gelin, oğlanevine götürülür (KK 134, KK 135, KK 136, KK 137).

Ardıçpınar ve Davutevi köylerinde gelin babasının evinden alındıktan sonra direkt oğlanevine gidilmez, “Veli Baba” türbesinde ikinci vaktine kadar semah dönülür, yemek yenir. Âşığın okuduğu deyişlerle bir anlamda dinî bir tören gerçekleştirilir. Buna adı geçen köylerde “düğün cemi” adı verilir (KK 95, KK 105, KK 106, KK 107). Benzer uygulamalar diğer Sıraç Türkmen köylerinde de bulunmaktadır. Damudere köyünde oğlanevine gitmeden cemevine gidilir. Gelin cemevinin kapısını öptükten sonra “gelin başı

övmek” denilen uygulama çerçevesinde geline hitaben deyişler söylenir (KK 21, KK 22, KK 23, KK 24).

Gelin alayı oğlan evine yaklaştıkça kornalar çalar, buna müziğin ritmi hızlanarak eşlik eder ve silahlar ateşlenmeye başlar. Düğün bir sonraki evresine geçmiş sıra gelin indirmeye gelmiştir. Düğünün bütünü içinde en karmaşık ve çeşitli yoğun mesajlar taşıyan ritlerin uygulama ânı, gelinin oğlanevine girişi esnasıdır. Farklı kilit noktalarda farklı amaçlar gözetilerek uygulanan bu ritlerin ilki gelin arabadan inmeden eşik öncesinde, ikincisi evin eşliğinde, üçüncüsü ise gelin eve girdikten sonra ev içinde yapılanlar olmak üzere yapılaş amaçlarına paralellik gösterecek şekilde üç farklı mekânda kümелendiğı görülmektedir.

Geline arabadan inmeden önce “indirmelik” adı altında hediyeler verilir. Anadolu’nun pek çok bölgesinde olduğı gibi yörede de bu durum “gelin inmiyor” söz kalıbı ile ifade edilir. Gelinin arabadan inmesi için damadın anne, baba ve yakın akrabalarının geline, tarla, bağ, bahçe ve damızlık hayvan türünde ev olmanın gereğinden olan mal, mülk bağışında bulunması gereklidir. Bağışta bulunma, genel olarak damat ailesinin toplum önünde söyledikleri hediyeleri geline daha sonra vereceklerini ilan etmeyi ifade etmektedir. Gelin arabası etrafında gerçekleştirilen bir diğer rit, yine gelinin arabadan inmesinin başka bir ifadeyle yeni bir hayata adım atmasının bedeli anlamında ödenen kefarettir. Bu, genellikle “arabanın kapısı açılmıyor” şeklinde ifade edilir. Bedeli ödenen kapının açılmasının ardından gelin arabadan indirilir. Araba etrafında gerçekleştirilen son rit kurbandır. Gelinin arabadan inmesi esnasında pek çok yerde olduğı gibi yörede de arabanın tekeri altında kurban kesilir. Kurbanın kanı gelinin ve damadın alnına sürülür. Kurbanın cinsi değişebilmekle birlikte yörede “cıllık” olarak adlandırılan horoz kesilmesi yaygındır. Bazı yerlerde, kız evinden alınan tavuk ile oğlanevinden alınan horoz birlikte kesilmektedir (KK 22, KK 23, KK 38, KK 192).

Göynücek ilçesi Ardıçpınar ve Davutevi; Merzifon ilçesi Yalnız köylerinde gelin oğlanevinin önüne getirildiğinde yörenin başka yerlerinde bulunmayan duvak açama ritini icra edilir. Bu ritin günümüzde sözü edilen köylerde duvak ritüeli yapılmaması nedeniyle süreç içinde yer değiştirilerek buraya eklendiğı söylenebilir. Uygulama şöyledir: Söz konusu köylerde gelin, damat ile traktörün içine atılan sandalyelere oturtularak getirilir. Oğlan evine gelindiğinde ise gelin ve damat traktörden indirilmeden “gelin-güvey övme” adı

verilen bir uygulama gerçekleştirilir²¹⁴. Gelin ve damat ayağa kaldırılır. Âşık, “gelin-güvey övme” deyişini söylemeye başlar. Kaynak kişimizin aktarımına göre Davutevi köyünde söylenen deyiş şöyledir:

*Evlerinin önü bakar,
Kelpler sürüsün takır takır,
Cemal emmi kimden fakır,
Övelim güvey beyi,
Kutlu olsun diyenlere
Kutlu olsun [topluluk].*

*Dağdan keserler hezeni²¹⁵
Gelir uzanı uzanı
Cemal emmimin keşkek kazanı
Övelim güvey beyi
Kutlu olsun diyenlere
Kutlu olsun [topluluk]*

*Dağdan keserler kurmudu²¹⁶
Gelir yumudu yumudu
Gelin bacım eski huyu unudu
Övelim güvey beyi
Kutlu olsun diyenlere
Kutlu olsun [topluluk]*

*Güvey sen bir sarı tosunsun
Boynun zevlaya²¹⁷ kısılsın,
Kaynanan burnuna osursun,
Övelim güvey beyi,
Kutlu olsun diyenlere,*

²¹⁴ Benzer uygulama, “Betaşar” <yüzaçma> adı altında Kazak Foklorunda da bulunmaktadır. “Betaşar; yeni gelin geldiğinde söylenen türküye verilen isimdir. Bu türküde genç gelinin kendisine yabancı olan bir topluluğa girişi, onların yeni gelinle tanıştırılmasının gerekliliği ile yeni geline söylenen şiir bir araya getirilmiştir. Yeni gelin halk arasına, başında bir örtü ile yüzünü gizleyerek gelir, damat tarafından birisi geline betaşar söyler. Genç gelin bu sözleri başını kaldırmadan dinler.../... Betaşarla birlikte yeni gelinin yüzü açılmaktadır” (Karataş 1994:76-77). Kazak evlilik adetlerine göre gelin “şımıldık” adı verilen kapalı bir yerde perde arkasında “beteşar” a kadar oturur. “Betaşa” ra gelen herkes toplandıktan sonra yüzü beyaz bir örtü ile kapalı olan gelini iki yengesi iki tarafından tutarak ortaya çıkarır. Ondan sonra “betaşar” ritüelini gerçekleştirmeye başlar. Ozan, şair ya da hatip birisi tarafından “dombıra” ile şarkı söylenmeye başlanır. Şarkıda gelinin güzelliği övülür, kocasına göstermesi gereken saygı ve sorumluluk, diğer akrabalarıyla nasıl ilişki kurması gerektiği hakkında söz edilir. Gelinin aklında olması gereken gelenekler; kaynata ve kayınvalidesiyle hürmetli, eşinin akrabalarına saygılı olması gerektiği, yeni ailesinin soyunu devam ettirerek iyi gelin olması hakkında nasihat verilir (Mukhtarkhanova 2019:55-56).

²¹⁵ Ağaç (KK 194).

²¹⁶ Yabani armut (KK 194).

²¹⁷ Boyunduruk (KK 194)

Kutlu olsun [topluluk].

*Düğününüze gelmedik mi?
Keşkeğinizi yemedik mi?
Bir yağlığınıza değmedik mi?
Övelim güvey beyi,
Kutlu olsun diyenlere,
Kutlu olsun [topluluk].*

*Çağır Karacaoğlan çağır.
Taş düştüğü yerde ağır,
Damat sevdiğine kavuştu,
Sağdıç sen başını kayır.
Övelim güvey beyi,
Kutlu olsun diyenlere,
Kutlu olsun [topluluk] (KK 103).*

Âşık, yukarıdaki deyişi söylerken kayınvalidenin arkasına teneke bağlanır, katılımcılar tenekeye tekme atmaya çalışır, “kaynana kaynana” diyerek alay edilir, gülüşülür. Deyiş bittikten sonra damat, traktörün içinde gelinin duvağını açar. Bu köylerde gelinin başına yaşmak yapılır. Yaşmak sarmak tülbentle sadece gözler görülecek şekilde ağzının burnunun sarılmasıdır. Ayrıca, gelin kırk gün bu yaşmak ile dolaşır. Duvak açıldıktan sonra gelini eşiğin önünde ayakta bekletirler. Damat çatıya çıkıp gelinin başına önce dörde bölünmüş elma, ardından şeker, leblebi ve bozuk para karışımı saçar. Damat çatıdan indikten sonra gelini eve sokar (KK 95, KK 104, KK 105, KK 106, KK 220).

Gelin eşikten geçerken yapılan ritlerin çoğu; gelini dönüştürmeyi, şekillendirmeyi hedefleyen birçoğu taklit esasına dayanan, kullanılan nesnelerle analogik bir bağ kurularak “benzer benzeri yaratır” ve “benzer benzeri etkiler” zihni temeline dayalı büyüklük işlemleri oluşturur. Bu ritlerin eşikte yapılması da ayrı bir öneme sahiptir. Arnold Van Gennep eşiklerin yeni statülere atılan ilk adımları simgelediğini belirtmektedir. Mary Douglas’a (2017: 145) göre; eşik, giriş ve söveler bir eve girmenin gündelik koşulu olan bir çerçeve oluşturur. Bir kapıdan girmek gibi basit bir deneyim pek çok giriş biçiminin ifadesi olabilir. Kavşaklar, kemerler, yeni mevsimler, yeni giysiler ve gerisi için de aynı şey geçerlidir. Ritüele dâhil edilip yüksek bir anlam yüklenmeyecek kadar düşük görülen hiçbir deneyim yoktur. Ritüel sembolleştirmenin kaynağı ne kadar şahsi ve yakın olursa, verdiği mesaj da o denli anlamlı olur. Eşik hem “dışarı ile içerisi arasındaki sınırı, hem de bir bölgeden diğerine geçiş olanağını somutlaştırır” (Eliade 2017a: 160) ve “kesintiyi

somut ve doğrudan bir biçimde gösterirler.../... Aynı zamanda eşik, geçiş simgelerini ve araçlarını da oluştururlar” (Eliade 2017a: 25).

Eşik etrafında gerçekleştirilen ritleri eşik önünde ve eşikten geçme esnası olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Eşik önünde icra edilen ritlerden en yaygın görülenleri şöyledir: Dünürşü/yenge kadınlar, kötü huyları dökülsün diye ayna tutarak gelinin ayağının dibinde şişe veya testi kırarlar (KK 9, KK 12, KK 14, KK 21, KK 28, KK 38, KK 54, KK 78, KK 91, KK 100, KK 112, KK 134, KK 143, KK 155, KK 167, KK 188, KK 192, KK 234, KK 247, KK 256, KK 267). Kimi yerlerde bu riti, kayınvalide yapmaktadır ve kayınvalidenin kırdığı testi içinde; şeker, leblebi, bozuk para ve geline hediye olarak bir tane çeyrek altın bulunur (KK 26, KK 27, KK 29, KK 44, KK 55, KK 79, KK 82). Eşik önünde yapılan bir diğer rit de süpürmedir. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçe ve köylerinde yaygın görülen uygulama, dünürşü kadınların gelinin çeyizindeki süpürge ile gelini eşik önünde üç kez süpürmeleri şeklinde icra edilmektedir. Bu ritin amacı da yine gelinin kötü huyları dökülsün dıyedir (KK 135, KK 136, KK 192, KK 198, KK 200, KK 202).

Eşik önü ritlerinden bir diğeri de hocaların <imam> gelin, eşikte beklerken ilahi ve dua okumalarıdır. Kabaoğuz köylerinde, eşik duası ve ilahi metinlerinin uzun olması nedeniyle bu rit oldukça fazla zaman almakta, gelinin ve bütün katılımcıların uzun süre ayakta beklemesine sebep olmaktadır (KK 154). Sıraç Türkmen köylerinde ise bu aşamada salavatlama türü şiirler okunmaktadır (KK 95, KK 104, KK 220).

Eşik önü ritlerinden bir diğeri yüksek bir yerden kimi yerlerde sadece gelinin kimi yerde gelin ve damadın başından şeker, buğday, leblebi, kuru meyve karışımı gibi çeşitlenebilen nesnelerin saçılmasıdır. Bazı yerlerde bunlarla birlikte ayrıyeten gelinin başına elma da atılır (KK 26, KK 95, KK 103, KK 119). Merzifon ve Göynücek ilçelerinin Sıraç Türkmen köylerinde damat ve sağdıç çatıya çıkar, eşiğin önünde duran gelinin başına bozuk para ve şeker saçar, ardından bir tane elma atarlar. Bu esnada köyün gençleri de damat ve sağdıç taşlarlar (KK 95, KK 104, KK 220). Merkeze bağlı bazı köylerde damat yüksek bir yere çıkarak gelinin üstüne leblebi saçar (KK 21, KK 26, KK 52, KK 67, KK 73). Taşova ilçesinde bu işi düğün aşçısı yapar ve gelin ve damadın başından kurutulmuş meyve saçar (KK 247, KK 248, KK 252, KK 254, KK 255, KK 258, KK 260). Bazı yerlerde saç saçma işini kayınvalide yapar (KK 23, KK 38, KK 61, KK 265). Bu rit,

kansız kurban olarak kabul edilen eski devirlerden beri bütün Türk boylarında yabancı sayılan bir kızı, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi için verilen kurbandır. Kurban edilen nesneler, her kavmin kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli mübarek saydığı nimetlerden oluşur (İnan 1986: 167). Burada amaç gelin ve damadın mutluluğuna zarar verebilecek iyeler, cinler ve arvıkları memnun edip önlem almaktır.

Hamamözü ilçe merkezi ve bazı köylerinde gelin evin önüne geldiğinde, evin en yaşlısı olan kadın elindeki su dolu şişeyi yere attıktan sonra kaçmaya başlar. Gelin, yanında dünürşübaşı olmak üzere yaşlı kadının peşinden giderler. Gelin konuşmaz, dünürşübaşı onun adına konuşarak “kaçma kaçma, gelinin seni çok sevecek, seni el üstünde tutacak. Bak sana hediye getirmiş” der. Bu esnada gelin içi hediye dolu sepeti yaşlı kadına uzatır, elini öper yaşlı kadın geline hoş geldin der, gelin el öper (KK 157, KK 158, KK 161, KK 162, KK 163).

Eşikten geçme ritlerini, amaçları açısından sınıflandırarak şöyle sıralayabiliriz:

Gelini mizaç bakımından şekillendirmeyi amaçlayan ritler: Gelinin her söyleneni yapan, kuzu gibi uysal, munis, yumuşak huylu olması istenir; kapının eşiğine, koyun postu serilir ve gelin eşikten posta bastırılarak geçirilir (KK 23, KK 67, KK 93, KK 109, KK 110, KK 123, KK 200). Namazlı abdestli dini bütün olsun istenir; gelin, seccade üzerinden geçirilir (KK 12, KK 45, KK 57, KK 79). Gelinin kolunun altına Kur'an-ı Kerim konulur (KK 1, KK 30, KK 39, KK 50, KK 51). Temiz bir ev kadını olsun istenir; kolunun altına süpürge konulur (KK, 8, KK 14, KK 26, KK 28, KK 34, KK 47, KK 54, KK 64, KK 77, KK 80, KK 93, KK 110, KK 134, KK 143, KK 158, KK 176, KK 188, KK 192, KK 208, KK 234, KK 265). Ağır başlı olsun istenir; cebine taş koyulur (KK 39, KK 52, KK 91, KK 121). Gelin hızlı, eli çabuk, ateş gibi olsun istenir; eşige bir mangal içinde yanmakta olan köz koyulur, gelin bunun üstünden atlatılır (KK 89, KK 192).

İyi geçim, dirlik amaçlayan ritler: Gelin yeni evinin eşiğine veya kapıya yağ gibi erisin diye yağ; tatlılık, hoş geçim olsun diye bal sürer (KK 3, KK 9, KK 31, KK 78, KK 150, KK 168, KK 173). Yine Geçim kolaylığı olsun, sıkıntılar su gibi akıp gitsin diye gelinin ayağının altına su dolu kap konulur, gelin bunu eşikten geçerken ayağıyla döker (KK 16, KK 20, KK 34, KK 52, KK 63, KK 71, KK 145, KK 164, KK 188, KK 192, KK

247, KK 256). Suluova ilçesinin bazı köylerinde gelinin eve girmesi esnasında kayınvalide ahıra gider, hayvanlara bakar (KK 226, KK 227). Büyüsel nitelikli bu uygulamada amaç gelin ve kayınvalidenin iyi anlaşmalarıdır. Kaynak kişimizin yaptığı açıklamaya göre kayınvalide ahırdaki hayvanların konuşamama özelliğini kendine intikal ettirerek gelinin karşısında mal gibi olacak çok konuşmayacak bu şekilde evin dirliği ve düzeni sağlanacaktır (KK 230).

Evliliğin kalıcı olmasını amaçlayan ritler: Gelinin demir gibi sağlam ve kalıcı olması istenir; gelin, demir leğene veya ters çevrilmiş kazana bastırılır (KK 167, KK 188, KK 192). Ayağının altına urgan atılır burada dallı budaklı olsun, kökleşsin diye (KK 38, KK 45, KK 52). Yine geldiği evde kalıcı olmasını sağlamaya yönelik olarak babanın evinden getirdiği çivi kapının üstüne çakılır (KK 31)²¹⁸. Bazı yerlerde gelinin ayağı, üç ayaklı demir ocağa bastırılır (KK 188, KK 192, KK 223).

Bolluk, bereket amaçlayan ritler; Gelin sofraya veya kazana bastırılır (KK 23, KK 42, KK 57, KK 77). Gelinin omuzlarına ya da koltuk altına ekmek konur (KK 188, KK 192, KK 198). Bazı yerlerde gelin eşikten geçerken yaşlı bir kadın katılımcılara parça parça ekmek dağıtır (KK 202, KK 216). İlâveten Yörenin pek çok bölgesinde oğlanevinin kapısına kırmızı renk ip gerilir ve gelin bu ipi kırarak eve girer (KK 34, KK 78, KK 90, KK 67, KK 123, KK 56, KK 95, KK 61, KK 41, KK 51).

Gelin, eşikten geçtikten sonra da hem ritüel özneleri hem de akrabalar nezdinde bolluk bereket, doğurganlık, itaat, kaynaşma, birleşme, mutluluk amaçlayan dinsel-büyüsel içerikli çeşitli ritler dizgesi devam eder: Gelin eşikten içeri girer girmez kayınvalide gelinin başından bolluk bereket olsun diye arpa, buğday, bozuk para saçarak, ardından

²¹⁸ “Gelin evin eşiğine nal, ya da lokum, yağ sürer. Mıh çakar, babasının evinden getirdiği mayayı evin mayasına koyar. Sürüyolar gelin yağ gibi olsun diye, yağ gibi erisin diye” (KK 71). “Damat acık ileri çıkar bi badel yukarı gelin şöyle kalır yağ çalar kapının başına o yağ çalarken damat da gelinin başına çerez atar” (KK 51). “Mıh çakılır kız evinden maya alınır. Bu evde mayalansın diye yeni evinin mayasına karıştırır. Kadın orada mayalanacak çağı çocuğu olacak, oraya ısınsın deyi. Bi de çömlek kırıyor gelin huyu kırılınsın diye” (KK 95). “Davulcu çalmayı durdurur. Gelin attan iner, gelini dualarlar, gelin eşiğe geldi miydi ayağının altına postu sererler. Gelinin eline bir çivi bir keser verirler, kapıya çiviye çaktırırlar” (KK 29). “Alıp geliyoh ondan sonra da gelin oğlan evinin önüne geldiği zaman halı yolluh seriyoh, ayağının altına bi de urgan goyoh ayanın altına urgan gibi dallı gollu olsun diye. Bi cam şeyi sürahi atıyoh gırıyoh. Gaynana gırıyoh. Bi de para atarlı gelinin üsdüne. Şeker veririk zenginlik olsun, bolluk olsun deyi. Gelin içeri girer girmez bi tepsi lohum veriyoh eline, gelinlen lohum gibi datlı olalım diye, gaynananın görümcenin ahrabaların ağzına hep veriyoh” (KK 80). “Gelin seccade üzerinden geçirilir. Post serilir kuzu gibi olsun abdestli namazlı olsun. Çivi, maya, kuru hoşafı doldurur tepsiye aşeneci sadece aşeneci. Gelin gelirken kapıdan, kapının ağzından yanaştı mı atar, o yere dökülür” (KK 31).

duvağını açar. Gelin kayınvalidesi başta olmak üzere evdeki yakın akraba büyüklerinin bazı yerlerde küçüklerin dâhi elini öper. Gelin ve kaynana tatlılık olsun diye birbirlerine şerbet içirirler (KK 29, KK 31, KK 51, KK 71, KK 80, KK 81, KK 95) ²¹⁹. Aynı amaca yönelik uygulama bazı yerlerde damat ve gelinin aynı bardaktan şerbet içmesi şeklinde görülür (KK 2, KK 3, KK 5, KK 55, KK 69, KK 76) ²²⁰ bazı yerlerde bal yenir. Bazı yerlerde gelin ve damada yumurta yedirilir. Gelinin kucağına oğlan çocuğu oturtulur. Gelin çeyiz sandığına yüzü kibleye gelecek şekilde oturtulup kucağına erkek çocuk verilir (KK 235, KK 237, KK 240, KK 255, KK 259) ²²¹. Gelinin eline kepçe verilir yemek karıştırılır (KK 43, KK 70, KK 71, KK 251, KK 254) ²²². Babasının evinden getirdiği un, maya, şeker, kül, gaz yağı gibi nesneleri iki evin birbirine kaynaşması için yeni evininkilerle birleştirir, onlara karıştırır. Göynücek ilçesi Alan köyünde gelin içeri girer girmez eline içi su dolu ibrik verilir. Gelin ibrikteki suyu döke döke gerdek odasına kadar getirir odaya bu şekilde girer (KK 89) ²²³. Bazı yerlerde gelin eve girer girmez çocukları çok olsun diye kayın validesi tarafından geline yumurta yedirilir (KK 145). Merkeze bağlı köylerde gelin ilk önce hamarat olması için mutfığa sokulur (KK 21, KK 26, KK 28, KK 33, KK 44, KK 52, KK 54, KK 78). Çetmi köyünde gelin ve damat balkona çıkar, uzun bir süre toplumun kendilerini görmesi için burada ayakta beklerler (KK 134, KK 136, KK 138).

Gelin ve damat evin içinde yeni bir yaşamla birleşirken bu esnada bekâr gençler, güç mücadelesi içeren kimi ritüel eylemler icra ederler. Mesela; Kabaoğuz bölgesi köylerinde “horoz seğırtme” adı verilen koşu yarışı yapılır (KK 147) ²²⁴. Koşu sonucunda birinci olan

²¹⁹ “Şimdi, gelin gelecek diye bir tepsiye şeker gollar, çörek gollar gelin geliyo diye, gelin gelince gaynanası, görünümü, yengesi tarafından işde bir bir ağızlarına veriliyo işde” (KK 18). “Şimdi, gelinnen oğlan bu eve girer, arth hoş geldin mi diyorlar, gucahlaşıyorlar mı, öpüşüyorlar mı, duruyorlar yarım saat. İkisi duruyorlar oradan damat çıhdıhdan sona gelinin yanına herkes gelir, oğlan evü şimdi şerbet yapar, gelinin elüne verürler, gelin orda olanlara hep datlu olah diye gaşuh gaşuk içirür (KK 138).

²²⁰ Uygur, Yassıçal, Boğazköy, Elikteke, Kuzgeçe, Mahmatlar, Yağmur.

²²¹ Taşova ve Suluova ilçesi köylerinin genelinde.

²²² Yağcıabdal, Hasabdal, Kızılca, Aksalur, Sepetli, Kırkharman.

²²³ Gelinin koltuğuna sağ tarafına. Ibrık vardı ibrik. Demir ibriklerden alimunyum neyin suyu döke döke ta ev kapsına kadar giderdi yatacağı odaya kadar gadar öyle giderdi orda bırakır, damat alır içeri birer lokum mu yerlerdi neydi. Dışarı çıkarlardı. Yüzünü açarlardı o zaman (KK 89).

²²⁴ “Köy meydanına çıkılır. Yarış var şimdi, “horoz seğırtme” he horoz yarışı. Köye koşabilen alışık insanlar, kaç kişi katılıyorsa, yirmi beş kişi de olur, elli de. Belli bir mesafe gösterilir onlara atıyorum iki kilometre. Bir refakatçinin gözetiminde aşağı yukarı götürülür. Köyde bir yerde horoz bi adamın eline verilir. O bir yerde dikeliyor. Bayrak ile beraber. Orda onlara başla işareti verilir, onların başında duran adam düdük

kişiyeye verilen ödöl horoz olduğu için yarışma bu şekilde adlandırılmaktadır. Hamamözü ilçesinin Gölköy ve Yemişen köylerinde koşu yarışını çocuklar yaparlar. Köyün çocukları koşturular, birinci olan çocuğa ödöl olarak horoz verilir (KK 166, KK 167). Göynücek ilçesinde gelin içeri girdikten sonra gençler düğün bayrağını bir mücadele atmosferinde kapışarak çalarlar. Yiğitbaşı veya bayraktar, bayrağı çalan kişiden alarak düğün kâhyasına teslim eder (KK 89, KK 103). Bu sahnede ayrıca; damat, gelinin işlediği müjde yastığını balkondan, aşağıda bekleyen bekâr gençlere atar. Yastığı ilk kapan tekrar havaya fırlatır, İtiş kakış gençler yastığı kapmaya çalışır, yastık alanın elinden alınır, büyük bir kargaşa yaşanır, bu esnada yastık paramparça olur. Yastığı en son elinde bulundurmayı başarabilen kişi, yüklü bir para karşılığında, gerdekten sonra yiğitbaşına satar (KK 87, KK 89, KK 108, KK 129). Taşova ilçesinin Geydoğan, Belevi ve civar köylerinde, gelin ve damat içeri girdikten sonra gençler, evin çatısındaki kiremitleri kurşun atarak kırarlar. Kaynak kişilerimiz, düğün sahibine oldukça zarar veren bu geleneği kaldırmaya çabaladıklarını ancak başaramadıklarını aktarmışlardır. Edimin aktörü çoğunlukla gençlerden oluşan uygulamanın yapılıp yapılmaması ya da kiremitlerin ne kadarının kırılacağı düğün sahibinin düğün boyunca gençleri ne kadar memnun ettiğine bağlıdır. Yemek, bahşış gibi hususlarda yeterince hoşnut edilmeyen gençler tepkilerini çatının bütün kiremitlerini kırarak göstermektedirler (KK 257, KK 261, KK 263, KK 267).

Düğünün buradan sonraki süreci yöre içinde farklılıklar gösterir. Bu aşamadan sonra genellikle süreç ya salon düğünü formunda ya da köy meydanlarında yapılan eğlence içerikli kutlamalarla devam eder. Yörenin bazı köylerinde gelin eve girdikten sonra hemen helva kavrulup konuklara dağıtılır (KK 21, KK 35). Sıraç Türkmen köylerinde gelin arabadan inerken kesilen kurban eti “ekmek dökmek” adı altında pişirilerek bulgu pilavı ile karıştırılıp topluca yenir (KK 91, KK 103, KK 104, KK 220). Bazı köylerde ise sadece erkeklere yemek verilir, bu yemek esnasında hoca nikâhı kıyılır (KK 64, KK 65, KK 67, KK 77). Kimi köylerde ise gelin eve girip çeşitli pratiklerin de icra edilmesinden sonra kadınlar “gelin görme” adlandırması çerçevesinde düğün evinde erkekler olmaksızın eğlenirler (KK 234, KK 245, KK 247).

çalar, onları salar marş marş ordan koşarak gelirler. Bu horozu elinde bekleyen adamın elinden kim kaptıysa ilk gelen horozu alır. Ödöl horozdur” (KK 147).

Damat, geline hoş geldin dedikten sonra sağdıcın evine veya düzenlenen eğlencelere gider, yatsı namazından sonra gerdek için getirileceği zamana kadar eve gelmez. Güreşli düğünlerin yapıldığı eski zamanlarda gelin alındıktan sonra büyük eğlenceler yapılır, gelin almaya gitmeden önce başlayan başpehlivanlık müsabakaları gelin alındıktan sonra yapılır. Damat, kendisine hazırlanan döşek üzerinde güreşleri izler, kazananların hediyelerini vermiştir. Gümüşhacıköy Sarayözü köyünde ve Göynücek ilçe merkezinde başpehlivan seçilen güreşçinin gelinin kapısına gelip gösteri yaptıktan sonra gelinin de başpehlivana hediye vermesi eski geleneklerdenmiş (KK 108, KK 154).

Yörede gelin alımından sonra kızı ve oğlanevi arasındaki ritüel anlam ifade eden gidip gelmeler devam etmektedir. Bu kapsamda yörenin bazı yerlerinde nadir görülmekle birlikte, gelin alındıktan sonra damadın birinci derece yakınları kız evine yemeğe gider ve helâllik alırlar. Onlar gidip geldikten sonra da kız evi, akşam saatlerinde “güveyönü”, “güveyardı”, “güvey ekmeği” adı verilen, gelin ve damadın gerdek yemeğini getirir (KK 67, KK 79, KK 91, KK 169)²²⁵. Yemeği getirenlere ikramlarda bulunup hediye verilir. Yemeğin içeriğini bölge içinde değişmekle birlikte tavuk, helva, börek, baklava; Hamamözü, Suluova ilçelerinde içine kuruyemiş konulmuş gömbe, sütlü bir tatlı oluşturur (159, KK 221). Merkez ilçe Yassıçal köyünde güveyönü yemeği ile bir tabak buğday, mum ve damada yelek de koyulmaktadır (KK 72, KK 73). Suluova ilçesinin Uzunoba, Ayrancı; Merzifon ilçesinin ise Han gibi Karapapak Türklerinin yaşadığı köylerde “şah bezemek” ve “şah kaldırmak” adı verilen uygulama güveyönü yemeği ile benzer işleve sahiptir. Bu köylerde şah düğün başlar başlamaz kızlar tarafından bezenir, sağdıcın evinde bekletilir, gelin indikten sonra davul-zurna ve kalabalık bir alay eşliğinde üstüne kırmızı bir örtü örtülerek sağdıç tarafından düğün evine getirilir. Damat ve gelin 70-80 cm uzunluğundaki tahtanın üstüne çakılmış çivilere, iplere dizilerek konulan kuruyemişleri, çikolata, şeker ve mevsimine göre elma, armut ve nar gibi meyveleri toplayıp bir kaba

²²⁵ “Gelini ikindide alıyoz ya, ondan sonra erkek tarafı kız tarafına hakkınızı helâl edin diye yemek alır gider. Yemek yer çay içerler. Helalleşip ayrılırlar. Dünürlük bitti ya, gelin geldi ya gayrı. Böyle yapıyorlar ondan sonra kız tarafı da oğlan tarafına helva getirir, börek getirir, tavuk getirir. Onu sabah güvey ekmeğinde yiyecek sabahlen. Güvey ekmeği düğün sabahı. Gelin kalkacak. O işte ne getirdiyse ana tarafı ne koyduysa onu getirecek yiyecek içecek orda görevliler onu yiyecek, helalleşip ayrılacak” (KK 169). “Şimdi, gülüm, gelin anası helva, tavuh, çörek bişirir, gıza ahşam ezeni kız tarafı oğlan tarafına tepsiyle getirir. Onu yimek sevap, öldüğün vakit gahsın sade o gider dillerdi” (KK 79). “Güveyönü getirenlere, o yeme yiyinci acil para dağıdıyoh şimdi gahsın getsinler diyin” (KK 67). “Güveyönünün elbisesi, çerez koyuyok gine, bi tabak ekin koyuyok gine, buğdayı bilirsin. Onu koyuyok. İçine mumu koyuyok. Onu da biz onlara yolluyok. Bereket olsun yani ekmeği bol olsun” (KK 91).

boşaltmadan gerdeğe girmezler. Bu yiyecekler düğünden sonra göz aydınlığı vermeye gelen insanlara da ikram edilir (KK 203, KK 204, KK 226, KK 227, KK 245).

3.2.3.4.3. Nikâh ve Gerdek Ritüeli

Aynı gün içinde başka bir ritüel form oluşturan uygulama, imam ya da hoca nikâhı da denilen dîni nikâhın kıyılmasıdır. Nermin Erdentuğ'un (1969: 232) da belirttiği üzere ister modern toplumlarda olsun ister ilkelerde olsun evlenme veya birleşme resmen saptandığı ve ilan edildiği zaman geçerli sayılır. Evlenmenin tamamlanmasına ilişkin ritlerin toplumsal ve genel amacı birleşmeyi açık surette ilan etmektir; bunu bir memur, papaz, hoca ve ilkelerde şefler yaparlar.

Nikâh kadınla erkeğin evliliğini meşrulaştırmak, doğacak çocukların soylarının belirli olması, analık, babalık ve evlatlık haklarının ve görevlerinin bilinmesi, velayet, miras, nafaka gibi konuların belirlenebilmesi amacıyla yapılan bir işlemdir. Toplum tarafından onaylanan birlikteliğin, ilâhî bir güç tarafından kabul ve takdis edilmesini ifade eden dîni nikâh (Eker 1998: 300) İslam dininin uyulması gereken vecibelerindendir.

Dîni nikâh yapılmadan gerçekleşen birlikteliğin meşru olmadığına ve bu şekilde kurulan evliliklerin hayırlı olmayacağı hususunda halk nezdinde genel kabul vardır. Bu nedenle yörenin hemen hemen bütün bölgesinde resmî ve dîni nikâhın her ikisi de kıyılmaktadır. Yörenin bazı yerlerinde evlilik cüzdanı olmayan çiftlere müftülük kararı ile dîni nikâh kıyılmaması nedeniyle resmî nikâh düğünden çok önce kıyılmaktadır (KK 187). Dîni nikâhın kıyılma zamanı ve sayısı ile ilgili yörede farklı tutumlar olduğu görülmektedir. Bazı yerlerde damadın eve rahat girip çıkması için söz kesme aşamasında bir de nikâh tazelemek adı altında gerdekten önce yapılmak suretiyle iki kez yapılan uygulama, bazı yerlerde bir kez yapılmaktadır²²⁶. Nikâhın kıyılma zamanı da değişken bir durum arz etmektedir. Bazı yerlerde düğün başlamadan -davul vurulmadan- (KK 31)²²⁷,

²²⁶ “Şimdi dini nikâhta genelde gerdek gecesinde kıyılıyo. Tenha bir şekilde ev boşaltılıyor orda gelinin ve damadın nikâh şahitleri ve de imam çağırılıyo gelinnen damada abdest aldırılıyor. İslamın imanın şartları tekrar ettiriliyor” (KK 159).

²²⁷ “Dini nikâh davul vurulmadan kıyılır. Keşkek akşamı nikâh gıyallar, cuma günü davul vurulu. Hoca nikâhına oğlanın yahını, kızın babası, oğlanın babası onlar, üçü gatılır” (KK 31).

bazı yerlerde ise nikâhın kına gecesinde oğlan tarafında kızın vekâlet vermesi ile erkekler arasında kıyıldığı görülmektedir.

Yörede, genel olarak sabit bir nikâh zamanından söz etmek güçtür. Bunun nedeni nikâhın gizli kıyılmasıdır. Çünkü nikâh ânının evlenen çiftlere büyü yoluyla kötülük yapmak için en uygun zaman olduğuna inanılır. Kına gecesi bütün insanlar eğlencede iken gelin ve damat ailelerinin bir akraba evinde nikâhı gizlice kıymaları en yaygın eğilim olmaktadır. Bu yolla yapılan nikâhlarda gelin ve damattan vekâlet alınır. Uygulamanın bu şekilde yapılma sebebi kaynak kişilerimizin belirttiği üzere gelin ve damat ortadan kaybolursa kötü niyetli insanların nikâh kıyıldığını anlamaları ve kötülük yapmalarından duyulan endişedir.

Endişe duyulan durum, gelin ve damadın karı-koca olmasını engelleme amacıyla çoğunlukla bağlama büyüsi kapsamında damadın özellikle cinsel işlevinin dumura uğratılması ve gerdeğe giren damadın görevini yerine getirememesi üzerine kurulan büyüsel uygulamalardır. Mesela; damadı bağlamak için İhlas Suresi tersinden okunarak her okumada ipe kırk ya da yedi düğüm atılır (KK 2, KK 8, KK 10, KK 265), nikâh esnasında herhangi bir şey ya da eller kenetlenir, yüzük döndürülür (KK 89, KK 134, KK 145, KK 178); kilit veya makas kapatılır, bıçak bir bezle bağlanır (KK 45, KK 87, KK 94, KK 119, KK 123, KK 147). Nadir de olsa gelin üzerine kurulu daha çok damattan soğutma, gelini zayıflatarak öldürmeyi amaçlayan büyüler de nikâh zamanı gözetilerek yapılabilir. Hamamda gelinin dökülen saçlarına ve kullandığı sabuna dikkat edilir, kötü niyetli kişilerin eline geçmemesi gerekir; zira bu objelerle etkili büyüler yapmak mümkündür (KK 21, KK 33, KK 55).

Yörede dinî nikâhın esrarengiz güçlerin ve insanların vereceği olası zararları önlemek amacıyla bir tedbir olarak akşam saatlerinde gizli yapılmasına ilave olarak ayrıca bazı önlemler de alınmaktadır (KK 11, KK 123)²²⁸. Nikâh kıyılırken ellerin serbest

²²⁸ “Şindi iki dizinin üzerine gelecten, yüzüğünle olsa kıpraştırmayacan. Parmağında yüzük var ya mesela böyle yapmayacan (yüzüğünü çeviriyor). Bu tertipte oturan. Onlar dua ediyolar içinden yüzüğünü oynatınca nikâh bağlanır, gelin damat bağlanır derler. Allah kimsenin başına vermesin kırk gün sürüyo o bağlama. Öyle diyolar biz bağlılık görmedik. Nikâh kıymaya gelen hoca dir ki hiçbir şeyinizi kıpırdatmayacaksınız. Parmağınızda yüzüğünüz varsa onu da kıpırdatma. Bir yerinizi de kurcalaman (KK 11). “Ellerinizi şöyle dizlerinizin üzerine koyun derim. Benim söylediklerimi tekrar edin. Tövbe istiğfar yaptırıyorum. Önce tövbe yaptırıyorum. Ondan sonra üç ihlas bir Fatiha, Felak, Nas surelerini okuyorum. Felak, Nas sureleri nikâhta okunması çok uygundur. Herhangi bir şer kişilerin Felak ve Nas sureleri her türlü

bırakılması, bağlanmaması, uygulama boyunca ellerin dizler üzerinde olması, yüzük dâhil hiçbir şeye dokunulmaması, odada bulunan kişilerin elbise düğmelerinin, kadınların başörtü düğümelerini açmaları, ortamda kilitli, bağlı hiçbir şeyin bırakılmaması gibi önlemler bunlardan bazılarıdır. Aksi durumda damadın cinsel işlevini yitireceğine, (bağlanacağına) gelinle damadın karı koca olamayacağına inanılmaktadır. Konuyla ilişkili olarak düğün boyunca kız veya erkek evinde iplik ile ilgili yapılan her türlü işlemin damadın bağlanması noktasında etkisi olacağı inancı ile bu tür edimler düğün yasakları içerisinde yer almaktadır.

Alevi-Bektaşî köylerinde ise nikâhın toplum huzurunda yapılması gerektiği yönündeki kabuller nedeniyle dede nikâhı aleni kıyılır. Gerdekten önce dede çağrılır. Gelin ve damat seccade veya post üzerine oturtulur. Dede önce küçük bir konuşma yaptıktan sonra damada dönerek *“Allah’ın emri ile peygamberimizin kavli ile İmam Cafer buyruğu üzerine, hazır bulunan cemaatin şahadeti ile ... ‘yı eş olarak kabul ediyor musun? (Üç kez) damat üç kez ettim dedikten sonra dede geline dönerek aynı ifadeleri tekrarlar gelin de ettim dedikten sonra orda bulunan şahitlere sorar; “siz de şahitlik eder misiniz”? (Üç kez) şahitler de üç kez “şahitlik ederiz” dedikten sonra dede nikâh duası yapar²²⁹. Dede, tipik bir birleştirme riti olan bu eylemin tamamlayıcı bir unsuru olarak; gelin ve damada bir şeyler içirir veya yedirir. Bunlardan en yaygın olanı aynı bardaktan olmak üzere içilen şerbetir. Bu içecek ve yiyecekler; Göynücek ve Merzifon ilçelerinde et (KK 105, KK 206), merkeze bağlı köylerde bal (KK 75) olmak üzere farklılaşır.*

tedbirden koruyo zaten. Üfürükçülerin muskacıların her türlü şeylerden koruyo. Mehri söylüyoruz” (KK 123).

²²⁹ Dua şöyledir: “Canlar, birbirlerini eş olarak seçmiş bu canlarımızın mutluluğu için, öz gönül birliği ile dua edelim. Hak-Muhammet-Ali, pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş-i Veli, erenler meydanında, Hak yolunda, siz değerli canlarımızın huzurunda, canlarımızın ömürlerine bereket, vücutlarına sağlık, rızıklarına genişlik versin. Dünya ahirette mutlu olsunlar. Varlıkta, yoklukta, hastalıkta sağlıkta, tasada ve kıvançta birbirlerini en içten sevgiyle destekleme gücü versin. Yuvaları mutlu, ağızları tatlı olsun. İmam Hüseyin katarından, didarından, yolundan ayırmasın. Aralarındaki muhabbet artsın eksilmesin, Hz. Ali ile Hz. Fatıma anamız arasındaki sevgi olsun. Soylarından gelecek çocukları kendilerine, yolumuza ve bütün insanlığa hizmet etsin, hayırlı uğurlu olsunlar. Üçler, Beşler, Yediler, Kırklar, gerçek erenler her zaman yardımcıları olsun, Bozatlı Hızır yoldaşları olsun. Görünmez kazalardan, belalardan saklasın, beklesin. Hak dilde dileklerini, gönülde muratlarını versin. Eşimizin, dostumuzun, canlarımızın ağız tatlarını bozmasın. Burada, bu mutlu günde bulunan siz canlarımızın da her iki cihanda mutlu eylesin. Hazreti Pir, ulu divanda utandırmasın. Dualarımızı da kabul eylesin. Nur-u Nebi, Kerem-i Ali, pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli, gerçekler demine, devranına, hû... Mümine ya Ali” (KK 67).

Sürecin bir sonraki aşaması gerdektir. Gelin ve damadın karı koca oldukları gece “gerdek gecesi” ya da “zıfak gecesi” olarak adlandırılır. Söz aşamasından itibaren sembolik edimlerle gerçekleştirilmeye çalışılan beraberlik amacının gerçek anlamda oluşacağı aşama gerdektir.

Gerdek öncesi ve sonrası ritüel içerikli birtakım uygulamalar bulunur. bu ritlerin temelinde Frazer’a (2012: 332) göre; cinsel ilişkinin, doğaüstünden gelebilecek tehlikelere neden olabileceği korkusu; Durkheim’a (2011: 428) göre, evliliğin, insanların ayin vasıtasıyla gerekli bağışıklığı elde edinceye kadar kendilerine tehlikesiz bir şekilde yaklaşmayacağı korkunç güçleri harekete geçirdiğine inanılması; Sedat Veyis Örnek’e (2017b: 104) göre, insanın bir yenilik önündeki korkusu saklı olan bu edimler, gelin ve damadı görünür ya da görünmez güçlerin meydana getirebileceği tehlikelerden, zararlı dış etkilerden korumayı amaçlar. Bununla birlikte; ritüel öznelerinin yeni bir yaşama başladıkları geçiş ânının geleceği şekillendirme bağlamında güçlü bir zaman olduğu tasarımları ile bağlantılı olarak, evlilik hayatında arzulanan bereket, mutluluk, çocuk gibi istekleri de sağlamaya çalışır.

Bu ritlerden bir kısmı birleşmenin gerçekleşeceği yatak etrafında kümelenir. Gerdek odasının ve yatağının hazırlanmasına yörede büyük bir özen gösterilir. Yatağın hazırlanması genellikle çeyiz serme uygulaması içerisinde yer almakla birlikte ayrıca gelin indirildikten sonra kız tarafından gelen kadınlar ve yengeler tarafından yer yatağı hazırlanmaktadır. Yatağın hazırlanması sırasında çiftlerin doğurganlıklarını temin etmeye yönelik yatağın içinde çocuk yuvarlama riti Anadolu’nun genelinde olduğu gibi yörede de yaygındır. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde güveyönü yemeği getiren kadınlar ile dünürşüler gerdek yatağında bir erkek bir kız çocuk yuvarlayarak “Allah döllü döşlü etsin, hayırlı evlatlar nasip eylesin, bu çiftlerin de ömrü arpalı buğdaylı sağlıklı olsun” derler (KK 136, KK 156, KK 188, KK 192). Gerdek yatağının hazırlanması sırasında ayrıca koruma ritleri de görülür. Bunlardan en yaygınları arasında yatağın üzerlik otuyla tütsülenmesi, nazara karşı üç ihlas bir Fatiha suresi okunması sıralanabilir. Okuma üfleme riti yoluyla ayrıca saadet, bol zürriyet gibi temenniler de amaçlar arasında yer alır.

Kimi Alevi-Bektaşî köylerinde damat ve gelini gerdeğe sokmak için “gelin güvey koyma” adı altında oğlanevinde yemekli bir toplantı yapılır. Yemekten sonra damat, sağdıç babasıyla eve getirilir, dövülerek gerdek odasının kapısından içeri atılır. İçerideki diğer

işlemleri dünürşü kadınlar yerine getirir (KK 21, KK 198, KK 199, KK 201). Farklı olarak Çetmi ve civar köylerde gerdek odasına yenge ile hoca da girer ve hoca, gelinin ve damadın önüne geçerek birlikte şükür namazı kılarlar (KK 134, KK 135, KK 136, KK 155).

Yörenin diğer yerlerinde, damadın sağdıç veya yiğitbaşının evinden imamın liderlik yaptığı, ellerinde yanan meşaleler olan kalabalık bir grup tarafından alınıp, dualar, salâvatlar, ilahiler eşliğinde camiye götürülmesi gerdek olayının ilk halkasını oluşturmaktadır. Camide yatsı namazı kılındıktan sonra imam, cami avlusunda dua yapar. Sonra yine aynı topluluk tarafından benzer edimlerle damat, oğlanevine getirilir. İmam evin önünde tekrar dua yapar. Damat büyüklerin elini öper. Bu esnada yenge hocaya havlu verir. Yenge, hocaya havluyu iki kez verir, hoca da iki kez geri verir, üçüncüde hoca, “aldım kabul ettim” der (KK 76)²³⁰. Hoca havluyu aldıktan sonra kapı önünde toplanan katılımcılara şerbet verilir. Gerdek öncesi kapı önünde gerçekleştirilen uygulamalardan biri de Merzifon ilçesi Karamustafapaşa köyünde “güvey önü yemeği” birer lokma olacak şekilde küçük küçük kaplarla damadın bekâr arkadaşlarına verilmesidir (KK 174)²³¹. Ardından damat arkadaşları tarafından yumruklar atılarak eve sokulur. Yörede, bu geleneğe “damadı içeri atmak”, “damat kapatmak” adı verilmektedir. Kabaoğuz Bölgesi köylerinde ilaveten damada yumurta da atılmaktadır (KK 159). Tipik bir ayrılma riti olarak yumruk atma pratiğinin aktörlerinin bekârlar oluşu, damadın eski statüsünden ve arkadaşlarından tamamen ayrılarak evliler sınıfına dâhil oluşunu sembolik olarak gösteren bir edimdir. Bu rit farklı şekillerde de yorumlanmaktadır. Mannthardt (Erdentuğ 1969: 258), bu ritin esasında, kötü ruhların eşlerin zürriyetine engel olmalarına karşı bir tedbir

²³⁰ “Damadı alırlar, hoca ile okuya okuya götürürler. Hoca önünde damat arkasında öbürleri onun arkasında giderler. Yatsı okunduktan sonra namazı kılarlar. Tekrardan eve getirilir. Sağdıç anası orda olur. Hoca ile ikisi havluyu üç sefer alıp verecek. Hoca duayı ettikten sonra âmin dedikten sonra tekrardan. Üç sefer havluyu sağdıç anası hocaya verir. Üç sefer oldu muydu hoca alır gider. Damadı içeri tıkarlar. Yiğitbaşının ikisi evin çevresinde dolaşır” (KK 76). “Akşam oldu muydu damadı camiye götürürlerdi. Yatsı camisine, hocalar ilahi ederek. Namazı kılarlar, yatsı namazını kıldı mıydı ilahi ederek kapıya getirirlerdi damadı. Arkadaşları birer zınnık vuru içeri yollarlar” (KK 145). Oğlan evünün gapısının oğüne geldi miydi şimdi âmin derler, âmin diyinci şimdi şimdi eğer damat o Fatiha’yı bitirmeden eve girdiyse gelinin yanına zopadan gurtuluyu, emme giremediyse yağarnına zımsığı yedi” (KK 123) “Güveyönü helvası, tavuklu pilavı böyle gelir. O sofrâ kurarlar. Yatsı namazını beklerler. Ondan sonra oğlanın yorganını sererler. İki yatak sererler. Ondan sonra gelin ile damat namaz kılarlar. İkişer rekât. Yemeğini yerler, artık geresini bilmem” (KK 77).

²³¹ “Şindi, gelinden içeri atandan yemek aldıydı ya damadı camiden getiren kişilere guyeğünö, yemek veririz biz. O guyeği önündeki yemeklerde ecük ecük, pıtır pıtır gablara gorlar, herkesin gursaana getsin diyi, savabımış deyin, getiren damadı o getiren kişiler de yer çekilir, herkes evüne dağılır” (KK 174).

olduğunu söyler. Mikhail Bahtin’e (2005: 228) göre de yeni hayat bahşeden, eski hayatı bitirip yenisini başlatan bu tür dövmeler, doğurganlıkla, hâsıl etme gücüyle de ilintilidir.

Gerdek odasına giren damat, öncelikle geline “yüz görümlüğü” adı verilen hediyeği verir ve yüzünü açar. Gelin, yüzü açıldıktan sonra damadın elini öper. Bu esnada gelin damadın ayağına basmaya çalışır²³² (KK 173)

Damat gerdek odasına girdikten sonra bazı yerlerde Kur’an okunur. Ardından yenge/dünürşü kadın gözetiminde gelin ve damada iki rekât namaz kıldırılır (KK 88)²³³. Damat namaz kılarken gelin baba evinden çıkarken ayakkabısının içine konulan parayı damadın sağ omzunun üstünden atar. İnanişâ göre omzundan bu şekilde para atılan damadın cebi parasız kalmazmış (KK 58)²³⁴. Hamamözü ilçesinde damat içeri girdikten sonra kız yengesinin görevi biter, geri kalan işlemleri damat yengesi yapar (KK 157)²³⁵.

Gerdek ritlerinden bir kısmı da yenge kadının gelin ve damadı birleştirmesine yöneliktir. Bunlardan biri güveyönü yemeğindeki baklavanın paylaşılması ile gerçekleştirilir. Burada aynı zamanda birleşmenin niteliğinin tatlılık sempatisi üzerinden tayin edildiği de görülmektedir. Yenge, bir dilim baklavayı önce damada sonra geline

²³² Geline diyolar. Damat girince ayaana bas bas damadın gözünde ol derler. Ilerden gelinlere öğrediliyodu şimdi herkes biliyo artuh, bilmiyen yoh, biz de gelinlerin yanına giriyodu ki öğrenek. O gelin şimdi damadın elini öperken gözünü açılı duutuysa ayaana basıyı, bastırırsa oğlan şeyetmesse basıyı. Basdırmassa yoh. (KK 173).

²³³ “Odaya girer bir yenge oluğ, gelinin yanında odaya girdikten sonra iki rikat güyağa namaz kıldırılır, iki rikat da geline kıldırullar ondan sonra paklavamız olur onları goyuyolar yeniliği gelinin yüzünü açar güyağ, yenge bi tıkmı paklavadan aldıktan sonra çıkar ağız datlılığı olsun diye bi geline bi de damada ısıtturuğ” (KK 88).

²³⁴ Herkes çekiği gidiyi. Gelinnen damat galyo, namaz gılacahlar şimdi damat öne duruyo, gelin arhiya duruyo, artuh derler o gece ne dilek dilersen gabul olur derler, büyüklerimiz derler ne dilek dilersen dile o gece derler. Hepsi ikişer rekât namaz gılar, gelin gılıyo namazı ayandaki ayakgabıdaki para varıdıya onu damadın sağ omzundan ağırı onu atar o parayı. Namaz gılarken he. Adetimiz. Sağ omzundan ağırı beyile önüne goyar pıtidah. Damat alır o parayı. Kese ipliği olsun derlerdi ona (KK 58).

²³⁵ “Yengeler bekler yengeleri bekler orda geldüğünü bilincek dualayarak gelüğü ondan sona bi daha kız yengeleri çıkar oğlan yengesi gelir o namazı kıldırır. Bi daha Kur’an okunur ilkin ondan sonra namaz kılınır. İşte paklavayı verükene söylüyor gelin işte güyağa diyo ki ağzını aç ağaz datlıluğu diye o ona sokuyo o da ona sokuyo. Ayağa basıyo ki karı basarsa karının sözü bilinsin, erkek basarsa erkeğin sözü bilinsin. Erkek basarsa erkeğin sözüne gidiliyor deniliyor” (KK 157).

ısıttırdıktan sonra bir kez kendisi de ısıtır²³⁶. Bu esnada onlara birtakım nasihatlerde bulunur.

Bir diğer birleştirme ritüeli ise yengenin gelinle damadın ellerini birbirinin üstüne koyması şeklindedir. Bu ritüel yörede çoğunlukla “*seni sana sizi de Allah’a emanet ettim*” sözleri eşlik eder. Merzifon ilçesinde ise yenge: “*Alişardan al getirdim/Al duvaklı gelin getirdim / Gelinin emaneti sana/Senin emanetin Allah’a*” dedikten sonra “*kurt gibi gir, koyun gibi çık*” nasihatini de ilave ederek gelin ve damadı baş başa bırakır (KK 192, KK 200). Semantik alanında birleştirmeye birlikte yengenin gelini damada devretme anlamı da olan ritüel ilişkin Nermin Erdentuğ (1970: 16) şu açıklamayı yapmaktadır:

Gerdek odasında görülen bir rit, özellikle üzerinde durulmaya değer. Bu, bir ebe kadının (sadiç)güvey ve gelinin ellerini, “Allah mübarek etsin” temennisiyle, birbirine vermesidir.../... bunun, birçok ilkel boylarda ve keza Hint-Avrupalı insan topluluklarında önemli evlenme ritlerinden biri olarak uygulandığı ve eskiliği bilinir. Buna göre, söz konusu ritin farklı anlamları olabilir. Roma’da “dextratun junction”a göre, gelin damada devredilir veya kocanın eline verilir, ellerin birleştirilmesi eski zamanlardan beri iki kişinin birbirine verdikleri sadakat sözünün bir dış işareti de. Ancak söz konusu ritin en azından “sembolik bir birleştirme hareketi” olduğu da açıktır.

Yengenin/başdünürşünün ve diğer düğün görevlilerinin görevleri burada bitmez. Gelinin temiz yani bâkire olması yörede önemsenen bir durum olmaktadır. Bu nedenle kız ve oğlan tarafı gelinin temizliğini ispat edecek olan çarşafı yengeler ev içinde yiğitbaşı veya babalık denilen erkek görevliler de ev dışında olmak üzere beklemeye başlarlar. Çarşaf çıkmadan veya sonuç belirtilmeden kimse o gece uyumaz. Toplumsal bir olgu olan evlilik sadece evlenen kişileri değil toplumu da etkileyebilmektedir. Bu bağlamda gerdek gecesi sadece aile bireylerini değil, köy veya mahalle halkını da ilgilendirmektedir. Yörenin bazı yerlerinde bakire olmayan kişilere düğün yapılmasının uğursuzluk getireceği inanışları bulunmaktadır. Bu nedenle köylüler, bâkire olmadığından emin oldukları gelinin gerdek gecesinde uğursuzluğun kötü etkilerinden korunmak amacıyla elbiselerini ters giyer, yorganlarını da ters çevirip yatarlar (KK 254, Düzgün 2019: 70).

Sonucun ilân edilmesi yörede farklı biçimlerde ifade edilmektedir. Hamamözü ilçesinde, damat gerdek odasının penceresinden havaya iki el mermi atarak iyi haberi herkese duyurur. Üçüncü mermi kız evine saygısızlık olarak değerlendirilir (KK 157, KK

²³⁶ Göynücek ilçesinin bazı köylerinde (Şarklı, Kertme, Yassıkışla, Çulpara, Tencerli, Seyhoğlu, Bekdemir) güveyönü yemeğini oluştururken tavuğun bir kısmını damat gerdeğe girmeden önce sağdıcıyla beraber yemektir.

160). Gümüşhacıköy ilçesinde çarşaf damat tarafından odanın dışına atılır, buna “sessiz işareti” denir. Burada bekleyen yenge çarşafı alarak kızın annesine götürüp bahşişini alır (KK 151, KK 138, KK 139)²³⁷. Kız evinin uzak olması durumunda çarşaf ertesi gün götürülmektedir. Göynücek ilçesi Alan köyünde gerdek çarşafı ertesi sabah gelin tarafından evin girişine konulan bir sopanın veya sırıgın üstüne takılarak ev halkının ve gelin görmeye gelenlerin görmesi sağlanır (KK 91).

Gerdek ritüelinin son evresini birlikte yenilen yemek vasıtasıyla gerçekleştirilen hem birleşme hem de kutlama işlevine sahip ritler oluşturur. Bu evrenin bitişini işaretleyen kutlama yemeği, Damudere, Abacı ve civar Alevi köylerinde çarşafın çıkmasından hemen sonra aynı gecedir. “Çarşaf töreleme” adı verilen uygulama, güveyönü yemeğinin gelin, güvey, ev halkı ve sağdıç anası, sağdıç babası ile yenilip ardından geline hediye verilmesini içerir (KK 6, KK 21, KK 24).

Söz konusu ritüele yörenin kimi yerlerinde “baklava yemek”, kimi yerlerinde ise “güvey ardi” adı verilmektedir. Bu ritüelin zamanı gerdek sabahıdır. Uygulama şöyledir: Sabah erken saatlerde yenge gelir, çarşafı toplar, yatağın altına konulan bahşişini alır. Ardından çarşafı önce kayınvalideye gösterir, sonra kızın annesine götürür. Sonrasında yenge kadın, damat ve gelini birleştirmede aracılık yaptığı gibi gelinin yeni ailesiyle kadın sıfatıyla ilk karşılaşmasında da aracı olur. Gelinin önüne düşer ve onu aile bireylerine götürür. İlk olarak kayınpeder ve kayınvalideye gidilir. Gelin, önce “dürü” adı verilen hediye bohçalarını verir, ardından el öper. Kayınvalide ve kayınpeder de geline “hoş

²³⁷“Sessiz işareti vardır, ona çarşaf atma derler. Çarşaf kız tarafına gönderilir. Yengeler götürür. Yengeler götürünce o taraf da bahşiş verir (151). O kapıda beklerler. İşte kapıda bekleler çarşafı bi daha deller çarşafı tık tık vurur vurur çarşaf verüller. Böyle sarallar yatağın içinden çarşafın beraber atallar kız tarafı aluğ. İşte bi daha onu el öpmeye giderkene kız tarafına annesine gider. Orda duruluyo orda durduktan sonra yıkamayı şey diyi annesi gıza veriyi. Onu da vermiyi gullanıyo ağız datluluğu diye (KK 138). Ben yenge gittim. Aha geçen sene öldü yenge gittiğim garı. Ordan oraya vardık. Allah’ım bizim burda hepimizin başından geçti. Çarşaf diyolar ki bizim başyengesi şey eder, gider bakar. Oraya varıyom bi de çağ var kucağımda. Çağ durmuyo, Fadik git de bak hele, git bak hele. Kapıyı çalıyom. Artık oğlan demiş ki; ‘ya ısınamadım’. Yanaşamamışlar birbirine. Oğlan bağlanmış. Allah’ım yok, zabah oldu, akşam oldu yok. Beni yolluyolar kapıya. ‘Ya demiş bu garı gapıya gelip duruyo başımı alıp gidecem bu gece’ demiş oğlan. Gittiler hocaya ertesi gece. Ben de o gün bir daha durmadım. İki gün durdum orda yanaşmadı oğlan. Ondan sonra benim orda Ahmet dayım vardı. ‘yeğenim dedi, aviyeti varmış, ben senin aviyetini veririm bir yerde dime iyi mi’ dedi. ‘dayı, dedim ben aviyeti niyleyim, yalnız çarşafı marşafı köye yollamayın’ dedim. Şimdi çarşafı anasına götürüyolar ya” (139).

geldin”, “*Allah uğurlu etsin*”, “*hayırlı olsun*”, dedikten sonra “gelin görmeliği” olarak hediye verirler (KK 19, KK 38, KK 45, KK 68)²³⁸.

Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde ise sabah ezanı ile kalkan gelin, yine yengenin gözetiminde aile bireyleriyle birleşir. Gelin, aile bireyleriyle temasa geçmeden önce bazı sembolik eylemler gerçekleştirir. Şöyle ki; gelin önce mutfığa bir tutak asar, sonra oturma odasına bir minder koyar ve bir seccade serer. Bunlar yapıldıktan sonra gelin, abdest alan kayınpederine havlu tutar, kaynanasına ise bir tülbent hediye ederek elini öper, ardından sobayı yakar (KK, 167, KK 123, KK 188, KK 192, KK 201). Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz köylerinde ise bütün bunlara ek olarak gelinin bu ritüel evrede, semaveri yakıp ilk çayını yapması gereklidir²³⁹ (KK 154).

Gelinin aile bireyleriyle birleşme seremonileri bittikten sonra sıra yakın akraba, komşu ve düğün görevlileriyle birleşmeye ve gerdek olayının kutlanmasına gelir. Bunun için bazı yerlerde ev ev gezmek suretiyle çağrı gerçekleştirilir; kimi yerlerde ise camiye veya mescide giden damadın babası, sabah namazına gelen erkekleri baklava yemeğe davet eder. Birlikte oğlanevine gelinir ve yemek yenir. Yemekte kahvaltıyla birlikte gelin ve damadın gerdek gecesi yedikleri kız tarafından gönderilen “güvey önü”, “güvey ardı” adı verilen yemekten arta kalanlar vardır. Yemekten sonra katılımcılar ve aile bireyleri geline hayırlı olsun derler. Gelin de el öper. Ardından sini sürülerek konuklardan hediye toplanır. Bu para ile geline altın alınır²⁴⁰ (KK 11, KK 29, 45).

²³⁸ “Yenge yatah toplamıya gelür, gelinin çarşafını toplar, yataa toplamıya gelinci bi bahşiş gorsa yataan altına alır, yoğsa toplar geder. Ordan bohçalar olur. Herkesin hediyesi, mesela gaynamıya, gaynatıya, eltiye, görüme herkesin bohçası ayrı düzülür. Zabahtan cuma zabahtan gelini içeri atan garı önüne düşer, gaynanasının, gaynatasının elini öptürür, hediyelerini verür, birahur (KK 45).

²³⁹ “Gelin o sabah erken kalkar. Erken kalkınca kendine göre işte burda adet semaverdir bi semaver ateşler o sırada kayınpeder işte namaz kılıyorsa veya elini yüzünü yıkadı görüyorsa ona havlusunu verir. Bi daha evde döner. O arada da güyağönü derler kız tarafından hazırlanır. Gelin kız tarafından bir tavuk, pilav, yoğurt, baklava. Bunlar gelin indi diyelim ki pazar günü gelin geldi oğlan tarafına akşam üzeri o bi tepsiye hazırlanır kız tarafından bi kadın getirir getirince getirene gene oğlan tarafı bi hediye verir. Güyağönü gerdek odasına hazırlanır. Onlar yer içer neyse ertesi sabah da yakınları bu kalanları yemek için çağırırlar. Güveyönü yemeğine gelenler geline havlu, çarşaf, elbiselik getirirler” (KK 154).

²⁴⁰ “Aşeneci, yiğitbaşları, kahveci, çaycı, düğün kayası hep billenirler. Onu şeyedeller. Orda yemek yerler çay içerler. Gelinin getirdiği helvayı, o gelinin getirdiği böreği, tavuğu” (KK 29). “Şindik gerdekten sonra sabahleyin şey oluğ pahlava yemeğe göyün halgını çağırular büyükleri çığırular gelini yemek yenir ondan sona da sini süreller onun için herkes parasını kor gönlünden ne koparsa. Kadınlı erkekli oluyo, onu da verenler hemen çok oluğsa oğlana verüler hediye aluğ geline işte yüzük gibi küpe gibi böyle şeyler aluğ” (KK 11).

Gerdek gecesinin olumlu sonuçlanmasını kutlama ve yeni aileye göz aydınlığı verme amaçlarına sahip ritüel eylemin aynı zamanda gelinin yeni çevresine yemek vasıtasıyla birleşmesini sağlama işlevine de sahip olduğu görülmektedir.

Gelin, damadın ailesi ve çevresiyle birleşirken paralel olarak damat da gelinin ailesiyle birleşir. Birleşme yiyecek-içecek nesneleri üzerinden gerçekleştirilir. Yörede kız evinin en yaşlı kadını tarafından sabah erken saatlerde damada sıcak süt getirilmesi eski bir gelenektir. Yaşlı kadın sütü verirken şöyle der: “*Sana ak süt getirdim/İç de gönlün pak olsun/Peygamber evladı gibi/Dört kız üç oğlun olsun*”. Damat sütü içer ve yaşlı kadının elini öper (KK 192). Aynı uygulama Suluova Akdağ bölgesi köylerinde, “zerde” adıyla sütlü bir tatlı ya da yoğurt getirme şeklinde bulunmaktadır²⁴¹ (KK 147).

Yörenin bazı yerlerinde damadın gerdek sabahı bir süreliğine evden uzaklaşması durumu mevcuttur. Hamamözü ilçesinde gelenek üzere damat evden ayrılır ve üç gün gelmez²⁴² (KK 159). Merzifon ilçesinin bazı köylerinde de aynı şekilde gerdek sabahı damat, gerdek sabahı kızeviden gelen sütü içtikten sonra dışarı çıkar, yüzünü köy çeşmesinde yıkar ve onu gören ilk çocuk veya evli olmayan bir gence, gelinin işlediği ipek mendilini verir ve sağdıcın evine gidip üç gün orada kalır (KK 202).

3.2.3.4.4. Yeniden Doğum: Duvak Ritüeli

Geleneksel düğün senaryosunda gerdek gecesinden sonra ritüel süreç, duvak adı verilen ritüel aşamasıyla devam eder. Genel olarak duvak olarak isimlendirilmekle birlikte ritüele yörenin farklı yerlerinde “kavalama”, “yüz açma”, “zerde”, “duvak kaldırma” adları da verilmektedir. Hem evlenme ritüellerinin bir bölümünü oluşturan düğününün hem de liminal aşamanın son ritüel formunu oluşturan duvak ritüelinin belirgin bazı rit birimlerinin sembolizmi iki fikir etrafında organize ve inşa edilmiş gibi görünmektedir. Birincisi önceki

²⁴¹ “Kızın akrabası, çok yakını duvağa gelenler sütlü, yoğurt tıngırda götürürler. “Zerde” diyoz. Damada verilir, damat alıp, ‘hoş geldin’ der, onları gelinin yanına götürür” (KK 147)

²⁴² “Şimdi, sabah kalkınca evdekiler akşam herkes dağıldıktan sonra bi kere o kayınvalide kayınpederin eli öpülür. Geline öptürülür. Sabahleyin de böyle birkaç gün kaçır damat sadıç dediğimin evine gider damat bi kaç gün sonra ellerini öper anne babasının” (KK 96). “Yasa toplar geder. Ordan bohçalar olur herkesin hediyesi, mesela gaynaniya, gaynatiya, eltiye, görüme herkesin bohçası ayrı düzülür. Gelini içeri atan garı önüne düşer, gaynananın, gaynatanın elini öptürür, hediyeleri tah taplamıya gelür, gelinin çarçafını toplar, yataa toplamıya gelinci bi bahşiş gorsa yataa altına alır yoğ ni verür, biraHur” (KK 159).

evrelerde önce yok oluş, sonra ana rahmine dönüş ve gebelik sürecinden geçen gelinin yeniden doğumudur. O, yeni bir hayata başlamak için yeniden doğar. Bu tema çeşitli şekillerde temsil edilir. İkinci ise, yeni statüsünün verilmesi ve statü grubuna giriştir. Daha açık bir ifadeyle ritüel öznesinin geçmekte olduğu kadınlar sınıfına kabul edilmesinin onaylanıp kutlanmasıdır. Duvak gününe sadece kadınların katılması ve ritüel kapsamında aşağıda ele alacağımız sembolik eylemler bunu ortaya koymaktadır.

Duvak için öncelikle yemek hazırlıkları yapılır. Yörenin bazı yerlerinde konuklara ikram edilen yemekler geline yaptırılır. Taşova ilçesinin Kırkharman, Sepetli gibi muhacir yerleşimi olan köylerinde geline kayınvalidesi tarafından poğaça yaptırılır ve gelen konuklara ikram edilir (KK 261, KK 262, KK 264, KK 266). Merkez ilçe Alevi-Bektaşî köylerinde ise gelenek üzere gerdek gecesi gelin keşkek pişirir. Bu keşkeğe “kavalama” adı verilir (KK 58, KK 64, KK 77).

Sadece kadınların katıldığı duvak gününe kız annesi katılmadığı gibi kız tarafından da sınırlı sayıda kadın katılır. Diğer taraf için herhangi bir sınırlama söz konusu değildir. Gelin yabancı bir köyden gelmişse duvak günü ayrı bir anlam kazanır, köyün kadınları geline hoş geldin demek için törene mutlaka iştirak etmeye çalışır. Geline o gün için hazırlanmış özel bir kıyafet giydirilir. Yeme içme ve eğlence duvak törenin sonuna kadar devam eder. Misafirler gelinin çeyizine ve çeyiz odasında ipe asılan çarşafa bakarlar, geline hediye verirler, kutlama, tebrik, dua nitelikli sözler söylerler. Gelin, misafirlerin elini öper.

Duvak gününde ritler bir süreci takip eder; ilk evreyi ritüelin adından da anlaşılacağı üzere duvak ritüelinin temel rit birimlerinden birisi olan gelinin duvağının indirilmesi oluşturur. Bu rit, en genel ifadeyle; babaevinde kapatılarak fetüs hâline getirilen ritüel öznesinin, açmak suretiyle yeniden doğumunun metaforik yolla temsilidir. Victor Turner’ın (2018: 46) cümleleriyle ifade edecek olursak; “buradaki diyalektik, ölümden geçerek, yaşamdan, yenilenmiş yaşama ulaşmaktır”. Lvova vd. (2013b: 215) de belirtildiği üzere:

Düğünle birlikte ortaya çıkan ev, tül perde, şal, çeşitli giyecekler ve her türlü örtü etrafındakiler için gençleri görünmez kılmakta ve ölüm/doğum metaforunu oluşturmaktadır. Geleneksel bilinç, dış yani görünen taraf üzerine inşa edilmişti ve bu, sembolik ya da gerçek bir gözden kayboluşa ve zamanlı ölüme denk gelmekteydi. Bu durum, bir soydan başka bir soya gittiği için gelini daha çok ilgilendirmekteydi. Buna göre, yabancı bir topluluğun himayesine giren gelin, sanki ölmekte ve ardından yeni bir nitelikte doğmaktaydı.

Duvak açmaya ilişkin tespit etmiş olduğumuz ritler şöyledir: Taşova ilçesinin Kırkharman, Sepetli gibi muhacir yerleşimi köylerinde, Yemekten sonra gelinin başına pembe renk duvak örtülür. Duvak kayıvalide tarafından iki çubuk ile gelinin başından alınarak bir gül ağacına takılır (KK 261, KK 262, KK 264). Burada yeni doğduğu tasarımlanan ritüel öznesinin halk ethosunun kutsallık attettiği araçlar vasıtasıyla biçimlendirilmesi söz konusudur. Nitekim gül ağacının kutsallığı, kokusunu Hz. Fatma'nın terinden aldığına dayandırılır (Yeşil 2014: 230).

Göynücek İlçesinin Alan ve Damlaçimen köylerinde, gelin hazırlanıp duvak kapatıldıktan sonra gelinin kucağına erkek çocuk oturtulur. Çocuğun eline oklava verilir ve çocuk oklava ile gelinin başındaki duvağı düşürür. Oklava bereketi, çocuk da bol zürriyeti temsil eder. Sonra düşürülen duvak damadın çözmesi için gelinin beline bağlanır. Bu işlemlerin hemen ardından kaynana, gelinin başından kuruyemişle karıştırılmış bozuk para saçar. (KK 90, KK 91, KK 102)²⁴³.

Merkez ilçeye bağlı Damudere, Abacı, Sevincer ve Yağcıabdal köylerinde odanın ortasına bir yastık konulur, gelin bu yastığın etrafında önce üç kez döndürülür ardından yastığın üzerine oturtulur. Yaşlı bir kadın; “*gelinimizin duvağını açıyoruz verelim peygamber canına salavât sallahi Muhammet*” der, diğer kadınlar da ona eşlik eder, bu esnada oklavanın ucuyla duvak gelinin başından alınır, el değdirilmeden oklavaya sarılarak damada götürmesi için bir oğlan çocuğuna verilir veya damat tarafından çözülmek üzere gelinin beline bağlanır (KK 6, KK 24, KK 60, KK 81). Yine Merkez ilçeye bağlı Uygur köyünde, gelinin başındaki al duvak, dört musahipli kadın tarafından salavatlar eşliğinde yavaş yavaş indirilir. İndirilen duvak, damada gönderilir (KK 67, KK 68).

Duvak indirildikten sonra sıra ritüel öznesinin geçiş yaptığı yeni statüsüne uygun biçimlendirilmesine gelir. Bunlardan birisi saçların ön tarafının ekseriyetle çene hizasına gelecek şekilde kesilmesini ifade eden kâkül kesmedir. Bu ritin uygulanışı tespit edebildiğimiz kadarıyla kabaca şöyledir: Öğle ezanı okunduktan sonra gelini, yüzü kible

²⁴³“Bizim zamanımızda öğlene kadar kekil keserlerdi, iplikli börtümüz vardı diziyoları alınıma bi yeşil bi de gırmızı diziyoları. Öğlene gadar oturuyoduh, gelenin elini öpüyoduh.” öğlen ezanı okununca duvak yapılır, gelinin başına kırmızı duvak örtülür kucağına bir erkek çocuk oturtulur. Çocuğun eline bir oklava verilir. Çocuk bununla gelin başındaki duvağı yere düşürür. O duvak alınarak damadın çözmesi için gelinin beline bağlanır. Sonrasında kaynana geline saç sallar damadın namazdan gelmesiyle gerdek tekrarlanır ve duvak merasimi biter” (KK 90).

yönüne gelecek şekilde ortada bir yere oturturlar. Ardından hiç kullanılmamış bir makasla dualar eşliğinde kâkül kesilir. Kesilen saç atılmaz çeyiz sandığına konulur. Öldükten sonra avucun içine pamukla sarılmasını isteyenler olabilmektedir (KK 23, KK 50, KK 92) ²⁴⁴. Kaynak kişilerimizin ritin anlamına ilişkin yorumları, kâkülün evli olmayı işaret eden bir simge olduğu yönündedir. Edmund Leach (akt. Morris 2004: 352), saç kesimi ritüelleriyle cinselliğin kültürel açıdan karşılaştırmalı olarak sıklıkla birbiriyle ilişkilendirildiğini ifade eder ve bu örüntünün toplumsal statüyle ilintili olduğunu gösterir. Edmund Leach, saçın geçiş ritüellerinde bireyin toplumsal sistemde konulmuş aşamalardan geçerek ilerlediğini yansıtarak önemli rol oynadığını da belirtir. Bir başka yorum olarak Frazer’a (2014: 321) göre; saç kesmek ölüm ve yeniden diriliş ya da yeniden doğma taklitlerinden biridir.

Yeni statüye uygun biçimlendirme amacına yönelik olarak ritüel öznesinin başında çeşitli işlemler yapılır. Bu işlemler kısaca; saçın aralara renkli ipler koymak ya da siyah yün koymak suretiyle örülmesini, başın çeşitli şekillerde örtülmesini ve alın bölgesine süs takılmasını içerir. Örnekler şöyledir: Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde aralarına siyah yün konularak gelinin saçları örülür (KK 200, KK 202). Bu, örgülerin kalın ve uzun olmasını sağlar. Son olarak gelinin başına taç takılır. Uygur, Yağcıabdal, Ardıçlar köylerinde gelinin duvağı kapatılıp törenle açıldıktan sonra gelinin saçları renkli ipliklerle bağlanır, ardından başına yaşmak sarılır, sonra da başlık konulur (KK 53, KK 77, KK 81). Göynücek ilçesinde gelinin başına börk konulur; alına da bir al, bir yeşil olacak şekilde tek tek iplik dizilir²⁴⁵ (KK 98).

Gelin, bu şekilde evli kadınların dış görünüşünü alır. Böylece o, yeniden doğmuş olmaktadır. Duvak açma, saç ve başla ilgili işlemleri arpa ve buğdayla yapılan eylemlerin takip etmesi tesadüf olmasa gerektir. Gelin, sağ eline buğday, sol eline arpa alır, önünde def çalıp türkü söyleyen bir kadın olmak üzere elindeki buğday ve arpayı döke döke evin içinde üç, dört kez döne döne oynar. Son kalan arpa ve buğdayı kadınların üstüne serper.

²⁴⁴ “Kızı süslerken okuyarak, üfleyerek kâkül keserler. Sandığın içine korlar. Gelin öldüğü zaman kefene sararken elinin içine kâkülü koyarlar üstüne de pamuk sararlar” (KK 50). “Duvak günü konu komşu duvağa bakmaya gelir. Gelin dovakta şimdi güzel bir elbise giyer. Şuralarına kekül keserler, saçından. Ondan sonra şöyle yazmayı yidek korlar böyle açarlar. Oynallar türkü çığırırlar. Öylecene geline bakmaya gelirler. Öğleden sonra damat gelir gine gerdek gibi olur (KK 92). “Bizim günümüzde evelce öğlene kadar kekil keserlerdi, bööyle iplikli bökümüz vardı diziyoları alnımıza bi yeşil bi de gırmızı böyle diziyoları. Sona öğlene kadar oturuyoduh, gelenin elini öpüyoduh” (KK 23)

²⁴⁵“Bizim zamanımızda öğlene kadar kekil keserlerdi, iplikli börkümüz vardı diziyoları alnımıza bi yeşil bi de gırmızı diziyoları. Öğlene kadar oturuyoduh, gelenin elini öpüyoduh” (KK 98).

Gelinin serptiği buğdayların bereket getireceğine inanılır ve herkes birer tane alarak evine getirir (KK, 60, KK 64). Buğday ve arpalar süpürülüp ambara konulduktan sonra gelin, öğle namazından gelen damada verilir, yeniden gerdeğe sokulur²⁴⁶ (KK 79) ve duvak ritüeli bu olayla tamamlanır.

Merzifon ve Suluova ilçelerinde birleşme riti olarak işlev gören ilave uygulamalar vardır. Şöyle ki; gelin hazırlandıktan, evli kadınların dış görünüşünü aldıktan sonra katılımcı kadınların her birinin başına hediye olarak oyalı tülbent bağlar. Bunlar onun çeyizindendir. Tülbentleri bağladıktan sonra gelini diğer gelinlerin yanına oturturlar. Kaynak kişilerimizden edindiğimiz bilgiye göre; bu ilçelerde düğünü üzerinden bir bayram geçmemiş her yeni gelin bütün duvak ritüellerine gelinlik giyerek katılır. Bu gelinler tek sıra hâlinde yan yana sandalye üzerinde otururlar. Duvak ritüeli yapılan asıl gelin de onların yanına oturtulur (KK 196, KK 198, KK 200, KK 202). Uygulamanın ortaya koyduğu anlam, gelinin geçmiş olduğu sosyal grubu ifade eder. Bu temsil gelini, kesin olarak genç kız sınıfından evli kadınlar sınıfına geçirir. O artık sosyal statüsü açısından tanımlanmıştır.

3.2.4. Post-liminal Evre

3.2.4.1. Aşamalı Bütünleşme Ritleri

Duvak ritüelinden sonra statü değişikliğine uğrayan ritüel öznelere yeni bir evreye girerler. Bu evre, Edmund Leach'ın (1976: 77); “ayrılık ritlerinin ardından, saatin hesabına göre birkaç dakika sürebilen veya aylarca uzayabilen toplumsal zamansızlık aralığı gelir. İkincisi, daha uzun süreli, marjinal durum örnekleri, bir çiftin balayı ve bir dulun yası” şeklinde şemalaştırdığı ikinci marjinal döneme karşılık gelir.

Bu evre doğumdan sonra yeni doğanın ve lohusanın içinde bulundukları durum ve şartlarla benzer özellikler taşır. Geçiş öznesi olan damat ve gelin yeni doğmuş kabul

²⁴⁶ “Onu zabalen görevliler billenir, yerler içerler. Ondan sonra tekrardan gelini gelin ederler, süslerler. Arpa verirler bi eline, buğday verirler bi eline evin içinde üç dört kez sefer dönecek gelin. Sağdan ortada dönüyor. Sağdan başlayacak, gelinin önündeki def çalarak, türkü söyleyerek gidecek. Gelin de arkasından yavaş yavaş o arpayı buğdayı azar azar dökerek gelecek ondan sonra onu süpürüp ambara koyuyolar, bereketli olsun diye. Sol elinde arpa, sağ elinde buğday. Sonra gelinin işi bittik orayı süpürdük sonra suyu filan hazır oldu tekrar gerdek yaparlar. Gerdek gibi aynı gelinin yaşmağını alıyor. Üstünden bürüğünü, alını alıyor” (KK 79).

edildiklerinden kırklı sayılırlar ve bu süre içinde bebek ve lohusa kadın gibi nazar, uğursuzluk gibi dıştan gelebilecek her türlü etkiye karşı hassas oldukları düşünülür. Bu nedenle kırılğan bir dönem olan bu süreçte daha çok kadın üzerinde yoğunlaşan yasaklar ve kurallar bulunur. Yeni gelin kırk günü dolana kadar bebek görmeye, düğüne, cenazeye gitmez. Yine kendi gibi eşik aşamada olan başka bir gelinle aynı ortamda bulunmaz, bulunmak zorunda oldukları durumlarda iğne, ekmek değiştirmek gibi bazı pratiklere uymak zorunda kalırlar aksi durumda kırk baskını, nikâh baskını olarak adlandırılan olumsuz duruma uğrayıp özellikle doğurganlıklarına zarar geleceğine inanılır²⁴⁷ (KK 13).

Kötülüğe uğrama tehdidi ile söylemsel olarak gerekçelendirilen yasaklar bu özelliği ile tabu görünümünde olmakta ve ritüel öznenin toplumla olan ilişkilerine bir çeşit sınırlama getirerek sembolik düzeyde onu ayırma niteliğine sahip ritlerle koruma altına almaktadır.

Bir gruptan ve statüden diğerine geçiş, bireyin, yeni bir isim edinme, kıyafetlerin veya yaşam şeklinin değiştirilmesi gibi ritüellerle vurgulanan derin bir yenilenme yaşaması anlamına gelir. Birdenbire gerçekleşen değişikliğin risklerle dolu olduğu düşünülür. Bu nedenle geçiş yapan bireyin durumundaki her bir değişim, zaman gerektiren bir süreç şeklinde yavaş yavaş, aşamalı olarak gerçekleştirilir. Burada temel fikir, bireyin yeni bir dünyaya entegrasyonu için gereken zihinsel sürecin yani dağılma ve bütünleşmenin de moleküler düzeyde başarılmasının zaman gerektirmesidir.

Diğer geçiş ritüeli türlerinde olduğu gibi değişim zincirleri üzerine kurulu evlenme ritüellerinde de bireyin yeni bir dünyaya entegrasyonu için gereken zaman kırk gün ve nihai olarak bir yıllık süreçtir. Kırk günlük süre, geçiş yapanın birtakım tabulara, yasaklara ve sosyal izolasyona tabi tutulduğu bir dönemdir. Bu süreç içinde kademeli olarak tabuların, kısıtlamaların kaldırıldığı ara aşamalar vardır. Ara aşamalar istisnalar dışında üç ve yedi günlük periyotlarla işaretlenmektedir. Kırk günlük zaman diliminin bitişi marjinalliğin de sona ermesi anlamına gelir. Kırk günlük sürecin sonunda gerçekleştirilen ritüellerle geçişin tamamlandığı işaretlenir ve kısıtlamalar ve tabular kaldırılarak birey yeni durumuyla ve statüsüyle tamamen bütünleşir.

²⁴⁷ “Ona nikâh bastığı oluyo derler. Kırkı çıkmadı diyolar, ben öyle bir şey etmedik hani. Şey iğne alıp değiştirirler. Çatal iğneler var ya onda varsa sana verürler sen de varsa ona verürsün yaptırıyolardı” (KK 13).

Duvak ritüelini takip eden üç günlük süreç, gelinin en katı izolasyon ve kurallara tabi olduğu dönemdir. Kaynak kişilerimiz geçmişte gelinin üç gün boyunca bir perde arkasında bekletildiğini ve üç gün sonra çıkarıldığını aktarmışlardır. Bu tür izolasyonlar günümüzde var olmamakla birlikte bunların kalıntısı niteliğinde kimi uygulamalara da rastlanmaktadır. Yörenin bazı yerlerinde gerdekten sonraki ilk birleşme ritlerinden sonra gelinin üç gün boyunca odasından, daha yumuşatılmış hâliyle evden çıkmadığı belirtilmiştir. Kısıtlamaların tek belirteci mekânsal yasaklarla sınırlı değildir. Bunun farklı ifade şekilleri de mevcuttur. Mesela bunlardan en yaygını üç gün boyunca geline iş yaptırılmaz şeklinde olan yasakta görülür. İnanişâ göre, bu süreçte iş yapan gelinlerin ömrü boyunca işi bitmez (KK 12, KK 23, KK 56, KK 78). İş yapmamak, bireyin gündelik yaşamdan tamamen izole oluşu, bir başka ifadeyle yaşamsallığın yokluğu anlamına gelir. Lvova vd (2013c.: 135-136) de belirttiği üzere; “iş yapmak, orta dünya varlıklarının en önemli özelliklerindendir. Ölen insanın hareketliliğini sınırlama -ölenin ellerinin ve ayaklarının bağlanması- ve defin aletlerine bilerek zarar verme, sadece ‘başka dünya’nın yansıması olduğunu göstermek değildir, aynı zamanda ölenlerin çalışmadan yoksun kaldıklarının göstergesidir”.

Üç günlük dönemin sonunda iş yapma ve dışarı çıkma yasağı kısmi ve kontrollü olarak kaldırılır. Bazı köylerde dışarı çıkma yasağının kaldırılması gelinin köyün çeşmesine götürülmesiyle işaretlenir. Gelin önüne düşen ev halkı kadınlardan birinin eşliğinde çeşmeye gittikten sonra tek başına dışarı çıkabilmektedir (KK 134)²⁴⁸.Buradaki uygulama Abdülkadir İnan’ın (1986: 166-167) bildirdiği Başkurlarda “hu kökündürü” adı verilen su gösterme merasimi ile benzerlik göstermektedir. Başkurlarda aileye yeni bir gelin katıldığında gerdek gecesinin sabahında, köyün kadınları ve kızları toplanarak gelini yakınlardaki ırmak veya göle götürürler. İhtiyar bir kadın, gelini suya, suyu geline gösterdikten sonra “atalardan kalan su, anlardan kalan su diyerek” gelinin süslerinden saçını saçar.

Bu evrede yer alan ritlerden bir bölümü de gelinin damadın çevresiyle tanıştırılması amacına yöneliktir. Bu aşamaya geçmek için bazı ön uygulamaların yerine getirilmesi

²⁴⁸ Kızım bizim şeyimizde gün etmezler. Üç gün sürer. Üç günden sonra gelin istediği yere gider. Gelinin eltisi varsa varsa görümü varsa önüne düşer suya götürür. Bakırları doldurup gelir. Dış köydense üç dört gün götürülür. İç köydense iki gün gelinin önüne düşüp giderler. Görümcesi eltisi varsa ondan sonra gelin tek başına gider gelir.

gerekmektedir. Bunun için serilen çeyizler kaldırılmalı ve hediyeler “dürü” adı verilen bohçalara hazırlanmalıdır. Çeyiz bölümünde bahsettiğimiz üzere yörenin bazı bölgelerinde çeyiz kaldırmak için başlı başına törenler düzenlenmekte bazı yerlerde ise gelinin annesi gelerek çeyizi toplamaktadır²⁴⁹ (KK 129). Çeyiz toplanıp dürüler hazırlandıktan sonra gelin düğün kâhyasından başlamak üzere ev bireylerinden birinin eşliğinde yakın akrabaları gezer ve hediyeleri sunar. Çeyizinden alınan bu hediyelerin niteliği, verilen kişinin akrabalık derecesi, düğünde taktığı takılar veya düğünde oynadığı rol nispetinde değişmektedir. Erkek tarafına verilen dürü aynı zamanda kız evine el öpmeye gideceklerin kadrosunu da belirlemektedir. Dürü verilmesi kızın yakın zamanda babasının evine gideceği anlamını taşımakta, dürü verilen kişiler “el öpme” yemeğine davetli olduklarını anlamaktadırlar.

Aşamalı bütünleşme ritleri kapsamında yer alan diğer bir uygulama gelin ve damadın düğünden sonra kız tarafıyla ilk defa görüşmeleridir. Düğünden ortalama bir hafta sonra yakın akraba, komşular ve düğünde aktif rol oynayan kişilerin gelin ve damadı yanlarına alarak kız evine yemeğe gitmelerinin oluşturduğu edimler bütününe yörede; “evileme”, “el öpme”, “geri okuma”, “yumurta yeme” ve “yol açma” adları verilmektedir. Düğünden sonraki ilk görüşme olan bu ziyaretin temel amaçlarından birisi damat ve gelinin evli bireyler olarak tanınması ve onaylanması; ikincisi ise iki tarafın akrabalığını pekiştirmektir.

Yörede el öpme uygulamasının yapılabilmesi için kız tarafının davetini beklemek gelenekler çerçevesinde uyulması gereken kurallardandır. Kız tarafı davet etmeden bu ziyaret gerçekleştirilmez (KK 45, KK 51, KK 123, KK 145, KK 167, KK 174, KK 188, KK 200, KK 245, KK 247, KK 259, KK 267). Oğlanevini yemeğe davet eden kızevi, bugün için özel yemekler hazırlar, misafirlerin ağırlanmasına büyük bir önem gösterir.

²⁴⁹ “Şöyle şimdi o bir hafta içinde çeyiz toplanır kız tarafından kızın annesi ve yakını gelir. Çeyiz, o asılı çeyizler toplanır bu arada ağır hediye getirenlere bohça hazırlanır. Çeyiz toplandıktan sonra işti neler diyelim ki bilezik takana ona göre kızın annesi kayınvalide bohçayı hazırlar. Şimdi bohça hazırlanırken anneye babaya diyelim bir karyola eteği işlenmiş işte yastığı iç çamaşırı havlusu, anneye yemeni hani o çeyizin çokluğuna göre. Bu arada evde kayınvalideye kayınpedere onlara da verilir. Ondandır sonra da sırayla artık yakınlık derecesine göre sırayla gider diyelim ki büyük amca var büyük amcaysa amcaya da amcanın hanımına da yemeni konur. Amcaya iç çamaşırı konur veya işli bir gene bir karyola örtüsü konur eteği konur gene kızın çeyiz durumuna göre” (KK 129).

Merkez ilçeye bağlı köylerde, belirlenen günde oğlanevi yakın akrabalarıyla birlikte kızevine gider. Gelin, kendi anne ve babasıyla birlikte yakın akrabalarına bohçalarla hediye götürür. Gelinin anne ve babası da yeni evlilere hediyeler verir. Topluca yenilen yemekten sonra ritüel tamamlanır (KK 21, KK 34, KK 45, KK 56, KK 63, KK 78, KK 81, KK 83)²⁵⁰.

Göynücek ilçesinde oğlanevi yemeklerle birlikte kızevine gider. Damat, hediye almadan yemek yemez, yanındakilerden birisi “damadın dişi kesmiyor” der ve damat için hediye ister. Gelinin anne ve babası tarafından tarla, hayvan veya takı türünden hediye verildikten sonra damat yemek yer (KK 100, KK 109)²⁵¹.

Gümüşhacıköy İlçesinin bazı köylerinde bu uygulama davul-zurna eşliğinde ve küçük bir düğün şeklinde yapılmaktadır. Erkek tarafı kız tarafına büyük bir kalabalık ve davul-zurna ekibiyle gider gecenin geç saatlerine kadar eğlenceler düzenlenir. Bu ziyaretlerin vazgeçilmez yemekleri “toyga çorbası”, “kelle paça yemeği”, “yahni”, “pılav” olmaktadır (KK 134, KK 136, KK 137).

Hamamözü ilçesi Yemişen köyü ve civarındaki yüksek yerleşim birimlerinde tespit ettiğimiz eski bir uygulama oldukça farklı bir görünüm sergilemektedir. Şöyle ki; Gelin, baba evine gitmeden önce köy çeşmesine gider. Bir ıbrık bir de helki adı verilen bakraca su doldurur. Dönüş yolunda ıbrıktaki suyu döke döke eve gelir. Helki ise eve dolu getirilir. Çevreye dışarıya çıkma zamanı geldiği mesajını veren bu uygulamanın akşamında damat, gelin olmaksızın kızevine gidip el öper, yemek yer ve geri döner. Ertesi akşam gelinin

²⁵⁰ “Şimdi kız tarafı da bu tarafı davet eder yemekler hazırlanır o zaman el öpmeye gidilir. El öpmeye giderken babaya neler konduysa veya anneye hazırlanan bohça gider. O arada babası da kıza ne hediye verecekse eksikliği neyse o da inek, dana verebilir. Bunun karşılığında para verebilir veya işde o da maddi durumuna göre veya eksik bişeyi vardır alamamıştır o düğünde olan paralarla hediye alır” (KK 63). “Şimdi düğün bitti. Yedi gün sonra kıza anasına götürülür. Düğün evinden damat gider, düğüne garişan gider. Ondan sonra el öperler. Anası ne verüse verü bi yol da ana tarafı gelir kızın evine. Onun adına da evilemeye gitti derler. Kız anasına gitti derler” (KK 83).

²⁵¹ Bir hafta sonra erkek tarafı kız tarafına zaman anlaşırsa o zaman şey yaparlar. Erkek tarafı hazırlar yemeği damadı sağdıç yakınları gençler gelirler alır o yemekleri de alırlar. Kız tarafına yemek koyarlar. Çay içerler. Damat ekmeği yemiyor ne veriyorsunuz töre, damadın dişi kesmiyor der. O da töre verir. Dana veriyorum der, inek veriyorum der. Bir şey veriyorum der. Tarla veriyorum der” (KK 100). “Gelin mesela bugün indi, bir hafta sona gizevi eve ohur gelini. Eve ohudu muydu yemek hazırlar artıh. Damat, yiğitbaşılar var ya onları alır, düğün kahyasını alır, o gelini de şimdi gaynanası, gelini, görümü, eltisi neyse gelin gotürek bugün sana der gelin götürek. Ayrı gizevine de bohça düzülyö. Gelinin bohçası. Gardaşının garısına, anasına, kız gardaşına. Çoh yahınlara bohça düzer (KK 109)

annesi babası gelip kızı alırlar. Kız babasının evinde iki gece kaldıktan sonra erkek tarafı gelip gelini tekrar alırlar²⁵² (KK 175, KK 177).

Kız evindeki bu uygulamaların paralel bir karşılığı birkaç hafta sonra oğlanevinde yapılır. Buna yörede “karşı yemeği” denilmektedir. Erkek tarafı, yemek hazırlığı yaparak başta ailesi olmak kızın yakın akrabalarını davet eder, birlikte yemek yenir.

Kız ve erkek tarafları arasındaki akrabalık bağlarını pekiştirmek amacıyla karşılıklı gerçekleştirilen bu uygulamalar, evlenme olgusu içinde pek çok unsurun değişip dönüşmesine rağmen önemini yitirmemesi dikkat çekicidir.

3.2.4.2. Bütünleşmenin Tamamlanması: Kırk Hamamı ve Kırk Mevlidi Ritüelleri

Geçiş ritüellerinin üçlü diyakronik yapısının son evresinde bütün tabu, yasak ve kısıtlamaların kaldırıldığını işaretleyen ve adayın normal yaşama dönmesini kutlayan bir ritüel form vardır. Bu ritüel aynı zamanda adayın yeni statüsüyle toplumla yeniden bütünleştiğini ifade eder.

Çalışma sahamızda söz konusu işlevi yerine getiren ritüel formlardan birisi Suluova, Merzifon ve Gümüşhacıköy İlçelerinde geçmişte yaygın olan ancak günümüzde nadir görülen düğünden kırk gün sonra gerçekleştirilen “*kırk hamamı*”dır. Hamit Zübeyr Koşay’ın (1944: 316) bildirdiğine göre; gelinin oğlanevine gitmesinden kırk gün sonra yapılan ve “peştamal hamamı” adı verilen bu uygulama geçmişte Anadolu’nun pek bölgesinde görülen yaygın bir ritüeldir. Aynı işlev ve amaçlarla doğum, ölüm geçişlerinin kırk bitiminde de hamam geleneğinin bulunması kolektif bilincin her üç olguyu düşünsel

²⁵² “Gelin damadın gideceği gün çeşmenin başına gider. Tek eline helke alır, tek eline ıbrık. Döke döke gelir. ıbrıktaki suyu akıta akıta gelecek eve. Yanında önünde bi garı bi gız düşer önüne. Boş helke ile gidiyorlar, çeşmenin başında su alıyorlar. ıbrıktakini dökerek gelir. Gelinin dışarı çıktığını biliyorlar. Felancanın gelini bugün dışarı çıkacakmış anası evine gidecekmiş derler. O akşam damat gider. Yemek alır. Damat kız tarafına gider. Ellerini öper yemek yer. Çay içerler. Damat gelir o gece beraber kalırlar gelinle. Ertesi gece de kız tarafı gelir. Yakınları konu komşuya söyler, yakın komşularına, akrabalara gençler gelir. Oradan kızı alırlar. Erkek evinden alırlar kızı bürüğünü örterler, alını örterler, tacını vururlar. O şekilde kız evi tekrar alır. Kız iki gece yattı mıydı orda çörek yaparlar ana tarafı. Annesinde yatar iki gün eline kına yakar annesi, yakın akrabalara götürür, vardığı gece değil de ertesi gece kınayı yakar. Sabah kalkar çörek yapar. Akşamleyin yine erkek tarafı billenir. Ondan sonra bırakır gelirler. Gelip gitmeler başlar. Herkes aynı normal hayatına devam eder” (KK 175).

düzlemde birbirine koştur durumlar olarak gördüğünü göstermektedir. Doğum, ölüm geçiş dönemlerinde olduğu gibi sürecin tamamlanması arınimsal edimlerle işaretlenmektedir.

Kaynak kişilerimizin verdiği bilgilere göre, “gelin kırkı çıkarmak” şeklinde tabir edilen uygulamasının olay örgüsü şöyledir: Kırkı çıkarılacak gelin; düğünde aktif rol oynamış, düğünün başından sonuna kadar her aşamada gerek hediye gerekse hizmet bakımından emeği geçmiş damat ve gelin tarafından akraba, eş dost ve arkadaşlarına sabun dağıtmak suretiyle hamam daveti yapar. Hamama davetli misafir sayısına göre hamamın tamamı veya yeterli sayıda kurna kiralanır, ikramlıklar hazırlanır. Gelini hamama götürmek için gelinin yeni dönemdeki hayatına başladığı evine davetliler toplanır, gelin giydirilir, başına kayınvalidesinin düğünden sonra hazırlattığı taç takılır. Gelin düğünde takılan tüm altınlarını takar. Burada kayınvalidenin geline aldıklarını gösterip gelinine ne kadar kıymet verdiği davetli kadınlara gösterilmeye çalışılır. Hazırlıklar bittikten sonra hep beraber hamama gidilir. Gelin ipek peştamalını giyip hazırlandıktan sonra davetli büyüklerin tamamını yıkar, kese yapar. Son olarak kayınvalidesini yıkar, saçlarını tarar, ayağına soğuk su döker, giyinmesine yardımcı olur. Kayınvalide hazırlandıktan sonra elini öper. Kayınvalide geline altın türünden bir hediye taktıktan sonra evliliğinde mutlu, hayatının uzun ömürlü ve hayırlı evlat sahibi olması için dua eder. Davetlileri ve kayınvalidesini yıkayıp görevini yerine getiren gelin, en son arkadaşlarıyla birlikte kendi yıkanır. Hamamda def, dümbelek eşliğinde söylenen türkülerle eğlenceler yapılır, eğlencelerde çalıp söylemesi için defçi kadınlar tutulur, dolma, çörek, börek ve tatlılar hamam yemeklerinin başlıca unsurlarıdır. Gelini hamamda yormak, sıkıntıya sokmak amacıyla hizmet ettirmek gelenektir. Böylece gelin, hem düğününde hizmet edenlerin, hizmetlerinin karşılığını vermiş olur hem de konuklar gelinin büyüklere karşı saygına bakar, böylece tavrını, terbiyesini test etmiş olurlar (KK 134, KK 137, KK 188, KK 192, KK 198, KK 200, KK 217).

Bütünleşme amacına sahip ritüel formlarından bir diğeri *Kırk Mevlidi* ya da *Gelin mevlidi* adı verilen ritüeldir. Günümüzde gelin hamamı uygulamalarının yerini büyük oranda sözü edilen ritüel form almıştır. Bu uygulama da kırk hamamı gibi, eşik sürecin ardından kesintiye uğratılan toplumsal ilişkilerin yenilenmek üzere olduğu durumları işaret eder ve yeniden birleşme töreni olarak hizmet eder.

Kırk Mevlidi, düğünden yaklaşık kırk gün sonra yeni gelinin kendi evinde veya kayınvalidesinin evinde yapılır. Diğer mevlit ritüellerinde olduğu gibi konuklar davet edilir, hazırlıklar yapılır, Kur'an-ı Kerim ve mevlit okuyacak kadın ritüel uzman davet edilir. Kırk mevlitlerine gelin, tekrar gelinlik veya gelinliğin yerine geçen beyaz bir elbise giyer. Yemek yenir, Kur'an ve Mevlit okunur. Hayırlar dilenir, misafirlere hediye verilir. Evlenme kapsamında son yapılan uygulama olan kırk mevlidi ile bütün aşamalar tamamlanmış olur.

3.3. Ölüm Ritüelleri

İnsan aklının kavradığı andan itibaren ölüm, insan varlığının bütün eylemlerine bir korku unsuru olarak egemen olmuştur. Böylece ya büyük bir kaygıya ya da arzuya dönüşmüş, kimi zaman engellenmesi kimi zamansa temini sağlama adına gerçekleştirilen pek çok ritüel ile yaşamın son geçiş aşamasını oluşturmuştur (Roux 1999: 11).

Ölüm, en somut hâliyle insan yaşamının biyolojik olarak sona ermesidir; ancak insan varlığının yalnızca biyolojik bir fenomenden ibaret olmadığı, ölümün yeni bir varoluşun başlangıcını oluşturduğu kabulü nedeniyle ölüm olayı toplumların inanış ve törelerinde, doğum ve evlenme gibi bir geçiş değeri taşır (Boratav 1999: 194). Mircea Eliade'nin (2017a: 163-164) ifadesiyle; “ölümün kendisine özellikle ruhsal bir varoluş tarzına geçiş ritüeli olarak bir değer yüklenir”.

Başka bir deyişle, ölüm bir başlangıçtır. Eğer kolektif bilinç için ölüm, görünür toplumdaki görünmez topluma geçiş ise, genç erkeğin kadın ve çocuk toplumundan çıkarılıp yetişkin erkeklerinkine sokulduğu uygulamaya birebir benzer bir işlemdir. Bireyin kabilenin kutsal gizemlerine erişmesini sağlayan bu yeni bütünleşme, aynı zamanda, kişinin gerekli dini ve ahlaki kapasiteye ulaşmasını sağlayacak şekilde, kişiliğin derin bir değişikliğe uğraması, beden ve ruhunun yenilenmesi anlamına gelir. İki olgunun benzerliği o kadar temeldir ki, bu değişim, adayın hayali ölümüyle ve ardından yeniden daha yüce bir hayata gözlerini açısıyla gerçekleşir. Cenaze ritüelleriyle doğum ve evlilik ritüelleri arasındaki ilişki bu alanda inceleme yapanlar tarafından tespit edilmiştir. Her üç durumda da olağanüstü tehlikelere dikkat etmeli ve arınma ritleri gerçekleştirilmelidir. Uygulamaların benzerliği, derin bir analogi ortaya koyar. Mesela evlilik iki durum değişikliğine neden olur. Bir yandan nişanlıyı kocasının aşiretine veya ailesine sokmak için

aşiretinden çıkartır; öte yandan, onu genç kız sınıfından evli kadınlar sınıfına geçirir. Doğuma gelince, kolektif bilinç için, ölümle aynı dönüşümü ters yönden gerçekleştirir. Birey, ruhunun yaşadığı görünmez ve gizemli dünyayı terk ederek, yaşayanlar toplumuna girer. Bir gruptan diğerine bu gerçek veya hayali geçiş, bireyin, yeni bir isim edinme, kıyafetlerin veya yaşam tarzının değiştirilmesi gibi ritüellerle vurgulanan derin bir yenilenme yaşaması anlamına gelir. Bu işlemin risklerle dolu olduğu düşünülür. Çünkü gerekli ama aynı zamanda tehlikeli güçlerin devreye sokulmasını gerektirir. Yeni doğanın vücudu, cesetten daha az kutsal değildir. Gelinin ve dulun örtüsü farklı renktedir, ancak, korkunç bir varlığı tecrit etmek ve ayırmak olan, aynı işlevi görürler (Hertz 2019: 37).

Ölüm, yalnızca canın veya ruhun bedenden ayrılması değildir; ölüm olayı karşısında hem ontolojik hem de toplumsal bir rejim değişikliğinin söz konusu olması nedeniyle oldukça karmaşıktır. Ölü hem mezar sonrasındaki kaderini ilgilendiren bazı sınavlardan geçmeli, hem de ölümler topluluğu tarafından kabul edilip içlerine alınmalıdır. Bazı halklarda ancak defin ritüeli ölümü doğrular. Geleneklere göre gömülmemiş birisi ölü değildir. Başka yerlerde ise birisinin ölümü ancak cenaze töreni gerçekleştirildikten sonra veya ölünün ruhu için yapılan ritüelle öte dünyadaki yeni konutuna götürülüp orada ölümler topluluğu tarafından kabul edildikten sonra geçerli sayılır (Eliade 2017a: 163-164).

Sedat Veyis Örnek (2016: 285), ölüm ritüellerini; ölenin öte dünyaya gidişini kolaylaştırmak, onun gerek geride bıraktıklarının gözünde gerekse öte dünyada saygın ve mutlu bir kişi olmasını sağlama, ölenin geri dönüşünü önlemek, yakınlarına ve geride bıraktıklarına zarar vermesini engellemek, ölenin yakınlarını bozulan ruhsal durumlarını sağaltmak; sarsılan toplumsal ilişkilerini düzeltmek ve topluma katılmalarını sağlamak olarak üçlü yapıya koştur gelecek şekilde belirlemektedir.

Arnold Van Gennep'e (1960: 145-146) göre, ölüm ritüellerinin temel yapısal düzenlemesi diğer geçiş ritüellerine nazaran daha karmaşıktır. Ritlerin biçimsel karmaşıklığının nedeni büyük oranda toplumların farklılaşan inanç ve buna bağlı olarak öbür dünya kavrayışlarından ve ölen kişinin evli ya da bekâr olması, yaşı, cinsiyeti gibi sosyal konumuyla ilişkili farklılıklardan kaynaklanır. Ancak bu olağanüstü ayrıntı çeşitliliği biçimseldir ve iç yapıyı etkilemez, belli baskın özellikler fark edilebilir derecede ortaktır. Söz konusu benzerlikler, ölüm ritüellerinin temel yapısal düzenlemesinin diğer geçiş ritüellerine benzer şekilde üç evreli modeli oluşturmaya izin verecek niteliktedir.

Arnold Van Gennep (1960: 146), ölüm ritüellerinin bileşenleri içinde ayrılma ritlerinin sanılanın aksine daha sınırlı ve basit olduğunu ileri sürer. Buna mukabil geçiş ritlerinin, bilhassa ölüyü ölenlerin dünyasına dâhil eden cenaze törenlerinin oldukça detaylı ve çeşitli olduğunu belirtir. Birleşme ritleri ise ölen kişi için yaşayanlar dünyası ile öte dünya arasında dolaşan ruhun, sabit bir noktaya ulaşma yolculuğunun süresi ile bağlantılı olarak değişebilen ritüel süreç içerisinde, ruhun, ata ruhlarına katılmasına veya reenkarne olmasına kadar gerçekleştirilen aşamalı ritlerden oluşur. Bu süreç, ölünün ruhunun sabit bir noktaya varıncaya kadar geçirdiği dönüşümlerle ilişkili olarak şekillenir. Cenazeden sonra sosyal izolasyon ve belirli tabulara tabi olmak şeklinde görünür kılınan ayrılma aşamasıyla başlayıp, toplumla yeniden bütünleşmenin kesin olarak sağlandığı yas kaldırma ritüellerine kadar süren eşik sürecinde, ölünün dönüşümüne yardımcı olacağına inanılan birtakım uygulamalarla birlikte ölünün yaşayanlara verebileceğine inanılan zararlarından korunmayı amaçlayan korunma ritlerini kapsar.

Robertson Hertz (2019: 17-76) ıslak ve kuru faz arası olarak nitelendirdiği sürecin sınırını, ölünün etlerinin kemiklerden ayrılana ve tamamen çürüyene kadar geçen zamanla işaretler. Robert Hertz 'in ölüm ritüellerine ilişkin ritüel süreç şeması; birinci cenaze törenleri, orta evre ve final törenleri olmak üzere üç aşamalıdır. “İlk evre”; ölünün etinin kemiklerinden ayrılmasını gerçekleştirmek üzere geçici olarak gömülmesini veya aynı amaca yönelik olarak yakma, etin yenmesi, mumyalama, çürümesini sağlamak için bir yerlere bırakmayı içeren geçici cenaze törenlerini ifade eder. Ölüm ve ikinci cenaze törenleri arasındaki süreci ifade eden “orta evre”, etin kemikten ayrılma ve çürüme sürecini kapsar. Bedenin doğal çözünmesi bitinceye ve geriye yalnızca kuru kemikleri kalana kadarki bu orta evrede, ölünün ruhu sabit olmayıp dünya ve öte dünya arasında dolaşıp durduğu, etin çürümesine paralel olarak ruhun, bir adım dünyadan ayrılırken bir adım öte dünyaya yaklaştığı tasarımlanır. Bu süreçte, ölü ruhunun istikrarsız ve huysuz bir şekilde aralıklarla eski yaşam alanlarını ve yakınlarını ziyaret ettiğine, hayatı boyunca kendisine acı çektirenleri ve bütün yanlışları hatırlayıp intikam almak istediğine, akrabalarının yas tutmasını ve kendisine karşı görevlerini gereği gibi yerine getirilmesini istediğine inanılır. Bu inançlar, orta evrede ölü yakınlarının birtakım tabulara tabi olmasını, kurbanlar ve fedakarlıklar yapılmasını gerekli kılar. “Son evre” ise; ölünün kalıntılarını nihai olarak toprağa verildiği aşamadır. Bu evrede ölü, ölümler diyarına ulaşır. Böylece yakınlarının da yas tutma zorunluluğu ortadan kalkar.

3.3.1. Ön Süreç: Ölüm İşareti Kabul Edilen Belirtiler

Ölüm gerçekleşmeden önce meydana gelen bazı belirti ve işaretler ölümün habercisi olarak varsayılmıştır. Bunlar; alışılmışın dışındaki birtakım davranışlar, araç-gereçlerin şu ya da bu biçimdeki kullanışları, tabiat olayları, bazı hayvanların çıkardıkları sesler ve hareketleri, rüyalarındaki görüntülerle ölecek insandaki psikolojik ve fizyolojik değişikliklerdir (Örnek 1971: 15).

Lèvy-Bruhl (2016: 71), bizim şans, kaza, rastlantı” dediğimiz olguları yazısız insanların mistik bir deneyim olarak hissettiklerini ve kabul ettiklerini; yaşanan böyle bir deneyimin özelliğinin ise genellikle beklenmedik bir anda doğaüstü gücün varlığının hissedilmesi şeklinde olup, görünmeyen varlıkların dünyasıyla ânında kurulan bir bağlantı özelliği taşıdığını ifade etmektedir. Mistik deneyim özelliği taşıyan durumların çok sayıda ve çeşitli olduğunu ve bu yüzden sınıflandırılmalarının pek mümkün olmamakla birlikte, en çok karşılaşılan durumların üç başlıkta toplanabildiğini ileri süren Lèvy-Bruhl’a (2016: 71) göre bunlar: 1. Olağandışı bir şeyle karşılaşılan durumlar; 2. Düşler ve görülen hayaller; 3. Yaşayanlara varlıklarını ve eylemlerini çeşitli şekillerde ifşa eden ruhlar ve ölümlerdir.

Ölüm olayı doğaüstü bir gücün devreye girmiş olduğu anlamına gelmektedir. Olağandışı varlıklar ya da olaylarla karşılaşılması, kötü sonuçlanacak bir öngörü anlamını taşır. Olağandışı özellikler taşıyan bir varlık, bir nesne, bir karşılaşma kötü sonuçlara yol açacak eylemlerin sorumlusu olan gizli güçlerin varlığını ifşa etmektedir. Pek çok toplumda olduğu gibi Türk halk inanışlarında da ölüm habercisi olarak kabul edilen olağandışı durumların bazı hayvanların ya başlı başına kendi varlıkları ya da sıra dışı hareketleriyle görünür kılındığına inanılır. “Alışkanlıkları dışına çıkmış bir hayvanın bir hareketi, mesela karşısına çıktığınızda durup kafasını içeri sokmak yerine yoluna devam eden bir kaplumbağa, ölü numarası yapmayan yılan, kulübenin çatısı üzerinden uçan arılar, ikiz doğuran bir inek gibi (Lèvy-Bruhl 2016: 87). İnsanın bu izlenime tepkisi çoğunlukla başka türlü bir gerçekliğin varlığının hissedilmesi yönünde olmaktadır.

Bu duruma en iyi örnek baykuştur. Gerek sesi gerek görünümü gerekse de yaşadığı mekânların terkedilmiş metruk yerler olması gibi nedenlerinden ötürü “uğursuz” kabul edilen baykuş, kötü bir olayın kesin bir habercisi olarak ölüme işaret eden bir simge

olmuştur. Bu durum, her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de aynıdır; kaynak kişilerimizin tamamı ölümün ilk belirteci olma noktasında baykuşu işaret etmiştir. Baykuşun ötüşü, ötüş yeri ve ötüş zamanı da dikkate alınarak ölümün nerde, ne zaman olacağı noktalarında tahminler yürütülür:

“Şimdik, baykuş eskilerimiz derlerdi aşi baykuş şey olunca ses verince pek makbul saymazlardı yani büyüklerimiz, iyi değil derlerdi. Gündüzün ötünce haftasına varmaz ölü çıkar derlerdi. Bu baykuş yani viran oluyo ev derdi. Genelde viran evlerde baykuş öter” (KK 181).

“Vakitsiz zaman baykuş öterse derler, evel evelisinden baykuş öterse çatılarda ölü olur (KK 167).”

“Şöyle, baykuşla baykuş öterse, o evde şey olur, bir çöküntü olur, yani bir” (KK 88).

Ölüm habercisi olarak değerlendirilen diğer bir hayvan köpektir. Köpeğin alışılmadık bir saatte ya da alışkın olunandan farklı bir şekilde ses çıkarması ölüm habercisi bir işaret olarak görülür. Köpeğin ölüm işareti olarak kabul edilen olağandışı tepkileri genel olarak “ezan vakti uluma şeklinde çıkardığı sestir. Böyle davranan köpekler ölümü ötelemek amacıyla ayakkabı kovalanır. Kaynak kişimiz konuyla ilgili başından geçen şöyle bir olayı örnek vermiştir:

“Öyle köpek ulumasını ezan okurken köpekler çok bazı şey yapar ürür, o zaman da pek iyi saymazlardı eskilerimiz, köpek ezan okurkene ulur, şöyleydi, ben de iyi saymıyorum. Niye? Bir gün sabah ezan okumaya gidiyom. Hiç olmayan köpekler beni çevirdiler. Beş, altı tane köpek. Bi de kangal köpeği var burda, bi komşunun, biz ekmek veriyoz, burda. Emme daha başka her taraf daş, soğuk. Hemen ayakkabımı çıkarttım, kendimi korumaya başladım. Anca o köpek bi geldi, etrafımda bi döndü, o şeyleri kaybetti. O köpeğe de neden inanıyorum? O köpek de ezan okurkene uluyordu. O gün köyden cenaze çıktı” (KK 159).

Köpeğin bu şekilde olağandışı tepkileri yaygın inanışlara göre, “Azrail’i görür ve sahibine haber verir” şeklinde yorumlanır (Örnek 1979: 15). Bu nedenle köpek kendi varlığı ile ölüm ve uğursuzluk simgesi değil, insanların göremediği olağanüstü varlık ve

olayları görebilmesi yetisiyle ölüm habercisidir. Nitekim Abdülkadir İnan (1976: 93) köpeğin, Altay mitolojisinde “süne” adı verilen ruhu görebilme kabiliyetine sahip olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte köpeğin ölüm ile ilişkilendirilmesinde yaratılış mitlerindeki rolü, şeytanla bağlantısı dolayımında uğursuzluk atfedilmesinde etkili olduğu görüşleri de bulunmaktadır (Ögel 2010a: 489-491; Çoruhlu 2002: 154).

Ölümün ön işareti kabul edilen bir diğer hayvan horoz ve tavuktur. Türk mitolojisinde kötü ruhları kovan bir simge (Çoruhlu 2002: 148) ve Altay mitolojisinde horozun göksel kaynaklı oluşuna ve kötü ruhları kovan ve barışı simgeleyen kuş şeklinde bir ruh (Korkmaz 2008: 80) olarak tasarımlanması, ölüm ruhunu görebilmesi algılayışına sebep olmuş olabilir. Horozun vakitsiz ölmesi, tavuğun horoz gibi ölmesi, yörede ölüm habercisi olarak değerlendirilmektedir. Ölümden kaçınma tedbiri çerçevesinde bu durumlarda tavuk ve horoz kesilir. Burada olduğu gibi felaket haberi veren pek çok duruma karşı bir eylem olarak bir müdahale söz konusudur. Bu durumu Levy-Bruhl (2016: 76) şu şekilde açıklamaktadır:

Kehanetler başa gelecek felâket konusunda sıradan bilgiler ya da kendinden kaçılması veya yapılmaması gereken şeyler konusunda basit uyarılar demek değildir. Kendi başlarına bir etki gücüne sahiptirler. Öngörülenin gerçekleşmesine katkıda bulunurlar. Tuhaf/beklenmedik şey kendini belli ederek muhtemel bir kötülüğü haber veriyorsa, hiç kuşkusuz ileride gerçekleşecek ölümcül sonuçlarda belli bir sorumluluk payına da sahip olacaktır. Bu doğrultuda bakıldığında sıradanlığın dışına taşarak, alışık kuralları çiğneyen olağanüstü olaylar ve varlıkların yalnızca görünür hale gelmeleri bile kötülük olarak değerlendirilmektedir. O andan itibaren yalnızca zarar verici bir eylemin habercisi değil uygulayıcısı olarak görülmektedir.

Leylek, Anadolu halk inanışlarına göre, alışılmadık zamanlarda dönmesi ve ayağında bazı nesnelerin bulunması durumlarında ölüm habercisi olarak kabul edilir. Benzer inanış çalışma sahamızda da yaygın olarak vardır. Genel olarak leyleğin ayağında çaputla görülmesi, yakın bir zamanda birinin öleceğine işaret eden belirti olarak görülür (KK 5, KK 87, KK 95, KK 121, KK 136, KK 147, KK 159, KK 178, KK 189, KK 192, KK 201, KK 247, KK 265).

Ölüm habercisi olarak değerlendirilen diğer hayvanlar karga ve saksağan kuşudur. Karganın özellikle ceviz ağaçlarında ölmesi yakın zamanda bir ölüm olayının yaşanacağına işaret eder: “Aşağı, yukarı karga öter, bir hafta sonra köyde ölü, cenaze çıkar” (KK 20). “Şurda ceviz ağacı var, onun doruğunda öter, ceviz” (KK 78). Karganın rüyada görülmesi de ölüme yorumlanır: “Yine şöyle, benim hanım, şöyle çok rüyalarının

da yüzde ellisi gerçekleşir benim hanımın. Burda bir karga öttüğü, bizde şurda bi karga öter, karganın ötmesini bizim hanım uğursuz sayar.” (KK78). Karganın bu şekilde ötüğü sırasında ölümü engellemek için, “hayrolsun, kara karga git başka yerde ör” denilir²⁵³.

Yaşam alanlarında kelebek görülmesi de ölüm habercisi olarak değerlendirilmekle birlikte ölümden sonraki günlerde ve ölüm anında görülmesinden dolayı ölümlerin ruhu olarak tasarmlandığını düşündürmektedir.

“Annem öldü, aşağıki, orda babam orda öldü, annemin ölmesinden üç gün önce, hiç görmediğim evin içerisinde on, on beş tane beyaz kelebek. Bana göre, düşündüğüme göre, çok aslında insanların ruhu mudur, acaba ki öyle yorum derler” (KK 90).

“Geçen bizim hanım, hanımın kardeşi öldü. Aşağı yukarı hemen bir hafta sonra tahminim üç gün sonra bi siyah kelebek geldi. Duvara yapıştı, duruyo. Hanım dedim, kardeşine çok ağlama dedim. Bu kelebeğe de dikkat et, öldürme ha dedim o kelebek. Ha ama ki Kur’an ayetinde bunlar geçmez” (KK 78).

Başka bir kaynak kişimiz bir yakınının ölmesini kelebeğin öldürülmesinin sonucu olarak yorumlamaktadır: *“Heh, o siyah kelebek öldükten sonra üç gün sonra eve geldim, elime de aldım. Ondan sonra şöyle bıraktım, hanım da orda temizlik yaparkene görmeden öldürmüş. Şimdi yüzde yirmi beş bu kelebeğe inananlar var” (KK 123).*

Ölümün belirtileri, işaretleri olarak en önemli unsuru insanoğlunu en fazla bilinmeyen anlamaya götürecek bir kral yolu olan (akt. Akot: 2010: 222) rüyaların hâlen gizemli kalan dünyası oluşturmaktadır. Bilinçaltında biçimlenen çeşitli görüntülerin simgesel birtakım çağrışımlarla desteklenerek (Örnek 1971: 25) ölüm habercisi olarak yorumlanması yaygın bir kabuldür. Kültürel sembollerin rüyalar yoluyla dışa vurumu olarak ölüm, bazı evrensel sembollerle ya da dolayimsız bir şekilde ölenin yakınlarına ya da kendisine önceden rüya yoluyla bildirildiğine inanılmaktadır.

²⁵³ Karganın uğursuzluk işareti sayılmasının nedeni Yakut destanı “Er- sogotoh” destanında şöyle anlatılmaktadır: “Er Sogotoh, toplumunu korumak için cehennem yarattığı olan Buura Dohsun ile savaşır ve canavarın başını keser, vücudunu paramparça edip göklere savurur. Yarattığın geriye kalan kalbinin ucu bir kargaya dönüşüp uçmuştur. Bundan dolayı karganın sesi kötü, işareti uğursuzdur” (Ögel 1971: 106).

Rüyalar, Tanrı ya da kötü huylu cinler tarafından insana iletilen duygulardır (Fromm 2017: 43) fikri, insanoğlunu rüyaları, gayb dünyasının önemli mesajları olarak görmesine neden olmuştur. Nitekim Babilliler ve Asurlular, ölü ruhlarının rüyalarda kötü tesirlere sebep olduklarına inanırlardı. Mısırlılar da rüyaları tanrılardan gelen mesaj kabul etmişler ve buna göre açıklamışlardır (Günay 1999: 80) C. Gustav Jung (2017: 11) rüyaların, anlamsız ya da rastgele çağrışımlar olmadığını rüyaların kökeninde kolektif şuuraltına göndermelerde bulunacak şekilde kişisel bir deneyim olmaktan ziyade ikinci bir deneyim alanı olan mitolojik hikayelerin bulunabileceğini belirtmektedir.

Yörede, ölüme işaret ettiği düşünülen rüyalar çeşitli bir görünüm sergilemekle birlikte her yerde görülebilen ortak motifleri içermektedir. Ölüme işaret ettiğine inanılan rüyalara ilişkin yöreden tespit edilenler şöyledir:

Rüyalarda görülen sevinç, neşe durumu; bayram ve düğün ortamları cenaze ortamları ile ilişkilendirilmektedir: *“Şöyle söylim, yani hani bu daha çok şahıs, kişi öldükten sonra söylenilir. Hani dün gece rüyamda gördüm işte hani derler ki, yav bu çok sevinçli bi şekilde görülmüştür kişi rüyasında. İşte ya bi düğüne gidilmiştir ya bi bayram şenliğinde görülmüştür. O tür şeyde, bi beraberlik geçirilmiştir. O kişi öldükten sonra denilir ki, hani rüyamda gördüm işte düğüne gittik beraber, işte bi yerde şenlikteydik. Ben bunu zaten dün görmüştüm. İşte önceki gün görmüştüm. Bu şekilde söylenilir. Yani kişiyi birebir öyle yorumlanamaz ama öldükten sonra yorumlanan bu tür şeyler vardır”* (KK 92).

Düğünün ölüm olayıyla ilişkilendirilmesine benzer bir durum olarak rüyada görülen gelinlik imgesi de rüyaların ters alemi yansıması düşüncesine koştur olarak kefen ile ilişkilendirilip ölümü simgeler. Kaynak kişimiz bu düşüncüyü doğrulamaktadır: *“Mesela kimi yerde iyi gelinliği iyi sayarlar, bizde iyi saymazlar kefin olarak”* (KK 34).

Rüyada görülen çıplaklık da ölüm belirtisi olarak kabul edilmektedir: *“Hani mesela erkek adamı çıplak gördün mü rüyada derler ki kadın ölü olur, cenaze çıkar bunlar öyle bi âdet deller”* (KK 23).

Ölmüş birinin rüyada görülmesi canlılar dünyasından birini almaya gelmesi anlamına gelir, bu nedenle daha önceden ölen birisinin rüyada görülmesi ilk olarak yeni bir ölüm olayını akla getirmektedir: *“He, şimdi şöyle, bizim geçen hanımın işte kardeşi öldü. Köyün*

adamı hepsi kökten yıkıldı orda. Mert, inançlı bir arkadaşı, öyle bi şeydi. Sabahtan sofrayı hazırladı, kahvaltıyı herif dedi ya bu önceydi, bundan bir hafta önce dedi, abimi gördüm, bu gece de babamı gördüm. Bi yakında ölü olacak dedi, aradan iki saat geçmeden kardeşinin ölüsünü duydu” (KK 45).

Ölümle ilişkilendirilen başat unsurlardan birini de rüyalarda dişle ilgili cereyan eden birtakım olaylar oluşturmaktadır, Dişlerin düşmesi bütün boyutlarıyla ölümle ilişkilendirilmiştir (Örnek 1971: 26-27). Dişler ile ölüm olgusu arasındaki ilişki genel itibariyle dişlerin ana-baba ve daha geniş anlamıyla akraba anlamına gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Amasya yöresinde ölümle ilişkilendirilen rüyalar içerisinde dişle ilgili olanlar en sık karşılaştığımız rüyalardan biri olmuştur. Yörede, rüyada dişin çıkması ölümle ilişkilendirmekle birlikte acı duyulmadan çıkan dişin komşu ölümü; acı hissiyle düşen diş ise akraba ölümü olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte düşen, çıkan dişlerin çeşidine göre de hangi akrabanın öleceği ile ilgili yorumlar da yapılmaktadır. Buna göre yörede; alt dişler yakın, üst dişler uzak akrabayı, azı dişi anne babanın öleceğine bir işaret olarak yorumlanır (KK 20, KK 43, KK 45, KK 89).

Amasya yöresinin merkeze bağlı bazı köylerinde rüyada manda görmek, mandanın Azrail’in sembolü kabullerinden ötürü ölüm işareti olarak görülmektedir: “*Manda manda gördüğümüz zaman, bi cenaze, mandayı Ezrail olarak sayarız. Manda gördüğümüz zaman cenaze olur, biri ölür, deriz*” (KK 103).

Ölüm işareti kabul edilen en yaygın rüyaların bir kısmı da ev etrafında kümelenmektedir. En fazla dile getirilenleri şöyledir: Rüyada eve badana yapmak, evin yıkılması, evin çatısının çökmesi, duvarın yıkılması, evin önünden akan bulanık su, sel suyunun içinde birinin boğulması, bir evde kalabalık insan görmek, kuru odun yüklenmiş bir devenin evin önüne çökmesi, evin önüne kurulmuş kazan. Kaynak kişilerimizin konuya ilişkin aktardıkları şöyledir:

“Rüyada görme şöyle, eğer eğer rüyada bi evler, duvarlar, çatılar yıkılır mıkılır öyle bir rüya görürsek onu da iyiye yormayız” (KK 53).

“Evin önünden akan bulanık suyu da iyi görmeyiz biz. Rüyada ateş görmeyi de pek iyi saymayız biz” (KK 92).

“Ha acı bi rüya böyle mesela şöyle bir durum oluyor efendim adam evinin önünde kazan kururuyor o zaman başka mesela rüyasında bulanık sel suyu görüyo başka biri boğuluyor. Mutlak o benim başıma felaket gelecek bana acı gelecek bir ölüm gelecek diye onu öyle yorarlar” (KK 61).

Rüyada ayakkabının kaybolması ve kişinin kendini çıplak ayakla ayakkabısı arar görmesi, ölüme işaret eden en yaygın rüyalardandır (KK 1, KK 2, KK 12, KK 13, KK 100, KK 106).

Rüyada bir kişinin başkaları tarafından öldüğünün görülmesi genel olarak o kişinin uzun ömürlü olacağı şeklinde yorumlanır; *“diridir, derdi, ömrü uzun, ömrü uzun oldu. Yani sıhhattaki adamı rüyada ölmüş görürlerse ömrü uzamış derlerdi” (KK 140).* Ancak rüyada kişi kendisi öleceğini görürse bu durum ölüm işareti olarak görülür. Yine kişinin rüyasında daha önce ölmüş yakınlarını görmesi, onlarla yemek yemesi, ölümlerin kişiyi yanlarına çağırması da kesin ölüm işaretleridir (KK 7, KK 8, KK 21).

Ölüme işaret eden durumlardan bir bölümü de tabiat olaylarıyla ilişkili olanlardır. Bu grupta yer alan belirtilerde de yine gündelik ritmi bozan olağandışı durumlarla karşılaşmak söz konusudur. Güneş ve ay tutulması, alışılmışın dışında şimşek çakması, yıldız düşmesi, ağaçların kökünden sökülmesi gibi olaylar, her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de felaket ve ölüm işareti olarak kabul edilir.

Birtakım tahminler de daha çok ölümün ne zaman gerçekleşeceğine ilişkin olup, yatağa düşmüş hasta kişilerin davranışlarında görülen bazı değişikliklerden yola çıkılarak yapılır. Hastanın ölmeden önce bulunması imkânsız yiyecekler istemesi, yörede ‘ölüm ayazıtması’ ya da fevlini bir diğer deyişle nasibini topluyor şeklinde ifade edilen iştah açılması, iştahının kapanması, sevmediği bir yiyeceği iştahla yemesi, tam tersi iştahlı birinin iştahının kapanması, yakınlarından helallik istemesi, uzaklara dalarak bakması, ölmüş yakınlarından sık sık ve özlemle bahsetmesi (KK 13, KK 45, KK 56, KK 88) gibi alışılmışın dışında olan durumlardır ve kişinin yakında öleceğinin işareti olarak yorumlanmaktadır.

Hasta kişide görülen namaz kılma, ibadet etmek için duyulan istek, bazı kehanetlerde bulunma veya gelecekte haber verme gibi sıra dışı durumlar, ölümün yakınlığına işaret eden bir belirti olarak yorumlanmaktadır (KK 3, KK 52)²⁵⁴. Yine ölecek kişinin bir din adamını veya dindarlığı ile tanınan bir kişiyi yanına çağırması o kişinin öleceği, kendinden ümit kestiği şeklinde değerlendirilir.

Ölüme işaret eden bazı belirtiler de hasta ve yatağa düşmüş son günlerini yaşayan kişilerdeki fizyolojik durumlarla ilişkilidir. Ölüme ilişkin belirtilerin insanoğlunun deneyimlerinin kazandırdığı bir tecrübe sonucu izah edilebileceği ve aslında bu konunun halkbiliminden çok tıp bilimiyle ilişkilendirilebileceği (Ersoy 2002: 89) düşünülmüştür. Amasya yöresinde yaklaşmakta olan ölümün ön belirtisi kabul edilen bu türden olgular şöyledir:

Ölecek kişinin önce ayak tırnakları morarır. Kulak arkasında bir ışık görünür, burnu eğrilir, gözlerinin altı çöker, morarır, yüzünün nuru gider, yüzü ve göz bebeği sararır, göz kapakları morarır. Burnu eğrilir. Ölecek kişi kamburumsu bir duruşla başını içe doğru çeker, gözleri anlamsız boşluğa, uzağa ya da sabit bakışlarla tavana bakar, nefes alışları sıklaşır, kesikleşir. Dudaklarının kenarları morarır (KK 12, KK 19, KK 31, KK 101)²⁵⁵.

Ölüm döşeğindeki kişi, iki alem arasında askıda bir dönem geçirir. Gerçek dünya ile olan bağı kopar. Bu anlarda ölmüş yakınlarını görür, onlarla sayıklama şeklinde konuşur

²⁵⁴ “Elmas teyzem, o öleceği zaman devamlı bana üç gün üç gece yattı devamlı kalktı, oturdu, bana abdest aldırın, namaz kılalım diye uğraştı” (KK 3). “Ankara’dan dayım geliyor dedi ba bi şey daha dedi, orda neydi bak unuttum şimdi aklımdaydı az önce ha, ben dedi abdest alcam, namaz kılacam dedi. Yarın dedi, savaş çıkacak dedi, füzeler atılacak, bombalar atılacak dedi bana. Bunların hepsini sayıklıyor, bak hocam ölmek üzere iki bacakları yok, bi burdan kestiler bi de burdan kestiler. Ölmek üzere. Ne biliyon sen dedim, bırak abdest alayım, namaz kılalım ben dedi, halbuki hiç kalkamıyor. Aradan iki gün sonra, bi az ufak bi savaş çıktı” (KK 52).

²⁵⁵ “Şimdi, ben bunların üç, dört tane öldü yanımda. Tahmin ediyorum ben yani biliyorum şimdi önce ayak tırnakları morarır” (KK 31). “Bi de şu kulak arkasından şöyle baktığın zaman ışık görünür, şu kısım göz” (KK 31). “Işık görünür gibi olur. Bi de yüz kısmının, şu gözlerinin şurası çökerse o hasta ölür deriz” (KK 19). “Kızım, bak şimdi. Ben yaşlılarımızdan duydum. Mesela bir hasta benzi sapsarı sapsarı olur, evin dört köşesine bakar, gözleri bayatlar, dudakları morarır, zor nefes alır, o hastayı derler ki ölecek. Ben bunu bilirim bu kadarını bilirim” (KK 101).

(KK 15, KK 31, KK 49, KK 70, KK 83, KK 110, KK 129)²⁵⁶. Bunlar ölümün çok yaklaştığının belirtisi olarak görülmektedir.

Azrail meleğinin değişik görünümünde geldiği ve hastanın etrafındaki kişilerin görmediği değişik varlıkları, hayvanları gördüğüne dair olaylar, Azrail'in can almak için geldiği şeklinde yorumlanır (KK 83)²⁵⁷. Hayattayken iyi işler yapmış insanlara ölüm anında Azrail'in sevdiği insanların kılığında geldiği ile ilgili inanışlar yörede yaygındır. Bir kaynak kişimiz kocasının ölüm esnasında Azrail'in ölen kızının kılığında geldiğini ifade etmiş, buna ilaveten gençliğinde hayır niyetine yaptığı bir çeşmenin de öbür dünyasının iyi olacağının referansı olacak şekilde ölmeden önce kendisine gösterildiğini aktarmıştır (KK 12)²⁵⁸.

3.3.2. Pre-liminal Evre

3.3.2.1. Ölümü Kolaylaştırma ve İlk Ayırma Ritleri

Hastada görülen fizyolojik ve psikolojik belirtiler doğrultusunda ölümün yaklaşıldığının anlaşılmasıyla, ölmek üzere olan kişiyi ölüme hazırlamak için birtakım uygulamalar gerçekleştirilir. Ritüel sürecin bu aşamasını; kişiyi ölümler dünyasına hazırlama

²⁵⁶ “Önceden de derik şimdi de derik, bizi bıraktı, o taraflan konuşuyo tavana bakıyo derik” (KK 110). “Bizi bırakıyo gayli o tavandakine bakıyo, tavandaki işte” (KK 70). “Beraberdik vefat etti. Kaynatam böyle duvara bakıyordu ‘aha geliyorlar, aha geldiler’ duvara duvara bakıyordu böyle. Duvara baktığı zaman, ‘aha geliyorlar, görmüyorsunuz yav siz’ diyodu ölen kişiler geliyomuş” (KK 129). “Tabii konuşuyolar, genelde anne babalar, mesela benim babam ölürken yanındaydım. Hepsini çağırdı, akrabalarımızı, amcamı, bizim tanımadığımız büyükleri çağırdı babam. Sonunda ablam dedi ki ona, baba dedi babaannemi hiç söylemiyon dedi, öbürlerini hep söylüyon amma babaannemi niye söylemiyon deyince daha ona varmadım dedi babam” (KK 31). “Sayıklıyo babaannemi daha görmedim, az bi vaktim kaldı dedi, babaannemi görecem dedi. Ondan sonra da çok sürmeden öldü babam” (KK 15). “Ben de geliyorum, az kaldı, az acale etmeyin. Ben de geliyorum, falan deyip ismiyle müsemma olan ismiyle söyler. Yani ismiyle söyleyerek şey eder, falanca Ahmet, Mehmet, amca, anne, baba ben de geliyorum, az durun” (KK 49). “Dayım da öldü, dayım parmaklarını sayıyordu böyle. Ne sayıyorsun dayı dedim bi gün. Aman kızım sorma dedi, şey dedi ölecem ben dedi. Oğlum yanıma geldi dedi” (KK 83).

²⁵⁷ “Parmaklarını sayıyo, böyle böyle diyo ama ne diyo bilemiyorum. Böyle diyo anca eliyle ne var dayı orda dedim, tavuklar geldi kovmasanız. İş diyo ki tavuklar geldi, yorganın üstüne baksana diyodu. Ama ne tonda geliyor Ezrail, her tonda gelirmiş derler ya” (KK 83).

²⁵⁸ “İşte benim beyim de aynı şeyde öldü. Beyim de öyle dedi ki bi kız çocuğu var, şuna baksana dedi, böyle duvarı gösteriyo bana. Bi kız çocuğu geldi dedi, yuvarlanıyo diyo, böyle yatağın üstünde diyo. Cıldır cıldır diyo yani öyle akıyo diyo çeşme diyo. Ben şimdi neye yordum. Çocuğum bak şimdi, benim beyim bi ormanın bi yerine çeşme yaptı. Çeşme yaptı neden yaptı? O çeşme dedi ki a bu kuşlar dedi gelip de dedi bi su içse dedi, kuşlar suyu içince böyle göğe bakar ya. Onun hayrı bana yeter dedi” (KK 12).

ve ölümü hasta için kolaylaştırma ölenin ruhunu teslim ederken çıkan zorlukları mümkün mertebe kolaylaştırmaya, bundan sonraki hayat alanına geçiş yaşarken ayrıldığı varlık alanıyla bağlantısını gözü geride kalmayacak şekilde koparmaya ve yeni yaşam alanının iyi olmasını sağlamaya yönelik birtakım edimler oluşturmaktadır.

Ölümün yaklaştığının anlaşılmasıyla her şeyden önce ölü evi gündelik yaşamın dışına çıkar. Şöyle ki; evde yüksek sesle ve dünyevi konularla ilgili hususlar konuşulmaz. Televizyon açılmaz, müzik dinlenmez, gülünmez. Bunlar yaklaşan ölümün insan psikolojisinde doğal olarak meydana getirdiği doğal reaksiyonlardır. Bunların dışında hasta rahatsız edilmez, yorulmaz. Hastanın ölmeden önce son olarak yapmak, söylemek istediğini öğrenmek amacıyla vasiyeti sorulur, sorma işini genelde hastanın başında bulunan hoca gerçekleştirir, bazen hasta bunu kendiliğinden söyler, bazen de önceden yazılı vasiyet bırakır. Hasta vasiyet olarak kendisini kimin yıkayacağını, borcu veya alacağı varsa bunlarla ilgili gerekenlerin yapılmasını, cenaze masrafları için ayırdığı parayı, ölümünden sonra yapılacak hayırları, evlenmemiş oğlu/kızı varsa bununla ilgili mevzuları dile getirir (KK 34, KK 38, KK 101)²⁵⁹. Ölünün ettiği vasiyetler bütün toplumlarda olduğu gibi Amasya yöresinde de mutlaka yerine getirilmesi gereken iş ve işlemler olarak kabul edilir. Kimi köylerde ise vasiyet uygulaması hastanın ölümü anlamına geldiği için ölümden kaçınmak amacıyla yapılmaz. Ölüm döşeğindeki insanın ölmeden üç ya da iki gün önce kendine geldiği, konuşmaya başladığı görülür. Bu durum, yakınlarıyla vedalaşması, helalleşmesi ve vasiyeti için ölecek kişiye verilen bir süre olarak düşünülür (KK 102)²⁶⁰. Helalleşmeler bu süreçte yapılır. Hastanın bilinci kapalıyken yapılan helalleşmelerin makbul olmadığı yörede yaygın bir inanıştır. Helalleşmeye gelen akraba ve komşular ölmek üzere olan kişinin yanına sırayla girerek “sağlık üzere hakkını

²⁵⁹ “Şöyle derlerdi: Abi, kardeşim, amca ne ise derlerdi ki, sen artık hastalaştın, bi isteğin var mı? Vasiyetin nedir? Ne yapmak istersin? Falan diye sorarlardı. O da o zaman derdi ki, ne ise yani onun isteği, malı varsa, mülkü varsa, ba şu kadar hayır yapın, şuraya hayır verin, benim cenazemi kaldırmak için şu kadar para koyun, falan derdi” (KK 101) “Onu vasiyeti evelce sorarlar orda sormazlar. Evelce günde derler şindi mesele bi ihtiyar evin büyüğü kadın olsun erkek olsun diyon malında ne istiyon alt üstüne ne harcıyon denecek neyin var. O der tabi hasta gendine göre ne harcarsalar gendileri bilir, ben ne bıraktım ki yahut şu tarla filan yere harcayın bana yahut benim için hacca gidin yahut mesela bana şu gadar para harcayın diyebilir. Gendinin varlığına göre” (KK 38) “Son dileği sorulmaz o zaten son dileği gendü can çekişir. Onu birkaç gün eveli sorulur söylerse söyler. Bir iki kişinin yanında gendinin malına göre benim şu gadar borcum var şu borcumu ödeyin nalıma göre diyebilir. Onu birkaç gün evvel gendünü tanır artık hasta” (KK 34).

²⁶⁰ “İyileşir niye? Hiç konuşmayan hasta konuşur. Bu adam iyileşiyor ki insanlarla helalleşsin, alacağı varsa, vereceği varsa bunları söylesin, böyle bi yorum var” (KK 102).

helal et” derler. Buna helallik alma denilir ve ölüm ânındaki kişiyi tanıyan herkes için önemli ve de mutlaka yerine getirilmesi gereken bir görev olarak düşünölmektedir.

Ölüm ânına yaklaşan kişinin su ihtiyacı artar ve dudakları kurur bu nedenle ölüye su vermek, içemeyecek durumda ise tölbent veya pamuk ıslatılarak hastanın dudaklarını ıslatmak arka planda taşıdığı anlamlardan ötürü ölüye yapılan son hizmetlerin en önemlilerinden görölmektedir. İnanışa göre ölüm ânındaki hastanın su ihtiyacının aşırı olmasından faydalanan şeytan, ona kendi suyunu içirmeye çalışmaktadır. Ölü için ahiretteki konumunu ve varlık alanını belirlemeye yönelik bir çeşit imtihan olan bu süreçte şeytanın suyunu içen insanların su karşılığında imanını sattığına inanılmakta ve buna tedbir olarak hastanın baş ucunda bulunularak sürekli su verilmektedir (KK 20, KK 39, KK 57, KK 70)²⁶¹.

Ölüm döşegindeki insan ile şeytan arasında su dolayımında bir mücadele yaşandığı ve hastanın başını sağa sola sallaması bu mücadelenin görünümü olduğı, başını sağa sola sallamayan bir başka ifadeyle imtihana tabi tutulmayan insanların imanının çok güçlü olduğı bu nedenle şeytanın ona yaklaşmadığına inanılmaktadır. Bu mücadeleyi kimin kazandığı ise ölenin vücudunda oluşan kimi belirtilerden anlaşılır buna göre: Kişinin yüzü kararmışsa; ağzında, yüzünde bir eğrilik, gözlerinde dönme olmuşsa söz konusu mücadeleyi şeytan kazanmıştır. Yüzü parlak ve gülümser bir hâl alan ölüleri ise şeytanın kandıramadığına o kişinin imanıyla öldüğüne inanılır (KK 63, KK 102)²⁶².

Ölmekte olan kişinin suya fazla ihtiyaç duymasını Eliade (2014: 205); “çeşitli ölüm anlayışlarında ölü, kesin olarak ölmez, yalnızca ilk varlık biçimine bürünür; bu bir geri

²⁶¹ “Şimdi bir gelenek daha söyliyim, şimdi şeytan eline su almış, anıyon mu? O anda bana imanını ver, ben sana bir bardak su vereyim, bi içim su vereyim dermiş” (KK 39). “Hastanın ağzına pamukla su verilir ki can verirken suya çok ihtiyaç duyduğu söylenir. Bu arada da şeytan elinde su tası bekler derler. Şeytanın suyu değil de hani zezem suyu bizim verdiğimiz, kendi suyumuzu, kendi suyunu veriyo derler. Kendi suyunu kendi içiyo şeytanın verdiği suyu içmesin” (KK 20). “Onu alma onu alma bizimkini al diyerek kandırırmiş. Biz ona ihtiyaç duymasın diye biz de ondan veriririk suyu hem okuruk” (KK 57) “Görmek mi biz görüyok, gidiyok, görüyok kendi şeyi akrabalarımızdan da komşumuzdan da ögle giderik. Biz öyle şey yapmak, çekinmek, giderik varırık şeytanlar derik su vermesin, biz verelim meleklere, yani işte” (KK 70).

²⁶² “Şimdi şeytanın yenmediğı şundan belli olur, çok afedersin yendiğı şundan belli olur. O karanlık bir çehre ile vefat eder. Yüzü tabii ya gözü bi yana dönmüştür ya ağzı eğrilmiştir. Anlıyon mu” (KK 102). “Sağ sola baksa, gine o şeytanın şeyinden olur. Şeytanın kandıramadığı insanın yüzü gülümser bir hâl alır. Eğer imanlı, ihsanlı olur. Bunu ispat etmek için o cenaze gözünü tavana diker, şöyle gilerek şey ölürse, o imanla gitti deyip reklam yaparlar (KK 63).

dönüştür, bir son değildir. Kozmik devreye dönüş ya da kesin kurtuluş beklentisindeki ruh, acı çeker ve bu acı, genelde susuzlukla ifade edilir” şeklinde açıklamaktadır.

Ölmek üzere olan kişinin başında genel olarak yavaş sesle Yasin, Ayete'l Kürsî sureleri ve bazı yerlerde düvazımam²⁶³ okunur; ancak bazı yerlerde, Kur'an okumanın hastayı korkuttuğu düşünülerek bu işlem gizli veya başka bir odada yapılır (KK 77, KK 102)²⁶⁴. Ölüm döşeğindeki kişiye Fatiha suresi okutulur, Kelime-i Tevhid ve Kelime-i şehadet getirmesi teşvik edilir. Kişi bunları yapabilecek durumda değilse Allah ve/veya Allah- Muhammed-Ali ifadelerini söylettirilmeye çalışılır. Kişinin bu kadarını da söyleyebilecek kuvveti ya da bilinç açıklığı yoksa sözü edilen kutsal sözler kulağına söylenir. Ölmek üzere olan kişinin başında bir kişi durur ve Kur'an okur. Ölüm anında Kur'an okuma, kelime-i şehadet getirme gibi yollarla kutsal bir atmosfer oluşturulmaya çalışılır. Bunun nedeni ise hastanın rahat can vermesi, öbür dünyaya imanla gitmesi veya şeytanı uzaklaştırma gibi gerekçelere dayandırılmaktadır (KK 32, KK 38, KK 102)²⁶⁵.

Alevi-Bektaşî köylerinde ölümü yaklaşan kişi yakın zamanda sorgudan geçmemişse başka bir deyişle kurbanını kesip dede tarafından toplum önünde sorgulanmamış, toplumun rızasını almamışsa, ölüm döşeğinde bunu telafi etmek için bir rit gerçekleştirilir. Şöyle ki; eğer hastanın bilinci yerindeyse dede, hastaya kimseye söylemediği bir sırrı, günahı, dargınlığı, küskünlüğü olup olmadığını sorar, hasta da cevaplar. Ardından dede önce üç adet düvazımam okur, sonra dua eder. Hastanın bilinci açık değilse sadece düvazımam ve dua okunur (KK 56, KK 67).

²⁶³ Duvazımam; kelime anlamı olarak Farsça on iki imam anlamına gelen, “Düvezdeh kelimesinin Anadolu'daki değişmiş söyleniş biçimidir. Kavram olarak ise Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve On İki İmamların isimlerinin yer aldığı deyiş veya nefes türüne verilen isimdir (Korkmaz 2003: 126).

²⁶⁴ Mesela tabi ki göstermeyiz, öleceğim diyerek zaten o kendini koruduyor. Yanında kur'an okusak bile biz yanında okumayız böyle hiç görmeyeceği bi çiği yere gideriz” (KK 77). “Genelde değil, mutlaka Kur'an okunur. E kişi akli başındaysa Kur'an yavaş yavaş aessizce kişinin göremeyeceği bir yerde okunur. Ama ha, bilinç yitirilmiş yitirmiş bilincini yani hafıza düşünecek şey yoksa sesli halde Kur'an okunur” (KK 102).

²⁶⁵ “Yani Allah'ın adını unutmasın diye. Amaç, işte hani bir atasözü var, iman Kur'an nasip olsun, bence o gelenekten gelen bişey” (KK 32). “Şöyle birincisi şeytan uzaklaşsın. Şeytan varsa. Kur'an okunursa uzaklaşacak. Uzaklaşsın, bi de son nefesini verirken şöyle, arkasına, kulağına derler, aslında böyle ölecekin sana eziyet yani sen salavat getir, cenazeye işte usulcana kulağına kulağına söylemek bizde gelenektir” (KK 38). “Nefis, insanın nefsi insanın düşmanıdır. Amma o nefis hem yaşatıyor hem de akılınan nefis kafa yapıyor diyolar ki, okusun okusun hani şeytan uzaklaşsın, ha şöyle derlerdi, salavatü şerif getü” (KK 102).

Yöredeki ifade ediliş biçimiyle “gitme zamanı gelmişse veya ölmekte zorlanan” insanların ruhlarının bedenden kolay ayrılabilmesi veya fazla acı çekmemesi için de bazı pratikler uygulanır. Kafasının altındaki yastık kuş, kaz ve benzeri hayvan tüyünden yapılmışsa bunun ölümü zorlaştırdığına inanılıp değiştirilir (KK 102)²⁶⁶. Bunun dışında ölüm döşeğindeki insanın canını vermekte zorlanması üzerine bir özlediği, görmek istediği veya üzerinde alacak verecek ya da kul hakkı olduğu düşünülen kişilerin var olduğuna hükmedilir ve hastanın o kişileri görmesi sağlanır veya ölmek üzere olan kişi bunu kendisi de talep edebilir. Aksi durumda kişinin kolay can veremeyeceğine, can verirken çok acı çekeceğine ve gözlerinin açık kalacağına inanılmaktadır. Hasretini çektiği kişi ile ölüm döşeğindeki kişinin son kez görüşmeleri sağlanamadı ise ölenin bağına o kişinin adı söylenerek yeşil yaprak bastırılır ya da o kişiye ait resim, saç, elbise gibi nesneler kişiyi temsilen ölünün üstüne konulur (KK 12, KK 15, KK 67, KK 78, KK 171)²⁶⁷. Alacak verecek mevzusu nedeniyle yaşanan sıkıntılarda ise muhatap kişinin gelip helallik vermesi dışında buna çözüm olabilecek herhangi bir ritüel uygulama tespit edilememiş, kaynak kişilerimiz bunun çözümünün öbür dünyaya kaldığını ifade etmişlerdir (KK 17, KK 90). Ölüm anındaki kişinin yanında canı ürküttüğü düşünülerek yüksek sesle veya çığlık atarak ağlanılmaz. Böyle yapanlar dışarı çıkarılır. Bu şekilde ağlamalar olursa ruhun bedeni terk etmeyeceğine, hastanın bir hafta can çekeceğine inanılır (KK 18)²⁶⁸.

Ölümün yaklaştığı anlaşıldığında ölen kişinin bedeni üzerinde bazı uygulamalar yapılmaktadır: Ölen kişi kadınsa yakınlarından bir kadın tarafından hastanın saç örgüleri çözülür, vücudunun belli bölgelerine temizlik yapılır. Evlenmeden ölen genç kız ve erkeklerin eline kına koyulur, bazı yerlerde ise yaşlı kadınların -vasiyeti varsa- saçlarına

²⁶⁶ “Onların o canlı mahlûklar olduğu için, yav şu yastığı değiştirin derlerdi. Anlıyon mu? Yani başka yastık koyun derlerdi” (102).

²⁶⁷ “Atarlar çünkü neden dışarıdaki peşinde gözü kalmasın mesela ben öleceğim zaman önceden benim uzakta kimlerim varısa onun elbisesi resmi yahut böyle mendili hiçbi şeysi yoksa vayahutta akrabalarım babasının vahahutta en yakın akrabasının gider mezarından toprak getirirler, başucuna korlar böyle bi inanç var” (KK 15). “Canını veremediği düşününlüyo çünkü beklediği var. O zaman ne yaparık, bu derik gözleri açık çabalıyo derik getiririk yani bayansa tülbentini ya bişeyini koruk. Erkek ise yanı gömleğini falan koruk yani. O anda da yani bu olaylarda oluyo yani bunlarda oluyo yani” (KK 78). “İncir yaprağı konulmaz. Konulmasının bi sebebi, işte şöyle bi şey söylenir, hani denir ki falancanın gözünü iki kez kapatmışlar da gözü açık gitmiş. Öyle bi gelenek var. Öyle bi şey var, dışarıda bir yakını vardır. Onu bekliyo denir. O tür şeyler için gözü kapatılır” (KK 67). “Yakınının resmini korlar. Bi de canlı oldu köyde, adamın birisine borcu varmış, adam ölemiyodu, dediler ki felanı çağırın dediler. O adam geldi, helalleşti, aradan üç gün, yo yo bir, iki saat sonra adam ruhunu teslim etti” (KK 12). “Gözü açık giderse cenazenin efendim everemediği veya göremediği çocuğu olursa gözü açık gider derlerdi yani inanış böyleydi” (KK 171).

²⁶⁸ “O çığlık atanı çıkarırık içerden. Çünkü çekmesin, bu hastamız canını ürkütüyön derik” (KK18).

kına yakılır. Hasta erkekse aynı işlemler erkek bir yakını tarafından yapılmakta, beden temizliğine ilaveten yüz temizliği de yapılmaktadır. Araştırma sahamızın bazı bölgelerinde erkek hastanın bıyıklarına kesinlikle dokunulmaz. Ölen kişinin bedeni üzerinde yapılan bu işlemlerin ölmeden önce yapılması gerektiğine, öldükten sonra ölüye dokunmanın günah olduğuna inanılmaktadır.

Ölüm döşegindeki kişi iki alem arasında askıda bir dönem geçirir. Gerçek dünya ile olan bağı kopar. Bu anlarda ölmüş yakınlarını görür, onlarla sayıklama şeklinde konuşur (KK 15, KK 31, KK 49, KK 70, KK 83, KK 110, KK 129)²⁶⁹. Bu durum ölmüş akrabaların ruhlarının ölmekte olanı almaya gelmesi şeklinde değerlendirilir ve ölümün çok yaklaştığının belirtisi olarak görülmektedir. Çünkü “eğer ölüler, ölmekte olanın ruhunu almaya gelmişlerse ruh artık bedende daha fazla kalmaz” (Tryjarski 2012: 101).

Hastanın etrafındaki kişilerin görmediği varlıkları, hayvanları gördüğünü sayıklaması Azrail’in can almak için geldiği şeklinde yorumlanır (KK 83)²⁷⁰. Hayattayken iyi işler yapmış insanlara ölüm anında Azrail’in sevdiği insanların kılığında geldiği ile ilgili inanışlar yörede yaygındır. Bir kaynak kişimiz kocasının ölüm esnasında Azrail’in ölen kızının kılığında geldiğini ifade etmiştir. Bu belirtilerin ortaya çıkmasıyla, ölünün bulunduğu ortamda fazla kişi varsa çıkarılır, adetli kadının ölüm anında hastanın olduğu odada olmasına izin verilmez, ölünün yanında bu esnada en sevdiği kişilerin olması istenir. Ölmekte olanın musahibi varsa mutlaka yanında olmalıdır. Ayrıca, ölüm Azrail’in sağ taraftan geldiğine inanılmasından ötürü hastanın yönü kibleye çevrilir, Azrail’e yer açmak

²⁶⁹ “Önceden de derik şimdi de derik, bizi bıraktı, o taraflan konuşuyo tavana bakıyo derik” (KK 110). “Bizi bırakıyo gayli o tavandakine bakıyo, tavandaki işte” (KK 70). “Beraberdik vefat etti. Kaynatam böyle duvara bakıyordu ‘aha geliyolar, aha geldiler’ duvara duvara bakıyordu böyle. Duvara baktığı zaman, ‘aha geliyolar, görmüyorsunuz yav siz’ diyodu ölen kişiler geliyomuş” (KK 129). “Tabii konuşuyolar, genelde anne babalar, mesela benim babam ölürken yanındaydım. Hepsini çağırdı, akrabalarımızı, amcamı, bizim tanımadığımız büyükleri çağırdı babam. Sonunda ablam dedi ki ona, baba dedi babaannemi hiç söylemiyon dedi, öbürlerini hep söylüyon amma babaannemi niye söylemiyon deyince daha ona varmadım dedi babam” (KK 31). “Sayıklıyo babaannemi daha görmedim, az bi vaktim kaldı dedi, babaannemi görecem dedi. Ondan sonra da çok sürmeden öldü babam” (KK 15). “Ben de geliyorum, az kaldı, az acale etmeyin. Ben de geliyorum, falan deyip ismiyle müsemma olan ismiyle söyler. Yani ismiyle söyleyerek şey eder, falanca Ahmet, Mehmet, amca, anne, baba ben de geliyorum, az durun” (KK 49). “Dayım da öldü, dayım parmaklarını sayıyordu böyle. Ne sayıyorsun dayı dedim bi gün. Aman kızım sorma dedi, şey dedi ölecem ben dedi. Oğlum yanıma geldi dedi” (KK 83).

²⁷⁰ “Parmaklarını sayıyo, böyle böyle diyo ama ne diyo bilemiyorum. Böyle diyo anca eliyle ne var dayı orda dedim, tavuklar geldi kovmasanız. İş diyo ki tavuklar geldi, yorganın üstüne baksana diyodu. Ama ne tonda geliyor Ezrail, her tonda gelirmiş derler ya” (KK 83).

amacıyla burası boşaltılır (KK 102)²⁷¹. Yörede Azrail'in kişinin canını alma esnasında “Azrail pençesi” adı verilen bir işaret bıraktığına dair inanışlar bulunmaktadır (KK 102)²⁷².

Hastanın çenesi düşer, nabızı durur, gözleri yukarıya kayar ve dili sarkar, yüzü beyazlaşıp, bedeni katılaşıp. Bu durumda kişinin öldüğüne hükmedilir. Ölüm olayının gerçekleşmesinden emin olmak için kişinin nefes alıp vermediği, eğilip dinlemek ve ayna tutmak suretiyle kontrol edilir. Ölümün kesin olarak gerçekleştiği anlaşıncaya başında durun hoca veya dede yüksek sesle “*Bismillahi inna lillahi ve inna ileyhi raciun*”, ayetini okur ve “*miracı mübarek olsun, mekânı cennet olsun*” ifadeleri ile kişinin öldüğünü ilan eder (KK 22, KK 36, KK 38, KK 102).

Ölüm anındaki kişinin can verme anındaki hâl ve tavırlarından, canını rahat verip vermemesi gibi durumlardan yola çıkılarak bu dünyadaki günahları ve buna bağlı olarak öbür taraftaki yeri ile ilgili tahminler yapılması her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de görülmektedir. Kaynak kişilerimizin belirttiğine göre; ölünün son nefesini zor ve hırıltılı vermesi ve ecel teri dökmesi günahkâr oluşuna; rahat ölüm ise imanlı oluşuna işaret eder. Ayrıca yörede ölüm anında meleklerin ölen kişiye öbür dünyadaki yerini gösterdiğine, buna bağlı olarak ölünün tebessüm etmesi cennete gideceğine, yüzünün ekşi bir hâl alması veya ölünün ağlaması ise cehenneme gideceği şeklinde yorumlanmaktadır (KK 12, KK 15, KK 18, KK 88, KK 102)²⁷³.

²⁷¹ “Yok, öyle denmez de orayı boşaltalım, oranın sahibi başka derik biz” (KK 102).

²⁷² “Azrail nereye pençe vuruyor, yani nereye? Şimdi sırtına olsun, bağrına olsun, bi muhakkak cenazede bi envare olur, yani bu maneviyat yönden olur. Meneviyat yönden olur. Muhakkak cenazede bir şey olur” (KK 102).

²⁷³ “Babam ölürken oğlum sen orayı bir görsen dedi. Ha işte birisi cenaze başında duran, biz de gelenek bunu şey ederler. Birisi yerini görüyor sevincinden ağlıyor. Birisi de yerini görüyö, nasıl biliyo musun? Yerin biz de bu gelenek vardır. İşte yerin gideceğin yerin aha bu bina yanıyo, bunun içine gireceksin, o da korkusuna ağlıyo, bu gelenektir” (KK 102). “Derler imanı iyiye nefes o dikenli çalı olmaz derler yani. Eğer imanı yoğsa o dikenli çalıyan hani hokurduyo” (KK 15). “O bu hasta cana durduğı zaman, cana duruduğı zaman, bazan şeyler oluyo, yüzünde asılıklar oluyo. Bilmem babam da onu şuna yorumlardı; gideceği yeri gösteriyo ona melekler, gösteriyo o ona göre tavır koyuyo” (KK 102). “Tereyağından kıl çeker gibi nefes verir. Nefes güzel verdi derik. Ne güzel ruhunu teslim etti, biz de böyle bize de böyle nasip olsa böyle ruhunu güzel teslim etmek diyerek yani şey yaparık” (KK 12). “İyi insansa, mesela böyle dirayetli insansa Cenab’ı Allah’ın yanında ruhu da görülür, eziyeti de çekilmez, eziyet de çekmez ölürken” (KK 88). “Yani o ölüm anında da aslında onun yazgısıyla ilgili ya da öte dünyada cennete mi gidecek cehenneme mi gidecek Allah bilir ama yine de söyleriz bi şeyler. Mesela sağ tarafına dönüp de gülümserse bunu iyiye sayarız” (KK 102). “Böyle suratını ekşitirse, Ezrail hani başka kötü donda geldi gibisine öyle yorumlarık” (KK 88). “Bedenden çıktı mı ruh gider. Bi daha geliyor başında dikeliyo deller hocalar. Dikeliyo o gidiyo ruh götürüyö o meleke

3.3.2.2. Ayırma ve Defne Hazırlık Ritüelleri

Ölüm olayının gerçekleşmesinin hemen ardından ölünün bu dünya ile bağlantısının kesilmesini amaçlayan bir dizi “ayırma ritü” icra edilmeye başlanır. Bunlar; ölüyle yaşamsal her türlü şey ve yaşayanlar ile ölü arasına sınır çekmeyi amaçlayan mekânsal düzenlemeler, ölünün bedenini öte dünyaya hazırlamak için yapılan birtakım yıkama, kefenleme gibi ön hazırlıklar; ölünün dünya ile bağlantısını toplumsal bağlamda kesmeye yönelik kimi ayrılma uygulamaları ve ölünün defnedilmesine tamamen hazırlanması amaçlayan bir dizi uygulamayla birlikte ölünün ruhunun neden olabileceği birtakım tehlikelere karşı korunma ritlerinden oluşmaktadır.

Bu ritlerin birçoğunun temelinde, ölünün durumunu değiştirmek ve bu dünyaya ait olmayan bir varlığın ayırt edici niteliklerini edinmesini sağlamak maksadıyla onu bu dünya ile ilişkili her şeyden ayırmak, arındırmak düşüncesi yatar. Bu türden ritlerin esası Durkheim’a (2011: 423-424) göre; ölü bir beden kutsaldır, çünkü bedene hayat veren ruh, cesede yapışıktır. Kutsal varlıklar, diğer varlıklardan ayrılmış olan varlıklardır. Bu varlıkları diğerlerinden ayıran şey, onlarla din dışı varlıklar arasında devamlılık bağının kopmuş olmasıdır ve amacı uygunsuz karışımlara engel olmak, bu iki alandan birinin diğerine tecavüz etmesine meydan vermemektir. Bunlar, kutsal olanla saf olmayan kutsal arasındaki her türlü ilişkiye engel olmayı hedefler. Bir dizi rit bu hedefi gerçekleştirmek için kullanılır.

Sözü edilen ilkeye göre çalışan ayırma ritlerinin ilk bölümü ölüm olayı gerçekleşir gerçekleşmez yapılan uygulamalardan oluşur. Bunlardan ilki ölünün gözlerinin kapatılmasıdır. Halk inanışlarına göre ölenin hasreti bir başka deyişle görmek istediği biri varsa ya da yapamadığı yarım kalan bir işi veya oğlunun ya da kızının mürüvvetini göremediye gibi durumlarda ölen kişinin gözleri açık kalır. Yıkanırken cesedin gözlerine su kaçmasın, korkunç görünmesin gibi gerekçelerle ve gözlerin açık kalması durumunda arkasından birini daha ölüme götüreceği inanışları nedeniyle açık göz kapatılır. Kapatma işlemi, besmele çekilerek, sağ elin üç kez gözün üstünde gezdirilmesi şeklinde yapılır. Bu şekilde kapanmaz ise ölünün yazgısına müdahale etmeme düşünceleriyle bezle veya iple

memurları var meleke memurları. Melekler götürüyormuş onu; cehennemlikse cehennemi gösteriyolarmış, cennetlikse cenneti gösteriyolarmış. Yine geri getirip ölünün başına dikerlermiş” (KK 18).

bağlama yoluna gidilmez (KK 18, KK 78, KK 102)²⁷⁴. Ölenin çenesi kasların kontrolsüzlüğü nedeniyle düşer bu nedenle çene çekilir, beyaz bir tülbent katlanarak çenesinin altından geçirilir ve başının üzerinden hızlı bir şekilde bağlanır, bundaki amaç da cesedin öbür tarafa nasıl geldiyse öyle düzgün bir şekilde gitmesi gerektiği, yıkanırken ağzına su kaçmasın düşünceleriyle temellendirilir. Aynı şekilde bacaklar dümdüz edilerek ayak başparmakları da bağlanır, iki kolu düzeltilerek yanlarına getirilir. Yörenin bazı Alevi-Bektaşî köylerinde ölünün iki eli yanlara değil, kalbinin üstüne konularak birleştirilir (KK 13, KK 18, KK 102)²⁷⁵.

Ölünün elbiseleri makasla kesilip veya yırtılarak üzerinden çıkarıldıktan sonra “geri yatağı”, “rahat dōşeğı”, “hak dōşeğı”, “Fadime ana dōşeğı” ve “emanet dōşeğı”²⁷⁶ olarak isimlendirilen özenle hazırlanmış bir yer yatağına başı kibleye gelecek şekilde yatırılır. Ölünün kibleye çevrilmesini kaynak kişilerimiz dinin gereğı, sünnet olması ve dirildiğinde bu şekilde kalkması şeklinde açıklamaktadırlar (KK 102)²⁷⁷. Yer yatağına alınan ölünün üstüne hiç kullanılamamış çarşaf örtülür. Sıraç Türkmenleri ise çarşaf kullanmaz bunun yerine ölü, “cecim” denilen özenle süslenmiş bir kilime sarılır. Bu köylerde her bireyin kendine ait bir cecimi vardır (KK 24, KK 103, KK 104, KK 220). Ölü, rahat dōşeğine alınırken bu esnada ölümün gerçekleştiğı yatağı da taş konulmaktadır (KK 45, KK 51, KK 64, KK 77). Göynücek ilçesinin bazı köylerinde gece bekletilecek durumdaki ölüye rahat dōşeğine alınmadan “rahat banyosu” denilen asıl ritüel yıkama işleminden farklı olarak bir ön yıkama uygulaması yapılmaktadır (KK 107, KK 108, KK 123, KK 127). Ölünün bu

²⁷⁴ “Kapatılmasının bi sebebi, işte korkunç olmasın. Üç kere böyle sıhatlıyorum” (KK 102). “Bazısı cam cam bahıyo bazısı da gapadiyo. Dışarda diyolar herhalde bi evladı var, yahını oluyo ya bi yeleğini goyolar gözünü gapatıyolar ya bi eşyasını goyolar” (KK 18). Canını veremediğı düşünülüyo çünkü beklediğı biri var. O zaman ne yaparık, bu derik gözleri açık çabalıyo derik, getiririk yanı bayansa tülbentini ya bişeyini koruk. Erkek ise yanı gömleğini falan koruk yanı o anda da yanı, bu olaylar da oluyo, koruk ruhunu teslim eder”. “Çocuklarım hasretim ya, resmini koyarlar buraya. Başka bir eşya şöyle bi şey vasiyet ediyolar kimisi mesela, benim kızımın saçını göğsüme koyun diyerek” (KK 78).

²⁷⁵ “Yani görünüm olarak öbür dünyaya düzgün gitsin, yanı bi şöyle bi ölüye hizmet amaçlı. Ağzı kapatılır, ayak parmakları birbirine bağlanır. Yani düzgün durması için. O şekilde yanı hizmettir, yanı cenazeye bi hizmettir” (KK 13). “Onun şekilsiz gözükmemesi için çenesini bağlarız. Cenaze şekilsiz görünmesin diye, gözlerini ve ağzını yumdururuz. Ellerini düzgün bir şekilde yan başlarına sarıyoruz, ayaklarını da parmak uçlarını birbirine getirmek şeklinde bağlıyoruz ki tam donuncuya kadar” (KK 18). “Beyaz genelde beyaz daha iyi olur, yanı bizce hani şimdi hep çıkıyo meydana çıkıyo şeye teneşir tahtasına çıkıyo beyaz olmasını daha iyi her şey temiz diye” (KK 102).

²⁷⁶ Yatağın böyle adlandırılma sebebini Müjgan üçer, ölenin dünya gailinden kurtulduğı, kabre konmadığı için de kabir suali ve azabının olmadığı düşüncesiyledir (1976: 373) şeklinde yorumlamaktadır.

²⁷⁷ Şöyle, bizde denilir ki hani öldükten sonra dirildiğı zaman kibleye gelecek şekilde konur” (KK 102).

şekilde özenle hazırlanan bir yatağa alınması yörede misafir denilerek son gecesini veya son anlarını rahat ve temiz geçirmesi isteği doğrultusunda önem verilen uygulamalardandır (KK 45, KK 78, KK 88, KK 102)²⁷⁸. Ancak gerçek anlamı unutulmuş uygulamanın esası, ölünün ruhunun ortalıkta dolaştığı tasarımlarıyla ilişkilidir ve ölüyü izole bir ortama alma şeklinde bu ruhtan gelebilecek tehlikelere karşı tedbir alınır. Bilindiği gibi, ölenler başka bir ülkenin sakinlerinin canlarına dönüşürler. Ancak bu ölümün gelmesiyle hemen olmamakta pek çok halk gibi Türklerde de ölümden sonra ve gömülmeye kadar olan geçiş sürecinde ruhun ya da daha doğrusu ruhlardan birisinin, cisimsiz bir şekilde uçuş yeteneğini koruduğu, istemsiz bir şekilde cana dönüşerek evin içinde kalmaya devam ettiği düşünülmektedir (Tryjarski 2012: 128. Dünyanın pek çok bölgesinde gerçekleşen ölümlerin hemen ardından halkın, kampı kaldırması ve biraz daha uzak bir yere taşınmalarının sebebi budur (Durkheim 2011: 412). Ruhi Ersoy (2002: 18), ölünün yatağını değiştirmek ve sonrasında başında ağlama geleneği ile eski Türklerde ölü çadırı kurulması ve ölünün ruhunun çıktığı ilk yerden alınıp bu çadıra götürülmesi geleneği arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir.

Ölü mekânsal olarak ayrıldıktan sonra hem ölünün ruhunu bulunduğu mekâna sabitlenmek hem de cesedin kötü ruhlardan korunması amacıyla birtakım ritler uygulanır. Bunlardan birisi ölünün göğsünün üstüne makas veya bıçak gibi metal eşyalar konulmasıdır. Uygulama, yaygın olarak ölünün şişmesini önlemek şeklinde açıklanır (KK 13, KK 23)²⁷⁹. Ancak demir; sağlamlık, sertlik, dayanıklılık niteliklerinden dolayı kutsal kabul edilen ve korkulan (Türkmen ve Türker 2014: 69) bir maddedir. Demirin koruyuculuk vasıflarının burada kozmik ötesi varlıklara karşı bir savunma aracı olarak kullanıldığı söylenebilir. Zira, demirin koruyuculuk vasıflarından hayatın bir diğer geçiş dönemi olan doğum ritüellerinde al basmalarına karşı da kullanıldığı görülmektedir. Aynı amaca yönelik olarak Alevi-Bektaşî köylerinde, ölünün baş ucuna üç adet mum yakılıp

²⁷⁸ “Geri yatağı derik, misafirdir diyerek o yataklardan, o yorganlardan, o döşeklerden, o yastıklardan, işlemeli yastık koyardık” (KK 88). Sonra ten çevresi cenazenin biliyon çevresi yakınlarıyan şey yapıyo doluyo, o an da rahat serbest bi yere rahat döşeği derik seriyok şimdi yok, öbür odaya koyuyorlar, biz orda ağla sızla öbür odaya koyuyorlar şimdi” (KK 45). Varsa elbisesini sıydurup ondan sonra rahat döşeğine koruk, çarşaflarını altını üstünü çarşafırlık güzelce koruk” (KK 78). “Genelde yer yatağı yapılır, yere yün yatağı serilir bizde. Öldüyse yeri değiştirilir. Yeni yatak, yeni çarşaf, temiz çarşafarla yer yatağı yapılır, ölü oraya alınır” (KK 102).

²⁷⁹ “Sebepe ölü şişmesin derler, o amaçla eskiden gelen bi gelenek. İman tahtasının üzerine şuraya bıçak konur” (KK 23). “Eskiden öyle denirdi şişmemesi için diye bırakılır. Aslında iç hastalığı olursa şişiyor ne koysan da” (KK13).

birakılmaktadır. Ateş de demir gibi kozmik dünyaları ayırma işlevine sahip koruyucu bir unsurdur. “Zira ‘ateşin ruhu’ yaklaşan kötü varlıkları kıvılcımları ile oradan uzaklaştırır” (Harva 2015: 218). Hertz’in (2019: 25) belirttiği gibi; ölünün yakınlarında, hem kötülükleri defetmek, dolaşan ruhu ısıtmak, hem de naaşa yararı dokunacak bir eylemde bulunmak için ateş yakılır.

Defin gecikecekse bu tedbirlerin yanı sıra ölü yalnız bırakılmaz, başında mutlaka yakınları bekler. Ancak ölünün nefesten şişeceği düşüncesiyle ölünün başında az sayıda kişi bulundurulur. Ölüye hayvanların, özellikle de kedilerin yaklaşmasına izin verilmez. Yörede şeytanın kedi kılığında geldiğine dair yaygın inanışlar bulunmaktadır (KK 102)²⁸⁰.

Yörenin Alevi-Bektaşî köylerinde sözü edilen ayırma ritlerine tamamını karşılayacak şekilde “ölüyü mühürlemek” adı verilmektedir. Bu uygulamalardan sonra tamamlayıcı bir eylem olarak ölünün göğüs hizasında durularak dua okunur: “*Allah, Muhammed, Ali şehadeti üzerine ölmüş olsun. Ey Allah’ım sana yürümüş olan bu canımızı koru, onu yanına al, onu affet*” (KK 136). Mümkünse duvazımam da söylenir. Bu şekilde mühürlemesi yapılan ölüye yıkama aşamasına kadar dokunulmaz, yeri değiştirilmez, yüzü de açılmaz. Yıkanmak için mührün açılması gerektiğinde bu işlemi ancak ritüel uzman yapabilir (KK 65, KK 67, KK 136).

Ölünün bulunduğu mekânda birtakım arındırma ritleri yapılır. Ölüm olayı gerçekleşir gerçekleşmez ölünün yattığı odanın camları açılır, oda havalandırılır. Burada eski Türk inançlarında var olan ölü ruhunun kuş olarak tasarımılanması (Roux 1999: 159-160) ve rahat bir şekilde gökyüzüne uçabilmesi inanışının kolektif şuuraltındaki yansımaları bulunmaktadır. Oda temizlenir, ne varsa hemen yıkanır. Evdeki aynaların üstü ve varsa resim meleklerin odaya girmeyeceği inanışıyla kapatılır. Bir çeşit korku ve dokunulmazlık alanı oluşturan ölünün yattığı yatak, çarşaf, yastık dışarı çıkarılır.

Ayırma, ölünün bazı özel eşyalarını evden çıkarmak şeklinde sembolik olarak da gerçekleştirilir. Bu hususta kişinin imgesi gibi görülen ayakkabılarının ve çoraplarının

²⁸⁰ “Derler ki kedi gelirse o şeytandır aslında, kedi kılığında geliyo hani hâla yine cenazeyi kandırmaya çalışabilir, kandırır diye dikkat edilirmiş” (KK 102).

ölüm gerçekleşir gerçekleşmez dışarı çıkarılması ya da birine verilmesi uygulamasında görülmektedir (KK 88)²⁸¹.

Bütün bu fiili işlemlerden sonra ritüel süreç, ağlama, ağıt yakma ve ölünün ruhunu kutsamak amacıyla dua, Kur'an okuma gibi eylemlerle devam eder. Arnold Van Gennep'e (1960: 146) göre; yüksek sesle ağlama, feryat etme eylemleri yukarıdaki ritlerle işlevce benzer olup, hedefi bu şekilde kötü ruhları uzaklaştırmaktır. Ölü yıkanmadan ölü evinde Kur'an-ı Kerim okunmaz, komşuların evlerinde, evin başka odalarında ya da camilerde okunur. Burada ölümün kirletici olma özelliği görünür olmaktadır. Yaygın inanişâ göre Azrail ölünün canını almak için kılıcını vurduğunda ölünün bulunduğu mekânın her yerine kan sıçramıştır (KK 102)²⁸². Söz konusu uygulama yöre içinde genel bir durum olmakla birlikte Yörenin Sıraç Türkmen yerleşim yerlerinde ölüye ilişkin kutsama ritleri ölünün başında yapılır. Bu köylerde sofî olarak adlandırılan hocalar, ölünün başında sabaha kadar Kur'an, Gülbank <dua> ve duvazimam okurlar, ölünün başında daire oluşturarak oturan yakınları ise ağıt yakarlar, ağlarlar (KK 104, KK 220).

Ölü ile ilgili temel işlemler yapılırken bir taraftan cenaze ritüelinin hazırlık aşamasını oluşturan ölüm haberinin çevreye ve uzaktaki yakınlarına duyurulması işi yapılmaktadır. Ölümün duyurulması öncelikle kendiliğinden gelişen ölenin yakınlarınca ölüm acısının yol açtığı çığlık, feryat ve ağlamalardır ki bu sesler ile ölü evinin yakınlarındakiler ölümün gerçekleştiğinden haberdar olurlar. Ölü yakınlarının yaşadığı acıyla hiçbir şey yapamayacak durumda olmalarından ötürü cenaze işlemleriyle ilgili pek çok iş, komşular ve akrabalar tarafından yapılır bu işlerden ilki de ölüm olayının ilgili yerlere bildirilmesidir. Sedat Veyis Örnek (1979: 55), ölüm olayının duyurulma biçimlerini ölü sahipleri tarafından, komşular tarafından, camilerde sala verilerek, hoparlörlerle, gazete ilanıyla, radyo, telefon, telgraf gibi vasıtalar olarak sıralamıştır.

²⁸¹ “Şimdi diğer eşyalarını ilkin cenaze çıkmadan önce en iyi ayakkabısını, çorabını koyarız, veririz bi olmayan kişiye yani, ayakkabısının içine temiz çorap koyup” (KK 88).

²⁸² “Öbür evlerde okunur. Demin de dedik kan sıçradı deller. Ya onun için o yıkanmadıktan sonra bazı hocaları da gördüm dua okunmaz mesela evde bi ölü var bizim burda cenazeye gidiyolar bi dua yapıyolar orda. Cemaat bizim burda cenazeye çok dikkat ederler. Her köyden geliyolar. Onu bazı hocaları da gördüm bu ölü yıkanmadan okunmaz halbuki duvar var. Bazı hoca dedi ki aha kitap dedi. Duvar olduktan sonra dedi Kur'an da oku. Ölü mesela evde yatarsa öbür komşular da Kur'an okurlar hatim yaparlar” (KK 102).

Ölüm olayının duyurulmasında genel uygulama, cami ve mescitlerden “sela okunması, salâ verilmesi” olarak adlandırılan, “Peygamber’e övgü ifade eden ve salâtüselâm adıyla da anılan Arapça ibarenin belli beste ile okunması” (Özcan ve Uzun 1993: 358) ve ardından ölen kişinin kim olduğunu, kimlerle akrabalarının bulunduğunu, yaptığı iş gibi özelliklerin sıralanması yoluyla ölümün bütün çevreye duyurulmasıdır. Sela ölümün ilanı ile ölen için düzenlenecek cenaze ritüeline çağrı amacını da taşımaktadır. Bu nedenle salâ cenazenin saat ve yer bilgilerini de içerir. Ölüm akşam veya gece gerçekleşmişse yörede salâ okunma işlemi sabah ezanı ile gerçekleştirilmektedir. Günümüzde sala dışında telefon ve diğer medya araçları da ölümün durulması işlevini yerine getirmektedir.

Günümüzde sözü edilen duyurma şekilleri kullanılmakla birlikte iletişim olanaklarının bu kadar gelişmiş olmadığı dönemlerde kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre önce muhtara haber verilir, muhtar da bekçiye haber verir, bekçi bütün köyü gezerek gerçekleşen ölümü köylülere bildirir ya da ölen kişiye yakın birisi evleri gezer haber verirmiş (KK 18, KK 102)²⁸³. Uzakta olan yakınlarla yaşanacak paniğin önüne geçmek amacıyla öldü haberi açıkça verilmez, onun yerine ağır hastaymış, hastaymış, iyi değilmiş benzeri ifadeler kullanılarak o kişilerin gelmesi sağlanır (KK 13)²⁸⁴.

Ölünün ebedi yatacağı mekânı, evi olarak telakki edilen mezar veya kabir kazma da ritüel sürecin bu aşamasında gerçekleştirilen uygulamalardandır. Mezar kazma da diğer uygulamalar gibi dinin ve geleneğin belirlediği kurallar çerçevesinde yerine getirilir. Ölüm olayının gerçekleşmesinden sonra ilk yapılan işler arasında yer alır. Bazı bölgelerde mezar

²⁸³ “Şimdi ben köylerde imamlık yaptım, daha cereyan yağdı, yani hoporlör yağdı. Muhtarın evine telefon ederlerdi veya atılan çok afedersin, atlar vardı, atılan köye giderlerdi. Muhtara haber verirlerdi, falanca köyden falanca vefat etti. İlan et değince. O da bekçiye çağırırdı. Ona derdi ki, falanca köyden falanca vefat etmiş ilan et derdi. O köyü gezerdi veya bi yüksek bi yere çıkardı. Ey komşular, falan köyden falanca vefat etmiş, haberiniz olsun, cenazeye gitmek için haberiniz olsun, diye haber verirdi” (KK 18). “Şöyle diyim ben size, genelde o tür olur da, yani o haneye yakın mutlaka birisi vardır. Eşi dostu, akrabası ordan birisi cenaze evinden cenaze yakını değil de o hastaya yakın birisi evleri gezer, haber verir. İşte falan kişi vefat etti, rahatsızsa şeyse zaten blli bi bilgi vardır da, eğer öyle âni bişeyse o haneye yakın bu köyde o tür hastalara sürekli hizmet eden kişiler vardır. O kişiler gezer, komşulara haber verir” (KK 102).

²⁸⁴ “Şimdi komşulara gider söylerik, telefonla ney. Şimdi gayrı her şeyin tekniği var. Söylerik ama şimdi, İstanbul’da, derik ki mesela baban çok kötü hasta gel derik. Gel diyerek söylerik. Öldü diyemeyiz çünkü yoldan geliyor yoldan gelenin işi de hani araba çok zor oluyo, o anda bir kaza falan olur diye o anda öyle öldü diyemek” (KK 13).

hazırlığı ölümünden önce de yapılmakta fakat açık mezarın ölüme davet anlamına geldiği inancının yaygınlığı nedeniyle pek tercih edilmediği aktarılmıştır (KK 102).

Ölüye son yolculuğunda yapılan her hizmetin büyük sevap olduğuna inanılır diğer uygulamalarda olduğu gibi mezar kazma işinde de gönüllü insanlar görev alır. Mezar kazılırken daha önceden ölmüş birine ait bir kemik çıkarsa burası sahipli denilerek önceki sahibinden satın alma amacıyla boş mezara bozuk para atma uygulaması Göynücek ilçesindeki bazı köylerde bulunmaktadır. Çıkan kemik mezarın bir köşesine okunarak toplanır dışarıya çıkarılmaz (KK 91, KK 95). Mezardan yılan çıkarsa mutlaka öldürülür, ölünün kefeninden bir parça alınarak kefenlenir, mezarın baş tarafına gömülür (KK 100)²⁸⁵.

Mezar kazan kişiler her bölge için çoğunlukla belirli kişilerdir, cenaze sahibiyle birlikte onun gösterdiği yeri kazarlar. Mezar kazmaya dualarla başlanır. Mezar bir metre derinliğinde kazılır. Kible yönüne doğru yuvarlak bir hazne oyulur, yaklaşık bir metre eninde iki metre uzunluğunda olur. Kadın ve çocuk mezarlarının boyutları değişiklik gösterir. Çocuk mezarı için diz hizası, erkekler için bel, kadınlar için göğüs hizası ölçüt alınır. Mezar kazma işi bittikten sonra mezarcılar mezarlıkta beklemeye başlarlar ve defin bitene kadar ayrılmazlar. Ancak kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre bu tutum günümüzde çoğu yerde sürdürülmemektedir. Mezar kazmaya günümüzde ritüel bir değer verilmediğini de bazı yerler için söylemek mümkündür. Zira pek çok köyde mezar, kazıcı birtakım teknolojik araç-gereçlerle gerçekleştirilmektedir.

Mezar kazanların hakkını ödemek gerektiği düşüncesiyle kazma işini sevap kazanma niyetiyle yapsalar da kişilere yaptıkları işin karşılığı olarak mutlaka para veya hediye verilir ve sözlü olarak “hakkını helal et” “helal olsun” şeklinde helalleşmeye özen gösterilir. Doğu yönünde yer alan merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaş köylerinde mezar kazma işinin karşılığı havludur. Mezarcıların havluları, defin tamamlandıktan sonra kazmalara bağlanmak suretiyle törensel bir takdimle verilir (KK 56, KK 67). Bunun dışında mezar kazanlara ölünün sevdiği yemeklerden verme, ciğer yedirme, ya da helva verme gibi “mezarcı ekmeği” olarak adlandırılan yemek verme de yörede eskiden beri var

²⁸⁵“Ha yılan çıktı mı onu mutlaka öldürüz. Yılan çıktıysa öldürüz, onu da tekrar kefenleriz onun başucuna yere gömeriz” (KK 100).

olan yaygın uygulamalardır. Ayrıca, ölünün ruhu için verilen periyodik yemeklerin her birine mezarcılar mutlaka davet edilir, bu davet bazı yerlerde hediye götürülerek de yapılır. Bazı köylerde de definden üç gün sonra toplu bir yemek verme ritüeli gerçekleştirilmeyecek ise sadece mezarcılara ya cenaze evine davet ederek ya da mezarcıların evlerine götürmek biçiminde mutlaka yemek verilir (KK 56, KK 67, KK 68, KK 88, KK 102).

Geçiş dönemlerinin birçok aşamasında olduğu gibi insanoğlu tarafından gizemli kalan ölenin geçiştten sonraki kaderine ilişkin bazı belirtilerden hareketle öngörülerde <kehanet> bulunma, kazılan mezarın durumuyla ilişkilendirilerek de yapılmaktadır. Buna göre; yörede mezar kazılma esnasında toprağın zor kazılması, sert olması ya da çok fazla taşlı olması vefat eden kişinin günahının fazla olduğunu, bundan ötürü sonraki aşamanın kendisi için zorlu olacağı; mezarı kazanları yormadan kolayca kazılan mezar ise ölünün iyi niyetli ve günahsız olduğu buna bağlı olarak da diğer âlemdeki konumunun iyi olacağı şeklinde yorumlanır (KK 34, KK 56, KK 76, KK 88, KK 92, KK 110).

Bu aşamanın ritlerinden birini de diğer geçiş dönemlerinde de olduğu gibi dönüşümü gerçekleştiren ritüel yıkama ve giydirme oluşturmaktadır. Eliade'ye (2016: 53) göre ölüm ritüellerinin arka planında; ölümün ikinci bir doğuş, yeni bir ruhsal varoluşun başlangıcı kabul edilmesi ama bu ikinci doğumun biyolojik doğum gibi doğal olmaması nedeniyle ritüel yoluyla yaratılması gerektiği düşüncesi vardır. Bu anlamda, ölüm bir başlangıçtır, yeni bir varlık tarzına girıştır. Her türlü başlangıç temelde bir yeniden doğuşun veya dirilişin izlediği simgesel bir ölüme dayanır. Ayrıca bir varlık tarzından diğerine geçiş kaçınılmaz olarak simgesel bir ölme edimini içerirler. Ölünün yeni varoluşunu gerçekleştirmek için yapılan bu bir dizi ritüelin amacı, ölünün yeni kimliğini yaratmak ve yeni kimlik yaratılırken beden, büyü yoluyla yeniden canlandırılmayacak ve şeytanca işlere alet edilemeyecek hâle getirmektir.

Ölümlle birlikte oluşan ritüel kirlilik onu yaşayanların dünyası ve öteki dünya arasında ara veya eşiksel bir konuma yerleştirir. Ölünün farklı bir varoluşa geçebilmesi için su simgeciliğinin ortaya koyduğu dönüşüm gerçekleştirilmeli, ritüel öznesi “yeniden doğuş” için yıkanmalıdır. Bu nedenle yıkama ritüelinin her aşamasının kurallara uygun yapılmasında özenli davranılır. Bu kapsamda yıkama araç ve gereçlerine, yıkama suyuna,

ölüyü yıkayacak kişilerin özelliklerine varıncaya kadar çeşitli kurallara inanç eksenli algılayış çerçevesinde dikkat edilir.

Günümüzde cenaze yıkama işlemleri il ve ilçe belediyelerine ait cenaze yıkama araçlarında yapılmaktadır. Ölüm hastanede gerçekleşmişse uygulama, gasilhanelerde yerine getirilir. Cenaze araçlarının ulaşamadığı yerlerde ise ölü ya kendi evinin önünde ya da cami ve cemevlerinin ölü yıkamaya tahsis edilmiş özel bölümlerinde yıkanır.

Yörede ölünün kendi evinin önünde yıkanmasının daha çok tercih edildiğini söylemek mümkündür (KK 76, KK 102)²⁸⁶. Ölünün evde yıkanması durumunda yıkama işlemi için öncelikle kapalı bir alan oluşturulur. Bunun için evin önüne çadır kurulur ya da dört kazık çakılarak etrafına kilimler gerilir. Ölü yıkama işi topluma kapalıdır, yıkama esnasında yıkayıcılar dışında kimsenin olmamasına dikkat edilir. Kaynak kişilerimize göre yıkama işinin bu şekilde topluma kapalı yapılmasının nedeni ölüyle ilgili olması muhtemel sorunları gizleme çabasıdır (KK 13)²⁸⁷.

Ölünün yıkanacağı suyun hazırlığında bazı noktalara dikkat edilir, suyun taşınması ve ateşin yakılması, kazanın kurulması gibi aşamalarda ölünün cinsiyeti erkekse erkekler, kadınsa kadınlar görevlendirilir. Su ısıtılan kazanlar bazı yerlerde dul kadınlara kurdurulur yine su taşıma işinin de özellikle dul bir kadının yapması tercih edilir (KK 88)²⁸⁸. Ölü suyunun çeşmeden alınması ve getirilmesi bir dizi kurala tabidir: Su doldurmaya besmele çekilerek başlanır, Sıraç köylerinde nerden alınırsa alınsın önce suya bıçak değdirilir, sonra su alınır (KK 23, KK 104, KK 20). Su, çeşmeden alındıktan sonra geriye bakılmadan, dökülmeden, su kabı yere bırakılmadan ve tek elle getirilmelidir. Sözü edilen hususlara ilişkin kurallara riayet edilmezse yeni bir ölümün gerçekleşeceğine inanılmaktadır (KK 88,

²⁸⁶ “Başka bir yerde ölmüşse yine kapının önüne mutlaka gelmesi lazım” (KK 102). “Özel olarak, o tür yok genelde şöyle bir adet var, her ölen kendi evinin önünde yıkanır, kendi evinin önünde, yani öldüğü evinin önünden defne gönderilir” (KK 76).

²⁸⁷ Suyu, evvelinde ne yapardık biliyon mu, evvelinde çeşme vardı, çeşmelerden getirirdik, çeşmelerde kazanlara koyardık, büyük kazan onlarla kaynatırdık, onda şey yapardık. Onlara da para verirdi evveli. Şimdi belli bir yer, şöyle hanım kızım, cenazeyi biz diğer cemaatlerden hep saklı yıkarız. Cenaze öldüğü zaman, bazı haller olur, dodağı bükülür, gözü şeydir, bunu reklam olmaması için bir çadır çekeriz” (KK 13).

²⁸⁸ “Kızlar kurmaz, dul karılar, kazanı dul karılar kor, kazanın başında bekler, suyu ısıtır dul karılar. Şimdi ona onun sevabına para verilecek ölünün sevabına para verilir ona ondan” (KK 88).

KK 102)²⁸⁹. Ayrıca cenazenin yıkanacağı suyu taşıyan kişinin abdestli olmasına da dikkat edilir (KK 11).

Cenazeevinin önüne büyük bakır kazanlar kurulur ve su ısıtılır. Suyun sıcaklık derecesi cesedin gevşememesi için fazla sıcak tutulmaz. Ölü yıkanan suya kesinlikle el değdirilmez bu nedenle suyun sıcaklığı dirsek değdirilerek ayarlanır. Yıkama esnasında kovadaki suya el değmemesi için “tilki” adı verilen, iki tarafından kulplu maşrapalar kullanılır. Kazandaki suyun üstü mutlaka kapatılır (KK 88, KK 102)²⁹⁰. Yıkamada ve su taşımada kullanılan eşyalar yere koyulmaz. Bunların hepsi sınır çekme esasına dayanan kurallardır

Cenaze yıkama işinin kimler tarafından yapılacağı ayrı bir önem arz etmektedir. Erkek ölünün genellikle imam ve dede gibi dini kimliği haiz kişiler tarafından yıkanması genel olmakla birlikte ölünün vasiyeti doğrultusunda istediği kişilerin yıkaması da görülebilen durumlardır. Kadın cenazeyi de bu konuda eğitim almış kadın görevliler yıkamakta ancak yörede kadınların ölmeden önce kendisini yıkayacak kişileri vasiyetiyle belirlemesi genel bir durum göstermektedir (KK 13, KK 21, KK 34, KK 48, KK 77). Vasiyet ile belirlenen kişilerin namazlı abdestli, dini bütün olma gibi özelliklere sahip olmasına dikkat edilir. Ölüyü bir kişi yanında yakın akrabalarından iki ya da üç kişinin yardımıyla yıkar.

Ölü beden her zaman kirli ve tehlikeli kabul edilmiştir. Bu nedenle ona doğrudan dokunmaktan kaçınmalıdır (Tryjarski 2012: 138). Bunun için yıkama işlemine başlamadan önce yıkayıcılar, ölüye ve ölünün yıkandığı suya temastan kaçınmak için birtakım hazırlıklar yaparlar: Kadın ölüyü yıkayan kişilerin beline basma kumaş bağlanır. Bu kumaş, ölen kişinin vasiyeti doğrultusunda belirlediği kendisini yıkayanlara yıkama hizmetine karşılık olarak verdiği hediyedir. Erkek ölüleri yıkayanlar ise önlük veya

²⁸⁹ “Ölünün yıkama suyunu eskiden köylüler erkekse eğer cenaze erkekler giderler bakraçları çeşmeden kaptıkları gibi ta oraya kadar bırakmadan getirirler bırakırlarsa biri daha ölür diye inancımız var. O hususta uğursuz sayarlar ölmesin biri daha bi genç ölmesin bir şey olmasın diye çeşmeden aldıkları gibi hiç bırakmadan kazana kadar getiriler” (KK 88). “Su taşınırken dökülmemesine dikkat edilir” (KK 102).

²⁹⁰ “Yani bir sürahi düşünün, kulplu ki su alınırken cenazenin suyuna parmak, el dokunmasın. O amaçla o tas kullanılır. Genelde böyle hiç kullanılmamış lif, o tür malzemeler kullanılır. Cenazenin çekildiği suyun bakırı yere konmaz. Hangi malzemesi olursa olsun yere bırakılmaz” (KK 102). “Yıkanan suya bi pislik değmeyecek o kadar dikkat ederik. Kaynar olmayacak yalnız şöyle de sorarık bu cenaze evveli soğuktan kaynarlan mı yıkanırdı diye de sorarık” (KK 88).

peştamal kullanırlar. Ayaklara da çizme giyilir. Kefenden yırtılarak alınan bezlerden eldiven yapılır ancak günümüzde daha çok hazır eldivenler kullanılmaktadır.

Hazırlıklar tamamlandıktan sonra sıradaki aşama ölünün rahat döşeğinden alınarak yıkama yeri olan teneşir tahtasına götürülmesidir. Alevi-Bektaşî köylerinde ölüm gerçekleşikten sonra mühürlenmiş ölünün yıkanmak üzere rahat döşeğinden alınıp teneşire götürülmeden önce bu mühür dua ile açılır. Ölünün mührünü açmak için okunan dua şöyledir: *“Ber cemali Muhammed, kemali imam Hasan, Şah Hüseyin, Ali’yi pir bilene verelim candan salavat (topluluğun da iştirakiyle salavat verilir). Dünya geçicidir, Ahiret kalıcıdır. Allah’ın hükmü yürüdü. Yüce Allah seni kutlu bir menzile yetirsin. Kabrin nurlu, mekânın cennet olsun. Şah’ı Merdan seni sancağı altında saklasın, beklesin. Hü gerçeğe, hü mümine hü”* (KK 67). Burada ölüye dua ile yaklaşılmasının sebebi, onu henüz terk etmemiş kötü bir ruhun bedeninde olduğu inancından kaynaklanan korku olmalıdır.

Ölü teneşir tahtasına konulmadan önce teneşir tahtası ve etrafı arındırılır. Arındırma yıkama; üzerlik, çıra, kâfur ağacı gibi çeşitli koku verici maddelerle tutsüleme yöntemleriyle yapılır. Bu işlemlerden sonra ölü teneşir tahtasının içine ayakları kibleye gelecek şekilde sırtüstü yatırılıp üstüne çarşaf örtülür. Ölü kadınsa saçları açılarak göğüslerinin üstüne getirilir. Bu gelenek oldukça eskidir. Tryjarski’nin (2012: 177) bildirdiğine göre “ölmüş bir kadının saçlarının taranıp, göğsünün üzerine konulduğu Turfan’da kayıtlara geçirilmiş bir belgede yer almaktadır. Ölen kişinin akrabalarının saç örgülerini çözme geleneğinin birçok Sibiryâ halkları arasında görüldüğünü bildiren Uno Harva (2015: 240) uygulamanın anlamını; “saç örgülerinin çözülmesi, ölüler kültüründe muhtemelen ölen kişinin ruhunun hayatla olan bağlardan azad edilmesinin ifade edilmesidir” şeklinde açıklar.

Önce sol ele geçirilen eldiven yardımıyla ölünün tenasül uzvu kir gelmeyinceye kadar temizlenir, peşinden sağlı sollu üç kez su dökülerek ölü ıslatılır. Bu işleme ‘taharetlenme’ denir ve üç aşamadan oluşan yıkamanın birinci evresini oluşturur. Ardından abdest verilir, bu ikinci evredir. Sonra Felak ve İhlas suresi okunarak abdest aşaması tamamlanır. Bundan sonra üçüncü ve son aşama olan asıl yıkama işlemine geçilir. Bu evreye Kelime-i şehadet getirilerek, besmele çekilerek ve niyet edilerek başlanır. Ölüye önce başından ayağına doğru üç kez su dökülür ve düz kısmı sabunlu su ile iyice yıkanır. Sonra sol tarafına çevrilir, sağ tarafı yıkanır; sağ çevrilip sol tarafı yıkanır ve son olarak

oturtur vaziyete getirtilerek sırt tarafı yıkanır. Yıkama, her bir vücut bölümü için üç kez tekrarlanır. Yıkama bitene kadar ölüye su döken kişi sürekli, “*artık senin af ve mağfiretinle baş başa, sen onu bağışla ey rahman olan Allah*” manasına gelen “*Gufraneke ya rahman, Gufraneke ya kerim*” der (KK 123, KK 245).

Yıkamanın üçüncü evresinden sonra helallik verme anlamına gelen ve “ahret suyu” adı verilen su dökme uygulaması yapılmaktadır: Ölünün komşuları ve akrabaları “*benden yana helal olsun*” diyerek baştan ayağa doğru birer tas su dökerler. Bazı ölü yıkayıcıları su dökmeden sonra ölüye tekrar abdest verirler. Bazıları ise buna gerek olmadığını düşünür. Bu işlemden sonra da iki adet havlu kullanılarak ölü iyice kurulandır. Yörenin bazı yerlerinde yıkama sonrası ölünün koltuğuna, dizine ve avuç içine öbür dünyada namaz kılarken incinmesin diye pamuk konulur (KK 23, KK 67). Bazı yerlerde kadınların avuç içlerine, sevdiklerinin saçını veya gelin olurken kesilen saçları, vasiyeti üzerine koyulabilmektedir (KK 76, KK 89, KK 135). Aynı şekilde kadınların avuçlarına bir parça kına bırakılır (KK 102).

Birtakım kurallar ve ritler dizgesiyle sıradanlıktan çıkarılıp tılsımlı hâle dönüştürülen ölü suyuyla, ölüyü arındırdığı ve dönüştürdüğü gibi ölümün meydana getirmiş olduğu etkiyi yok etmek ya da arındırmayı amaçlayan birtakım uygulamalar yapılmaktadır: Ölü yıkandıktan hemen sonra vakit kaybetmeden ölünün temas ettiği her şey, bütün eşyaları - yatağı, çarşafı, yastığı, kıyafetleri- yıkanır. Bazı köylerde -bilhassa Merzifon’da- söz konusu iş ve işlemlere “soygun ve soyha yıkaması” adı verilir (KK 202). Ölü evinin ve ölümün gerçekleştiği odanın dört bir tarafına bu sudan serpilir (KK 12, KK 23). Ölü yakınları bu suyla yüzlerini yıkadığı gibi ölü kırkı etkisine maruz kalmaması için bir tedbir olarak ölü evi veya yakınlarında kırklı bebek ve annesi varsa onlar da yıkanır (KK 27, KK 34, KK 45, KK 89, KK 91, KK 123, KK 220). Bazı yerlerde defin işlemi tamamlandıktan sonra mezarın üstüne ölü yıkamada kullanılan sudan dökülür (KK 202). Tabut taşınırken yine ölünün peşinden dökülen su, aynı sudan alınır (KK 1, KK 3).

Kırklama ritüelinde gördüğümüz üzere benzer şekilde ölü yıkamak için kullanılan su ve objelerin geri dönüşümleri de belirli kurallara tabidir. Şöyle ki; su ısıtmada kullanılan bakır kazanlar, ters çevrilip üç gün bekletilir, suyun kaynatıldığı yerde şeytan dolaşmıştır inancıyla üç gün ateş ve tütsü yakılır. Ateşin yanına ekmek ve su da konulur. Bazı yerlerde ölü suyunun kaynatıldığı yerde kırk gün boyunca Yasin süresi okunur (KK 12, KK 13, KK

29, KK 45, KK 77, KK 86, KK 89, KK 102)²⁹¹. Kovalar, maşrapalar cami veya mescitlerden getirilmekte olup kolektif aidiyet eşyasıdır ve sadece ölü yıkama amaçlı kullanılır. Eşyaların gündelik yaşam alanında kullanımlarının olmaması bulaşma olgusunu bertaraf eder bu da ayırıştırma çabasını gereksiz kılar. Ancak ölü yıkamada kullanılan sabun ve lif yeni ölümleri getireceği ve büyü yapımında kullanılacağı inancıyla toprağa gömülür. Ölü yıkamada kullanılan örtü, çarşaf, kilim gibi diğer eşyalar evde tutulmayıp fakirlere verilir (KK 12, KK 24, KK 35, KK 45, KK 132, KK 145).

Ölü yıkandıktan sonra etrafa bulaştırdığı kirliliği bertaraf etmek için de birtakım arınma ritleri yapılır; cenaze evindeki pişmiş bütün yemekler atılır, biriktirilmiş sular boşaltılır, pişmemiş yiyecek malzemeleri de bir tepsiye konularak evden çıkarılır ihtiyacı olanlara verilir (KK 77)²⁹². Aynı şekilde köydeki herkes evindeki bütün suları boşaltır, su kapları ters çevrilir. Bu uygulamaların gerekçesi olarak “ölü elini batırmış”, “Azrail kan sıçratmış” argümanları ileri sürülür (KK 88, KK 102, KK 129). Ancak uygulamalarının arka planında serbestçe dolaşabildiğine inanılan ölü ruhunun gizlenmiş olabileceği ya da bunlara temas etmiş olabileceği düşüncesi yer almakla birlikte şeytan, cin gibi varlıkların da ölü gibi etrafa bulaştırmış olabileceği kirlilik fikri yer almaktadır. Her ikisinin de gerçekleştirdiği eylem ya da durum, yaygın inanışa göre, bulaşıcı bir hastalıktan kaçınılması gibi kaçınılan korkunç ruhların varlığından kaynaklanan doğaüstü tehditlerle ilişkilidir.

Ritüel yıkama ile yeni bir varoluş düzlemine getirilen ritüel öznesi, varoluşsal dönüşümünün bir parçası olarak beden değişimi ile aynı görülen kıyafet giydirilme aşamasına geçirilir. Bu kıyafete dinî terminolojide kefen adı verilmektedir. “Kefn” masdarından gelen sözcüğün anlamı örtmektir (Keskin 2002: 184). Ölünün bu dünyadan

²⁹¹ “Su ne yapılır? Genelde böyle bi yer kazılıp, o tür yere olduğu yere dökülür. Ters yani kesinlikle ölü suyu bekletilmez. Şu veya bu inançtan, herhalde o suya bi başkası nasip olmasın amaçlı yani. Su bekletilmez” (KK 102). “Yıkandığı yerde o buhur var. Buhur altına kokudan buhur yakarlar. Aynı kendi buhuru ateşe korun üstüne korlar kürek olur mangal olur mangal küreği hocalar onu altında yakarlar” (KK 29). “Ölü yıkandıktan sonra güzelce bi kırk Yasin’i okuruz” (KK 12). “Kazanları ters çeviririz, çünkü bunun artık tersi geldi, bu dünyadan öbür dünyaya göçtü diye bunun ahret suyu da bu şekilde kazan devrilir” (KK 89). “Ölü yıkandıktan sonra bitti mi ateş yakarlar ki dünyadaki ateşini öbür dünyaya beraber götürsün, böyle acı bırakmasın diye. İşte orda ısınsın ateşini beraberinde olsun gibisine yakılır üç gün ateş” (KK 13). “Valla o suya şöyle, evelce su gibi gitsin bir daha dönmesin tövbe zaten dönmüyor da, diye dökülür” (KK 45). “İşte kazan getiriyorlar, evin önüne kazanda kaynatılıyor kazanın hem de cenazenin yıkanan suyun üstünden atlanmaz derlerdi yani” (KK 86).

²⁹² “Daha mezara gitmeden önce yıkandıktan sonra, evimizde ne varsa bulgur, şeker, yarma onları güzelce bi tepsiye, makarna ne varsa neyimiz varsa onu koyarız, veririz” (KK 77).

öbür dünyaya götürebildiği tek dünya malı kefen, ölüme yaklaşmış insanların gelin çeyizi hazırlamadaki özene benzer bir titizlikle ölmeden önce hazırlayıp sandıklarında bulundurdıkları kutsallık atfedilen özel bir kumaştır (KK 102)²⁹³. Günümüzde kefenin Arabistan’dan getirilmesi ya da getirtilmesi gelenek hâline getirilmiştir. Özellikle yaşlı kadınlar öldükten sonra kimseye yük olmamak için sağlıklarında çeyiz sandıklarında mutlaka bir kefen, sabun ve ölü yıkayıcılara verilmesini vasiyet edecekleri tülbent, basma kumaş, havlu gibi eşyaları bulundurlar. Ayrıca köylerdeki cami veya mescitlerde “hayrat bohçası” adı verilen içerisinde, kefen başta olmak üzere cenazede ihtiyaç duyulacak her şeyin olduğu bohça bulundurulur (KK 124, KK 134).

Kefen kişinin vücut ölçülerine göre değişebilmekle birlikte ortalama on iki metredir. Eskiden zenginlerin kefenleri beyaz renkli patiskadan, fakirlerin ise kırık beyaz renkte ve biraz da sert olan Amerikan bezinden yapılıyorken günümüzde herkes için “hasa” adı verilen beyaz renk bir kumaş türü kullanılmaktadır. Ölüm ânından itibaren ölü ile ilgili kullanılan her şeyin beyaz renkte olmasına dikkat edildiği gibi kefenin de beyazlığı sünnet olduğu için tercih edildiği inancı hâkim olmakla birlikte pek çok kaynak kişimiz doğumda da beyaz renklerin kullanılmasıyla ilişkilendirerek, durumu geldiği gibi gitmek şeklinde formüle etmişlerdir.

Kefen; erkekler için izâr, kâmis ve lifâfe²⁹⁴ adı verilen üç parçadan; kadınlar için izâr, kamîs, lifâfe, himâr²⁹⁵ ve göğüs bağı olmak üzere beş parçadan oluşur. Üç parçadan oluşan erkek kefeninin parçalarına yörenin bazı yerlerinde yelek (sırçapıtı), içgömlek ve salma adı verilir. İç gömleğin ön tarafı dizden aşağıda olacak şekilde uzun yapılıdır. Sırçapıtı ondan daha kısa olur. Kadınlara bunlara ilaveten yaşmak denilen başörtü parçası eklenir. Yaşmağın üstüne hocaya Amentü suresi Arap harfleriyle yazdırılır. Bazı yerlerde kadınlar için duvak denilen yüz örtüsü de kullanılır (KK 147, KK 265).

²⁹³ “Var, gene geneli demiyim de hani bu altmışlı yaşları geçenlerde ben zaten kefenimi hazırladım denir. Alır ama sandığının bi köşesinde öyle bir geleneğimiz var” (KK 102).

²⁹⁴ İzâr ölünün belden aşağısını kapatmakta kullanılır, Lifafe baştan ayağa ölünün her tarafını örten ve baş ve ayak kısmından düğümlenen kefen parçası, kâmis ise uzun gömleğe benzeyen kefen parçasıdır.

²⁹⁵ Yaklaşık yetmiş beş santim uzunluğunda, başörtüsü olarak kullanılan kefen parçasıdır.

Kefen, ölü rahat döşegindeyken iple ölçüsü alınmak suretiyle önceden hazırlanıp tabutun içine konulur. Kefenin hazırlanmasında da temel fikrin ayırma olduğu kurallara uyulur. Kefene dünyevi bir nesne değdirmemek gerektiğine inanılır, bunun için de makas kesinlikle kullanılmaz; bıçak ise küçük bir kertik açacak şekilde değdirildikten sonra geri kalan kısım elle yırtılır. Kefene düğüm atılmaz, kefen dikilmez ancak eskiden kefen kumaşların tek enli oluşundan ötürü kefenden çıkarılan iple dikildiği belirtilse de günümüzde buna ihtiyaç kalmadığı için dikilmemektedir (KK 9, KK 20, KK 15, KK 21, KK 33, KK 38, KK 45, KK 54, KK 59, KK 67, KK 71, KK 82, KK 99, KK 109, KK 125, KK 134, KK 145, KK 166, KK 178, KK 188, KK 192, KK 221, KK 231).

Günümüzde bütün yerleşim birimlerinde dinî eğitim almış vaiz ve vaizelerin olması nedeniyle kefenleme uygulaması yöresellik ve folklorik bir detay içermeksizin Diyanet İşleri Başkanlığının belirlediği kurallara uygun yapılmaktadır. Amasya yöresinde yıllarca imamlık yapmış kaynak kişimiz kefenlemeyi şöyle anlatmıştır: “Kefenlemede daha fazla ölünün yakınları tercih edilir. Cenazenin üzeri geniş bir çarşafı, dört kişi karşılıklı tutar²⁹⁶. Cenazenin üzeri kapalı tutulur. Önce lifafe tabutun içine serilir. Onun üstüne kokular serpilir. Sonra izar döşenip yine kokulanır. Sonra ölü gömlek üzerine yatırılır, gömleğe sarılır. Sonra ölü belden kefen parçasıyla bağlanır” (KK 5). Başka bir kaynak kişimiz ise kefenlemeyi şöyle anlatmıştır: “İç gömleği dediğimiz şey başından aşağıya giydirilir. İlk önce o giydirilir gömleği giydirilir. Başına iç gömleğinden sonra yeleği giydirirken ilk önce sağ kolu, sağ kolu giydirildikten sonra sağın üzerine yatırılır, ondan sonra da sol kolu giydirilir kefen böyle” (KK 109). Kadın kefenlenmesi ise; “ölünün dört bir yanına çarşaf gerilir. Sonra ölünün memeleri göğüs beziyle bağlanır. Ardından gömlek sarılır, saçları iman tahtasının önüne serilir. Başı başörtüsü ile bağlanır sonra sırayla izarı, lifafesi sarıldıktan sonra kefenden alınan bezle bel kuşağı bağlanır” (KK 122).

Yörenin bazı bölgelerinde ölü, yeni doğum yapmış, kırkı çıkmamış bir kadın ise kırk düğüm atılan bir ip kefenin içine koyulur. Uygulama, ölen kırklı kadının kırkının diğer kırklı çocuk ve annelerine zarar vermemesi amacıyla yapılır (KK 139, KK 145). Kefen hususunda karşımıza çıkan eski ve günümüzde din adamlarının karşı çıktığı bir diğer uygulama da kadınların gerdek çarşafını kefen sarılmadan önce bel altlarına

²⁹⁶ Ölü kefenlenirken çevresine tutulan bu çarşafa “sıra çarşafı” denilmektedir.

koydurmalarıdır ki bu genellikle vasiyet etme suretiyle bildirilen ölünün son istekleri arasında yer alır (KK 21, KK 116, KK 137, KK 192).

Kefenleme bittikten sonra ritüel süreç, ölüyle yaşayanların vedalaşması diyebileceğimiz birtakım uygulamalarla devam eder. Bu kapsamda genel olarak ölünün yüzü açılarak isteyene gösterilir. Alevi-Bektaşî köylerinde ise vedalaşma amacını taşıyan uygulamalar tam bir ritüel form çerçevesinde gerçekleştirilir. Merkez ilçeye bağlı ‘Direkli’ köyünde gözlemlediğimiz kadarıyla söz konusu ritüel süreç şöyle gerçekleştirildi: Ölü, cemevinin ölü yıkama bölümünde, kadın hoca ve gönüllü birkaç kadın tarafından yıkanıp kefenlendikten sonra ayrı bir yere konuldu, ölünün sağ eli dışarıya çıkarıldı. Ardından ölünün erkek yakın akrabalarına ölünün hazır olduğu yönünde haber verildi. Önde akraba erkekler, arkada bütün kadınlar, ölünün ayakucu tarafından başlayan tek sıraya girip, teker teker ölünün baş kısmına gelerek, küçükler el öpmek, diğerleri ise ölünün elini tutarak “hakkını helal et” demek suretiyle ölüyle vedalaştılar. Ölünün eli; birinci öpüşte “Allah”, ikincisinde “Muhammed” son öpüşte ise “ya Ali” diyerek öpüldü. Bu esnada ölü yıkamacı kadın, insanları, ölünün eline ve kefenine gözyaşı değdirmemeleri konusunda sürekli uyardı. Vedalaşma bittikten sonra ölünün dışarıda bırakılan eli yıkanarak kefenin içine konuldu. Ardından cemevi zâkiri yüksekçe bir yere çıkıp su salası okumaya başladı.

Su salası okuma uygulaması Amasya yöresi Alevi-Bektaşî köylerinin çoğunda bulunmaktadır. Su salası; Yunus Emre’nin “Kalanlara Selam Olsun”, “Medet” adlı ilahileri ve Harun Yıldız’ın (2007: 98) bildirdiğine göre, “Teslim Abdal’ın bir nefesinin Hüseyinî makamında” okunması uygulamasına verilen isimdir. Su salası, ölü yıkanıp kefenlendikten sonra, tabuta konulmadan önce genellikle cenaze evinin çatısında, imkânlar elvermediğinde ise yüksek bir yerde okunur. O ânda cenaze mekânında ve her nerde olursa olsun su salasını duyan herkes ne yapıyorsa bırakır; kıpırdamadan, ağlamadan, başını hafif yana eğip, tek elini göğsünün üstüne koyup, ayaklarını da birleştirerek huşû içinde salayı dinler. Sala bitiminde o zamana kadar tutsak edilen acı salıverilir; bilhassa kadınlar, ağlamaya ve ağıt yakmaya başlarlar. Ritüel süreç içerisindeki icra sırası, şekli ve insanlar üzerinde yarattığı etki gibi unsurlar birlikte değerlendirildiğinde salayı, ölünün yaşayanlara hitaben söylediği veda sözleri olduğu yönünde yorumlamak mümkündür. Jean Paul Roux (1999: 63-64, 265), Yenisey bölgesinden gelen ve Kırgızlara atfedilen bir dizi mezar taşında ölüyü konuşturan, hemen hemen her zaman onun ağzından yakınmaları dile getiren ağıt metinleri bulunduğunu aktarır. Bunların büyük olasılıkla cenaze törenleri sırasında

söylenip, anma törenlerinde tekrarlanan insanları acı çekmeye, ağlamaya çağıran şarkı veya ilahiler olduğunu belirtir. Yörede tespit ettiğimiz metinlerde de anlatımın ölünün ağzından olması böyle bir benzerlik kurulabilmeyi mümkün kılmakta ve böylece uygulamanın çok eski bir Türk geleneği olabileceğini akla getirmektedir. Tryjarski (2012: 258) Kırım Tatarlarında su salası uygulaması olduğunu bildirmektedir. Kırım Tatarlarında su salası, kadın ağıtlarına karşılık erkeklerin söylediği ilahilerdir. Bunlar, ölünün avludan çıkarılmasından başlayarak mezara kadar, yani evde kalan kadınların ağıtlarıyla aynı zamanda başlayarak en az dört erkek tarafından söylenen ilahilerdir. Böyle bir ilahi yetişkinler için bir kereliğine söylenir. Bu ilahiler, bilinmeyen nedenlerden ötürü kadınların yakınmalarından farklı olarak Türkçe söylenmektedir.

Vedalaşma bittikten sonra ritüel süreçteki sıra ölüyü tabuta yerleştirmektir. Önce cenazenin güzel kokması ölüyü taşıyanların kokudan rahatsız olmaması, şeytanın yaklaşmaması ya da mezarda yılan gibi canlılardan ölüyü korumak gibi gerekçelerle; tabutun içine çörek otu, gül suyu, kâfur ve reyhan gibi koku verici maddeler dökülür (KK 12, KK 18, KK 56, KK 77). Bazı yerlerde çörekotu, üzerlik, kâfur otu, çıra denilen bir ağaç türü yakılıp buhuruyla tabut tütsülenir (KK 88, KK 90). Bazı yerlerde de yakılıp söndürülmüş bir çıra tabutun içine bırakılır (KK 167, KK 201). Tabutun içi bu şekilde hazırlandıktan sonra ölü içine yerleştirilir. Sonra tabutun üzerine genellikle yeşil renkte olan ve üzerlerinde Arapça yazılı dualarla kutsal kişilerin adları bulunan adına “tabut örtüsü”, “cenaze örtüsü”, “sal örtüsü” (Örnek 1979: 55) denilen bir örtü örtülür. Bunun dışında ölü, kadınsa cinsiyetini belirtmek amacıyla tabutun üstüne tülbent; erkekse ceket, mendil, seccade ya da kefenden bir parça bez; evlenmemiş genç kız ise gelinlik ya da tül veya “alını yeşilini giyemedi”, “muradına eremedi” denilerek gelinliği simgeleyen al/yeşil kumaş, duvak veya kefenden artan bir parça bez; evlenmemiş genç erkek ölüye ise al yeşil örtü, damatlık elbise, askerlik yaşındaysa hem bayrak hem de mavi bir atlas konulur (KK 12, KK 56, KK 77, KK 88, KK 90).

3.3.3. Liminal Evre: Geçiş Ritüelleri

3.3.3.1. Tabutla Yolculuk

Yıkayıp arındırılan ve ritüel giysileri giydirilen ölünün bu aşamadan itibaren canlılar dünyasıyla fiziki ilişkisi tamamen kesilmiş olmakta, kendisine dokunulmasının yasak

olduğu kutsallığa sahip olmaktadır. Bu durum ritüel süreç açısından ayırma ritlerinin tamamlandığına işaret eder. Göde ve Tatlıcan'ın (2019: 118) da belirttikleri gibi: “Ölünün dünya ile bağının koparıldığına dair en somut anlardan biri de tabuta konması ve tabutun kapağının kapatılmasıdır” (Göde ve Tatlıcan 2019: 118).

Yeni ve farklı bir varoluşun başlangıcı kabul edilen ölüm, bireyi, ait olunan toplumun inanç ve ethosunun biçimlendirdiği birtakım ritüellerle, yeni hayatına geçirir. Bu dünya ile bağlantısını kesmek için ölüyü yıkadıktan ve yeni doğmuş çocuğun kundağına benzer şekilde kefene sardıktan sonra yine beşik ve tabut analojisi oluşturarak son yolculuğunu yaptırmaktadır. 77, KK 88, KK 90). Bu süreçten sonraki aşama ise “ölünün, artık ait olduğu sosyal grubunda yer almadığı ve ruhlar grubuna da henüz dâhil olmadığı tehlikeli, kritik bir dönemin başlangıcını oluşturur” (Gennep 1993: 60 akt. Roux 1999: 105).

Ölünün tabutla taşınarak önce ibadethaneye sonra da mezarlığı götürülmesi ritüel sürecin bağımsız bir aşamasını oluşturur ve kendisine özgü ritüel değeri vardır. Ölünün taşınma sürecinin tamamında belirgin bazı aşamalar vardır. Göynücek ilçesinin Kürt-Alevi köylerinde öncelikle yıkanıp kefenlendiği yerde ölü tabuta konulduktan sonra tabut, üç kez yere indirilir, üç kez de havaya kaldırılır sonra omuzlara alınır. Bu aşamalardan birincisinde tabut içindeki ölü için kendi evinin önünde helallik alma merasimi gerçekleştirilir (KK 110, KK 128). Merkez ilçeye bağlı Direkli ve Uygur köylerinde gözlemlediğimiz üzere dede, helallik almadan önce şöyle bir dua yaptı: “*Şefaati Kur'an, bekayı iman ve sefayı ihvan. Cümle ehline dua okuyalım ki kıla Tanrı reva. Teni baştan ayağa nur ola, nur içinde cümlesi mamur ola. Ya ilahi bu merhuma/merhumeye lütfü iman eyle. Tüm hurileri yoldaş edip makamın cennet eyle. Şefi olsun ona cennette, Ahmet içirsin havzı kevserde Muhammed... Civar ile habibin Mustafa'yı kereminden kabul et bu duayı. Ya ilahi kılma bizi zakin. Bu duaya cümleminiz deyin âmin. Ümmetinizden razı olsun ol-şefi müznibin. Rahmetullahi aleyhim ecmain. Vessalatü vessalam alel mürsalin velhamdü lillahi rabbil alemin*”.

Duadan sonra dede ölüevinin önünde toplanmış olan kalabalığa: *Ey cemaati müslimin bu er/hatun kişiyi nice bilirsiniz? Hakkınızı helal ediyor musunuz?*” Diye sordu; katılımcıların, *“iyi biliriz, helal olsun”* cevabı vermesi üzerine dede: *“Helal olsun diyen dillerden Hak, Muhammed, Ali razı olsun”* ve *“vessalatü vessalam alel mürsalin*

velhamdülillahi rabbilalemin Hakk'a yürümüş bu canımız için el Fatiha” dedi ve ardından Fatiha suresi okundu.

Cenazeevinin önündeki merasimi, cenaze namazı kılınmak üzere, istikameti cami, cemevleri ya da mezarlıklar olan taşıma aşaması izler. Bu ikinci aşamadır. Geçmişte ölü, insanların omzunda taşınırken günümüzde bu uygulama genellikle cenaze taşıma araçları ile yapılmaktadır. Cenaze aracı kullanılmayan durumlarda tabut taşıma birtakım kural ve ritüel edimleri içerir, bunlardan tespit edebildiklerimiz şöyledir: Tabut, sessiz ve ölüyü sarsmadan götürülmeye çalışılır, ölünün tabutunu taşımanın sevap olduğuna inanılır ve taşımak için yarış hâlinde olunur. Bu şekilde tabut, sürekli birbirinin yerine geçen insanlar tarafından taşınır. Taşıyıcı değişiminin belli bir sistemi vardır. Tabutu ilk alan kişi tabutun önce ön sol tarafını sağ omzuna alır, bu şekilde on adım yürür, ardından sol arka kolunu sağ omuzuna alır, on adım yürür yine ön taraftan bu sefer sol omuza alır, sonra arka taraftan sol omuza alır ve on adım taşır bu şekilde dört tarafı her biri için onar adım olmak üzere toplamda kırk adım taşıyarak üzerine düşen taşıma görevini tamamlamış olur. Cenaze alayının geçtiği yerlerdeki insanlar ayağa kalkar, evde iseler dışarı çıkarlar, bazı köylerde yerleşim yerindeki herkes, tabutun peşinden kırk adım atmayı ölüyü uğurlama niyetiyle bir görev sayarlar (KK 45, KK 50, KK 67, KK 78, KK 88, KK 102, KK 120)²⁹⁷. Yörenin Sıraç köylerinde cenaze alayının önünde söğüt dalı taşınır. Söğüt dalının ucuna bayrak ve ölünün cinsiyetine göre erkekse mendil, kadında tülbent bağlanır (KK 103, KK 220). Merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaş köylerinde tabut omuzlarda taşınırken topluca yüksek sesle “*Allah rahmet eylesin diyene hak rahmet eyleye*” denir ve bu yedi kez tekrarlanır. Aynı uygulama önce cenaze evinin önünde tabut ilk kez omuzlara alındığında, ikincisi de mezarlığa girişten sonra olmak üzere iki kez tekrarlanır (KK 64, KK 66).

²⁹⁷ “Omuzlarda taşınır. Şöyle bi gelenek vardır, yani mezarlığın genelde uzağından gittiği için vatandaş birbiri ile yarışır, yani o tabuta tutmak için genelde cenazenin sağ tarafından gidilerek önünden başlanır sırayla. Önünden başlanır, arkasına kadar. Yani burdan tutup da bırakma değil, öyle bi gelenek var sırayla herkes tutar. Yani sağ önden başlayan yine sırasını takip eder, o şekilde geriye doğru. Onun önüne bi kişi daha gelir, onun önüne bi kişi daha gelir, ilk gelen en arkadan çıkar, öyle sürekli taşınarak yani” (KK 102). “O taşınınca hani hani sevap denir. Herkes o sevabı almak için yarışır koşarak. Sevap olarak gördüğü için herkes faydalanmak ister. Giderkene iki o yanda iki bu yanda var, dört kişi götürürkene ben senden alacaksam ön taraftan alırım o arkadaki adam geriye geçer” (KK 88). “Yaşlılarımız der ki; tabut sallandı mı arkasından arkasından cenaze olur. Bi de cenazenin teni yumuşak oldu mu o zaman da deller ölü çıkacak biz bilmeyiz de yaşlılarımızdan duyarız” (KK 120).

3.3.3.2. Cenaze Namazı

Tabutla taşıma geçişinden sonra sıradaki eylem cenaze namazıdır. Yörede ölen bir Müslümanın cenazesine katılmanın sevap olduğuna inanılır, bu nedenle cenaze namazları büyük bir kalabalıkla kılınır. Köy gibi küçük yerleşim yerlerinde cenaze olduğu zamanlarda gündelik yaşam askıya alınır ve sadece cenaze işleriyle meşgul olunur (KK 23)²⁹⁸.

Tabut cami önüne getirildiğinde musalla taşının üstüne başı kibleye gelecek şekilde yerleştirilir. Cenaze namazı camide kılınacaksa cenaze cemaatin en önünde yönü kibleye çevrili bulunur. Bazı köylerde cenaze namazı için oluşturulan safların tek sayılı olmasına dikkat edilir (KK 102)²⁹⁹.

Cenaze namazı kılınmayacak kişiler hakkında kaynak kişilerimiz; düşkün olan, intihar eden, kötü yolda olanların, anasına babasına karşı gelenlerin, içki içenlerin cenaze namazı kılınmaz cevaplarını vermişler; ancak kaynak kişilerimiz pratikte bu kurallara uyulmayıp herkesin cenaze namazının kılındığını belirtmişlerdir (KK 12, KK 102, KK 120)³⁰⁰.

Dedelerin cenaze namazı kıldırıldığı yerler de olmakla birlikte Amasya yöresinin pek çok bölgesinde, Alevi-Bektaşî köyleri de dâhil olmak üzere cenaze namazını Diyanet İşleri Başkanlığının görevlendirdiği bir imam <hoca> kıldırır, bu nedenle uygulamada Diyanet İşlerinin belirlediği esaslar temel alınır. Din İşleri Yüksek Kurulunun resmî sitesinde cenaze namazı şöyle anlatılmaktadır:

Cenaze namazı rükû ve secdesi olmayan bir namazdır; rükûnleri kıyam ve tekbirlerdir. Cenaze namazında iftitah (başlangıç) tekbiriyle birlikte dört tekbir bulunmaktadır. Selam vermek vaciptir.

²⁹⁸ “O gün harman da sürse, harmanı bırakırlar, bugün cenaze var, komşumuzun cenazesi var diye, ona bi saygıdan mütevellî ne şehre giderler ne çalışmaya giderler. O gün, o cenazeye ağırlırlar” (KK 23).

²⁹⁹ “Tek sıra olur bak. Üç, beş, yedi, dokuz, on bir, böyle tek” (KK 102).

³⁰⁰ Fazlaca içki içenin, ondan sonra anaynan babaya asi olanın cenaze namazını bek kılmayız biz” (KK 78) “Kendini intihar etmiş bunların cenaze namazı kılınmaz” (KK 12). “Düşkünün şaşkunun namazı kılınmıyor. Yani kız kaçırın, karısını boşayan, zina yapan onlara pek yanaşmayız. Onların kılınmıyor, kılınsa da yarım kılınmıyor, yani yüzü soğuk oluyo” (KK 120). “Hayır cenaze namazı kılınmaz diye bir kaide vardır. Hocalar da bunu söyler ama bunu da tatbik eden yok. Bizim burda mesela intihar edenler oldu, cenaze namazları hep kılındı. Hatta bizim Garip Hafız vardı Gümüş’de yardımcısı kendini idam etti, orda ağaçta onun dahi namazı kılındı” (KK 102).

Sünnetleri ise, Allah’a hamd ve senâ etmek, Resûlullah’a (s.a.s.) salât ve selam getirmek hem ölü hem de Müslümanlar için dua etmekten ibarettir. Cenaze namazı kılmak için, cenazeye karşı ve kibleye yönelik olarak saf bağlanır ve niyet edilir. İmam ve cemaat tekbir alarak ellerini bağlar “ve celle senâük” cümlesiyle birlikte ‘Sübhanek’yi okurlar. Ardından, eller kaldırılmadan tekbir alınır ve “Salli-Bârik” duaları okunur. Tekrar eller kaldırılmaksızın tekbir alınır. Bilenler cenaze duasını bilmeyenler ise dua niyetiyle ‘Fâtiha’ suresini veya başka bir duayı okurlar. Dördüncü tekbirden sonra sağa ve sola selam verilir. Böylece namaz tamamlanmış olur³⁰¹.

Namazdan sonra helalleşme yapılır, bunun için imam, katılımcılara şöyle seslenir: “*Siz, bu merhum/merhumeyi dünya hayatında nasıl bilirdiniz?*” katılımcılar: “*iyi biliriz*” der. Daha sonra imam üç defa: “*Ahrete yönelik haklarınızı helal eder misiniz?*” diye sorar, katılımcılar: “*Helal olsun*” diye cevap verir. Daha sonra imam dünya hayatının geçiciliği ile ilgili kısa bir konuşma yapar ve dua eder. Ardından cenaze alayı bu kez de mezarlığa doğru hareket eder. Bu tabut taşımanın son ve üçüncü evresidir. 126

3.3.3.3. Defin

Ritüel sürecin cenaze namazından sonraki aşaması ölünün toprağa gömülmesidir. Ölü gömmenin amacı, yeryüzünün bağrına bir geri dönüş olması ve gelecekte gerçekleşen doğumdan önce yapılması gerektiği olgusuyla ilişkilendirilir. Bu genel önerme, gömme olayının ana rahminin bir sembolü olan bir mağarada gerçekleşmesi durumunda daha bir gerçeklik kazanmaktadır (Roux 1999: 184).

Cesedi toprağa gömme, Robert Hertz’in (1960: 27) belirttiği üzere ölünün yeni bir varoluşsal duruma geçebilmesinin gereği olarak kirli kabul edilen etlerinin tamamen çürüyüp temiz ve kuru kemiklerin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla başvurulmuş yöntemlerden biridir. Bu, tek yöntem olmayıp, aynı amaca yönelik olarak farklı yöntemler de kullanılmıştır. Bunlardan biri cesedin toprağa gömülmesi, diğeri cesedin yakılması ve sonuncusuysa cesedin teşhir edilerek etlerin kendiliğinden düşmesini beklemek olmuştur (Roux 1999: 218). Cesedin etlerinden ayırtırmak amacıyla toprağa gömülmesi, pek çok toplumun geçici cenaze törenlerinin bir parçasını oluştururken etlerinden ayrılan kemiklerin gömülmesi ise nihai ve asıl cenaze törenleri olarak kabul edilmiştir.

Her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de çok acil durumlar dışında ölünün gömülmesi ikindiden sonraya bırakılmaz. Yaygın inanışa göre ikindi vaktinden sonra

³⁰¹ “Cenaze namazı nasıl kılınır?” <https://google.com/fetva.diyaret.gov.tr>. [E. T. 20. 01. 2020]

toprak mühürlenir, ölüyü kabul etmez (KK 88)³⁰². Bu nedenle defin zamanı genel olarak öğle ya da ikinci vaktidir.

Diğer uygulamalarda olduğu gibi defin aşamasını da mevcut dinin ve geleneğin belirlediği kurallar yönetmektedir. Mezara getirilen tabut, baş tarafı kibleye gelecek şekilde mezar kazılırken çıkarılan toprağın üstüne bırakılır. Cenaze namazı bazı yerlerde mezarlıkta da kılınabilmektedir. Ölü bu şekilde konumlandırıldıktan sonra namazı kılınır. Sonra defin işlemleri başlar.

Yörede cenazenin tabutla gömülmesine rastlanmamıştır. Ölü tabuttan çıkarılır ve baş, ayak ve beline bağlanan kuşaktan tutularak en yakınlarından iki veya üç kişi tarafından mezara indirilir. Kadın cenazeyi, yabancıların indiremediği gibi ölümden ötürü nikâhın düşmesi nedeniyle kocasının indirmesi de doğru bulunmaz, kadın cenaze mahrem kabul edilen yakınları tarafından indirilir.

Mezara indirilen ölü; lahit, koytan ya da sapma adı verilen mezarın yan tarafına açılan oyuk içine, başının altına toprak gelecek şekilde sağ tarafının üzerine yatırılır, sırtı kibleye uzak olan köşeye dayandırılarak sabitlenir, başı kible yönüne doğru hafifçe çevrilir. Bu genel bir uygulama şekli olmakla birlikte ölünün mezara sırt üstü koyulduğu, başının çevrilmediği bazı Alevi-Bektaşî köylerinin var olduğu aktarılmıştır (KK 56, KK 68). Ayrıca Sıraç köylerinde ölünün cenin pozisyonu verilerek gömüldüğü bilgisi, bahsi geçen köyleri yakından tanıyan kaynak kişilerimiz (KK 18, KK 33, KK 88) ve il Kültür Turizm Müdürlüğü bünyesinde çalışan araştırmacılar (KK 4, KK 8) tarafından aktarılsa da meselenin muhatabı olan köylülerden ölünün bu şekilde gömüldüğüne ilişkin doğrulayıcı bilgiler edinilememiştir.

Ölü koytana yerleştirildikten sonra İmam, ölünün doğru yerleştirilip yerleştirilmediğini mezara inerek kontrol eder. Sonra kefenin bağları çözülür, ölünün yüzü açılır. Göynücek ilçesinin bazı köylerinde ölünün başındaki düğümü, musahibi var ve

³⁰² “Kaş karardığı zaman bizde cenaze gömülmez. Ertesi gün beklenilir” (KK 88). “Beklenecek şeydeyse, hani cenazenin herhangi bir kusuru yoksa, bekletilecek gibiye mutlaka ertesi gün bekletilir. Hava karardıysa bizde öyle bi gelenek vardır, akşam gömülmez. Çünkü günahıdır. Bir de şöyle bir durum oluyor efendim, ben akşam birini gömdük biz adamı tamamen yerleştirdikten sonra arkadaşlar toprak attı ben daha orda biri bi daş ayağına değdi. Birden ürperdim acaba ölü mü ayağımdan duttu diye böyle korktum” (KK 103). “Günah artık yer gök mühürleniyor, inanca göre akşam gömmezler” (KK 121).

hayatta ise musahibi açmalıdır. Musahip türlü nedenlerle define katılamadığı durumlarda düğümü onun yerine vekaleten başkası açar; düğüm açılırken musahibe vekalet eden kişi; “başındaki düğümü kardeşin ... nın yerine açıyorum, bu el onun elidir” der (KK 115, KK 116, KK 120). Son olarak bazı yerlerde ölünün üzerine gül suyu, çörek otu gibi koku vericiler serpilir. Ardından toprağın ölüye doğrudan temasını önlemek amacıyla yetmiş-seksen santimetre uzunluğundaki -genellikle dokuz adet- tahta, ölünün yüzünün dönük olduğu karşı köşeden yukarı doğru çapraz sıralanarak veya kerpiç ya da tuğla örülerek çukurun üzeri tamamen örtülür. Bu esnada hoca Yasin suresini okur. Alevi-Bektaşî köylerinin bazılarında da ölünün toprağa indirilmesiyle başlanıp, mezarın üzerinin tahtalarla kapatılmasına kadar uzayan süreçte dede bir adet duvazimam okur.

Bu aşamadan sonra çukurun tahtaların üzerinde kalan kısmına toprak doldurulur. Mezara ilk olarak ölünün en yakınları toprak atar, daha sonra da diğer katılımcılar toprak atarlar; ancak merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaşî köylerinde ilk toprağın mezara ilk kazmayı vuran mezarcının atması kuralı bulunmaktadır (KK 66, KK 67). Yörede ölüye toprak atma ona karşı yapılan son görevlerden addedilip mümkün olduğunca bir kürek de olsa atılmaya çalışılır. Bu durum “*abbas toprağı atmak*” şeklinde ifade edilir (KK 88, KK 202, KK 220). Toprak atma esnasında çoğu yerde kürek değişimi ölümden kaçınma tedbiri olarak elden ele yapılmaz, yere bırakılmak suretiyle sıradaki kişinin alması şeklinde yapılır. Ardıl ölümleri ötelemek amacıyla kürek yere bırakılırken, “*gördüğümüz göreceğimiz bu olsun*” denilir. Bu konuda bazı kaynak kişilerimiz, uygulamanın imamların hurafe olduğu konusunda açıklamaları sonucu kısmen terk edildiğini eskisi gibi yaygın olmadığını belirtmişlerdir (KK 34, KK 35, KK 88, KK 91, KK 124). Ölünün üstüne toprak atarken acele edilmesi gerektiği, aksi durumda üstü açık mevtaya şeytan musallat olacağına inanılmaktadır (KK 88, KK 92, KK 102, KK 155, KK 247, KK 255, KK 267). Bu nedenle toprak atma işi çok hızlı yapılmaktadır. Toprak atma işlemi tamamlandıktan sonra imam ve topluluk hep beraber Fatiha suresini okurlar, bazı yerlerde toprak atma işlemi dedenin okuduğu bir duvazimamla bitirilir (KK 66, KK 69).

Mezara toprak atma işlemi bittikten sonra hoca, Tebareke suresi okumaya başlar, katılımcılar bu esnada mezar eksenli birtakım ritler icra ederler. Mezar başındaki ritüellerin bir kısmı ölünün ruhunu sabitleme amacı taşıırken bir kısmı da içerdiği doğum metaforları nedeniyle ölünün yeniden doğumunu sağlama amacı taşıdığı söylenebilir.

Mezar başında gerçekleştirilen ritlerden ilki ölünün ayakucuna ve başucuna taş veya tahta konmasıdır. Başucuna konan taş “baş taşı”, ayakucuna konan taş ise “ayak taşı” denir. İlaveten Göynücek ilçesinin Ardıçpınar ve Davutevi köyleri ile Gümüşhacıköy ilçesinin İmirgi ve Güplüce köylerinde mezarın baş tarafına dikilen taşın üzerine “lotus çiçeği” resmedilmektedir (KK 91, KK 92, KK 105, KK 120).

Defin sonrası mezarın baş veya ayak tarafına ağaç dikmek yörede yaygın bir gelenektir. Bu işlemin geçerliliği Peygamberin ağaç dikmeyle ilgili hadisiyle ilişkilendirilmektedir (KK 141, KK 143). Mezarlıklara ağaç dikmek eski Türk geleneklerinden olup, yeniden doğuş, ölüm ve dirilişin (Roux 1999: 306), hayatın ve üremenin (Taş 2011: 151) yaygın simgelerinden biridir.

Mezar kapatıldıktan sonra icra edilen bir diğer ritüel uygulama mezara su dökülmesidir. Bir ibrik su, mezarın baş tarafından başlanmak suretiyle ayak bölgesine doğru dökülür (KK 2, KK 5, KK 56, KK 58, KK 67). Bazı yerlerde bu esnada bir duvazimam okunur (KK 67, KK 202). Ayrıca yörenin bazı bölgelerinde mezarın ayak kısmına kuşlar için içi su dolu bir kap bırakılır (KK 31, KK 45, KK 234). Uygulamanın anlamına ilişkin çeşitli ve farklı açıklamalar bulunmakla birlikte yaşam özünün toprağa karışıp, yeniden dirilişin sağlanması amaçlandığı söylenebilir.

Göynücek ilçesi Ardıçpınar ve Davutevi köylerinde genç yaşta ölen nişanlı ve evli kadınların mezarına iki tane yumurta gömülür. Yumurtaları kadının kocası veya nişanlısı gömer. Uygulamanın anlamına ilişkin kaynak kişilerimizin açıklaması, kadının nişanlısı veya kocası evlenirse ölünün ruhu bu durumdan rahatsız olup eziyet çeker, bu nedenle kocasına zarar verir. Mezara yumurta koyulursa ölü rahat eder, kimseye de zarar vermez şeklindedir (KK 93, KK, 103, KK 104).

Definden sonra gerçekleştirilen bir diğer rit, mezarlıktan ayrılmadan hemen önce bazı yerlerde mum bazı yerlerde ateş yakmadır. Göynücek ilçesinin Kürt-Alevi köylerinin hemen hemen hepsinde definden sonra ateş yakılır. Bunun için mezarlıklara çok sayıda ocak inşa edilmiştir. Bu köylerde ateş, üç gün söndürülmeksizin yakılmaktadır. Bunun dışında mezarda ateş yakma uygulaması ölünün yedisinde, kırkında, elli ikisinde, yılında ve her perşembe, bayram, Muharrem, Hıdrellez arifelerinde de tekrarlanmaktadır (KK 113,

KK 114, KK 118, KK 120, KK 125). Definden sonra yakılan ateşin anlamı Gennepe (1960: 150) göre, ruhun geri dönüşünü engellemektir.

Defin ritüelinin son uygulaması “talkın” <telkin> dir. Uygulamanın gerekçesi kaynak kişilerimize göre; ölünün cenaze işleri esnasında her şeyi gördüğü ve bunu anlamlandıramadığı, ölen kim acaba diye düşünüp öldüğünün farkına varamaması, bunu ancak cemaat dağıldıktan sonra mezarda kalkmaya çalışırken kafasını tahtaya vurduğunda anlamasıdır. Talkının amacı da ölüye öldüğünün farkına varmasını sağlamaya ve yaşayacağı panik durumunu önlemeye yönelik sakinleştirme çabaları olarak açıklanır (KK 88, KK 102, KK 190, KK 147, KK 188, KK 201, KK 267). Telkinin verilme nedenleri ile ilgili dini içerikli bir diğer yorum da ölüye İslam dini ile ilgili bilgileri hatırlatarak sorgu meleklerinin sorularına kolay cevap verebilmesini sağlamaya yöneliktir (KK 247). Kur’an’a göre Munkir ve Nekir adlı iki meleğin mezara indirilen her ölünün yanına, onu sorguya çekmek için gelecekleri bilinmektedir. Buna göre ölü bu sorulara cevap verebilirse cennete gider, cevap veremezse cehenneme gider.

Cenazeye katılanlar mezarlıktan ayrılırken, ölünün yakınları ve imam Kur’an okumak için bir süre daha mezarlıkta kalırlar. Kaynak kişilerimiz bu durumu, “ölen kişinin yanına sorgu melekleri geldiğinde ölünün korkmaması için yapıldığını belirtmişlerdir” (KK 56, KK 98, KK 247, KK 265).

3.3.3.4. Ölü Yemeği

Yörede definden sonraki ritüel sürecin genellikle başsağlığı dileme ve toplu yemekle devam ettiği görülmektedir. Van Gennepe (1960: 167) göre, bu ritler, ilk veya ön birleşme ritleridir ve hepsi post-liminal dönemde tekrarlanacaktır.

Ölü yemeği, ölenin ruhu ya da canı için verilir. Ölümle ilgili adet ve inanmaların önemli bir bölümü oluşturan bu yemek bir yanı sıra ölenin öte dünyada da yaşamını sürdürdüğü, başka şeylerin yanı sıra yemeğe ve içmeye de ihtiyacı olduğu tasarısını vurgularken, bir yanı sıra da ölüm olayına eşlik eden “geçiş” törelerinin gerekliliğini açığa vurmaktadır. Çünkü, ölünün öte dünyaya uğurlanışının tam ve geçerli olabilmesi için, dinsel kuralların ve işlemlerin yanı sıra geleneksel olanların da yerine getirilmesi

gerekmektedir. Tersî durumda öleninin ruhunun geride bıraktıklarını tedirgin edeceğine inanılmaktadır (Örnek 2016: 304).

Yörede definin tamamlayıcı bir uygulaması olarak ve törensel bir değer taşıyan yemek yeme, farklı birkaç çizgiye sahiptir. Farklılıklar, yemeğin nerede yendiği, yenilen yemeğe kutsallık atfedilip edilmediği ve dini bir törenin eşlik edip etmediği noktalarındadır. Birinci durum yemeğin mezarlık çıkışında yenmesidir. Amasya merkez Yassıçal köyünde ölü defnedilirken başka bir evde pişirilen yufka ekmeğinin içine cenaze evinde kavrulan helva sürülerek definden çıkan cemaate mezarlık kapısının önünde tek sayı olma kuralına uygun olarak dağıtılır. Uygulama Gümüşhacıköy ilçesinin bazı köylerinde de mezarlık kapısının önünde etli pilav dağıtma biçimindedir. Son zamanlarda Anadolu'nun pek yerinde olduğu gibi Amasya yöresinde de hemen hemen bütün cenazelerde defin sonrası, mezarlıkların çıkış kapılarında pide ayran dağıtımı uygulaması vardır. Uygulama, din adamlarının dinen uygun olmadığı yönündeki uyarılarına rağmen geleneksel bilincin ölünün ruhuna değeceği, ilk akşamını mezarda rahat geçireceği inancıyla devam etmektedir.

Mezarlık kapıları, yaşayanlarla ölüler arasındaki simgesel sınırı oluşturmaktadır. Bu sınırda gerçekleştirilen toplu yemek, dağılan düzeni yeniden sağlamaya ve bir süreliğine askıya alınan gündelik yaşama geri dönüşü işaretler, yaşayanların ölüden ayrılma ve cenaze töreni boyunca kendilerini saran endişeli havayı dağıtma zamanının geldiğini gösterir. Bu olgu, kutsallığa son veren nihai eylemdir, ölüden ayrılarak dinsel olmayan hayata dönülmesidir (Roux 1999: 276). Bu bakımdan birleştirme ritidir. Ancak söz konusu birleşme işlevi, ölüye ve ölü yakınlarına yönelik değil, daha çok katılımcıların ölümün neden olduğu psikolojik sarsılmanın etkilerini toplu yemeklerle düzeltmeye bu şekilde toplum birlikteliğini yeniden sağlamaya yönelik olduğunu söylemek olanaklıdır.

Yemekten hemen sonra ya da önce ölü yakınlarına başsağlığı dileme de ritüel sürecin bu aşamasında gerçekleştirilmektedir. Gözlemlerimiz ve kaynak kişilerden edinilen bilgiye göre mezarlık dışında ölünün yakınları bir sıraya dizilir, insanlar da tek sıra halinde cenaze yakınlarına başsağlığı diler. Söz konusu daha çok merkez ve merkeze yakın kırsal alanlarda daha yaygınken, köylerde defin sonrası defin ve cenaze ritüelinin son aşamasını oluşturan uygulama katılımcıların hiçbir yere dağılmadan direkt ve topluca ölü evine gitmelerini içermektedir. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde, mezarlıktan gelen

erkekler doğrudan cenazeevine girmezler. Evde bulunanların hepsi dışarı çıkar, önce mezarlıktan gelenler eve girer, sonra içerden dışarı çıkanlar eve tekrar girer (KK 202). Bu rit, ölünün ruhunun da definden dönenlerle birlikte gelmiş olabileceği ya da defin işini yapanların kirlendiği inancını görünür kılmaktadır. Lévy-Bruhl'un (2006: 227) belirttiği üzere: Ölüm, gerçek birey olarak algılanan tinsel tözü ya da ruhu bedenden ayırmaktadır. Ölümün bulaşıcı bir şey olduğuna inanılır. Ölüyü yıkama, taşıma ve defin işlemlerine katılan kişilerin kirlenmiş olduğuna inanılır. Bu kirliliği ortadan kaldırmak için arındırma ritüelleri gerçekleştirilir. Bununla birlikte ölünün yaşayanları yanına çektiğine dair güçlü bir inanca sahiptirler. Bunun nedeni olarak ölünün çıkacağı uzun yolculuğu tek başına yapmak istememesi ve yaşayanları kıskanması gösterilir.

Cenazeevine topluca gelindikten sonra ölü yakınlarına başsağlığı dileklerinde bulunulur ve yemek yenir. Yenilen yemek, ölüevine komşular tarafından getirilmiştir ve bu yemeğin ölü adına ritüel bir değeri olmayıp, ihtiyaç kabilindendir. Bir başka deyişle söz konusu yemek ve yemek yeme eylemi ölünün ruhuna yönelik gerçekleştirilen ritüel bir uygulama değildir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere yemek üzerinden gündelik zamana dönüşü işaretlediği için ritüel çerçeveden çıkışı dolayısıyla da gündelik yaşamla yeniden birleşmeyi ifade eder.

Ancak Alevi-Bektaşî köylerinde ölü mezara defnedilirken ve mezar henüz kapatılmadan ölü evinin önünde ya da mezarlıklarda “kabir kurbanı” veya “kazma kürek takırdısı” şeklinde adlandırılan kurban kesilmekte, bu kurban, “kazma kürek ekmeği” veya kazma kürek lokması” adı altında cenaze yemeği olarak defin sonrası ölüevinde yenilmektedir. Yemek dinsel niteliği olan bir yemektir, ölenin onuruna yenilmektedir. Söz konusu olan, ölen ruhu onurlandırmak amacıyla katılımcıların birlikte bir ritüele katılması olayıdır.

Araştırma sahamızda genç ölümlerinde hissedilen acının yoğunluğundan ötürü cenazeye katılanların yemeği yemekte zorlanması nedeniyle sözü edilen kurbanın kesilmediği ve böyle bir yemeğin verilmediği, beklenen, sıralı ölüm olarak addedilen yaşlı ölümlerinde cenaze sahiplerinin maddi imkânı olmaması durumunda köylünün yardımlarıyla da olsa kurbanın mutlaka kesilip yemeğin verildiği aktarılmıştır (KK 56, KK 77, KK 89).

Cenaze mezara defnedildikten sonra dede ve katılımcılar hep birlikte ölü evine gelirler. Öncelikle ölü yakınlarına bazı yerlerde sadece sabır, bazı yerlerde ise başsağlığı ve sabır dilenir. Yemeğe başlamadan önce katılımcılardan biri dedeye: “Dede himmet buyur” der. Bunun üzerine dede; “*Himmet erenlere/ ölen canın adı gönüllerde olsun / lokma, Pirimiz Hacı Bektaş-ı Veli’den / Şefaati Ali’den olsun*” der ve hemen sağında solunda oturan mezarcıların ağızlarına ilk lokmayı verir. İlk lokma yendikten sonra diğer katılımcılar da dedenin işaretiyle yemek yemeğe başlar. Yemek yendikten sonra önce dede sonra katılımcılar, baş parmak ve şehadet parmaklarıyla sofranın kenarından tutarlar ve bu vaziyette dede yemek duası yapar. Dua şöyledir: “*Allah Allah! Nimet-i Celilullah, bereket-i Halilullah, şefaati ya Resûlallah! Bu gitti ganisi gele, Hak-Muhammed-Ali bereketini vere. Yiyene helal, yedirene delil, cennet taamı, kudret lokması ola. Hizmet sahipleri hizmetlerinden şefaati bula. İmam Hüseyin dualarımızı ulu Dergâhında kabul eyleye. Hakk’a yürümüş (...)’in ruhu şad, mekânı cennet ola! Geride kalan yakınlarına sabırlar ihsan eyleye! Soframız dolu, yardımcımız Ali ola! Ağrı, acı, elem, keder vermeye, ağzımızın tadını bozmaya. Dil bizden, nefes Hazreti Hüsnâ’-dan ola! Gerçekler demine hü mü’mine Ya Ali*” (KK 64).

J. Paul Roux (1999: 287-288) definden sonra kesilen kurbanların, geçmiş dönemlerde ölünün mezarına, giyecek-yiyecek, silahları, karısı ve hizmetkarlarıyla birlikte atını koyma inanç ve geleneğinin daha sonraki yumuşatılmış şeklini oluşturduğunu belirtmektedir. Burada ölünün ardı sıra kesilen kurbanla ölüyü anma günleri sırasında kesilen ve ölünün huzurunda, ölüyle birlikte yenildiği telakki edilen kurbanların anlam ve işlevi birbirinden farklılaşmaktadır. Ölünün hemen ardı sıra kurban edilen hayvanlar, ölünün öbür dünyadaki biniti olarak verilmekte ve ölen kişinin ruhunu cennete götüren rehber ya da vasıta görevini yerine getirmektedir.

3.3.3.5. Devir-Iskat ve Dârdan İndirme Ritüeli

Ölen bir kişinin hayatta iken çeşitli nedenlerle tutamadığı oruçları, kılamadığı namazlar ve yerine getiremediği yeminlerinin karşılığı olarak bir fakire fidye verilmesi işlemine fıkıh terimi olarak “devir” ya da “iskat” adı verilmektedir (Örnek 1971: 59). İnsanların bu dünyadaki eylem ve ait oldukları dinin kabullerine uygun yapması ve yapmaması gerekenlerden ötürü öteki dünyada hesap vereceği inancı ölünün ruhunun azaptan uzak durması noktasında bazı uygulamaları beraberinde getirir. İslam dini

bakımdan işlenen hayrın sevabının ölüye bağışlanmasından ölünün yararlanacağına dair yaygın bir kabul vardır (Eren 2010: 247). İşlenen hayırların ölüye ulaşacağı inancı, ölünün hayattayken yerine getiremediği ibadetlere dair borcun karşılığının maddi bir bedel karşılığı ödenmesi düşüncesini de oluşturmuştur (Eren 2010: 247). Sedat Veyis Örnek (1971: 59) ritüelin uygulama biçimini şöyle anlatır:

Ölenin yaşından erkekse on iki, kadınsa dokuz yıl çıkarılarak hesaplanan para bir çıkın içinde halka hâlinde hazır bulunan yoksullardan birine, ölenin mirasçılarından ya da vekillerden biri eliyle verilir. Yoksul kimse parayı aldıktan sonra “aldım, kabul ettim” diyerek geri verir. Bu işlem ölenin oruç borcu bitinceye kadar sürdürülür. Ardından aynı işlem ölenin namaz borcu ve yerine getirmedeği yeminler için de -para verilen yoksullar değiştirilerek- yapılır.

Amasya yöresinde de devir-iskât uygulaması çok yaygın olmamakla birlikte vardır. “Ölünün altını üstünü yapmak”, “devrine oturtmak” olarak adlandırılan ritüelin amacını genel kabullerle benzer bir şekilde ölünün hayattayken yapmakla mükellef olduğu namaz, oruç gibi ibadetlerinden yapamadıklarının/yapmadıklarının karşılığını yoksullara para dağıtma ile tamamlanacağı, bu şekilde öbür dünyada bunlardan muaf tutulacağı düşüncesi temellendirmektedir. Uygulamanın yapılma zamanı yöre içinde değişmektedir. Bazı yerlerde işlem ölü yıkandıktan sonra, bazı yerlerde ölünün defnedilmesinin ardından mezarlıkta, bazı yerlerde ise ölünün ilk akşamında cenaze evinde yapılmaktadır.

Ölen kişinin vasiyeti doğrultusunda ve kendi bıraktığı para ile bu uygulamanın yapılması yörede genel olarak görülen bir durum olmakla birlikte, beklenmedik ölümlerde de ölü yakınları tarafından gerekli paranın temini ile ritüel yerine getirilmektedir. Öncelikle bir din görevlisi tarafından ölünün kılmadığı namazları, tutmadığı oruçları, yerine getirmedeği yeminleri tespit edilerek ona göre dağıtılacak para miktarı belirlenir. Ardından para “aldım kabul ettim” söz kalıpları ile dağıtılır³⁰³.

³⁰³ “İskatnan devir aynı şey. Şimdi ne yaparlar, bu on tane yemin vardır. Altmış tane savm vardır. Bunları dağıtırlar. Bu seneki fitreyi kaçtan verdin ona göre atmış iki savm on üç de yemin bunu dağıtırlar” (KK 88).

“Devir olayı, devirde şu para adı devir ama adam fakir vasiyet etmiş, kaç lira efendim, bin lira deviretti, ha o devirde diyelim ki, ellışer lira düşüyo, bi elli lira al bakayım, aldım kabul ettim, aldım kabul ettim, aldım kabul ettim. Bu veresiye oluyor yani” (KK 102). “O anda bitti, o şeyin geleneğe. O cenazenin şeyi bitti. Amma borcum var. Altüst, kılmadığı namaz, tutmadığı oruç, yapmış olduğu yemin devir yapıyorlar, şu yandan bu yana ne düşüyosa para, altı üstü yüz elliye çıkıyo, üç yüze mi artıh altını üstünü hesaplarlar. Kılmadığı namazları bilmez de evin adamı dutamadığı orucu bilir kefareti verirler” (KK 104) “Devrine oturuluyor soruyo soruşturuyo bu kaç yaşında hayatı boyunca bu neyle ilgilendi onu hep biliyo soruyo, yedi yaşından bu yana namaz gılamamışsan ona göre sana alt üst parası doküyo, dutmadığın oruçlara gılmadığın

Yörede, ölünün defnedilmesinin ardından devir-ıskat uygulamasının işlev ve amaç açısından Alevî çevrelerdeki paraleli olarak kabul edilebilecek “Dârdan İndirme” veya “Çengeldar” olarak adlandırılan bir ritüel daha bulunmaktadır. Ölünün defnedildiği akşam mutlaka yapılması gerektiğine inanılan bu ritüelin amacı; ölen kişinin yakınları ya da musahibi aracılığıyla geride kalanlarla hesaplaşıp helalleşerek (Çıblak 2013: 279) bu dünyada bırakmış olabileceği borç, kul hakkı gibi ağırlıklarından kurtarmaktır.

İnanışa göre ölen bir canın Hakk’a ulaşabilmesi için dünyaya ilk geldiğinde özünde taşıdığı temizliğe tekrar kavuşması gerekmektedir. Bu arınmayı gerçekleştirmek ve üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk’a kavuşabilmek için ölen kişinin yakınları ya da musahibi tarafından bütün canların katılımıyla gerçekleştirilir. Bu yolla ölünün alacağı vereceği halledilip kurbanı da yenilerek üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk’a yürümesi sağlanmış olur (Er 1998: 123). Bu ritüel yerine getirilmediğinde ölünün öbür dünyada sıkıntıda kalacağına inanıldığı için ritüelin gerçekleştirilmesinde acele edilir.

Ritüel, dedenin yönetiminde ölü yakınları ve bütün köylünün katılımıyla helalleşme ekseninde ve amacında gerçekleştirilmektedir. Hamdullah Baba Cemevi dedesi olan Ali Bal (KK 64); “bu ritüelin daha önceden -ki olması gereken de odur- sadece musahibi olan canlara yapıldığını fakat günümüzde ölü yakınlarının istekleri doğrultusunda düşkün olmaması şartıyla herkese yapıldığını ifade etmiştir. Ritüele köy halkı ve ölü yakınları dışında kimse alınmadığı için gözlem yapmak mümkün olmamıştır. Dede Ali Bal’ın anlatımıyla ritüel şöyle icra edilir:

Öncelikle ritüel sahnesine girecek orada bulunacak kişiler abdest almalıdır. Abdestsiz kişiler ile toplum dışına itilen düşkünler ritüel katılımcısı olamaz. Katılımcıların ritüel başlamadan önce gelmeleri gerekmektedir; çünkü ritüel başladıktan sonra kapılar kapatılır, kimse içeri alınmaz veya dışarı çıkarılmaz. Herkesin toplandığından emin olunduktan sonra gözcü, başka bir odada oturan dedeyi davet eder. Kapılar kapanır bundan sonra gelecekler ortama alınmaz. Ritüelin ilk sahnesini süpürgeci denilen farraşın bütün kötülükleri sembolik olarak kovma edimi diyebileceğimiz meydan süpürme işlemi oluşturur. Sonrasında sakka suyu (selman suyu) gelir sırayla herkesin eline tutar, bu işleme

namazlara yapmadığın hayırlara zekâtı senatı işde o günü hep meydana çıkıyı, o gün yaparsan baban şeyini borcundan gurtarmış oluyon yani” (KK 100).

tarikât abdesti denilmektedir. Sonra meydana dört kişi tarafından “seccade” denilen beyaz renk bir çarşaf getirilip, serilir. Çarşafın sahnede görünmesiyle birlikte dede: *“Seccadenin içi nur, dışı sır ola, Evliya enbiya beri kalmaya, seccademiz şit peygamberin dokuduğu seccade ola, on iki imamların on yedi kemerbestlerin Şah-ı Velayetin dergahına kabul ede”* şeklinde seccade duasını okur. Ölenin yerine vekil olarak yakınlarından ölen kadınsa iki kadın bir erkek; ölen erkekse iki erkek bir kadın dedenin önünde niyaz ederek “hu” dedikten sonra seccadenin içine girerler. Üç kişinin işlemin sonuna kadar vücut diliyle hesaba çekilmeyi sembolize ettikleri duruş şekline darda durma ya da dar-ı mansur denilir.

Ölü yakınlarının dede önünde niyaz etmesi tamamlanınca dede söze başlar: *“Canlar, bugün aramızdan ayrılan filanca isimli canımızın darını çekmek üzere toplanmış bulunuyoruz. Çirkin ibadet, kabul olmaz. Hak, hakkı sever, pak pakı sever. Kul hatasız olmaz, hata tevbesiz olmaz. Ölen can için içinizde kırgınlığı dargınlığı olan meydana gelsin. Bu meydanda hallolmayan hiçbir yerde hallolmaz. Mü'minin kalbinde zerre kadar kadar gümân olursa yaptığı ibadet geçersiz olur. Allah öylelerinden etmesin birbirinizden hoşnut razı mısınız?”* (Üç kez) der. Bunun üzerine topluluk üç kez “eyvallah” dedikten sonra dede de *“Allah da sizden razı olsun”* diyerek *“ölen adına incinmiş gücenmiş kimseler varsa dile gelsin bile gelsin, hakkını talep eylesin; “Allah eyvallah”* der. Burada kısa bir bekleme süresi verilir ki toplulukta ölen kişiyle arasında alacak verecek mevzusu olan hakkını istesin. Hak talep eden olursa seccade üzerindeki yakınlar ödemeyi kabul ederler ve helalleşme yapılır. Sonra dede, dar duasını okur, dua şöyledir: *“ilahi ya Rabbi hacet kapılarını sen aç. Divan-ı dergâhında dualarımızı sen kabul eyle. Ya ilahi âlemin ya iki cihan serveri Muhammet Mustafa ya Şah-ı Merdan- İmam Ali-yul Murtaza. Dualarımızı kabul eyle.*

Dar duasından sonra Türkçe mealıyla birlikte önce İhlas suresi ardından Fatiha suresi okunduktan sonra dede devam eder: *“Ya ilahi okunan bu Kur'anların, kelâmların, izzetin, şevketin ve bereketin hakkı için Hak Teala ol göçen merhumun kabrini Cennetül Meva, sualini asan eyleye, azabı varsa affeyleye, cümle günahını marifet eyleye, rahmetini ve marifetini günden güne ziyade eyleye, diyelim Allah Allah”. Yedi kat gök, yedi kat yer, arş, kürs levh-i kalem ve on sekiz bin âlemde yaratılmış olan insanları, cinleri, perileri, yeryüzündeki canlıları, havada uçan kuşları, deryadaki balıkları, ferishteleri melekleri ve cümle mahlukatı sen yarattın, binbir ismi şerifinin hürmeti hakkı için aramızdan ayrılan merhumun kabrini Cennet' ül Meva, sualini âsan eyle, azabı varsa affeyle, cümle günahını*

marifet eyle. Rahmetini ve marifetini günden güne ziyâde eyle. Diyelim Allah Allah; İlâhi ya rabbi, rabliğin, hâkimliğin, azametini, keremin, inam ve ihsanını, kadimliğinin ve inayetinin hürmeti hakkı için aramızdan ayrılan ol merhumun kabrini Cennet'ül Meva sualini âsan eyle, azabı varsa affeyle, cümle günahlarını mağfiret eyle. Rahmetini ve marifetini günden güne ziyade eyle. Diyelim Allah Allah.

Duadan sonra dede: “Öz gönül birliğiyle, biz suçlarından vazgeçtik, Allah da affetsin, ruhu şad olsun, hak erenler yardımcısı olsun” dedikten sonra topluluk hep birden “Allah eyvallah” şeklinde bir söylemle dedeye eşlik eder. Bu aşamaya kadar ayakta darda bekleyen ölü yakınları secde edip çarşafı toplarlar. Süpürgeci gelip sembolik temizliğini yaptıktan sonra Aşık <zâkir> daha çok ağıt türünden deyiş ve düvâz-ı İmamlar³⁰⁴ okur, dede ölüm temalı nasihat içerikli konuşmalar yapar, dedenin konuşmaları arasında zâkir deyişler okur. Ritüelin başlangıcındaki sakka suyu riti tekrarlanır eskiden sakka suyunun aynı kap içinde sunumu söz konusuysa günümüzde su topluluğun üzerine serpilmektedir. Sakka suyu ritinden sonra dede “Nâdi Ali” duasını okur. Bundan sonra ölü defnedilirken kesilmiş olan kabir kurbanı” “kabir lokması” veya “dar ekmeği” adı altında yenir. Dede topluluğu dar yemeğine davet etmek için şöyle bir çağrıda bulunur: “*Ey cemaat! Oturan, duran diyelim bu sırrı burda koyalım, göğsüz gıyatsız evine gidenin demine hu diyelim. Hakkı seven bu mevtanın lokmasını yemeden gitmesin*”

Dardan indirme ritüeli ilçe ve köy bazında; içeriği, yapılma zamanı, ritüelin adlandırılması açılarından farklılıklar göstermektedir. Bazı bölgelerde işlevi aynı kalmakla birlikte bu ritüel ölünün kırkında yapılır ve adına “çengeldarı” denilir. Yörenin bazı yerlerinde ise ölünün elli ikisinde yapılmaktadır³⁰⁵.

³⁰⁴ Duvâz-ı İmam, on iki imam anlamına gelen Farsça bir kelime olup, on iki imamların adının geçtiği genel olarak deyiş denilen manzumelerdir (Melikoff, 1993: 23).

³⁰⁵ Merkez ilçe ve köylerinde ritüel ölünün defnedilmesinin hemen ardından veya aynı akşam yapılmaktadır. Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde ölünün kırk yemeği ile birlikte yapılmakta, Göynücek ilçesi Davutevi Ardıçpınar Kertme, Çulpara, Şeyhoğlu, Şıhlar, Ardıçpınar, Şarklı köylerinde Çengeldarı olarak adlandırılan ritüel, ölünün elli ikisinde verilen yemekle birlikte yapılmaktadır. İlâveten bu köylerde kadın ölü için dardan indirme ritüeli yapılmamaktadır.

3.3.4. Post-liminal Evre

Ölünün defnedilmesinin ardından ölü yakınları ve ölü için yeni bir dönem ve süreç başlamaktadır. Ölümün neden olduğu ağır psikolojik durum ölü yakınlarında yıkıcı bir travmaya neden olurken, ölü için ise yeni bir varoluşsal duruma geçmenin eşiksel zorluklarının tasarımsal olarak var olduğu düşünülür. İşte bu nedenlerden ritüel süreç içerisinde bu dönem eşikte olmayı ifade etmektedir.

Arnold Van Gennep (1960: 145), post-liminal evrede yer alan ritlerin genellikle; ölünün canlılar dünyasından ayrılarak ölümler diyarıyla bütünleşme süreci ve ölü yakınlarının tabularla çevrili olduğu ve normal yaşamdan koptuğu yas süreci olmak üzere birbiriyle eş zamanlı yürüyen ikili bir geçişe işaret ettiğini vurgulamaktadır.

Bu süreçte henüz ölmüş ölü ile onun yakınları yaşayanlar ile ölümler dünyası arasında yer alan askıda, tanımlanmamış bir konumda bulunurlar. Bu nedenle ölü yakınlarını yaşayanlar dünyasıyla, ölüyü ise öteki dünya yaşamıyla birleştirmek amaçlı bir dizi ritüel eylem gerçekleştirilir.

3.3.4.1. Ölü Yakınları

3.3.4.1.1. Yas ve Ayırma Ritleri

Bu süreci ifade eden olgu yas olarak tanımlanmaktadır. Acı bir kaybın yaraladığı özel bir duyarlılığın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan yas olgusunu, çerçevelediği anlam itibarıyla hem ölüm karşısında duyulan üzüntüyü hem ritüel süreci ifade eden bir kavram olarak ele almak mümkündür; çünkü aşamalı olarak belli dönemlerde gerçekleştirilen ölüyü yeni durumuyla birleştirmeye yönelik edimlerle yas süresi arasında bir koşutluk bulunur.

Yas sürecinde yaşam askıya alınır. Hayatın askıya alınması durumu; belirli kurallar, yapmaktan kaçınılan bir dizi eylem ve yas göstergesi sayılan kimi unsurlar ile karakterize olur. Yörede en yaygın yas tezahürleri; televizyon, radyo açılmaması, gülmeme, oynamama, eğlence ortamlarına gitmeme, evin yakınlarında veya aynı günde davul çaldırmama, özellikle üç gün zorunluluk olmadıkça evden dışarı çıkmama, renkli kıyafetler giyilmemesi ve kadınların takı takmaması, erkeklerin değişen süre içinde saç, sakal tıraşı

olmamaları, çok yaygın olmamakla birlikte kadınların bazı köylerde³⁰⁶ elbiselerini ters giymeleri, eskiden yaygın iken günümüzde nadir olan kadınların saç örgülerini açmaları, üç gün elbise değiştirmeme, çamaşır yıkamama, aynaların ve resimlerin üstünü kapatma veya ters çevirme, dünyevî meseleler hakkında gerekmedikçe konuşmama, üç gün yemek pişirmeme şeklinde sıralanır (KK 1, KK 2, KK 6, KK 9, KK 10, KK 12, KK 23, KK 24, KK 28, KK 45, KK 67, KK 71, KK 94, KK 102, KK 123, KK 131, KK 153, KK 167, KK 171, KK 198, KK 202, KK 232). Yörenin özellikle köy gibi yerleşim birimlerinde kırk gün içerisinde yapılacak düğünlerde yaslı aileden izin alınır. Hatta düğünün davetiyesi dağıtılmamışsa düğün iptal edilir. İptal edilemeyecek bir düğün söz konusu olduğunda ise düğünün eğlence unsuru olan davul, çalgı kısmı iptal edilerek yerine mevlit okutulması ölüye ve yaslı ailenin acısına saygı göstermenin bir göstergesi olarak yörede yaygın görülen tutumlardır (KK 12, KK 23, KK 102)³⁰⁷.

Bütün bu kural ve yasaklar, yas tutmanın çerçevesini belirler; aynı zamanda ölü yakınlarını seküler ve dünyevî yaşamdan ayırır. Robert Hertz'in (2019: 22-23) cümleleriyle ifade edecek olursak:

Bu kişiler bir süre toplumun bir parçası olmayacaklardır. Bunun sonucu olarak da bu süreçte topluluğu simgeleyen ve diğer üyeler için uygun görülen beslenme alışkanlıklarını paylaşmaz, grubun giyinme, süslenme, saç şekillendirme tarzlarını sürdürmezler.../... Nitekim onlar, tabiri yerindeyse, ölüyle birdirler, onun durumundadırlar, ölenin toplum üzerinde yarattığı duygularla doludurlar ve ölüm ile ikinci defin arasındaki tüm zaman boyunca, ölü misali, yasaklarla donatılmışlardır.

Yas tutmanın kurallarını oluşturan normlara uyulmaması ölüye saygısızlık kabul edilir ve bunun toplumsal alanda ayıplama, kınama gibi yaptırımları bulunmaktadır. Ölünün yakınlarının belirli bir süre yaşamdan çekilmesi bu normlar ile sağlanmaktadır. Ölü yakınlarının yas kurumunun kuralları çerçevesinde belirli bir süre dünyevî alandan çekilmesinin arka planında ölü ruhunun yakınlarının yanında ve yaşadığı yerlerde bir süre başıboş dolaştığı tasarımlarından kaynaklanan ölüm ve ölümün bulaşma korkusu nedeniyle

³⁰⁶ Göynücek ilçesi; Çulpara, Kertme, Tencerli, Şarklı, Alan, Kışlabey.

³⁰⁷“Eğer gartın şeyin dağıtılmadıysa ertelenir. Gartın dağıtılmış aniden adam ölüyosa ertelemiyolar yani çalacağısan çalmadan yapıyon. Çalgı olmuyo da sesiz sakın oluyo” (KK 12). “Ertelenir. Şöyle söyleyim, yani o da cenazenin şeyine göre, ha bizde şöyle bi adet vardır, söylenir daha önce tarihte derken bundan yirmi beş otuz yıl önce olan bi şey de var, ne ölü atı durur, ne gelin atı derler. İkisi degideceği yere gider derler. İkisinde işte Allah'ın emri olduğu söylenir. Genelde yani yapılacaksa eğer düğüne tarih alınmışsa böyle bi şey yapılmışsa yapılır, yani düğün” (KK 23). “Yedi gün yas tutulur. Yedi gün Kur'an okuturuk” (KK 102).

kaçınma tedbiri olduğu düşünülmektedir. Eliade'nin (2014: 266) belirttiği gibi, insanlar yeni ölenlerden korkar, eskiden ölmüş olanlara ise saygı gösterir ve koruyuculuklarını beklerler. Bunun nedeni ölen kişi yaşamaktan vazgeçmek istemez, yakınlarının yanına dönmeye çalışır. Yeni ölü yeraltındaki yeni dünyasıyla henüz bütünleşemediğinden, ailesini, arkadaşlarını hatta sürülerini yanına almaya çalışır; aniden kesilen eski yaşantısını sürdürmek, yani yakınlarının arasında yaşamak ister. Toplumun manevi dengesini bozan da bu eğilimdir.

Durkheim (2011: 541) yas tutmamayı toplumun bütünlüğüne, birliğine karşı bir tehlike olarak görür; çünkü toplum, kendisine çarpan ve sayısını azaltan darbe karşısında onların ilgisiz kalmalarına izin verirse, bu onun üyelerinin kalplerinde hak ettiği yere sahip olmadığını ilan etmek olur. Aile için, üyelerinden birinin yas tutulmaksızın ölmesine izin vermek, manevi birliğini ve bütünlüğünü kaybetmesi, bunlardan vazgeçmesi ve kendi varlığını reddetmesi demektir.

Yas süresi; ailelere, ölen kişinin yaşına, erkek veya kadın oluşuna, konumuna, çevresi tarafından sevilip sevilmemesine, ölümün niteliğine göre değişebilmektedir. Kişi, genç yaşta ölmüş ise, çevresi tarafından sevilen biriye, şehit ise, ani bir ölüm ise yas süresi uzamaktadır. Sevilmeyen biriye, ölen çok yaşlı ve uzun yıllar hastalık çekmiş ise ölümün bir kurtuluş olduğu düşünülerek yas süresi kısa tutulur. Buna göre üç gün, on gün, kırk gün, elli iki gün ölen kişiyle yası tutan arasındaki duygusal ilişkiye göre bu sürelerin dışında üç ay ile bir yıl hatta birkaç yıl süren yaslar da görülmüştür. Bazı durumlarda ise genel yas tezahürleri kısmi olarak kaldırılabilmeyle birlikte ölü yakını dünyevi hayattan kopmuş olmanın bazı özelliklerini ömür boyu devam ettirmektedir. Örneğin bir kaynak kişimiz dört yaşında çocuğunu kaybettikten sonra kaşlarını almadığını, düğünlerde veya eğlence ortamlarında oynamadığını ifade etmiştir (KK 167). Bu tür örnekler durumun bireysel yönünü ortaya koymaktadır. Kişilerin ruh halleri, dini inançları, ölen kişiye duydukları sevgi, yasla ilgili tutumların farklılaşmasına sebep olmaktadır.

3.3.4.1.2. Başsağlığı ve Ağıt Yakma Ritleri

Bu evrede, doğrudan ölünün akrabalarının acısını dindirmek ve onları topluluğa tekrar kazandırmak için yapılan, önemi azımsanmayacak bir dizi ritüel vardır. Lévy-Bruhl'un (2006: 227) da ifade ettiği gibi: “Hiç kuşkusuz yasaklar, ritler ve törenlerin amacı

ölüden çok, tamamlayıcı bir parçası olduğu gruba, ölümü nedeniyle vermiş zararın telafisiyle ilgilidir”. Bunlar, ait olunan kültürün ve inanılan dinin argümanları doğrultusunda gerçekleştirilir.

Yas süresi içinde toplum tarafından cenaze sahiplerini yalnız bırakmamak, acılarını paylaşmak amacıyla ölüevine başsağlığı dileme <taziyyede bulunma> ziyaretleri yapılır. Bu uygulama her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de önemli insanî ve dinî görevlerden biri olarak kabul edilir. Yerleşim birimindeki ve yerleşim birimi dışında ölüyü veya ölü yakınlarından birini tanıyan herkes, cenazesi olana başsağlığı dilemeyi hem örf adet gereği hem de dinî bir vecibe olarak görev saymaktadır. Ölünün defnedilmesinin ardından toplu olarak cenaze evine gelinip başsağlığı dilense dahi daha sonraki bir süreçte cenaze evini ziyaret edip uygulamayı tekrarlamak gerekmektedir. Başsağlığı dilemenin belirli bir süresi bulunmamakla birlikte bu ziyaretlerin yoğunlaştığı zaman dilimi definden sonraki ilk üç gündür. Yörede bu üç gün ölü yakınları yalnız bırakılmaz, bazı yerlerde üç gün sabaha kadar sürekli yanlarında bulunulur. Üç günden sonra aynı köy içinden başsağlığı ziyaretleri hoş karşılanmaz hatta günah olduğuna inanılır (KK 23, KK 91). Ancak uzaktaki kişilerin başsağlığı dilemesi kırk güne kadar normal bir durum olarak görülmektedir. Cenaze evine gelmeden de telefon, sosyal medya araçlarıyla başsağlığı dileme olanakları bulunmakta, değişen yaşam koşullarına paralel olarak günümüzde bu tür uygulamaların yaygınlaştığı görülmektedir.

Amasya yöresinde her türlü toplumsal olayda olduğu gibi başsağlığı dileme ziyaretlerinde de yardımlaşma amaçlı cenaze evine yiyecek türünden hediyeler götürülür. Cenaze sahiplerine başta un, bulgur, buğday, yağ, makarna, ekmek, süt, yoğurt, şeker, çay gibi temel gıda maddelerinin yanı sıra cenaze evine gelenlerin yemesi için yapılmış yemek, çörek, gömbe gibi yiyecekler getirilir. Götürülen hazır gıdalar genellikle ölü için verilen yemek veya okutulan mevlitler için hazırlanan yemeğin malzemesini oluşturmaktadır. Hamamözü ilçe merkezi ve bazı köylerinde getirilen söz konusu gıda maddeleri kullanılmayıp paketlenerek ölünün kırkından sonra fakirlere dağıtılmaktadır.

Cenazeevine başsağlığı dileme; ölü yakınlarını yeni duruma alıştırmak, acılarını paylaşma aşamalı olarak yaşama tekrar döndürme amaçlarını taşıyan ziyaretle birlikte birtakım kalıp sözlerin söylendiği ritlerdir. Başsağlığı dilenirken söylenen sözler sözün sağaltıcı gücünden faydalanmak amacıyla; dua, temenni, iyi dilek, avutma içeren kalıp

ifadelerdir. Sözüň arkaik toplumlardaki büyüsel olanla ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bu tür edimlere neden fazla önem verildiği anlaşılmaktadır. Roux (1999: 30), “arkaik toplumlarda hiçbir şey boşuna söylenmezdi. Bugün hâlâ, hiç düşünmeden, temenni mahiyetinde bir nezaket cümlesi söylediğimizde, genelde bunun bir büyüye ya da dinsel eski bir formüle dayandığını bilmeyiz” demektedir. Bu bakış açısından başsağlığı dileme edimleri cenaze sahiplerini yaşamsal alana yeniden dâhil etmede önemli işlevler üstlenmekle birlikte söylenen sözlerin bir kısmının ölünün sonraki yaşam alanında ideal bir konumda olmasını temenni eden içeriklere sahip oluşu dolayımında hem ölü yakınları hem de ölü için işlevseldir. Yörede ölü için söylenen sözler: “Ölüm geldi cihana, baş ağrısı bahane”, “Allah rahmet eylesin”, “Allah gani gani rahmet etsin”, “Allah mekânını cennet eylesin”, “Allah Öbür dünyada peygamberlere, evliyalara komşu olmasını nasip etsin” “Fatma Anamıza komşu olur inşallah”, “Allah Taksiratını affetsin”, “toprağı bol olsun”, “Allah kabir azabı çekirtmesin”, “nur içinde yatsın”, “kabri nur içinde olsun” gibi. Ölü yakınlarının acısını hafifletmek için ise: “Başın sağ olsun”, “ölüm herkesin başında”, “bu ölüm herkes için”, “Allah başka acı göstermesin”, “Allah kalanlara sağlık versin”, “Allah geride kalanlara uzun ömür versin”, “kalan bakiyeleriniz sağ olsun”, “gelin girmedik ev var da ölüm çıkmadık ev yok”, “biz ne yapalım Hâk’tan gelen haktır”, “bu Allah’ın emridir, mutlaka gelen gidecektir”, “Allah sizden çok sevmiş ki yanına almış”, “Allah sabır versin” gibi pek çok örnek verilebilir.

Başsağlığı dileyenler cenaze evinde yas kurallarınca davranırlar. Gülünmez, fazla konuşulmaz, ölen kişinin hayatta iken kendileri veya başkaları için yaptıkları güzel işlerden bahsedilir gibi törensel bir çerçeve oluşturulur. Bu durumlar acının paylaşılması için uygun ortamların oluşmasına zemin hazırlar. Durkheim (2011: 541-542), yas ortamlarında topluluğun acıyı paylaşması ile meydana gelen etkiyi ve sonucu şöyle izah etmektedir:

Yasın temeli, grubun üyelerinden birini kaybettiğinde hissettiği bir kaybın etkisidir. Ancak, bu etki fertleri bir araya getirmesiyle, onların birbirleriyle daha yakın ilişki kurmalarıyla, hepsini aynı zihni durumda birleştirmeye ve böylece de aslı kaybı karşılayan bir teselli duygusunu salıvermeleriyle sonuçlanır.../...Ortak acının kendisiyle zorunlu ve mecburi bir şekilde ifade edildiği tezahürlerin alışılmışın dışındaki şiddeti bile, bu anda toplumun daha canlı ve her zamankinden daha faal olduğu gerçeğine tanıklık eder.../... Grup kendi gücünü, tedricen kendisine geri dönerek hisseder; umut etmeye ve yeniden yaşamaya başlar. Bir kimse yasdan bizâtihi yas dolayısıyla çıkar.

Acının bu tür ortamlarda ortaya çıkan bir diğer tezahürü ölü için yakılan ağıtlar ve ağlamalardır. İnsanoğlunun ölüm karşısında korku, telâş ve heyecan ânındaki üzüntülerini,

feryatlarını, isyanlarını, talihsizliklerini düzenli düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türkülere Batı Türkçesi'nde umumiyetle “ağıt” adı verilir (Elçin 1986: 290). Ağıtlarda, “tiz ve iniltili yas nidâları” önemli bir karakteristik unsur olarak göze çarpar. Genellikle kadınların söylediği bu manzumelerde, ölenin karakter özellikleri ve sağlığında yaptığı işler takdîrkâr bir ifadeyle terennüm edilir; kahramanın ölümüne sebep olan olaylardan söz edilir. Metinlerde ağıtçı, ölenin özelliklerini abartarak dile getirir. Yakınlarının üzüntülerini dramatize ederek anlatır ve ağdını irticalen, dokunaklı bir şekilde söyler (Görkem 2003: 454-455).

Bu ritüeli ölüye ağlama törenleri olarak adlandıran Pertev Naili Boratav (1999: 198), ölüye yakılan ağıtların hem yakan kişinin tören sırasındaki ruh hâlini, hem de ölünün yakın veya uzak geçmişi anlattığını; böylece bu söyleyişlerin geçmişi bugüne getirerek anlatmada özel bir yöntem olarak kullanıldığını ve o zaman ölünün de konuşan kişi sıfatı ile söze karışabildiğini; böylece topluluğun yaşamına ölmüş kişinin son defa olmak üzere bir türlü katılışının canlandırılmak istendiğini belirtir.

İlhan Başgöz (1986: 245-246) “Ağıtlar üzerine” adlı inceleme yazısında bu tür metinlerin icrasının erkekler arasında bulunmayıp sadece kadınlara has olduğuna, asıl ağıt etme âdetinin ölü kalktıktan sonra başsağlığı dileme ortamlarında icra edildiğine, acının ortak bir paylaşıma dönüşmesinde, birlikte yakılan ağıtların işlevsel bir araç olduğuna değinmektedir.

Ağıtlar ve beraberinde törensel ağlamalar, ölüm travmasının atlatılmasında; bu şekilde ölü yakınlarının gündelik yaşama geri döndürülmelerinde işlevseldir. Törensel bir nizamda ve grup hâlinde gerçekleştirilen ağlamalar, duyguların çözülmesi ve boşaltılmasını sağlar, bu da ölü yakınlarının durumu kabullenmelerini ve acıyı psikolojik dengelerinin bozulmadan atlatmalarını sağlar.

Amasya yöresinde, ağıt yakma geleneği bulunmakla birlikte, din adamları tarafından yapılan ölünün arkasından yüksek sesle ve aşırı ağlamanın günah ve ölüyü huzursuz edeceği yönündeki açıklamalar ağıt yakma geleneğinin zayıflamasına sebep olmuştur. Ölü yakınlarına sürekli “ölüyü huzursuz edersin”, “mezarı su içinde kalır, rüyada göremezsin”, “böyle ağlamak Allah’a karşı gelmek olur”, “kadın yüksek sesle ağlarsa ölü mezarında rahat edemez” (KK 12, KK 78, KK 91) biçiminde verilen telkinler ile kişilerin

duygularına getirilen sınırlandırmalar duygu yoğunluğunun zirve noktasında ortaya kendiliğinden çıkan ağıtların da oluşumunu engellemektedir.

Genç ölümlerinde, yüreği yanan annenin dini veya örfi hiçbir kuralın acılarına gem vurmadığının da altını çizmek gerekir. Taşova ilçesinde katıldığımız bir cenaze henüz yirmili yaşlarda bir gence aitti. Ölünün annesi üstünü başını yırtarak, elini dizlerine ve bedeninin diğer bölgelerine vurarak, sağa sola sallanarak şu ağıtı dile getirmiştir:

*Gorpe guzuları galan yavrum
Yiğit Memet, sarı Memet.
Gelin yâri de ellere galan yavrum
Yiğit Memet sarı Memet (KK 111).*

Yine oğlunu genç yaşta kaybeden bir kaynak kişimizin önce cenazede söylediği sonraları ise acısı her aklına geldiğinde tekrar tekrar söylediği için unutmadığı ağıtı şöyledir:

*Yavrumu da damat etmeden
Yiğit giden yiğit
Ali'm Ali'm de yiğit Ali'm
Selvi boylu, aslan Ali'm
Gırh gurbanlarının buldum da yavrum,
Murat alamadıh yiğit yiğit yiğit.*

*İssız derelerde gavah biter mi?
Oğulsuz ocahda da yavrum tütiün tüter mi?
Yiğit Ali'm aslan Ali'm
Yiğit Ali'm selvi boylum, suna boylum.
Gırh gurbannan buldum seni de yavrum
Yavrum bundan sona ananın da yüzü güler mi? (KK 49).*

Kadınlar tarafından doğaçlama söylenen ağıtların belirli bir nazım düzeni bulunmamakla birlikte söze eşlik eden ezgi sayesinde ritmik melodi sağlanabilmektedir. Ağıtlar ölünün en yakınları olan kadınlar tarafından genellikle başsağlığı dilemek amacıyla bir araya gelen kadın topluluğunun ölü hakkında konuşmaları esnasında ölü yakınının acısını ifade etmek için genellikle ağlama eşliğinde doğaçlama ortaya çıkan metinlerdir. Ölü yakınının ağıdı diğer kadınların da ağlamasına, bazı durumlarda ona eşlik etmelerine neden olur. Ağıda ağlama ile beden ritimleri de eşlik ederek söz, jest ve melodi uyumu oluşmaktadır.

Yörede paralı ağıtçılık geleneği bulunmamaktadır. Ancak ağıt yakma, söz söyleme kabiliyeti olan kişiler ölü evinde ağlama ortamı oluşturmak için halk zihninde derin izler bırakmış kişiler için söylenen ağıtlar yeni ölünün ardından da okumaktadırlar. Buna bir örnek Göynücek ilçesinde bulunmaktadır. Anlatılanlara göre Göynücek ilçesinde Hacıbey isimli zengin biri evleneceği gün düşmanları tarafından öldürülür. Duvağını Hacıbey'in üstüne kapatan gelin orada bir ağıt yakar. Gelinin yaktığı bu ağıt, Hacıbey ismi değiştirilerek ilçede yıllardır başka ölüler için de okunur. Ağıt şöyledir:

*Hacıbey'in yazuları
Geyik avlar tazuları
Hacıbey'i öldürmüşler
Ağlar körpe guzuları*

*Hazerine hazerine
Varın bakın mezerine
Hacıbey'in kır atunu
Çekin sultan pazarına*

*Evlerinin önü gavak
Yağmur yağar ufak ufak
Uyan Hacıbey'im uyan
Elim gına yüzüm duvak*

*Az gidelim uz gidelim
Dere tepe düz gidelim
Uyan Hacıbey'im uyan
Gelin geldim gız giderim.*

3.3.4.1.3. Bütünleşme Ritüelleri

Yas sürecinde ölü yakınlarının uymak zorunda oldukları kural ve yasakları kaldıran ve ölü yakınlarının toplum yaşamına yeniden entegre eden ritüeller, zamana bağlı olarak kademeli bir şekilde gerçekleştirilir. Genel olarak kırk gün, nihai olarak da bir yıl süren yas döneminin, diğer geçiş ritüellerinde olduğu gibi üçüncü ve yedinci gün olmak üzere ara aşamalarının var olduğu görülmektedir. Bu aşamalar, büyük oranda ölen kişinin bedenine ve ruhuna ilişkin ara dönemdeki temsillerle ve değişimlerle ilişkilidir (Hertz 2019: 23).

Üçüncü gün, ölü yakınlarının kısmi olarak gündelik yaşama döndükleri ilk aşamadır. Bu aşamada, ölü evinde yemek yapma, ateş yakma ve iş yapmama yasakları kalkar. Bir diğer ara aşama olan yedinci günde de bazı yerlerde görülen çamaşır yıkama, tıraş olma ve

banyo yapma yasakları kalkar. Merzifon ilçesinde ölünün haftası için akşam yapılacak mevlitten önce yedi gün boyunca sakalını kesmeyen ölü yakınına berber götürölüp sakalı kesilir veya kişi berbere götürölür³⁰⁸ (KK 202). Bu şekilde yemekten önce kısmı olarak yas kaldırılmış olmaktadır. Yine Gümüşhacıköy, Göynücek, Merzifon ilçelerinin bazı köylerinde ölünün kadın yakınlarına kadın akrabaları tarafından başörtü götürölmek suretiyle yas kaldırılır. Yası kaldıran kadınlar ölü yakınlarıyla birlikte mezarlık ziyareti yaparlar (KK 131, KK 136, KK 156, KK 200).

Yas tabularını kaldırarak büyük oranda süreci sonlandıran ritler, kırkncı günde gerçekleştirilmektedir. Kırkncı gün ölü için verilen yemek ve eşlik eden mevlit ritüeliyle yas süreci son bulur. Hertz'e (2019: 23) göre; kurban, yas tabularının kalkması, matemın sona ermesinin vazgeçilmez bir şartıdır. Bu ara aşamalarda ve süreci tamamlayan ritüellere Alevi-Bektaşî köylerinde kurban kesme mutlaka eşlik eder.

Kırk mevlitlerine ilaveten ölü yakınlarının yasını kaldırmak amacıyla Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde geçmişte oldukça yaygınken günümüzde çok nadir uygulanan yas hamamı ritüeli bulunmaktadır. Kırk yemeğinden önce yapılan uygulama sadece kadınlar içindir. Uygulamaya ilişkin kaynak kişilerimizin aktardıkları şöyledir: Ölü yakınlarını kadın akrabaları az sayıda katılımcı ile hamama götürölrlr. Gösterişsiz, törensiz sessiz, sakın yapılan uygulamada, önce ölünün ilk günü gibi ağlanır, ağıt yakılır. Ardından ölü yakınları yıkanır sonra akrabaların getirdiğı yeni kıyafetler giyilerek hamamdan çıkılır (KK 131, KK 165, KK 202).

Kırkncı gün yapılan ritüelle birlikte ölü yakınları büyük oranda gündelik yaşama geri dönerler ve toplulukla yeniden bütünleşirler. Ancak yasin bütünölle ortadan kalkması; yörenin bazı yerlerinde bir yıl sonra yapılan “mezar kaldırma” ritüeliyle; bazı yerlerde ise ilk bayramla birlikte dir. Geleneğre göre, ölü yakınlarının ilk bayramına “kara bayram” denir. Toplum, bayram namazından sonra ölü yakınlarını ziyaret eder, yeniden başsağlığı dilerler. Uygulamaya “yas kaldırma” denir. Bu şekilde ölü yakınlarının yas süreci tamamen biter.

³⁰⁸ “Arkadaşları yüklenirler arkadaş napalım Cenab-ı Allah’ın emridir, bu sadece sizin için değildir. Hepimizin kardeşi babası, annesi ölüyor gel tıraş ol kapı komşu geliyor gidiyor yahut şehire pazara gideceksin ayıp olur bu şekilde derler ne yapalım derler onu kestirirler ısrar ederler yani” (KK 202).

3.3.4.2. Ölü

3.3.4.2.1. Aşamalı Bütünleşme Ritüelleri

Daha çok ölü eksenli birleşme ritlerinden diğerleri ölüyü anma günleri çerçevesinde ölü için yemek verme, Kur'an ve mevlit okutma pratikleridir. Hayatın son eşiğini yaşayan ölü için dünyada kalan yakınlarınca ölünün öte dünyadaki değişim dönüşümleriyle ilişkilendirilen belli günlere paralel gerçekleştirilen bu tür ritüeller, ölüm ve sonrası varoluş olgusunun kültürdeki tasarımlarının bir yansıması olarak da ölümün sadece fizyolojik bir olay ve yok oluş olmadığını somutlayan edimlerdir. Ölünün biçim ve ontolojik düzlemdeki dönüşümselliği özdeşliğinde muğlak konumunun ortaya çıkardığı eşiksel evre ölüm ânından başlayarak ölünün bedensel olarak yok oluşuna kadar olan bir süreci kapsamaktadır.

İnsan bilinci, ölünün toprakla bütünleşmesine kadar ki süreyi bu dünya ve öbür dünya arasında askıda olma durumu olarak görmekte, bunun için de her ritüelin ortaya çıkmasında etken olan sabit konuma gelinceye kadar ki süreci kendisi ve ritüel özne için kritik ve tehlikeli görmekte ve bunun sonucu olarak ritüel edimlere başvurmaktadır. Bu ritüellerin mitik boyutunu ölünün ruhunun belirli bir süre yaşayanlar dünyasında kaldığı inanışları oluşturmaktadır. Robert Hertz'in (2019: 20) ifadesiyle:

Nasıl ki vücut “son kalacağı yere” hemen ulaşmıyorsa, ruh da ölümden sonra gideceği yere hemen varmaz. İlk olarak, kadavranın yanında yer aldığı süre boyunca, sahibi olduğu vücudun yaşadığı yerlerde, bir tür stajı geçmesi lazımdır. Ancak bu süreç sonunda özel bir ritüel eşliğinde ölümler diyarına girebilecektir. Bu geçiş süreci ruhun önceki varlığını uzatsa da, güvensiz ve keder verici bir şekilde meydana gelir, yaşayanlar arasında geçirdiği hayatın kural dışı, gayrimeşru bir yanı vardır. Bir şekilde iki dünyanın arasında yaşar: Öbür dünyada kendini tehlikeye atarsa davetsiz bir misafir olarak muamele görür; burada ise komşuluğundan tedirgin olduğumuz bir misafirdir. Durabileceği bir yer olmadığı için de kaygı ve endişelerin son bulacağı zamana kadar durmadan başıboş bir şekilde dolaşmaya mahkumdur.

Ölü ruhunun yer yüzünü kesin olarak terk ederek öbür dünya ile tamamen bütünleşmesi belirli bir süre gerektirir. Geçiş birdenbire değil, aşamalar hâlinde gerçekleşir. Bu aşamalar, diğer geçiş ritüellerinde olduğu gibi üçüncü, yedinci, kırkıncı günlerle ve nihai olarak bir yıllık süre ile karakterize edilir. Ölüm ritüellerinde ayrıca nadir olmakla birlikte bir de elli ikinci gün ritüelleri mevcuttur.

Ritüellerin ölünün biyolojik değişimiyle ilişkili bir dayanak noktası vardır. Bir başka ifadeyle her bir aşama atlayış ölünün bedeninde meydana gelen bir değişimle işaretlenir. Ölünün varoluşsal dönüşümü ile bedeni arasında paralellik kurulur. Bu durum doğum ritüellerinde, yeni doğanın adım adım insanlar alemine alınırken başka alemlerden getirdiklerini bırakma durumuna benzer. “Hayata geliş ve hayattan gidiş süreci bu şekilde birbiriyle simetrik ve özdeştir” (Lvova vd. 2013b: 182). Robert Hertz’in (2019: 37) dediği gibi kolektif bilinç, ölümü doğumla ters yönde gerçekleştirir. Cesette gerçekleşen dönüşüm hem ölünün kendisi hem de etrafındakiler için acı verici ve tehlikeli olduğundan, genellikle çürüme sürecini ve yoğunluğunu azaltmak veya uğursuzluğunu etkisiz hâle getirmek için adımlar atılır.

Bu bağlamda “ölünün üçü, yedisi, kırkı ve yılı” adlandırmalarıyla yapılan ritüel edimler aşama aşama ölünün ontolojik ve fizyolojik dönüşümü paralelinde sonraki hayata geçişini ve sabit statüsünü sağlamaya, kolaylaştırmaya yönelik ritüellerdir.

Üçüncü Gün: Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde, ölünün üstünden çıkarılan giyecekler, yatağı, çarşafı ve diğer eşyaları üçüncü gün bohçalara konulur. Kırkı çıktıktan sonra da fakirlere dağıtılır. Günümüzde ölü eşyaları almak isteyen bulunmadığı için bunlar yakılmaktadır³⁰⁹ (KK 88). Ölünün üçünde ayrıca ölü suyunun kaynatıldığı yerde ters çevrilmiş bir şekilde bırakılan kazanlar kaldırılır, yanan mumlar veya burada ışık yakma uygulamasına son verilir (KK 23, KK 76, KK 89, KK 91).

Üçüncü gün ölünün ruhu için yemek verilir ve eşliğinde Kur’an- Kerim ve Mevlit okutulur. Bu uygulamalar, son zamanlarda yaygınlaşmıştır. Ritüel esasında uzaktan gelen yakınların bir an önce dönmek istemeleri nedeniyle yedinci gün yapılan uygulamaların üçüncü güne ikâme edilmesidir (KK 34, KK 102)³¹⁰.

³⁰⁹ “Sırtından çıkanları herkes yakarız ver bi duman çıhsın yukarı. Çok fazla köyde” (KK 88).

³¹⁰ “Üç yani pilav efendim, üzüm hoşafı, bilmem bir, iki çeşit çorba, üç çeşit yemek verilirdi. Bir hafta sonraydı ha. Bu zaman zaman değişti, insanlar gurbetleşti, gurbet oldu. Efendim geliyor adam cenazesi defneden işine gidecek” (KK 34). “Yedi olmuyo üç gün ohunuyo evel yediydi ya üç güne düşdü. Onu şimdi bi günah saydılar, üç gün ohudan ohuduyo, dört gün ohuduyo herif şeyine göre gelenek haline gelmesin öyle bişiy yoh dinimizde dediler, gırhında da etinin gemüğünden ayrıldığı gece diyolar, çok okunması sevabımıs” (KK 102).

Üçüncü gün ölünün ağzının açıldığına inanılır; süreci kolaylaştırmak, ölüyü rahatlatmak amacıyla en yaygın uygulama helva yapılıp dağıtılması olmakla birlikte Hamamözü ilçesinde hamur kızartılmakta Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde çörek yapılıp dağıtılmaktadır.

Yedinci Gün: Yörede defin den sonraki ilk perşembeye “haftası”, veya “cumalıği” denilmekte ve bugün ölünün karnının patladığına inanılmaktadır (KK 13, KK 77, KK 89). Ölüm den sonraki ilk hafta bitiminde icra edilen uygulamalara yörede oldukça önem verilmektedir. Ana eksenin ölü hayrına verilen yemek ve birlikte okunan Kur’an, Mevrit olmakla birlikte akşam saatlerinde yapılacak kolektif eylem den önce yapılması gereken birtakım uygulamalar da bulunmaktadır.

Bu uygulamalardan bir bölümü mezarlık ziyaretleridir. Bazı yerleşim birimlerinde defin den sonraki ilk mezarlık ziyareti ölüm den yedi gün sonra ikindi ile akşam saatleri arasında yapılmaktadır. Mezarlıkta gerçekleştirilen uygulamalar şöyledir: Ölünün ruhu için Kur’an okunur. Bu uygulama için bazı yerlerde mezarlığa hoca götürülür. Defin gününden başlamak üzere yedi gün boyunca okunan Yasin suresi bazı yerlerde suya üflenir, su mezarlık ziyaretleri esnasında mezarın üstüne dökülür (KK 88, KK 156). Bazı yerlerde her bir gün için okunan Yasin suresinden sonra ipe bir düğüm atılır, yedinci gün sonunda yedi düğümü olan ip, mezarın üstündeki toprağın içine konulur (KK 41, KK 103, KK 104). Suluova ilçesinde bu uygulama yedi kez Kelime-i Tevhid söyleme biçiminde yer alır (KK 245). Alevi-Bektaşî köylerinde mezarlıkta ikindi ile akşam zaman diliminde mum yakılır. Göynücek ilçesinde ise mezarlıklarda bulunan ocakların içine ateş yakılır³¹¹ (KK 90, KK 92). Merzifon ve Gümüşhacıköy ve Göynücek ilçelerinin bazı köylerinde mezarlıkta kavru lan helva³¹² (KK 109, KK 134, KK 202), bazı yerlerde de gömbe dağıtılır ve yenir (KK 194, KK 211)³¹³. Yiyeceklerden bir parça da mezarın üstüne bırakılır (KK 123, KK 124, KK 131, KK 198).

³¹¹ “Öle değil de e şöyle bi şey var, cuma akşamları mum yakılır” (KK 90). “Cuma akşamları mum yakılır, o yanda ışık olsun diye yakıyolar, yakıyok. O tarafta ışık olacaktı, karanlıkta kalmasın” (KK 92).

³¹² Mezarlıkta helva yaparız, helvayı da mezarlıkta dağıtırız” (KK 109).

³¹³ “Evet, gömme mezarlığa götürürüz, mezarlıkta dağıtırız” (KK 194). “Gömbe götürüyok, hadin işte, akrabalar, emmiler, dayılar, herkese haber veriyok, giderkene orda kolumuzda tepsiylen dağıtıyok (KK 211).

Yedinci gün ritlerinden bir bölümü de yiyecek dağıtma ve fakirlere hediye vermeyi içerir. Örnekler şöyledir: Yedinci gün Suluova ilçesinde camiden çıkanlara tepsilerle ekmek dağıtılır (KK 243). Hamamözü ilçe merkezi ve bazı köylerde fakirlere çorap, atlet gibi eşyalar hediye edilir (KK 151).

Kalıp bir ifadeyle, mevlit adı verilen ölünün hayrına yemek vermek, Kur'an okumak amacıyla icra edilen ritüel için, Alevi-Bektaşî köylerinde “ölünün kurbanı” veya “cuma lokması” adı altında kurban kesilmektedir. Yörede ölü için verilen yemeklere “mevlit yemeği”, “cumalık ekmeği”, “ekmek dökmek”, “kurban”, “ölü lokması” gibi adlar verilmektedir. Yemeğin içeriğini ilçeler bazında değişmekle birlikte genellikle yayla veya toyga çorbası, pilav, baklalı dolma, fasulye ve sütlaç, komposto, helva popüler kültürün etkisiyle son zamanlarda yaygınlaşan pide oluşturmaktadır. Ayrıca ölünün sevdiği yemeklerin yapılması da yaygın uygulamalardandır.

Cumalık toplantıları çok kalabalık yapılmamakta, kırk mevlitlerine nazaran daha az kişi davet edilmektedir. Hamamözü ilçesinde eve sadece Kur'an okuyacak kadar sınırlı sayıda kişiler çağrılmaktadır. Yemekten önce Kur'an ve mevlit okutulur, tesbih ile kelime-i tevhit çekilir, yedi gün boyunca her akşam kadınlar tarafından okunan Tebareke suresi dualanır, ardından yenen yemekle toplantı bitirilir. Misafirler ölü yakınlarına tekrar başsağlığı diler, “*Allah dileklerinizi kabul etsin, kalanlara uzun ömür versin, Allah bir daha ağır acı göstermesin, Allah gani gani rahmet eylesin*” gibi temenniler ile ayrılırlar.

Merkez ilçeye bağlı pek çok köyde ölünün defnedildiği ilk akşamdan başlamak üzere yedi akşam, yatsı namazından çıkan köylüler topluca ölü evine gelip Yasin suresi okurlar. Yedinci gün Yasin okuyan erkeklere yemek ve hediye verilir (KK 1, KK 2, KK 9).

Kırkinci Gün: Ölüm sonrası yapılan uygulamalar içinde en fazla önem atfedilen gündür. Değişim ve dönüşümün işaretleyici sayısı olan kırk, ölüm ritüellerinde de aynı anlam alanına sahiptir. Riti gerekçelendiren mitlere göre, ölünün ruhunun kırk gün evinde, yakınlarının yanında bulunduğu, kırk günün sonunda gereken ritüeller eksiksiz yapılmışsa, dünyadan ayrıldığına inanış yaygındır.

Türk toplulukları arasında ölümün kırkinci günü defin merasiminin en son günü sayılırdı. İnanca göre, o gün insanın ruhu çıktığı geziden geri gelmekteydi. Ölen insanın

ruhunun artık yerde iz bırakmaması nedeniyle ölüm kabullenilir. Genellikle kırkıncı günde ölenin mezarı başında bir çadır kurulur ve at kurban edilirdi. Merasim bitiminde ölenin akrabaları mezarlığı terk ederken mezarı üç kez güneşin ters yönünde dolaşırlar ve ağaç dalı ile vurarak şöyle derlerdi: sen orada özlem çekme, biz seni özlemeyeceğiz. Böylece ayrılma ve tamamen uzaklaşma tamamlanmaktaydı (Lvova 2013b: 181).

Yörede kırkıncı gün mezardaki ölünün etlerinin çürümeye başladığı inancı yaygındır. Bu şekilde ritüele geçerlilik kazandırılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca ölünün ruhunun kırkına kadar evine geldiği kırkı geçtikten sonra sadece bayramlarda geldiği inancı da ritüellere eşlik eden mitik boyutu görünür kılan günümüz inanışlarıdır.

Definden sonraki kırk günlük süreçte bazı dini uygulamalar yapıldığı görülmektedir. Bir hocaya kırk vermek olarak tabir edilen “kırk bir Yasin okuma”, kırk gün mezar başında veya evlerde ölü yakınlarının ya da bir hoca çağrılmak suretiyle Yasin suresi okunması hemen hemen yörenin her yerinde görülen uygulamalardır (KK 12)³¹⁴. Ayrıca bazı hocalar okudukları her bir Yasin suresi için ipe bir düğüm atmakta, kırk gün ve kırk düğüm tamam olduktan sonra kırk düğümlü ip, kırkıncı günün ikindi vaktinde ölünün mezarına gömülmektedir (KK 23, KK 87, KK 124, KK 167).

Kırk gün bir fakire her gün, bazı yerlerde her perşembe akşamı yemek götürmek gibi uygulamalar yörede yaygındır. Hamamözü ilçesinde kırkın yapılacağı akşamın gündüzünde kırk günlük süreçte başsağlığına gelenlerin getirmiş olduğu kuru yiyecekler paketlenerek fakirlere dağıtılır (KK 157, KK 158). Ölünün kırk günü dolduktan sonra ölüye ait eşyalar evden çıkarılmakta, fakirlere verilmekte alacak biri bulunamazsa yakılmaktadır³¹⁵. Sadece kıymetli ya da özel anlamı olan eşyaları ölü yakınları tarafından paylaşılmaktadır.

³¹⁴ “Yemin sagun derler, yani kırkın kırk bir tane Yasin okurlar” akşam namazını kılan gidiyo o eve. Onu cenazenin ruhuna bağışlarlar” (KK12).

³¹⁵ “Elbiselerini üç gün oldu muydu onu yıkarık temiz, kaynadırdık yıkarık kuruduruk, dürerik onu bi iki bohçaya koyarik onu. Kırkı tamam oldu muydu onu hayrına bi fakire veririk” (KK 34).

“Onu yattığı yataktan, o yatağı topluyok, ondan sonra kırkı bitti miydi yatakları yere döküyok, yıkıyok galdırıyok” (KK 34).

Yine kırk yemeğinin verileceği gecenin ikindi vaktinde mezarlık ziyareti yapılmakta, üçüncü ve yedinci günlerde olduğu gibi mezarlıkta tatlı ya da gömbe dağıtma, mum veya ateş yakma gibi uygulamalar tekrarlanmaktadır. Bunlara ilaveten ölüye kokusu gitsin denilerek ikindi ile akşam arası zaman diliminde ölü evinde helva kavrulur, aynı amaca yönelik olarak Hamamözü ilçesinde hamur kızartıp dağıtma geleneği mevcuttur.

Mevlitler eskiden yaygın olarak ölünün evinde yapılmaktayken günümüzde camilerde yapılması daha çok tercih edilir olmuştur. Genellikle akşam namazından sonra başlayan ritüel imamın gelmesiyle başlamaktadır. Bazen imama başka bir görevli daha eşlik edebilmektedir. Son zamanlarda ölüye faydası olmadığı, bir sevabının bulunmadığı düşüncesiyle mevlit okutmayıp sadece Kur'an-ı Kerim okutan aileler de bulunmaktadır. Mevlit bölümleri arasında, hepsine “aşr” adı verilen sırasıyla “Yasin”, “Fatiha”, “İhlas”, “Felak”, “Nas” ve tekrar bir “Fatiha” suresi okuduktan sonra imam: *“Ya ilahi! okunan Kur'an ve mevlid-i şeriften hâsıl olan sevabı, öncelikle peygamberimizin, ehl-i beytin ve ashabının, ardından cümle ehli-i İslam geçmişlerinin ve bilhassa merhum/merhume (...) nin ruhlarına bağışladık haberdar eyle yarabbi”* diyerek ritüelin dinî bölümünü tamamlar. Ardından yemek yenir. Ölünün kırkı için verilen yemeklerden bilhassa küçük yerleşim birimlerinde onların da hayır dualarını almak amacıyla herkesin yemesi sağlanmaktadır. Bu nedenle hastalık veya yaşlılığı nedeniyle ritüele katılamayan kişilere mutlaka yemek götürülmektedir.

Yörede kırk çıkarma uygulamalarının Alevi-Bektaşî köylerinin bazılarında³¹⁶ mezarlık başında yapıldığı tespit edilmiştir. “Kırk lokması” veya “kırk ekmeği” olarak isimlendirilen ritüele, ölü yakınları eş dost akraba ve komşularını *“ölen canın kırk lokmasını vereceğiz”* diyerek davet ederler. Kadınlar, erkekler, çocuklar ve davet edilen akraba ve dostların oluşturduğu kalabalık grupla mezarlığa gidilir ve önce mezar başında dua okunup bir süre ağıt yakılıp ağlandıktan sonra kurban kesilir, pişirilir ve topluca yenilir. İkindi vaktinden sonra mezarın başına şeker, bisküvi, tatlı ve pişirilen etten bir parça bırakılmakta, ardından mum yakılıp mezarlık terk edilmektedir. Kalan kurban eti,

“Kırk ekmeği yaparık kırk gün oldu muydu su oldu deller okutullar kırk gün ölü evinde Yasin okurlar” (KK 88).

³¹⁶ Merkez ilçe; Abacı, Sevincer, Yağcıabdal, Uygur, Yassıçal. Merzifon ilçesi; Balgöze, Akören, Eymir, Yalnız. Gümüşhacıköy; Çetmi, Beden, Güplüce, İmirler, Sarayözü, Sekü. Hamamözü ilçesi; Çayköy, Dereköy, Yemişen, Hıdırlar. Göynücek; Yassıkışla, Şarklı, Tencirli, Başpınar.

mezarlığa gelemeyen hasta ve yaşlılara verildikten sonra ritüel tamamlanmış olmaktadır (KK 12, KK 63, KK 67, KK 91, KK 137, KK 198, KK 202).

Elli İki: Araştırma bölgemizde, çok yaygın olmamakla birlikte ölünün, definden elli iki gün geçtikten sonra burnunun düştüğü ve etinin kemiklerden ayrılmaya başladığına inanılır (KK 23, KK 31, KK 88)³¹⁷. Kemiklerin ayrılması ve burun düşmesi esnasında ölünün çok fazla acı çekeceğine; acısını azaltmak için dua edilmesi ve özellikle et türü yiyeceklerin topluma yedirilmesi gerektiği söylemsel arka plana ait ritüel; toplu yemek, Kur'an okuma veya okutma, mevlit unsurlarından oluşmaktadır. Ölü için yapılan diğer sayılı günlerden çok fazla farklı olmayıp yemeklerde etin yoğun kullanılması ölünün etinin kemiklerinden ayrılması nedenine dayandırılarak odaklanan, dikkat edilen husus olmaktadır. Bunlara ilaveten yörenin bazı yerlerinde biraz da kişisel bir eğilim olarak elli iki gün boyunca hocaya Yasin Suresi okutturup suya üfletilmekte, su elli ikinci gün yapılan ziyaretlerde mezar toprağına dökülmektedir.

3.3.4.2.2. Bütünleşmenin Tamamlanması:

Post-liminal evreyi ve ölüme ilişkin süreci tamamıyla sonlandıran ritüeller ölümden bir yıl sonra gerçekleştirilir. Bu son ritüel, ölen kişinin ruhunun yolculuğunun bittiğini, son meskenine ulaştığını ifade eder. Dahası, bir dönemin sonunu ve bir başkasının başlangıcını işaretler.

Eski Türkler, ölen kişinin cesedinin yıl dönümünde tamamen çürüdüğüne ve ruhun ancak bir yılın sonunda bu dünyayla ilişkisini tamamen kesip öte alemdeki gerçek hayatına başladığına inanmaktaydı. Kırkıncı günden itibaren başlayan cesedin tamamen çürüyüp toprağına karıştığına ve ruhun öte âlemdeki gerçek yaşamına başladığına inanılmıştır. Yıl dönümü, ölüm hadisesinin son safhasını oluşturmakta ve yıl dönümü büyük bir aş toyu düzenlenerek geçirilmektedir (Aça 1999: 26).

³¹⁷ “Elli ikisi çok önemli yavrum, elli ikinci gece et kemikten ayrılır. Onun duası var eğer hoca o duayı okursa o gece kemikler ayrılırken o duymazmış. Onu iyi hesaplıyacan” (KK 23). “Elli ikinci gece et kemikten ayrılıyomuş derler, derük yani biz” (KK 31). “He, rahat olsun, et kemikten ayrılıyomuş derler” (KK 88).

Yörede sürecin sonunu işaretleyen ritüel eylemlerin, aynı işleve sahip olmakla birlikte biçim olarak farklı şekillerde olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi sene-i devriyesi adı verilen uygulamadır. Bu ritüel, içerik ve uygulama biçimi olarak üçüncü, yedinci ve kırkinci günlerde gerçekleştirilen ritüellerden farklı değildir. Ölünün haftası, kırkı, nispeten elli ikisini yapmak ölü yakınları için bir zorunluluk olarak görülür ancak yıl dönümü için aynı zorunluluk bulunmamaktadır. İsteğe bağlı olarak ölü hayrına birkaç sofralık verilen yemek ve okutulan Kur'an, yıl dönümü törenlerinin de benzer çerçevesini oluşturur.

Alevi-Bektaşî köylerinde ise ölünün yıl dönümü önemli bir olay olarak görülmektedir. Alevi geleneğinde ölünün ardından dört kurban kesme zorunluluğu vardır. Bu kurbanların birincisi defin günü, ikincisi haftasında, üçüncüsü kırkında, dördüncüsü ve son kurban yıl dönümünde kesilmektedir. Son kurbanın eşlik ettiği ritüele “mezar kaldırma” adı verilmektedir.

Ölü defnedildikten sonra sadece topraktan oluşan geçici bir mezar yapılır. Kalıcı mezar ise ölünün yıldönümünde sözü edilen ritüel esnasında yapılır. Bir yıldan önce kalıcı mezar yapıldığında ölü ile ilişkilerin erken kesildiğine inanılır ve bu durum, günah olarak kabul edilir. Bir başka yorum da erken yapılan mezarın çökeceği yönündedir.

Ritüel için ölü yakınları maddi imkânları çerçevesinde kurban veya kurbanlar keserek hazırlıklar yaparlar. Mezar başında yapılan kırkinci gün ritüelinde olduğu gibi köy halkı, akrabalar, “*mezar kaldırıyorum, lokmam var buyrun*” şeklinde davet edilir. Ölü yakınları ve davet edilen misafirler mezar başında toplanırlar. Ölüye dua edilir, ağlanır, ağıtlar yakılır. Ardından kesilen kurban eti ve diğer yemekler pişirilir. Kadınlar yemek hazırlıkları ile meşgul olurken erkekler mezarın toprağını kaldırarak yerine temiz toprak koyarlar. Ardından kalıcı mezar yapıp son olarak mezarın baş ve ayakucuna üzerinde ölenin adı soyadı, doğum ve ölüm tarihleri yazılı olan mezar taşlarını yerleştirirler. Yemekler yendikten sonra ritüel tamamlanmaktadır.

4. BÖLÜM

TAKVİM RİTÜELLERİ

Bireylerin yaşam döngülerini işaretleyerek, biyo-kültürel yaşama düzen ve tanım veren geçiş ritüelleri gibi takvim ritüelleri de zamanın yaşanan aşamaları için sosyal açıdan anlamlı tanımlamalar yaparak günleri, ayları ve yılları sürekli biçimde yenileyici bir döngü yaratır ve zamanın düzenli bir ebedî yeniden başlama ve tekrarlama dizisi gibi görünmesini sağlarlar (Bell 1997: 102).

Lauri Honko'ya (2015: 203) göre takvim ritüelleri, toplum tarafından takvime bağlı olarak mevsimlerin çoğunlukla başında ya da sonunda düzenlenen, daha çok üretim tüketim ilişkileri tarafından belirlenen, sosyal hayatın ritmini ve akışını düzenleme potansiyeline sahip ritüellerdir. Grup odaklıdır; çünkü tek bir kişinin, takvimsel sistemin ritmini oluşturan sosyal zamanlarının ritmini ya da nabzını kontrol etmesini hayal etmek çok zordur. Bu ritler tekrarlanan niteliktedir, kişiyi sosyal ve sosyo-ekonomik çevresine, süreklilik merkezinde tekrarlanan yaratıcı yolla bağlarlar.

Victor Turner'a (2018: 176) göre takvim ritüelleri çoğu zaman yıllık üretim döngüsünde açıkça belirlenmiş noktalarda icra edilirler ve kıtlıktan bolluğa ya da bolluktan kıtlığa geçişi gösterirler. Bir durumdan diğerine topluca geçildiğinde icra edilen bütün geçiş ritleri bunlara eklenebilir: Kabilenin savaşa girmesi veya büyük bir yöre halkının kıtlık, kuraklık ya da salgının etkilerini geri çevirmek amacıyla ritüel gerçekleştirmesi buna örnek gösterilebilir. Yaşam bunalımı ritleri ve göreve başlama ritüelleri hemen hemen her zaman statü yükseltme ritüelleridir; takvime bağlı ritüeller ve grup bunalımı ritüelleri ise bazen statü ters çevirme ritüelleri olabilirler.

Doğum evlenme, ölüm gibi olayların vesile olduğu geçiş ritüellerinden, takvim ritüellerini ayıran bazı noktalar vardır: “Takvime bağlı ritler hemen hemen her zaman büyük gruplarla ilgidir ve çok sıklıkla bütün toplumu kapsarlar” (Turner 2018: 175). Takvim ritüellerinin başlıca özelliği, kutlanmasına bireyin vesile olmamasıdır. Ağıt töreni, ölen kişi için düzenlenir; düğün evlenen delikanlı ile bir genç kız için kutlanır. Takvim ritüelleri ise bir topluluğun bütünü için ve toplumun-grubun çoğunun veya tamamının katılımıyla düzenlenen, uygulanan törenlerin birleşimidir. Takvim ritüellerinin bir başka özelliği de yılın belli bir gününde kutlanmalarıdır. Her bayram, birkaç gün sürse bile, yılda

bir defa kutlanır; bir defasında bir tarihte, bir defasında başka bir tarihte kutlanan törenlere takvim ritüeli denmez (Boratav 1999: 204).

Takvim ritüelleri kendi içinde, uygulamaya esas teşkil eden nedenler ve icra edilmiş amaçları açısından; tarihî/dinî bir olayı veya kişileri anma, yılın döngüsüyle ilgili mevsim dönüşlerini işaretleme amacına sahip ritüeller olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır (Bell 1997: 103). Takvim ritüelleri şemsiye kavramı altında toplanan bu türden ritüeller işlev, amaç ve edimsel düzenlemelerin nitelikleri bakımından birbirinden farklı izleklere sahiptir. Ritüelin gerçekleştirilmesine esas teşkil eden nedenler açısından dinî bir olayı ya da kişileri anma ana eksenine üzerine kurulu ritüeller, kendilerine bağlanmış olan ve belli bir tarihsel günde ya da mitolojik bir geçmişte yer almış bir olayın anımsanmasını sağlayan olayların çeşitli biçimlerde temsil edilmesini içerir. Geçmiş ile bugünü birleştirme yoluyla tarihsel bağlamda süreklilik oluşturmayı amaçlayan bu ritüeller, geçmiş bir tarihte yer almış olayların bir anlatısının törensel olarak yeniden oynanmasıyla pek değişiklik göstermeyen belli bir biçime bağlanmış eylemlerin ve sözlerin sıralanışından oluşan gösterileri içerecek biçimde, oldukça incelikli yinelenmesi ile gerçekleştirilir. Mevsim ritüelleri ise kışın bitip baharın gelişi, yaz gün dönümü ve hasat zamanlarıyla ilişkili doğal olayların vesile teşkil ettiği, edimlerde daha çok arkaik inançların izlerinin görüldüğü, mitik zamanlarla ilgili anlam referans noktalarına sahip ritüellerdir. Aynı kategoride yer almalarını sağlayan birleştirici özellikler; her iki ritüel türünün de toplumsal etkinliklere sahne olması ve yılın belirli dönemlerinde tekrarlanmalarıdır.

4.1. Mevsim Ritüelleri

Türkçe Sözlük'te yılın, güneşten ısı, ışık alma süresi ve iklim şartları bakımından farklılık gösteren dört bölümden her biri, sezon; bazı atmosfer olaylarının en çok belirlendikleri zaman; herhangi bir ekimin yapıldığı veya bir ürünün yetiştiği dönem; herhangi bir şeyin etkinlik dönemi, sezon; zaman, dönem, çağ; mecazî olarak da yaşamın bir bölümü olarak tanımlanan mevsimin³¹⁸ başlangıç ve bitiş noktalarının çok eski zamanlardan beri, kamusal törenlerle karşılanması bütün dünyada bir gelenek olmuştur. Bununla birlikte bu törenler ne keyfi ve gelişigüzel şeyler ne de vakit geçirmek için

³¹⁸ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=TDK.GTS.4f54b2a49138f9.17191978. [E. T.: 31.08.2019].

yapılan eğlencelerdir. Aksine, her yerde birbirine az ya da çok uyan bir kalıbı izler ve kesinlikle işlevsel amaca hizmet eder (Gaster 2000: 13).

Doğanın ilkbahar, yaz, sonbahar, kış ve sonra tekrar ilkbahar şeklindeki sürekli devinimi insanoğlunun daha toplayıcı ve avcı olduğu erken dönemlerden itibaren dikkatini çekmiş olmalıdır. Kurak geçen kış ve ilkbaharın ardından gelen kıtlık, kültürel yaşamın henüz filizlendiği bu erken dönemlerden itibaren insanın en büyük korkusu olmuştur. Bu nedenle insanoğlu mevsimsel döngünün düzenli işlemlerini, bunun sonucunda doğacak bereketi ve bereketin sürekliliğini sağlamak için tanrılardan yardım temin etmek amacıyla ritüel denilen bazı eylemler gerçekleştirmiştir.

Mevsimlerin ritüellere konu olan dönemleri, pek çok kültürde ek gün veya takvim dışı günler olarak değerlendirilir ve genellikle askıya alınmış canlılık dönemleri olarak kabul edilirler. Teodor Gaster (2000: 28), konuya ilişkin şu örnekleri verir: Aztek takviminde yıl sonunda eklenen tamamlayıcı beş gün, (nomentemi) çalışmaya uygun olmayan günler olarak bilinirdi. Bütün dinsel törenler ve sivil işler askıya alınırdı. Aynı şekilde, aynı takvimi kullanan Yukatan Mayaları bu “xma kaba kin'i” adsız günler olarak adlandırır, o günlerde sıkıcı işlerden, hatta yıkanmak gibi kişisel görevlerden bile sakınırlardı. Aynı şekilde Hindistan 'da “salgi malmas”, olarak adlandırılan ek günlü aylar perhiz yapılırdı. Bu gelenek Avrupa' da 25 Aralık ile 6 Ocak arasındaki on iki gün kuralında hâlâ yaşamaktadır. Bunlar birçok araştırmacının da düşündüğü gibi başlangıçta ek günlerdi.

Bu türden ritüeller aslında makro-kozmik düzeyde bir tür “geçiş rit” leridir. Arnold Van Gennep (1960: 4); geçiş ritlerini “yer, durum, toplumsal konum ve yaştaki her değişime eşlik eden ritler” olarak tanımlamıştır. Ayların, mevsimlerin, yılların geçişlerini ve bu geçişten kaynaklı dönüşümü işaretleyen mevsim ritüelleri evrenin döngüsü, toplumun ilerleyişi ve bireyin gelişimi basamaklardan ve dönüşümlerden örülü bir sürecin ürünü olarak var olabilmektedir. Üçlü bir yapıya sahip ritüel sürecin ilk aşamasında kopuş meydana gelir; eski durum/hâl ortadan kaldırılır, bu andan itibaren eski ve yeni arasında konumlanan, muğlaklığın baş gösterdiği eşik aşamasına geçilir. Bu bağlamda mevsim ritüellerinin genellikle yeni bir mevsimin ya da yılın başlayışını gösterecek şekilde, gün dönümü ya da ekinoksla rastlaşan önemli bir takvim gününde yapılması Gennep 'in “eşik evresi” diye adlandırdığı olgunun doğası ve özelliklerini temsil eder.

İlkbahar ve sonbahar ekinoks tarihleri yaz ve kış mevsimi arasında geçiş eşiklerini oluşturduğu algısı, bu dönemlere olağanüstü anlamlar yüklenmesine de sebep olması açısından mevsim ritüelleri doğanın ve aynı zamanda insanın bunalım dönemleridir. Durkheim’ın (2011: 474) ifade ettiği gibi “Mevsimsel değişimler tabiat için kriz dönemleri olduğu için, toplantılar ve böylece de dini törenler için birer vesile teşkil etmişlerdir”.

Bu dönemler insan hayatında var olan geçiş anlarına koşut bir durum olacak şekilde doğanın istikrarsız, askıda olma durumunu gösterir. Eşikteki insanların yüklemelerinin muğlak olması gibi ne kış ne yaz, iki mevsimin arasını bir zaman ya da eski anlaşılanın bitimiyle yenisinin başlaması arasındaki aralığı belirleyen bir “boş dönem” olan bu zaman çalkantılı ve dengesiz bir mahiyettedir. Çünkü bu koşul ve bu insanlar, konumları gereği kültürel uzama yerleştirilen sınıflama ağına takılmazlar. Eşikteki varlıklar “ne burada ne de oradadır” (Turner 2018: 61). Geçiş ritüellerinde bireysel olan kriz durumunda olma, mevsim geçişlerinde bütün toplumu kapsayan kozmozun kriz ânı olarak düşünülmelidir. İşte bu nedenlerden ötürü İnsanın arketipsel bilinç yapısı bu dönemlerin ritüellerle değiştirilmesi düşüncesini üretmektedir.

Geçiş dönemlerinde ortaya çıkan eşik durumlarına evrensel bir olgu olarak, büyüsel-dinsel özellikler yüklenir ve bu aşamanın çok sıklıkla insanlar, nesneler, olaylar ve ilişkiler için tehlikeli ve kirletici olduğu düşünülür. Bunun sebebi, eşik durumlarının neden olduğu belirsizliktir. “Geleneksel sınıflandırma ölçütleriyle net biçimde sınıflandırılmayan veya sınıflandırma sınırları arasına düşen şeyler hemen hemen her yerde kirletici ve tehlikeli görülür” (Turner: 2018: 111). Belirsizlikten kaynaklanan korku ve bu korkunun sebep olduğu kutsallık fikri; beraberinde bu zamanların tanrı ya da tanrılarla ilişkilendirilip o ânın “özelleştirilmesi ya da çok önemli bir an” olarak belirlenmesini (Ünal 2008: 24) beraberinde getirmiştir. Bu bakış açısından mevsim ritüellerinin ortaya çıkma nedenini mevsim geçişlerinin insanoğlu için tehlikeli görülmesi ve bu tehlikeyi bertaraf etmek için çeşitli ritüel edimlerin yapılmasının gerekli olduğu düşüncesi şeklinde yorumlamak olanaklıdır.

Yaşam, beşikten mezara kadar ilerleyen düz bir çizgi hâlinde tasavvur edilmez; aksine, dünyanın ve ayın dönüşümünden ilham alınarak dairesel olarak düşünülür; bu kavrayışla ilişkili olarak “ilk âna” dönme imkânı veya yenilenme tasarımları oluşmuştur. Bu bakış açısından mevsim ritüelleri, bir gerçekliğin köken zamanı, başka bir deyişle onun

ilk ortaya çıkışını güncelleyen zamanlarda yapılır. İnsan bu nedenle uygun ritüeller aracılığıyla ve dönemsel aralıklarla köken zamanını yeniden hayata geçirmeye çalışır. Bu gerçeklik ilk yaratılıştır; köken zamanına geri dönmek tanrıların yaratıcı eylemlerinin tekrarını gerektirir. Tanrısal varlıklar tarafından “in ille tempore” olarak gerçekleştirilmiş yaratıcı eylemlerin dönemsel olarak yeniden hayata geçirilmesi, kutsal takvimi, bayramlar ve bayramlar topluluğunu oluşturur. Bir bayram hep ilk zamanda cereyan eder. İnsanın bayram sırasındaki davranışını bayram öncesindeki ve sonrasındaki davranışlardan farklılaştıran da bu ilk ve kutsal zamanla yeniden bütünleşmesidir. İnsan o sırada başka bir zamanda yaşadığına, mitsel “illud tempusa” veya “düş zamanına” kavuşmayı başardığına inanır; böylece düzenli aralıklarla dönemsel olarak tanrılarla çağdaş olur, çünkü tanrısal eserlerin gerçekleştirildiği ilk zamanı yeniden günceller. Tanrısal eylemlerin dönemsel olarak yeniden hayata geçirilmesi mevsim ritüellerinin çekirdek fikrini oluşturmaktadır (Eliade 2014: 382).

Evrenin yaratılışının yıllık olarak tekrarlanması, yaratılışın yenilenmesi bakış açısı, mevsim ritüellerinin insan için periyodik olarak yenilenen simgesel ölüm ve yeniden doğuş anlamı ihtiva ettiği düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Geçiş ritüellerinde bireysel ritüel ölüm ve yeniden doğuşun ritüel akış içerisinde simge örüntüleriyle gerçekleştirilmesine benzer bir durum mevsim ritüellerinde toplum düzeyinde temsil edilir. Söz konusu simge örüntüsü yapılaşmış bir ritüel düzenleme edimleri ile temsil edilir.

Eliade (2014: 382), eski yılın sonunu ve yeni yılın başlangıcını belirleyen mevsim ritüellerinin bütün kültürlerde; 1. Günah çıkarma, cinlerin kovulması, kötülüğün kovulması; 2. Bütün ışıkların söndürülmesi ve tekrar yakılması; 3. Ölülerin ruhlarını temsil eden maskeli tören alayları, ölülerin törenle ağırlanması, eğlenen ölülerin bayramın sonunda yaşanan bölgenin sınırlarına götürülüp bırakılması, iki grup rakip arasında gerçekleşen dövüşler; 4. Karnaval, normal düzenin tersine çevrilmesi, “orji” gibi evrensel olgu ve senaryoları içeren belirgin bir törensel çerçeve oluşturduklarını belirtmektedir.

Theodor Gaster (2000: 25-27), “Döngüsel Zaman Anlayışının” insanları, evrenin oluşumunu her yıl ya da belli dönemlerde yenilenen bir dizi antlaşmayla gerçekleştiği kavrayışına götürdüğünü; bununla birlikte yenilenmenin, yüce Tanrı’nın iyiliğinin ya da kendiliğinden işleyen bir doğa yasasının etkisiyle değil; tersine savaşmak ve bunu insanların ortak çabalarıyla kazanmak gerektiği düşüncesinin, mevsim ritüellerinin ortaya

ıkmasına neden olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre bütün toplumun ortak onayı ve katılımıyla, dönemsel olarak yerine getirildiğinde yaşamın ve dirilmenin gerektirdiği yenilenmeyi, yeniden dolmayı sağlayacak düzenli bir etkinlikler programı belirlenir. Bu program, mevsimsel törenlerin kalıbını oluşturur. Bu etkinlikler, sırasıyla kenosis ya da boşalma ritüelleri ile plerosis ya da dolma ritüelleri olarak iki ana bölüme ayrılır. Bunlar da ile, arınma, canlandırma ve kutlama alt başlıklarına sahiptir.

Bunlardan ilki olan boşalma kategorisinde yer alan ile ritüelleri, her anlaşma sonunda canlılığın yok oluşunu betimler ve simgeler. Perhizler, oruçlar, kendini sıkıntıya sokma, askıya alınmış canlılığın en fazla görülen temsilleridir. ile ritüelleri insanın kozmosla bütünleşebilmek amacıyla, askıda “eşikte” olan doğanın var oluşuna katılma isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ritlerdir. En bilenen örnekleri pagan atalara kadar uzanan Hristiyanların Büyük Perhiz’i ve Müslümanların Ramazan’ıdır. Fas’ta yeni yıl ayı Muharrem ve Yahudi dininde, Tammuz’un 17’si ile Ab’ın 9’u arasındaki üç hafta perhiz dönemidir. İki tarih oruç olarak tanınır ve bütün üç hafta boyunca et yenmez. Aynı şekilde, Filistinlilerin arpa hasadından önce gelen “İyar ayı” perhiz dönemi olarak kabul edilir (Gaster 2000: 28).

ile kavramının içine, inlemek ağlamak ve feryat etmek gibi edimler de dâhil olmaktadır. Bunun birçok rneği mevcuttur: Mısırlıların “İsis” için gözyaşı dökmeleri, Mezopotamya’da hasata “alalu” denilen feryat etmek anlamında bir ritüel ağlamanın eşlik etmesi, Demeter ve Kore Mysteriolar’ında söylenen ritüel ağıtlar “iouloi” feryat adı altında geçer. Ağlamalar aynı şekilde “Eleusis Mysteria” larının da karakteristik bir özelliğidir. Yine yaz dönümünde “Tammuz” için yapılan yas ritüelleri bunlara örnektir (Gaster 2000: 38).

ile dönemi her türlü insan zevkinin ve uğraşının askıya alınmasını ifade eder. Günümüz Kamboçya’sında yılın ilk üç günü, cinsel ilişkilerin yasaklandığı kutsal bir perhiz dönemidir. İlk yedi gün süresince, canlı hiçbir şey öldürülmez. Hiçbir iş sonulandırılmaz, bütün davalar ve çekişmeler askıya alınır (Gaster 2000: 31).

Mevsimsel oruçların, perhizlerin ve çeşitli kısıtlama ve yasakların amacı bir yaşam antlaşmasının sonunda veya bir dönemin “boş” günlerinde ortaya çıkan askıya alınmış

canlılık durumunu temsil etmektir. Bütün bir toplumun bu yolla birleşik dirimini bozduğu anlamına gelir. Herkes geçici bir ölüm ya da askıya alınmış canlılık durumundadır.

Boşalım veya ayrılma kapsamında türlü şekillerde olabilen arınma ritleri de vardır. Arınma düşüncesi yeni yıla bütün kötü etkilerden kurtulmuş olarak temiz bir başlangıç yapma teması etrafında şekillenir. Kötülüklerin kovulması amacıyla yapılan toplu arınmalar biçiminde görülen uygulamaların en bilineni toplumun bütün kirinin, günahının yüklendiği “günah keçisini” yaşanan bölge dışına kovmadır. Bir diğer arınma biçimi insanların bedenlerini ve yaşanan mekânların temizlenmesi gibi uygulamalarda görülür. Ateşle yapılan arınma konunun bir başka boyutudur. Amaç kötü ruhların kovulması şeklinde önem kazanmaktadır diyen Gaster (2000: 46), bu tür arınmalar için şu örnekleri verir: “İslamî yeni yıl olan Ashura (Aşure) Şenliği’nde çatılarda ateşler yakılması, çocukların ve bekâr erkeklerin çatılara tırmanarak ‘ey, ateş, pireleri ve bitleri ve tinsel ya da bedensel bütün hastalıkları senin üzerine silkeledik’ diye bağrırmaları gibi bir töre bulunur. Benzer şekilde, yeni yıl (Akitu) törenlerinde de ateşle arınma vardır”.

İkinci kategoride yer alan “canlandırma” ritleri, yeni anlaşmanın başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan yeniden canlanmayı betimler ve simgeler; toplu çiftleşme ritleri, kötülükten ve zararlı şeylerden temizlenme törenleriyle; bereketi artırmak, yağmur yağdırmak, güneşi yeniden aydınlatmak ve benzeri şeyler için düzenlenen büyü işlemleriyle örneklenir. Bütün bu uygulamaların temelinde, “önce sönüp sonra yeniden canlanan şey, canlı ya da cansız bütün öğelerin tümel birliğidir” düşüncesi yatmaktadır (Gaster 2000: 24).

Canlandırma ritlerinden en yaygını yaz ile kış, eski ve yeni yılların temsil edilen yaşamla ölüm arasındaki çatışmayı görünür kılan yalandan savaş ya da ritüel dövüşlerdir. “Kışın (veya ölümün) geride bırakılışı ve baharın gelişinden türetilen kışla yaz arasındaki mücadeleyi” (Eliade 2014: 311) temsil eden bu motif, bütün kültürlerde yaygın olarak bulunur. Metin And’ın (1962: 5) Anadolu köy seyirlik oyunlarının kaynağı olarak gösterdiği olgu; eskinin kovulması, iki hasım arasında bir yarış, bir savaş, bir yenişme biçiminde eski ile yeni yıl, yaz ile kış, kuraklık ile yağmur, yaşam ile ölümün temsidir.

Çatışma olgusu ritüel dövüş dışında gruplar arası yarışmalar şeklinde de temsil edilir: İskoçya’da büyük perhizin arife günü bekârlarla evli adamlar bir futbol maçında karşılaşır.

Aynı şekilde İngiltere’de bahar bayramında iki köy arasında dans yarışmaları yapılır. Babil’de yeni yıl (Akitu) törenlerinin ortak özelliği bir koşudur. Güney Hindistan’da ekim ve kasım aylarında kötü ruhları kovmak için boğa güreşleri yapılır (Gaster 2000: 54-55).

Emel Esin “Türk Kozmolojisine Giriş” adlı eserinde (2001: 93-96), Çu ve Hsinung-nu dönemlerinde, Türklerin kış gündönümü (22 aralık) İlkbahar başı (5 şubat), ilkbahar ekinoksu (22 mart), yaz başı (6 mayıs), yaz gündönümü (22 haziran) sonbahar başı (8 ağustos), sonbahar ekinoksu (24 eylül) ve kış başı (8 kasım) mevsim döngülerinde törenler yaptıklarını ve tören kapsamında süreklilik avı, at koşusu ve deve güreşlerinin düzenlendiğini bildirmektedir. Hunlar da senenin beşinci ayında yaptıkları mevsim kutlamaları kapsamında kurban kesip yedikten sonra oyun ve koşu yarışı yaparlardı (Ziya Gökalp 2014: 90). Dede korkut Hikâyelerinin Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda, Bayındır Han’ın bir boğasının olduğu ve boğa ile buğranın bir yazın bir de güzün savaştırdığı Bayındır Han ve diğer beylerin temaşa ettikleri (Ergin 2016: 81) bilgisi yer almaktadır. Buradan “bir yazın bir de güzün” ifadelerinin mevsim ekinokslarını işaret ettiği ve bu günlerde çatışma içerikli etkinlikler yapıldığı yorumunu yapmak mümkündür.

Canlandırma, cinsellik içeren uygulamaları da kapsar. İnsanî bir içgüdüden ortaya çıkan yaşam enerjisinin doğanın canlanmasında etkili olarak işlevsel amaçlara hizmet ettiği düşüncesi, bu tür ritüellerin temel dayanağıdır. Eliade (2014: 310), bu ritlerin tümünde biyo-kozmetik enerjiyi geniş bir plana yayma isteğinin olduğunu ifade eder.

Dönemsel yaşam anlaşmasının bitiminde canlanmayı sağlamak için başvuru bir başka uygulama da toplumun bünyesine yeni üyelerin resmen katılmasıdır. Bu nedenle, erginlenme, mevsimsel törenlerin çok sık rastlanan ve sabit ve temel bir parçasıdır. Erginlenme ile canlandırma arasındaki ilişki, erginlenen bireyin yeniden doğması düşüncesi ile bahardaki yeniden doğuşun bir tutulması kavrayışından kaynaklanmaktadır (Gaster 2000: 59).

Mevsim ritüellerinin son aşaması, yeniden canlanmanın gerçekleştiği kabulünden kaynaklanan ortak sevinç ve mutluluğun göstergesi olan kutlamadır. Artık yeni bir yıl başlamış, kâinat yeniden yaratılmış, insanlar yeni bir yılı garantiye almışlardır. Bu, hasat elde edildikten ve yeni yaşam anlaşması başladıktan sonra gelen rahatlamanın doğal ve kaçınılmaz bir anlatımıdır (Gaster 2000: 61).

Mevsim ritüellerinin bu aşamasının iki önemli unsuru ölümlerin dönüşü ve toplu yemektir. Mevsimsel şenliklerde ölümlerin geri döneceği inancına bütün eski ve çağdaş dünya toplumlarında rastlanmaktadır. Yaşar Çoruhlu'nun (2000: 178) naklettiği bir hikâyeye göre; Nevruz günü Hz. Muhammed'e helva dolu bir gümüş tabak hediye edilmiş. Peygamber bunun ne olduğunu sorduğunda da kendisine Nevruz olduğu söylenmiş. Nevruz'un ne olduğunu sorduğunda da Türklerin ve İranlıların bayramı olduğu belirtilmiştir. Peygamber, o günün, ölümden korkup memleketlerini terk eden insanları Allah'ın Nevruz günü dirilterek ruhlarını geri verdiği gün olduğunu anlatmıştır. Ayrıca Allah'ın emriyle o gün, gök diriltlenlerin üzerine yağmur yağdırdığı için insanların su serpmeyi âdet edindiklerini belirtmiştir. Mevsim ritüellerinin kutlama aşamasında “toplu yemek” ritlerine verilen önem bu yemeğe ölümlerin de katılacağı inancından kaynaklanmasındır. Ata ruhlarının yatıştırılması veya memnun edilmesi mevsimsel törenlerin ana bölümlerinden biridir. Mitik bilinç bu dönemde ölü ruhlarının dünyada dolaştığına inanmaktadır. Eliade'nin (2014: 379) ifadesiyle; başlangıçtaki kaos ortamına geri dönüldüğü için dünyada belirli bir düzen yoktur. Yaratılışın ilk anındaki gibi tanrısal, dünyevî ve yeraltının kötücül güçleri bir arada kaos kavrayışına uygun bir biçimde birliktedir.

Toplu yemek hem ölümleri hem de tanrıları kapsamaktadır. Babilliler, Akitu'yu tanrıların şöleni olarak ifade etmektedirler. Emel Esin (2001: 95), Türklerde de böyle bir inanıştan temellenen ritüel düzenlemelerin bulunduğunu bildirmektedir: “Yemekler ve şarap hazırlanınca, tanrılar ve ruhlar uygun törenlerle ziyafete çağırılırdı. Gök kapısının açıldığı ve ejderlerin çektiği arabalara binmiş olarak, bayraklar ve direklerin tepesine dikilmiş tüylerden oluşan işaretleriyle, tanrıların ve ruhların ziyafete geldiği düşünülüyor; gök kararır ve yağmur yağarsa tanrıların gelmiş olduğuna inanılıyordu”.

Mevsim ritüellerinin genellikle gün dönümü ya da ekinoks ile karşılaşacak günlere tekabül etmesinden ötürü pek çok kültürde kâinatın doğal olayı kişiselleştirilir; tanrı, tanrıça veya önemli kişilerin birleşme, buluşma gibi olaylarıyla ilişkilendirilir. Kaybolan bereket tanrısının yeniden ortaya çıkışı, ayrılan sevgililerin ya da kardeşlerin yeniden buluşması, Türk-İslam kültüründeki Hızır ve İlyas'ın buluşması, ritüel olayla birleştirilir. Ölüp dirilen doğayı simgeleyen bu ilişkilendirmelerle verilen mesaj kozmik düzenin bütünlüğü, ölüp dirilmenin veya ölümlle hayatın, karanlıkla ışığın evrensel dengeyi oluşturmasıdır (Bayat 2016: 29). Bunlar ilerleyen dönemlerde kültürlerin ve dinlerin kabullerine göre yeniden biçimlendirilerek toplumun güncel inançlarını yansıtan güçlerle

ilişkilendirilmiştir; Paskalya Hz. İsa'nın dirilişi; Türk kültüründe ise yeni yılın veya Nevruz'un Ergenekon' dan çıkış ve Hz. Ali'nin doğum günü olarak kabul edilmesi gibi.

4.1.1. Hızır <Poğuduk> Ritüeli

Araştırma sahamızda mevcut mevsim ritüellerini kronolojik sıralamaya tabi tuttuğumuzda yılın ilk mevsim ritüelinin “Hızır Günü” olduğu görülmektedir. Alevî-Bektaşî muhitlerinde yaygın olan ritüelin zamanı şubat ayının ikinci haftasıdır. Ritüel yörede genelde “Hızır Günü” olarak bilinmekle birlikte sadece Gümüşhacıköy ilçesinde üçüncü günün akşamında yenilen yemeğin ve icra edilen cem ritüelinin adına istinaden “Poğuduk” olarak adlandırılmaktadır.

Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan mevsim ritüeliyle ilgili Ahmet Yaşar Ocak şu bilgileri verir:

Hıdırellez'den başka, onun kadar tanınmamasına rağmen, asıl önemli dinî bir bayramları daha vardır ki buna Nebi Bayramı veya (Hızır) Nebi Bayramı denmektedir. Bu bazılarınca Hıdırellez ile karıştırılmaktadır. Hıdırellez'in kutlama tarihi 6 Mayıs olmasına rağmen, bu beriki çok daha erken bir tarihte kutlanır ve onların üç önemli bayramlarından biridir. Bu Nebi bayramı, İranlıların Nevruzundan altı hafta evveline, yani şubat ayının ortalarına rastlamakta olup, bunun eski On İki Hayvanlı Türk Takvimi'ndeki yılbaşıyla aynı olduğu, dolayısıyla bu bayramın aslında eski Türklerin yeni yıl bayramı olduğu gösterilmiştir. Aynı bayramın Azerbaycan Türklerinde Hızır nebi bayramı İran'da Ehl-i Hak zümreleri arasında da Zat-ı Mutlak (Hz. Ali) şerefine id-i Ali Haydar adıyla kutlandığı görülür. Tebriz yöresindeki Çihiltan yahut Kırklar denilen Kızılbaş zümrelerin de yine bu Hızır Nebi Bayramını kutladıkları bilinmektedir (Ocak 1990: 160).

Bugünü, On İki Hayvanlı Takvime göre Türklerin yıl başısı olarak değerlendiren İrene Mèlikoff (1993: 124), Ritüelin dayandığı tarihî esasla birlikte uygulama detaylarına ilişkin şu bilgileri aktarır:

Hızır İlyas Bayramı, şubat ayında eski şubat kutlamaları günlerine rastlayan ve On İki Hayvanlı Takvime göre Türklerin eski yeni yılı ile karşılaştırılabilecek bu bayram, üç günlük oruçtan sonra başlar, bayrama koyun veya keçiden kurbanlar kesilerek ve geleneksel ekmek pişirilerek katılır.../... Alevilerde; salı çarşamba, perşembe günleri oruç tutulur, asıl bayram perşembeyi cumaya bağlayan gece başlar; tarih, hep şubat ortasına doğrudur.

Ünlü seyyah Marko Polo'nun tespitine göre Tatar Türk toplulukları Hızır Nebi Bayramını “beyaz” adı ile anmakta ve şubat ayının ilk günlerinde kutlamaktadırlar. Tatar Türk grupları, perşembeyi cumaya bağlayan gece özellikle bir geleneği yerine getirmektedirler: Yere serilen beyaz bir örtü üzerine un serpilmiştir. Ertesi sabah, üzerinde Hızır'ın atının izi aranmakta ve Hızır'ın eve gelip gelmediği hakkında hüküm

yürütülmektedir. Eğer at nalına benzer bir ize rastlanırsa bu undan derhal ekmek yapılarak yenmekte ve dağıtılmaktadır (Çay 2012: 364).

Azerbaycan Türkleri arasında da bilinen bu ritüele “Hızır Nebi” adı verilir ve Nevruz’dan önce, Küçük Çillenin onuncu günü kutlanır. Halk takvimine göre Kış 21 Aralık’ta başlamakta ve üç kısma bölünmektedir. Birinci kısım: Büyük Çille -kırk gün- 21 Aralık/30 Ocak, ikinci kısım: Küçük Çille: -20 gün- 31 Ocak/20 Şubat, üçüncü kısım: Çille Beçeler, Ala Çille, Boz Ay, Bayram Ayı: -20 gün- 20 Şubat/20 Mart olarak bilinmektedir. Küçük Çillenin ilk on gününde, havaların daha soğuk olduğu dönemde yakacak odun ve kömürün azalması, aynı zamanda hayvanların yeminin azaldığı durumlarda Hızır adına bayramın yapılması, onun yardımına ihtiyaçla alakalıdır (Arık 2017: 3).

Azerbaycan Türklerinin inanışına göre Hızır ve İlyas, Nevruz bayramından kırk gün önce insanlara rızık ve bereket dağıtmak; hastaları iyileştirmek, dileği olanların dileğini gerçekleştirmek için yeryüzünde buluşurlar. O gün kavurgadan un çekilir ve bir tepsi ile yükün altına konulur. İnanışa göre, gece Hızır-İlyas gelir ve elini bu una sürer. Halk inanışlarına göre Hızır, darda kalanların yardımcısıdır en çok karda kışta ihtiyacı olanlara yardım eder. Bu nedenle Hızır Nebi Bayramı da kışın en şiddetli günlerinde kutlanır (Korkmaz 1989: 35).

Amasya Yöresinde “Hızır Günü” olarak adlandırılan söz konusu ritüelin kutlanmasına gerekçe oluşturan inanç; yer-gök gürlemeden, destur verilmeden Hz. Hızır’ın yeryüzüne geleceğidir. Hızır’ın gelişinden sonra destur verilecek, yer-gök gürleyecek sonuç olarak kış bitecektir (KK 24, KK 59, KK 65, KK 67, KK 76, KK 123). Yörede, yeni yılın Hızır günü başladığına inanılmaktadır. Merkez ilçeye bağlı köylerde ve Göynücek ilçesinin Dersimli Kürt-Alevi köylerinde yeni yılın başlangıcı Hızır günü olarak kabul edilmektedir. Ancak, ritüelin bayramlık bir kutlama formu olmayıp daha çok Hızır niyetine icra edilen bir dizi dinî uygulamayı içermektedir.

Ritüelin birbirini takip eden üç safhası vardır. Birinci safhada yer alan ritler, “Hızır Günü” adı verilen asıl ritüel aşamaya hazırlık niteliği taşır ve kutsal zamana arınarak girmeyi hedefler. Bu süreç aynı zamandan gündelik yaşamdan kopuşu temsil eder.

Amasya yöresinde genel olarak üç, Sıraç Türkmen köylerinde ise yedi gün oruç tutulmaktadır. Hızır, inanişâ göre dar ve zor zamanın kurtarıcısıdır. Darlıkta ve zorlukta olanlar veya onun gönlünü kazanmak isteyenler Hızır orucu tutarak ona olan bağılılıklarını bildirirler. Hızır orucunun tutulma sebebi yörelere ve inanişlara göre değişmektedir (Çınar 2020: 69). Anlatılanlara göre Nuh peygamberin gemisi fırtınaya tutulduğunda halk “yetiş ya Hızır bizi kurtar” diye dua etmiş, fırtına dinince de Allah’a üç gün oruç adanmışlardır. Başka bir rivayete göre de gemide bulunanlara üç gün oruç tutmaları emredilmiştir (Aksakallı 1997: 36; akt. Demir ve Şanlı 2018: 21).

Amasya yöresinde ise Hızır orucunun neden tutulduğunu kaynak kişimiz şöyle anlatmıştır:

Hz. Hasan ile Hüseyin çok hasta olmuş, ateşler içinde yatarlarmış. Buna çok üzölen Peygamber kızı Fadime anamız Peygambere gitmiş, ne yapması gerektiğini sormuş. Bunun üzerine Hz. Muhammed üç gün oruç tutmasını söylemiş. Fadime anamız ile Hz. Ali oruca başlamış. Orucun birinci günü akşamında tam yemeğe başlayacakları esnada kapı çalınmış. Kapıdaki dilenci günlerdir aç olduğunu söyleyerek yemek istemiş. Onlar da oruç açacakları yemeği dilenciye vermişler. İkinci gün akşam yine yemek yiyecekleri esnada kapıya bu sefer bir yetim gelmiş. Yine bütün yiyeceklerini yetime vermişler. Üçüncü gün akşam da kapıya yemek isteyen bir çoban gelmiş ve aç olduğunu söylemiş. Yine bütün yiyeceklerini vermişler. Üç gün hiçbir şey yemeden tutulan orucun sonunda çocuklar iyileşmiş. Kapıya farklı farklı donlarda gelenler aslında Hızır’dır. Biz her kapıya geleni Hızır biliriz. Bu nedenle eli boş çevirmeyiz (KK 64).

Sıraç köylerinde Hızır orucu, Hubuyar Sultan’ın fırına atılıp burada yedi gün harlı ateşte tutulduktan sonra yedinci gün fırının içinden yanmadan çıkmasının anısına tutulmaktadır (KK 20, KK 22, KK 103, KK 104, KK 220).

Göynücek ilçesinin köylerinden Tencerli, Şarklı, İkizyaka, Kertme, Çulpara’da; Hızır orucunun başlayacağı günün akşamında “*Hızır Baba Oyunu*” adı verilen bir oyun oynanır. Yöre halkının ifadesine göre çok eski olan bu gelenek, günümüzde de her yıl şubat ayının ikinci haftasının pazartesi akşamlarında çevre illerden ve il merkezinde yaşayan insanların da katılımıyla canlı bir şekilde sürdürölmektedir. Oyunu düzenleyip organize eden gençlerdir. Oyuncu grubu, davul-zurna ekibi ve bir grup genç, akşam hava karardıktan

hemen sonra kapı kapı gezip her evin önünde bir süre oynadıktan sonra, biraz da zorlayarak kapıyı çalarlar, kapı açıldıktan sonra koro hâlinde: “*Hızır baba geldi/kapınıza dayandı/bir oğlunuz olsun/bize yoldaş olsun*”, dedikten sonra gösterilerine başlarlar. Öncelikle, Hızır ile gelin kavgaya tutuşurlar. Gelin, Hızır’ı yatırıp karnına oturur, Hızır bir şekilde ayağa kalktıktan sonra geline çelme takar, gelin yere düşer ve ölür. Ev sahibi gelinin ağzına kuru üzüm veya kuruyemiş doldurur, bu şekilde yeniden canlanan gelin, davul-zurnanın çaldığı müziğin ritmine göre oynaya oynaya ve ayağa kalkar. Ardından Araplar gelini kaçıtır. Bu şekilde oyun her evin önünde oynanarak köylülerden yiyecek toplanır. Ana çatısını oluşturan ölme dirilme ve ak-kara çatışması gibi bereket ritüellerine özgü motifler sabit olmakla birlikte oyuncuların yaratıcılığı ve imkân dâhilinde doğaçlama bir şekilde köylünün günlük yaşamından unsurlar da eklenerek oyun genişleyebilmektedir. Göynücek ilçesinin yaklaşık on köyünde oynanan oyunun köylere göre değişen farklı biçimleri de vardır. Oyun vasıtasıyla bütün köylüden toplanan bulgur, yağ, et, tavuk gibi iaşe ile kadınlar, cemevinde yemekler pişirirler. Ardından bütün köylünün cemevinde toplanmasıyla yemekler topluca yenilerek gece yarısına kadar eğlenilir. Yenilen bu yemeklerle Hızır orucuna niyet edilir (KK 112, KK 113, KK 114, KK, 117, KK 118, KK 119, KK 120, KK 121).

Üç veya yedi gün tutulan Hızır orucu, Muharrem orucundan farklıdır. Bu oruçta yas ve su yasağı yoktur. Oruca Hızır aşkına niyet edilir. Sahuru yoktur. Gece yarısından başlayarak günbatımından sonra akşam karanlığı iyice belirginleşe kadar tutulur. Oruç yine Hızır için edilen dualarla açılır. Üç/yedi gün sonra bitirilir.

Orucun sonuncu günü Hızır Cemi’nde ve mezarlık ziyaretlerinde yenilecek olan tören yemeğinin hazırlıkları yapılır. Bu yemeğe Gümüşhacıköy ilçesinde “Poğuduk” adı verilir. Poğuduk kavrulmuş undan yapılan ve içine şeker konulan bir tür bulamaçtır. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre Poğuduk aşı yapılacak unun buğdayı kırmızı olmalı ve buğday önce ateşte kavrulduktan sonra el değirmeninde çekilerek un hâline getirilmelidir. İnanişâ göre Hızır bütün evleri dolaşır, buğday kavrulmayan evlere girmeden geri döner (KK 155). Bu sebeple bütün evlerde buğday kavrulmasına büyük önem verilir. Buğdayın iki taşlı el değirmeni ile çekilmiş olması dinî bir vecibe gibi görülmekte aksi durum kabul edilmemektedir (KK 138, KK 139, KK 155). El değirmeni ile un yapmanın günümüz koşullarına göre zor olması nedeniyle şubat ayında Gümüşhacıköy ilçesindeki pek çok markette üzerinde, “el değirmeninde çekilmiş poğuduk

unu” açıklaması bulunan paketlenmiş unlar satılmaktadır. Un hazırladıktan sonra içine bir miktar su koyularak bulamaç hâline getirilip kaynatılır, ocaktan alınmadan hemen önce üstüne şeker ilave edilir (KK 134, KK 136, KK 155).

Yörenin genelinde Hızır’ın gelip elini süreceği inanişıyla çarşamba gecesi beyaz örtüler üstüne un serilip sabaha kadar bekletilir. Sabah, unun üzerinde herhangi bir iz olursa Hızır’ın o eve geldiğine inanılır. Bu durum kimseye söylenmemeli, aksi durumda Hızır gelen eve ihsan edildiğine inanılan bereket, huzur, sağlık ve zenginliğin geri döneceğine inanılır. Bu unla sabah erkenden mayasız çörek veya gömbe yapılır ve komşulara dağıtılır (KK 20, KK 65, KK 80, KK 138, KK 139, KK 155).

Çörek kader, kısmet uygulamalarında da kullanılır: Göynücek ilçesi ve merkez ilçeye bağlı köylerde genç kızlar, kısmetlerinin açılması ve nereye gelin gideceklerini öğrenmek amacıyla çeşme veya su başlarına çörek koyarlar; konulan çörekler kuşların ilgisine mazhar olursa bu kısmetin açılacağına işaret eder. Ayrıca çöreği alan kuş hangi yöne doğru uçarsa o yöne gelin gidileceğine inanılır (KK 23, KK 112, KK 114, KK 118). Bazı yerlerde çörekler aşırı tuzlu yapılır. Tuzlu çörek yiyen genç erkek ve kızlar su içmeksizin uyurlar. İnaniş’a göre kızlar, rüyalarında gelin gidecekleri köyün çeşmesinden su içtiklerini; erkekler ise suyu evlenecekleri kızın elinden içtiklerini görürler (KK 120).

Gümüşhacıköy ilçesinde poğudukla birlikte çörek de yapılır. Ancak adı geçen ilçede diğer yerlerden farklı olarak Hızır çöreği, mayasız ve tuzsuz ya da çok az tuz konularak yapılır (KK 155). Sıraç köylerinde ise son iftar ve cem hazırlığı için hem gömbe adı verilen mayasız çörek hem de helva yapılır (KK 21, KK 103, KK 104, KK 220). Merzifon ilçesi ve merkez ilçeye bağlı köylerde ise Hızır yemeği olarak mayasız çöreğe ilaveten ya sadece buğday haşlanır ya da aşure yapılır (KK 69, KK 202).

Ritüelin ikinci safhası orucun son günü ikindi vaktinden sonra gerçekleştirilen ritleri kapsar. Köylerde orucun son gününün ikindi vaktinden sonra Hızır niyetine kurban kesilir. Kurbanın parası, Hızır orucuna başlamadan önceki son cumalık ceminde tedarik edilir ve gücü yeten herkes katkıda bulunmaya çalışır. Kurbanlıklar genel olarak erkek cinsi hayvanlardan seçilir. Ayrıca hanesine Hızır uğrayan, son gece serilen unun üzerinde Hızır’ın elinin izini gören kişilerin kurban kesmesi gereklilik olarak görülür (KK 64, KK,

134, KK 145). Sıraç köylerinde kurban olarak çoğunlukla Cebrail olarak adlandırılan horoz kesilir (KK 23, KK 104).

İkinci safhanın bir diğer ritüeli yatır ve mezarlık ziyaretleridir. Yaygın olan dua ritleriyle birlikte burada gerçekleştirilen ritlerden birisi, mezar başlarında kimi yerde ateş, kimi yerde mum yakmadır. Mezarlıklarda icra edilen bir diğer rit de yiyeceklerle ilişkili uygulamaları içerir. Mezarların üzerine çörek koyulur. Sıraç köylerinde kadınlar mezarlıklara, ellerinde gömbelerle toplu olarak giderler ve mezarlık başında “gömbe değiştirme” töreni yaparlar; küçük küçük parçalanan gömbeler önce bir araya toplanır sonra herkese dağıtılır. Gömbe parçalarından bir kısmı mezarların üstüne konulur. Bir kısmı kurt, kuş hakkı niyetiyle, mezarlıktan çıkana kadar dönüş yolu üstündeki ağaçların altına ve tenha yerlere konulur. Kalan parçalar iftarda yenilmek üzere eve getirilir (KK 20, KK 22, KK 103, KK 220).

Bu safhada maddi olarak arınmayı hedefleyen temizlik ritlerinin de yapıldığı görülür. Soğuk olmasına rağmen evlerde temizlik yapılır, bahçeler süpürülüp temizlenir. İnanişâ göre Hızır temizlenmemiş ev ve bahçelere gelmez ve orayı bereketlendirmez. Orucun üçüncü günü ve akşam cem ritüeli öncesinde büyük küçük herkes yıkanır, temizlenir ve yeni elbiseler giyer (KK 23, KK 64, KK 65, KK 67, KK 220).

Ritüelin üçüncü ve son safhası “Hızır Cemi”dir. Hızır Cemi, üç veya yedi günlük orucun tamamlanmasından sonra perşembe akşamı icra edilen ritüeldir. Ritüel, Hızır adına yapıldığı için Hızır Cemi olarak adlandırılır. Gümüşhacıköy ilçesinde ise son orucun iftarında topluca yenilen ilk yemeğin adı olan poğuduk aşına istinaden “Poğuduk Cemi” denir.

Merkeze bağlı köylerde son oruç mutlaka ya haşlanmış buğday ya da aşure ile açılmaktadır. Bir başka ifadeyle ilk yemeğin ham maddesi ne şekilde olursa olsun buğdaydır. Yörede genel olarak son oruçlarını evlerinde açan insanlar sonra cemevine giderler (KK 64, KK 69). Sıraç köylerinde de oruç açıldıktan sonra cemevine gidilir, kadınlar yanlarında top top yapılmış helva ve elmalar götürürler. Bu yiyeceklerin her birini dede okuyup, lokma hâline getirdikten bir diğer ifadeyle yiyeceğe kutsal nitelik verdikten sonra cemden sonra birlikte yenmek üzere cemevinde bulunan sepetlerin içine konulur (KK 21, KK 103, KK 104). Gümüşhacıköy ilçesinin Ali Pir Civan ocağına bağlı

köylerinde oruç cemden önce topluca açılır. Burada da ilk yenilen yemek poğuduk aşısıdır. Oruç açıldıktan sonra Poğuduk cemi yapılır (KK 155).

Hızır Cemi, her hafta yapılan ve “cumalık” adı verilen cem ritüelleri gibi icra edilir. Ancak Hızır ceminin on iki hizmetinden dördü Hızır adına yapılır. Bunlardan birincisi olarak “muhabbet” adı verilen dede konuşmalarının konusu Hızır ve Hızır orucu üzerinedir. İkincisi kurbandır; Hızır adına adanır ve tığlanır. İlaveten kurbanla birlikte yenilen “lokma” ların hepsi Hızır niyetine hazırlanmış ve dualanmıştır. Üçüncüsü zâkir hizmetinde görülür; aralarda söylenen deyişlerde/nefeslerde Hızır adı sık sık tekrarlanır. Dördüncüsü Semah hizmetidir; bu gece dönülen Semaha “Hızır semahı” adı verilir ve semaha eşlik eden deyişler Hızır konuludur. Hızır adına kesilen kurban etiyle birlikte, hazırlanan diğer Hızır lokmalarının topluca yenmesiyle cem ritüeli biter. Cem ritüelinin tamamlanmasıyla Hızır Günü uygulamaları da sona ermiş olur. Bundan sonra gündelik hayata geri dönülür (KK 24, KK 64, KK 69, KK 103, KK 155, KK 220).

Ritüelin olay örgüsünün ilk unsuru oruçtur, oruç mevsim ritüellerinde arınma aracı ve ölüm metaforudur. Bu durum son iftar yemeğinde ilk yemeğin buğday ve türevleri olması açısından görünür olmaktadır. Arınarak kutsalla ve kutsal gün ile birleşmenin hazırlığı yapılır. Takvim ritüellerinin önemli epizotlarından olan mezarlık ziyaretleri bu ritüelin de olay örgüsünde yer almaktadır. Bu da yine özel zamanların ölümlerle birlikte geçirildiğine işaret eder. Kutsal zamana girmeden önce ölümler için, mezarlık ziyaretleri kapsamında gerçekleştirilen ritler, uygulamalar dirilme simgeleri içerir. Mezarlık başında yiyecek temalı işlemler, mum ve ateş yakma bunlardan en belirgin olanlarıdır. Kutsalla iletişimi kapsayan edimler ise cem ritüeli formunda ifade edilir. Kesilen kurban, yalvarış yakarışlarla kışın bitmesi, zor hâlin ortadan kalkması, canlılığın ve bereketin gelmesi istenir.

4.1.2. Çiğdem Pilavı <Çiğdem Gezmesi>

“Çiğdem Gezmesi”, “Çiğdem Pilavı”, “Baca Pilavı”, “Çiğdem Aşı”, “Çiğdem Şenliği”, “Çiğdem Bayramı”, “Çiğdem Eğlencesi”, “Çiğdem Festivali”, “Çiğdem Töreni”, olarak farklı adlandırmalarla da bilinen bu mevsim ritüelini; mevsimsel olarak kıştan bahara geçişin sembollerinden olan kır çiçeklerinin ve bunlar arasında da kardelen, çiğdem ve nevrurun çıkmasını takvimsel olarak yeni yıla giriş biçiminde görme ve bunu genellikle

ergenliğe girmemiş çocuklar eliyle inanç ve kültür kodlarıyla biçimlendirilen bir şenlik (Oğuz 2014: 29-29) bütünlüğünde tanımlamak mümkündür.

Ritüelin ana çerçevesi bir bitki simgesi aracılığıyla kozmik bir olayın -baharın- kutlanmasıdır. Eliade (2014: 317) bu tür ritüellerin eylem mekanizmasını şöyle açıklar:

Bir ağaç, bir çiçek, bir hayvan herkese gösterilir, bir ağaç töreni bir şekilde süslenir ve bir tören alayıyla dolaştırılır ya da bu bir ağaç değilse bir odun parçasıdır, bir adam veya bir kukla yapraklarla kaplanır; kimi zaman ölümle ya da yeniden dirilişle ilgili dövüşler, yarışmalar, dramatik sahneler gerçekleştirilir. Bütün insanların yaşamı bir an için bir ağaçta ya da bitki tasvirinde, kozmik bir olayı -baharı- temsil eden ya da kutsayan basit bir simgede odaklanır. Tüm törenler, sanki insanlar, neşelerini ifade etmekten ve baharın gelişine tüm doğayı kapsayan oldukça geniş bir düzlemde katılmaktan yoksunmuş gibi gerçekleştirilir. İnsanların neşesi ve bitkilerin kesin zaferini paylaşmak tek bir mikro-kozmosa indirgenir: bir dal, bir ağaç, bir tasvir, bir insan. Tek bir nesne (ya da simge) doğanın varlığını temsil eder.

Bitkiler mevsim ritüellerinin önemli simgelerinden biridir. “Ağaçlar ile yeşeren ve kuruyan bitkiler, zamanın doğal göstergeleridir. Onlar, zamanın görünmez gidişatı göstermekle birlikte mevsimlerin değişimiyle insan yaşamının sınırlarını da belirlerler” (Lvova vd. 2013c: 54); çünkü ağaçlar ve bitkiler tükenmez yaşamı somutlar. Kozmos, bir ağaçla simgelenir; tanrı ağaç suretinde tecelli eder, üretkenlik bereket, şans, sağlık ya da daha yüksek düzlemde ölümsüzlük ya da sonsuz gençlik, şifalı otlarda ya da ağaçlarda yoğunlaşır; insanlık ya da belli bir soy bir bitkiden türer; insan yaşamı, zamanından önce son bulduğunda, bitkilere sığınır, kısaca canlı ve yaratıcı olan her şey, sürekli yenileniyorsa bitki simgeleriyle ifade edilir. İlkbahar yaşamın, insanın yeniden doğuşudur. Bu kozmik eylemle, tüm yaratıcı güçler başlangıçtaki güçlerine kavuşurlar. Yaşam, bütün olarak yeniden yapılır; her şey yeniden başlar. Kısacası, kozmik yaratılış tekrarlanır; çünkü her yenilenme, bir doğumdur, kendini yenileyen yaşam biçiminin, ilk kez ortaya çıktığı o ilk âna dönüştür (Eliade 2014: 305).

Bu nedenle bitki, çiçek, ağaç veya ağaç dalı canlılığın, canlanmanın sembolü olarak birçok kültürün mevsim ritüellerinde ana unsur olarak yer alır: Avrupa’nın ilkbahar ve yaz dönümü şenliklerinde geçit töreni esnasında söğüt dallarından yapılan bir dev dolaştırılır, Keltler yaz dönümü şenliğinde törenle ökseotu toplarlar. Duritler de ökseotunu yaz dönümü arifesinde toplarlar. Almanya’da ve Bohemya’da Aziz John çiçeği toplanır. Piedmonte ve Lombardiya köylüleri yaz gündönümü sabahı meşe yaprağı keserler, meşe yaprağı olmaksızın kutsal tören yapmazlar (Frazer 2012: 60-67). Avrupa’da, hâlâ yaygın olan bir geleneğe göre ilkbaharda, yaz başında ormandan bir ağaç getirilip kasaba

meydanına konulur; ya da bazı yerlerde herkes ormana gidip taze dallar keser ve bu dalları, evin efendisinin bolluk bereket getirmesini sağlamak için eve diker. İngiltere’ de gençler ya da küçük kızlar, başlarında dallardan ve çiçeklerden oluşan taçlarla şarkılar söyleyip hediyeler isteyerek ev ev dolaşırlar (Eliade 2014: 305).

Yörede Çiğdem çiçeğinin çıkma zamanı, şubat sonu veya mart ayının başında karların erimesini takip eden günlerdir. Bu şekliyle zamanının coğrafi özelliklerin ve iklimin belirlediği bir ritüeldir. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgilere göre yörede iki çeşit çiğdem bulunmakta, birisi öksüzdoğan adı verilen sarı çiğdem; ikincisi ise mor renkli olan çiğdemdir. Mor renkli çiğdem soğansız oluşu ve yenilmemesi nedeniyle ritüele konu olan çiğdem türü sarı çiğdemdir. İkincisi ile ilgili özel anlamlar yüklenmiş ya da bir inanca konu olmuş herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sarı çiğdem yiyerek olabilmek vasfı ve karların erimesine müteakip ilk çıkan çiçek olması onun kutsanan bir kült nesnesi olarak kavranışında etkilidir. Bununla birlikte çiğdem sarı rengi, güneş ve aynı çağrışım düzleminde baharın gelişi olarak yorumlanmasında daha önemli olmuştur.

Yörede 40-45 yıl önce yaygın olarak bilinen ve uygulanan çiğdem ritüelinin günümüzde bazı yerler dışında uygulanmadığı aktarılmıştır. Araştırma bölgemizin Merzifon ve Gümüşhacıköy nispeten Göynücek ilçelerinde yürütülen alan çalışmasında derlenen anlatılar temelinde elde ettiğimiz bilgiler ritüelin geçmişteki uygulamalarının çerçevesini şu şekilde ortaya çıkarmaktadır: Yaşları değişmekle birlikte ergenliğe girmemiş çocuklar şubat sonlarında dağ eteklerine ya da tepelere çıkarak ucu sivri sopalarla çiğdem çiçeklerini soğanlarıyla birlikte sökerler. Sökülen çiğdemler besmele çekilerek ve salâvat getirilerek yaşı en büyük çocuk tarafından dikenli herhangi bir çubuğa ya da kimi yerlerde yine dikenli dalları olan yemişen ağacının dalına dizilir; bu esnada diğer çocuklar da koro hâlinde salavat getirirler. Çiğdemlerin dizildiği dikenli çubuk yaşı en küçük bir çocuğun omzuna konulur ve ardından köye dönülür. Köye girildikten sonra ritüelin ev ev gezme ve yiyecek toplama aşamasına geçilir. Ev ev gezme ritinin bazı kuralları vardır. Köyde bir yatır, evliya gibi kutsal bir mekân varsa öncelikle oranın ziyareti ve dua edilmesi esastır. Buradan sonra köyün en yaşlısının kapısına gidilir, yaş sırası gözetilerek gezme devam eder. Gidilen evlerin önünde ezgili şiirler okunur. Çocukların kapı önlerinde söylediği manzumelerden birkaç tanesi şöyledir:

Çiğdem çiğdem çiçecük

*Ebem küçücük
Verenin oğlu olsun
Vermeyenin kızı olsun (KK 12).*

*Çiğdem çiğdem çiçecik
Bük dibinde bitecek
Verenin oğlu olsun
Vermeyenin kör kedisi olsun (KK 201).*

*Allah' a şükürler olsun
Geldik kapıya
Yağ verenin oğlu olsun
Bulgur verenin kızı olsun
Selam vermeyenin
Allah elinden alsın
Diyelim Allah Allah (KK 34).*

*Çiğdem çiçecük
Ala bula saçacak
Verenin oğlu olsun
Vermeyenin kel kızı olsun (KK 88).*

Ezgili manzumeler eşliğinde kapıyı çalıp ev sahiplerine çiğdem çiçeğini gösteren veya veren çocuklara, karşılık olarak pilavlık malzeme; bulgur, yağ, tuz verilir. Toplanan bu malzemeler en son gezilen ya da ilk gezilen evdeki tercihen yaşlı bir kadına götürülür. Malzemeleri alan kadın bunlarla pilav yapar. Pilavın içine çiğdem soğanları konulduğu gibi büyük bir tencere içindeki pilav geniş bir tepsiye ters yüz edilerek aktarıldıktan sonra ortasına da çiğdem çiçeği konulur. Tepsinin etrafında daire oluşturan çocuklar pilavı yerler. Ayrıca tabak kullanılmaz. Tepsinin ortasına konulan çiğdem kimin kaşığına gelirse o çocuk, “çiğdem başkanı” seçilir, oyunlara başkanlık eder. Pilav yenildikten sonra oyunlar başlar, akşama kadar çelik çomak, yakalamaca gibi yöre çocuklarının bildiği çeşitli oyunlar oynanır. İkinci vaktinden sonra çocukların evlerine gitmek üzere dağılmalarıyla ritüel sonlanmış olur (KK 1, KK 5, KK 9, KK 12, KK 34, KK 45, KK 48, KK 76, KK 88, KK 90, KK 141, KK 201).

Günümüz uygulamalarına bakacak olursak; Göynücek ilçesinin Yozgat sınırında yer alan Alan, Damlaçimen ve civar köylerinde, çocuklar zamanı geldiğinde dağdan çiğdem sökmeye giderler. Söktükleri çiğdemleri demet yapan çocuklar bunları kapı kapı dolaşarak köylülere bulgur karşılığında satarlar. Geçmiş zamanlardaki uygulamalardan farklı olarak toplanan bulgurdan pilav pişirilip topluca yenilmesi ve ev ev dolaşma esnasında manzume

söylenilmesi gibi ritüelin dramatik epizotları yoktur (KK 90, KK 91, KK 92, KK 93, KK 101, KK 102).

Merkez ilçeye bağlı Keçili, Köyceğiz, Beke Alevi-Bektaş köylerinde eski bir gelenek olup günümüzde de yaşatılan “çiğdem lokması” adı verilen farklı bir ritüel etkinlik bulunmaktadır. Şöyle ki; çocuklar topladıkları çiğdemler ellerinde ev ev dolaşarak pilav malzemesi olarak bulgur ve yağ toplarlar. Ayrıca köylülerden para toplanmak suretiyle koyun veya keçi alınıp kurban kesilir. İçine çiğdem katılmış bulgur pilavı ve kurban eti bütün köylünün katılımıyla yenir. Düşkün olup toplum dışına itilmişler ile birbiriyle küslüğü olan kişilerin bu yemekten yememesi yönünde yasaklar mevcuttur (KK 47, KK 48, KK 49). Bu durum yemeğe kutsallık atfedildiğini göstermektedir.

Göynücek ilçesinin Ardıçpınar ve Davutevi köylerinde Çiğdem Pilavı ritüeli farklı bir izleğe sahiptir. Bahsi geçen köylerde ritüelin her bir aşamasında çocuklarla birlikte kadınlar da görev alır. Kadınlar ve çocuklar öncelikle dağlara çıkıp çiğdem sökerler. Sökülen çiğdemler dikenli çalıya birer birer takılır, sonra dikenli çalı annesinin ilk çocuğu olan ergenliğe girmemiş bir kızın eline verilir. Çiğdemli çalıyı taşıyan kız çocuğu önde, diğerleri arkada yola çıkılır. Bu şekilde köyün bütün evleri yiyecek toplamak için dolaşılır. Gidilen kapının önünde; “*çiğdem çiğdem çiçekçük/ Ebem oldu göçecük/ Yağ verenin oğlu olsun/ Bulgur verenin kızı olsun/ Heç vermeyen kısır kalsın/ Ebem huuu/* şeklinde olan manzume söylenir. Ardından ev sahibi, kapıdakilerin üstüne su serper ve istenen yiyecek malzemelerini, kadınların birinin sırtında bulunan heybeye doldurur. Öğleden sonra cemevinde toplanan çocuklar ve kadınlar bu malzemelerle çiğdemli pilav yaparlar ayrıca yumurta da pişirirler ve topluca yerler (KK 91, KK 103, KK 104).

Çocuklar ve en eski zamanlardan beri etrafında bazı kültlerin oluştuğu, adına bayramların düzenlendiği sarı rengi ve anlamlı biçimsel özellikleriyle güneşi simgeleyen çiğdem çiçeğinin başrolü oynadığı bu ritüel, yüzeysel görüngüsünde eğlenceye yönelik bir nitelik taşımakla birlikte arka planda önemli anlamlar barındırmaktadır. Bu anlamlar ritüel öznelinin çocuk olması, sarı renkli çiğdem çiçeği, ev ev yiyecek toplama, toplanan yiyeceklerin beraber yenmesi olgularının etrafında bütün bu temaların birleşiminin ortaya çıkardığı semantik çerçevedir ve şöyle yorumlanabilir:

Ritüel öznenin çocuk oluşuyla baharın gelişini haber veren ve simgeleyen çiğdem arasında çağrışıma dayalı bir analogi oluşturulmakla birlikte, çocukların kapı kapı dolaşıp yiyecek toplaması; yağmur duası, kandiller, bayramlar gibi çeşitli ritüellerde de görülmesi bağlamında bu olgunun inanç temelinde derin anlamlar ihtiva etmesi olasıdır. Baharın gelişini müjdeleyen çiğdem çiçeği gösteren <veren> çocuklara verilmesi gereken yağ bulgur gibi yiyecek maddelerini; çocukların kapı kapı dolaşarak söyledikleri manzumelerin mahiyetini de göz önünde bulundurduğumuzda kutsala verilen hediye olarak görmemiz gerekmektedir.

Doğaya bağımlı yaşayan insanlar için yeni bir yılın başlangıcı, doğanın canlanması, suların çoğalması, tohumların köklenmesi ve dolayısıyla canlanmanın olabilmesi için tanrıların memnun edilmesi gerektiği düşüncesini arka plana yerleştirmiş bir zihin yapısının yansıması olan kurban verme, ritüellerin asal unsuru olmaktadır. Başlangıçta dolaysız olarak tanrılara verilen bu türden kurbanlar, insan zihninin rasyonel yönde evrilmesiyle “temsilci” konumundaki kişilere yönlendirilmiştir. “Dinlere bağlı olarak da bu değişme paralellik göstermektedir. Doğaüstü güçlere olan inanç ve bağlılık zamanla değiştiğinden önceleri bitki, insan, hayvan hediye edilişi doğaüstünün insanın hediyesine ihtiyacı olmadığı düşüncesiyle zayıflamıştır” (Erginer 1997: 19).

Bu durumu tanrılara ve doğaya niyet ederek insanlara verilen hediyeler olarak tanımlayan Marcell Mauss (2018: 100), Bogoras'tan bir bahar ritüeli olan Rus Koliadası kapsamında maskeli çocukların evden eve dolaşarak yumurta, un istediklerini ve kimsenin onları reddetmeye cesaret edemediğini aktarır. Hediye toplayan çocukların bunu tanrı adına topladıklarını gösteren somut bir örneği Frazer (2012: 252) Avusturya Wolfeck'te yaz dönümü günü yapılan bir uygulamadan verir: “Baştan aşağı taze köknar dallarına sarılmış bir çocuk, kalabalık bir grup eşliğinde evden eve dolaşıp şenlik ateşi için odun toplar. Odunu toplarken aşağıdaki şarkıyı söyler:

Orman ağaçları isterim,
Kendim için ekşi süt değil,
Bira ve şarap isterim
Ağaç adam şen ve keyifli olsun diye”.

Bu türden edimlerde kutsal ile insanın bağlantısını sağlamak üzere neden temsilci rolüyle çocukların seçildiği önemlidir. Bütün dinlerde ergenliğe girmemiş çocuklar henüz varoluşsal bağlamda insan kabul edilmez; erginlenene kadar öte dünya varlıkları olarak

tasarım lanırlar. Türk kültüründe ergenliğe kadar ocukların Umay tarafından korunması, İslamî inançlar çerçevesinde akılbalığ olmama ve bundan ötürü günahsız oluş, aynı düzlemde ergenliğe girmeden ölüm durumunda çocukların sorgusuz sualsiz cennete gidecekleri tasavvuru aynı semantik çerçevede değerlendirilebilir. Bu durum ritüel terminolojisinde “arada” olma ya da “eşikte olma” şeklinde ifade edilir. Bu tipte kişilerin nitelikleri muğlak, kararsız, sürekli değişim halindedir. Tanımlı ve “yapısal” nitelikteki haklara ve ykmllklere sahip değillerdir (Turner 2018: 96). Eşikteki varlıklara mistik bir karakter atfedilir ve çoğu kültürde bu geçiş evresi ilahi yahut insanüstü varlıkların koruyucu ve cezalandırıcı güçlerine duyulan inanç ile yakın temasa sokulur.

4.1.3. Mart Dokuzu <Nevruz>

Halk söyleyişine göre Mart Dokuzu olarak isimlendirilen bu mevsim ritüeli Türk Dünyasında genel olarak Nevruz olarak bilinmektedir. Gece ile gündüzün eşit olduğu kışın bitip baharın başladığı ve Güneş’in Koç burcuna girdiği gün olarak kabul edilen 21 Mart tarihinde kutlanan Nevruz, takvime bağlı mevsimlik bayramdır. 21 Mart mitolojik ve tarihî anlamlarının yanı sıra Kuzey Yarımküre’de iklim ve ona dayalı kültürel anlamlara da sahip önemli bir dönüm noktasıdır (Çobanoğlu 2000: 54-55).

Nevruz, en eski kaynaklarda Türkler tarafından yılın ilk günü olarak kutlandığı kaydedilen ve günümüzde de başta ülkemiz olmak üzere bütün Türk topluluklarında kutlanan ve aynı zamanda Türklerle coğrafi ve kültürel komşuluk ilişkilerinde bulunan toplumlarda da mevcut olan geleneksel kutlamalardan biridir (Ekici 2002: 63).

Nevruz’un Amasya yöresinde geçmişte zengin uygulama ve kutlamalarla karşılanırken günümüzde büyük oranda unutulduğu, sadece yörenin birkaç köyünde az sayıda rit ve resmî kurumların organize ettiği Nevruz programları ile uygulama alanı bulabildiği görülmüştür.

Amasyalı Araştırmacı Hüseyin Menç (2018: 540) 1930’lu yıllarda yörede Mart Dokuzu ritüelinin nasıl kutlandığını şöyle aktarmaktadır:

Kutlama saati sabah ezanı öncesinde kimilerinin ellerine aldıkları fenerlerle Kırklar Dağı’nın zirvesine yürüyerek başlatılırdı. Sabahın alaca karanlığında, dağın zirvesine çıkanlar, burada mübarek kişilerin mezarlarının başucunda dua ederler, niyette bulunurlardı. Gençlerin, bekârların, nişanlıların, evlilerin; ev sahibi olmak, borçlarından kurtulmak isteyenlerin dileklerini taşlara küçük çalılara bağlayacakları

bezler, taşları üst üste koyarak ev isteğinde bulunanlar, iyi bir eş bulmak isteyenler ilk günün sevinci ile yola koyulurlardı. İster niyetler kabul olsun ister olmasın mutlaka taş, ertesi yıl “mart dokuzu” günü Kırklar Dağı’na tekrar götürülür ve serpilir. Teneke semaverlerde tavşan kanı çaylar demlenmeye bırakılırdı. Patates piyazı, bakır tencerelerde zeytinyağlı dolmalar çıkarılır tahta masalara. Sazlar darbukalar çalınır, sesine güvenenler elini kulağına atar bir uzun havaya başlar. Genç kızlara teyzeler, yengeler katılır ip atlanır, yakar top oynanır. Cesareti üzerinde toplayanlar yakılan ateşler üzerinde avazı çıktığı kadar bağırarak atlayanların sesi yankılanırdı. Genç kızlar ve delikanlılar en güzel elbiselerini giyerlerdi. Zira evlenecekleri kızı veya delikanlıyı bu gezi ile eğlence sırasında bulmaları gönüllerini kaptırmamaları işten bile değildir. Erkek anneleri gelin adaylarına göz süzdürürlerdi. Mart Dokuzu eğlenceleri sadece Kırklar Dağı ve Kale de değil şehrin birçok yerinde de yapılırdı. Pırler Parkı, Çakallar, Kurtboğan, İstasyon Parkı, Şeyhcuî Bağları, Şeyhcuî Ormanı, Şirvanlılar Türbesi çevresi, Saraydüzü, Karasu gibi piknik alanları tercih edilirdi.

Çocukluk ve gençlik yılları Amasya’da geçen Abdülhaluk Çay (2012: 332-333) Mart Dokuzu ritüelleriyle ilgili şu bilgileri verir: “Amasyalıları, 21 Mart sabahı güneş doğmadan etraf henüz karanlık iken gemici fenerleriyle Kırklar Dağı’na çıkarlar. Öğleye kadar mezarlık ve türbe ziyaretleri yapılır. Öğle vakti ise yemekler yenir. Öğleden sonra piknik alanlarında ip atlama, saklambaç, salıncak gibi oyunlar oynanır. Genç kızlar mani çömleği açarlar”. Abdülhaluk Çay, ayrıca Karapapak yerleşimi olan Han Köy’ünde evlerin önüne gün batarken büyük bir ateş yakılıp insanların ve hayvanların ateş üstünden atladığını yine Amasya Uzunoba ve Ayrancı köylerinde gençlerin ev ev dolaşıp deve oyunu oynayarak yiyecek topladıklarını son evde de bunları yediklerini belirtmektedir.

Mart Dokuzu eski kutlamaları manilere de yansımıştır. Yörede yaygın olarak bilinen manilerden bazıları şunlardır:

*Altın tasın kenarı
İçine sıktım narı
Kırklar'da gördüm
Kalem kaşlı o yâri (KK 12).*

*Amasya'nın samanı
Gelir dağların dumanı
Ben dileğimi diledim
Mart dokuzu bayramı (KK 14).*

*Gönlüne sevgim aksın
Bu sevgi seni yaksın
Kırklar'da fala baktım
Sen benim olacaksın (KK 18).*

Günümüzde yörenin Suluova ve Merzifon ilçelerinin köylerinde yaşayan Azerbaycan Türkleri 21 Mart tarihinde Nevruz kutlaması adı altında birkaç rit icra etmektedirler. Bunlar şöyledir: 20 Mart akşamı güneş batarken bütün evlerin önünde küçük küçük ateşler

yakılır. Bu esnada ergenlik yaşına gelmemiş çocuklar ev ev dolaşmak suretiyle “Nevruz hakkı” denilen yumurtayla birlikte para ve yiyecek toplarlar (KK 203, KK 224, KK 226, KK 227, KK 241, KK 242, KK 243, KK 244).

4.1.4. Sırçancuk/Seçen/Sıçan

Sırçancuk, Sıçan ve Seçen şeklinde farklı adlandırılan fakat aynı olguyu ifade eden bu ritüel, araştırma sahamızın Merzifon, Gümüşhacıköy, Hamamözü ve merkeze bağlı bazı köylerinde bilinen baharın gelişini işaretleyen mevsim ritüellerinden biridir. Ritüelin karakteristiğini belirleyen inanç, o gün her türlü iş yapılmasının yasak olması, iş yapanların evlerini sıçan basacağı ve özellikle genç kızların çeyiz sandıklarında bulunan çeyizlik eşyaların sıçanlar tarafından kemirileceğidir. Ritüelin adlandırılma temelinde de bulunan iş yapma yasağı, daha çok genç kız ve kadınlara yönelik örgü işlerine yoğunlaşmakla birlikte inanışa göre o gün hiçbir iş yapılmaz hatta bulaşık süngeri ve bez dahi sıkılmaz (KK 65, KK 75, KK 76, KK 134, KK 188, KK 190, KK 192, KK 200, KK 201).

Takvim ve mevsim ritüelleri için bütün kültürlerde belirleyici bir olgu olan çalışma yasağının temelinde kutsal olmayan zaman ile kutsal zaman arasında bir sınır oluşturmak düşüncesi yer almaktadır. Durkheim’a (2011: 417-418) göre; kutsal zamanlarda her türden seküler meşguliyetler askıya alınır; çünkü iki eylem şekli, karşılıklı olarak dışlayıcı ve birbirlerini reddedici bir özelliğe sahiptir. Dinî günlerdeki evrensel dinlenme kurumu, bu esasa dayanır. Bütün bilinen dinlerde, bayram günlerinin ayırt edici özelliği, çalışmanın durmasıdır. Bu mola, yalnızca genel olarak tatillerin yol açtıkları mutluluk hislerinden kaynaklanmaz; çalışma seküler alanın bir uğraşıdır. Bu yüzden, ritüel gününün tatil olması, kutsalı ve din dışını birbirinden ayıran bir yasağın sonucudur. Burada zaman, bir gün boyunca doğanın gidişine karışmamak suretiyle devre dışı bırakılmaktadır. Bunun ardında yatan düşünce şudur: “İnsan ve insan” ile “insan ve doğa” arasındaki ilişki, uyumun ve barışın bir göstergesi hâline gelmesi ve çalışmanın, bir çatışma ve bir uyumsuzluğun sembolü niteliğinde kabul edilmesidir” (Fromm 2017: 229-231).

Sıçan gününün yasaklarından iple, dokumayla yapılan işlere özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Doğum, evlilik ve ölüm geçişlerinin kritik dönemlerinde koruyucu bir yöntem olarak, geçiş öznelerinin üzerlerinde düğümlü, bağlı bir şey taşımalarına dair yasaklar biçiminde de görülen bu husus ile ilgili Eliade (2017c: 239-240); birçok

kozmozolojinin simgeçiliğinde vazgeçilmez bir rolü olan eğirme ve dokumanın ilk sıralarda yer aldığını, insanlığın yaşamını “dokuyan” zamanı döndüren yazgı tanrıçalarının eğiriciler olduğunu, eğirmenin dünyanın yaratılması veya yeniden- yaratılması, zamanın ve yazgının eğirilmesi anlamına geldiğini belirtir ve eğirme çok tehlikeli bir iştir, özel mekânlarda, sadece belli dönemlerde ve belli saatlerden önce yapılmasının nedeni budur. Dünyanın bazı yerlerinde, insanlar eğirmeden vazgeçmişlerdir ve büyüsel tehlikesinden ötürü hafızalarının derinlerine gömmüşlerdir, tespitini yapmaktadır.

Sıçan gününün zamanı, nisan ayının ikinci haftasının çarşamba günüdür. Bunun için “marttan çıkmaz apruldan almaz” denir. Yörede genel olarak sıçan günü kadınlar arasında, iş yapmama, iş yapılırsa bütün yılın uğursuz geçeceği yönünde inanışlar, çeşitli etkinliklerin yapılmasına vesile oluşturur. Merzifon ilçesi Hırka köyünde kadınlar, o gün iş yapmanın uğursuzluk getireceğine inanırlar ve bu nedenle “Hukkaşe Sultan” türbesinde toplanıp gün boyunca yemek yiyip eğlenirler (KK 205). Yine Merzifon ilçesi Balgöze ve Çetmi köylerinde kadınlar mesire yerlerinde piknik yapmaktadırlar (KK 134, KK 135, KK 136, KK 195).

Bahsi geçen etkinlikler piknik ve eğlence özelliği taşımaktadır. Ancak Sıçan günü kapsamında merkez Yassıçal köyünde ve Merzifon ilçesinde gençlerin merkezde olduğu, kökü çok eskilere dayanan uygulamalar, günün mevsim ritüeli olması açısından anlamını ortaya koyan örneklerdir.

Merkeze bağlı Yassıçal köyünde “Sırçancuk” olarak adlandırılan ritüel, “Büyük Sırçancuk “Küçük Sırçancuk” olmak üzere iki ayrı kutlama biçimindedir. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre, “Büyük Sırçancuk”un uygulama zamanı ile Hıdrellez’in tarihi örtüşmektedir (KK 72, KK 73, KK 74, KK 75). Bu durum geçmişte bahar ritüellerinin bir zincir oluşturacak şekilde aşamalı gerçekleştirildiği yönünde önemli bir ayrıntıyı ortaya koymaktadır. Küçük Sırçancuk’un zamanlaması için eski takvime göre “marttan çıkmaz apruldan almaz” ifadesi ile birlikte oğlakların doğumu da ritüelin zamanı ile ilgili yöre halkının kullandığı işaretlemelerdendir.

Ritüel özneleri evlenmemiş genç kız ve erkekler özellikle de nişanlılardır. Köylülere göre nişanlıların Sırçancuk günü yaylaya çıkması kural gibidir. Nişanlısını Sırçancuk’a çıkarmayan erkekler ayıplanır (KK 75, KK 76, KK 77). Evlilerin eğlence ortamlarında

bulunması ayıplanır (KK 73, KK 74). Çarşamba günü ikindiden sonra genç kız ve erkekler köyün içindeki Ergonaş Baba evliyasını ziyaret edip, dua ettikten sonra yaylaya çıkmak için yola koyulurlar. Eğlenceli bir yolculuktan sonra akşam olmadan yaylaya ulaşılır. Yaylada ikamet eden yaşlılar, gençler için süt, kaymak, tereyağı, ağız gibi süt ürünlerini ve kocabaş adı verilen kavrulmuş nohut ve mısırdan yapılan yiyecekleri günler öncesinden hazırlamışlardır ve öncelikle bu yiyeceklerle toplu yemekler yenir. Sırçancuk ile ilgili, köylüler tarafından ritüelin anlamsal içeriğini ortaya koyan şu mani söylenmektedir: *Mani demeye geldim/Kaymak yemeğe geldim/Kaymak değil niyetim/ Yâri görmeye geldim* (KK 76).

Havanın kararmasıyla birlikte sabah güneşin çıkmasına kadar sürecek olan eğlenceler başlamaktadır. Ritüelin temel çerçevesini genç erkek ve kızların uyumadan sabahlamayı başarabilmesi teşkil eder. Bu nedenle uyuyanlar çeşitli şekillerde cezalandırılır; uyuyan yüzünün yanmış odun karasıyla boyanması, uyuyan kişileri تنها bir yere taşıyıp bırakma en çok tercih edilen cezalandırmalardır. Uyumamak için çeşitli eğlenceler yapılır; tef çalınır, “yüzük kimde”, “köçek”, “kulaktan kulağa”, “elim sende” gibi oyunlar oynanır. Mani çıkarma denilen bir uygulama gecenin en karakteristik olgusudur. Birbirine ilgi duyan çiftlerin niyetlerini anlayan diğer gençler tarafından, çiftlerin duygularını ifade etmelerine yardımcı olmak amacıyla içeriği, amaca yönelik oluşturulan maniler söylenir (KK 67, KK 73, KK 74, KK 75, KK 76).

Yeni ilişkilerin başlamasına zemin hazırlayan ve özellikle nişanlı çiftlerin görüşmelerine olanak sağlayan bu gece, yeni evliliklerin oluşmasında önemli işlevlere sahiptir. Geceyi bu şekilde geçiren gençler sabahtan öğleye kadar uyuduktan sonra ikindi olmasıyla birlikte köye dönerler. Ritüelin zamanlaması iki ikindi arası ile sınırlandırılmaktadır. “Bir ikindide girer bir ikindide” çıkar sözü ritüelin kapsadığı zaman dilimini göstermektedir (KK 67, KK 73, KK 74, KK 75, KK 76).

Merzifon ilçesinin önemli günlerinden olan “Seçen Günü” işlevsel açıdan Sırçancuk ile benzerdir ve tarihi bilinmeyen çok eski zamanlardan yakın zamana kadar canlı bir şekilde yaşatılmış mevsim ritüellerindendir. Ancak altı yıl önce vuku bulan bir cinayet olayından sonra günün sönükleştiği, katılımın azaldığını belirtilmektedir (KK 198, KK 202, KK 203, KK 210, KK 221).

Sözü edilen ilçelerde, nisan ayının ikinci çarşamba günü, “Seçen” (sıçan) adı altında kutlanır. Ritüel iki aşamalıdır. Birinci aşama Seçen gününün bir gece öncesinde düzenlenen “Hasırcı Ateşi” adı verilen uygulamadır. Ritüel adını evlerde oturmak için kullanılan ve samandan yapılan bir çeşit sedirden almaktadır. Kaynak kişimiz hasırcı ateşi ritüelini şöyle anlatmaktadır:

“Hasırcı ateşi, nisan ayının ikinci haftasının salıyı çarşamba bağlayan gece henüz hava aydınlanmadan, önceden hazırlanan yakacaklar yakılarak yapılan bir şenliktir. Mahalle ya da sokakların genç erkekleri, bugün için haftalarca önceden hazırlık yapar, o günde yakılabilecek yakacağın en fazlasını toplayabilmek için yarışır ve toplananları sokaklarının emin bir yerine yığarlar. Günüün adına yakışan en gözde yakacak da eski hasırlardır. Nisan ayının ikinci salısını çarşambaya bağlayan gece ya hiç yatılmaz ya da odunların başına nöbetçiler bırakılır, sırayla nöbet tutulur. Çünkü mahalle grupları arasında birbirlerinin odunlarını çalmak yaygın bir gelenektir. Çarşamba sabaha karşı gün ağarmadan ateş yakılır ve sonra ev ev gezilir, bütün kapılar çalınarak herkes uyandırılır. Bütün mahalle ateşin etrafında toplandıktan sonra herkes sırayla ateşin üstünden atlar. Ateşin üzerinden atlarken ‘gavur kilit ben yiğit’ diye bağırmak bir gelenektir. Ateşe atılan odun ve otların çevresine sarılan eski hasırların yanarken oluşturduğu görüntüleri izlemek ise bizim için bambaşka bir zevktir.” (KK 202).

Ritüelin asal özneleri genç erkekler olmakla birlikte bütün halkın izleyici olarak ve ateşin üstünden atlama aşamalarında yer aldığı görülmektedir. Yakılan ateşler söndürülmez, kendiliğinden sönmesini beklemek ritüelin anlamlı bir diğer özelliğidir. Ateşlerin sönmesi ertesi gün öğleyi bulur (KK 198, KK 200).

Bu ritüel Theoder Gaster' ın mevsim ritüelleri kalıbının ikinci aşamasında yer alan özellikle kötü ruhların kovulmasını içeren, ateş yoluyla “arınma” pratikleridir ve bu kapsam dâhilinde değerlendirilebilir. Ritüelin başat unsurunun ateş olması, uygulanma zamanının sabaha karşı olarak gerçekleştirilmesi ve ritüel öznelerinin genç erkeklerden oluşması özel anlamlar ihtiva etmesi açısından ritüelin üstünde durulması gereken temel unsurlarıdır.

Hasırcı ateşinin yakıldığı geceden bir sonraki güne “Seçen” adı verilir. Seçen gününe ilişkin kaynak kişimizin anlattıkları şöyledir:

“Halk arasında, ‘marttan çıkmaz apruldan (nisandan) gün almaz’ diye bir söylem vardır, Seçen Günü’nün zamanını o belirler. Yeni ve eski takvim ayları arasındaki on üç günlük uyumsuzluk düşünülerek hesaplandığı zaman bu sözün neden söylendiği daha iyi anlaşılır. Seçen günü kutlamalarının ilk ortaya çıkışı, bir anlatıma göre: Merzifon’da dokumacılık işlerinin yoğun olduğu günlerde, halkın büyük bir bölümü bu işlerle uğraştığından dinlenmeye, eğlenmeye zaman bulamazmış. Bir gün de olsa dinlenip eğlenmek amacıyla olsa gerek, birileri tarafından nisan ayının ikinci çarşambasında yapılan el işleri ve dokumaları “sıçan keser” diye bir söylenti çıkarılmış. Herkesin de işine gelmiş olacak ki, bundan sonra nisan ayının ikinci çarşambası dinlenmeye, eğlenmeye ayrılır olmuş. Bir başka görüşe göre de: Seçen günü kutlamalarının asıl amacı, evlenme çağına gelmiş genç kızları ve erkekleri karşılaştırmak, birbirlerini görüp, olası eşlerini seçme olanağı sağlamak için ayrılmıştır. Hıdırellez’de olduğu gibi, Seçen’de de el işi yapılmaz. Sacüstü, yağlı, pıtıl, cızlak, haşhaşlı çörek gibi hamur işi ağırlıklı yiyecekler ile yalancı dolma, yumurtalı salata gibi türlü yiyecekler hazırlanarak eş-dost birlikte yenir. Amaç güzel şeyler yapmak olsa gerek.” (KK 198).

Sabah vakti evlerinden çıkan Merzifonlular, ikindiye kadar piknik yapıp ikindiden akşama kadar olan zaman dilimini gençlerin birbirini görüp beğenmelerine imkân sağlayan gezinti uygulamasına ayırırlar (KK 195)³¹⁹. Merzifon-Samsun çevreyolu Nazırın Doruk noktasından Samadolu mahallesine kadar olan güzergâh üzerinde, kızlar yolun bir tarafında, erkekler diğer tarafında birbirlerine ters istikâmette yüz yüze gelecek şekilde yürürler. Turlama şeklinde olan bu gezintiler sürekli hareket hâlinde olunduğu için aynı güzergâhın defalarca yürünmesine neden olur.

Geçmişte gençlerin birbirlerini büyük oranda bu şekilde seçtikleri belirtilmiştir. Ayrıca ilk adımı “seçen günü” atılan ilişkilerin Hıdırellez gününe kadar nişanlarının yapılması, Hıdırellez’e nişanlı olarak girmenin yapılacak evliliğe şans, uğur, bereket getireceğine inanılmaktadır (KK 195, KK 196, KK 197, KK 198, KK 199, KK 200, KK 201, KK 208, KK 209).

³¹⁹ Seçen, kız ve erkeklerin birbirini görme günü olarak düşünülür burda. Kızlar ve erkekler yol boyu yürürler. Böyle grup grup orda birbirlerini seçerler. Oralarda kız beğenme olur. Aileler de karışmaz, zaten bilir orda yürüdüğünü. Grup hâlinde yürür zaten üç beş kız bir arada, üç beş erkek bir arada böyle karşılıklı. Peş peşe değil böyle. Yolun bir tarafında onlar, ters yönde gidip gelirler yüz yüze gelmek için. Birini gözüne kestirdi mi erkek duyurmaya çalışacak. Eğer karşıdan olumlu bir yanıt gelirse, bir gülümsemişe ne bileyim ona dönüp bakmışsa, o onu olumlu işaret kabul eder. Onun peşini biraz daha kovalar. Sonuç da bir yere varabilmişlerse ailelere haber verilir (KK 195).

Uygulamaların bazı belirgin temaları bir zamanlar dinî, sosyal hayatta etkili ve belirleyici bir fonksiyona sahip olmuş ama zamanla silikleşmiş ip uçları içermektedir. Her ne kadar ritüelin temelini oluşturan ve onu gerekçelendiren (Eliade 2017b: 231) mitler değişikliğe uğrasa da bir ritüelin tarihi akış içerisinde ortaya çıkış gerekçesi unutulmuş veya ona yeni anlam boyutları yüklenmiş olduğunda da bir ritin varlığını sürdürmesi mümkündür (Sharpe 2000: 14).

“Sırçancuk” ve “Seçen” olarak adlandırılan her iki ritüelin ortak unsurunu genç kız ve erkeklerin evlenmelerine imkân sağlayacak nitelikte uygulamalar oluşturmaktadır³²⁰. Bu durum mevsim ritüelleri senaryosu kalıbının canlandırma işlevine sahip çeşitli biçimlerde görülebilen pratiklerinin silikleşmiş görünümlerinden biridir. “Üreme ve gelişmenin büyüsel veya dinî vasıtalarla kontrol edilebileceği inancına işaret eden” (Sharpe 2000: 98), geçmişte dünyanın her yerinde görülebilen bu tür uygulamalar, bir iç güdünün tamamen işlevsel amaçlarla doğanın yaratıcı güçlerini teşvik etmek için kullanılmasıdır.

Theodor Gaster’a (2000: 58) göre, “mevsimsel şenliklerde ve kozmik bunalımlarda rastgele cinsel birleşmenin bir başka zayıflamış şekli, güncelleşmiş boyutuyla, yılın bazı önemli günlerinin kocaların ya da karıların seçimi için özellikle uğurlu olduğu konusundaki halk geleneklerinde görülebilir”.

Bir başka bakış açısından bu tür uygulamaların kökeninde yerle gök arasındaki kozmik evliliğin imgesel tekrarı bulunmaktadır. Başlangıçtaki anlamını kaybederek ritüel orjinin bir parçası olmuşlardır (Eliade 2014: 309). İlâveten Eliade (2017a: 241), yaşam ve doğurganlık kaynaklarıyla bağlantılı, erotik değil ritüel değer taşıyan unutulmuş bir gizemin izleri olarak bu tür uygulamaların dünyevî varoluşu yöneten normların dönemsel olarak feshedilmesi, toplumsal âdet üzerinde boş bir ağırlık taşıyan bir kuralı askıya alma ve mutlak kendiliğindenlik hâline tekrar ulaşma ihtiyacı olarak değerlendirmektedir.

³²⁰ Benzer bir uygulamanın Nevruz bayramı vesilesiyle yapılan kutlamalar kapsamında Kazak Türkleri arasında da bulunduğunu Kartaeva ve Habijanova (2017: 13), “Kazak Kültüründe Nevruz ve Nevruzname Bayramı Ritüelleri, Özellikleri” isimli makalede şöyle anlatırlar: “Nevruz dolayısıyla Kazak Türklerinde yapılan genç kızlar köy delikanlıları için belirlenmiş bir evde ‘uyku Aşar’ diye adlandırılan geleneksel anlam içeren sofrâ hazırlanmış. Sofra başına toplanan kızlar ile delikanlılar, sabaha kadar çeşitli oyunlar oynayıp, şarkılar söylerler. Delikanlılar karşılık olarak kızlar için gümüş yüzük, eşarp gibi hediyeler hazırlamışlardır ve bu gelenek ‘Selt Etkizer’ diye adlandırılmıştır”.

Günün Sıçan/Sırçancuk olarak adlandırılması bir kültür verisi olarak önemli kodlar taşımaktadır. Yassıçal köyünün hayvancılıkla olan ilişkisi, ritüel zamanını işaretlemek amacıyla oğlakların doğumunun belirteç olarak kullanılması, ritüel mekânı olarak yaylaların seçilmesi, yaşlıların sırçancuk kutlamaya gelen gençlere süt ürünlerinden oluşan ikramlıklar hazırlamaları temalarının birleşiminden oluşan semantik çerçeve hayvancılık ve yarı göçebe kültür dairesinin etkilerini göstermektedir. Hayatın en mükemmel ve en güçlü temel kaynağını oluşturan, bütün insanlığın kökeninde bulunan ve ebediyete ulaşmalarını sağladıkları için, insandan ayrı düşünülmeyen hayvanlar ve bitkiler, her zaman ön sıralarda yer almış ve bir örnek, bir sembol, bir kült olarak hayatın temel görüntüsü ve varoluşunun ifadesi olmuştur (Roux 2005: 13). Henüz nasıl mücadele edeceğini bilmediği tabiat güçlerine karşı, gökle iletişim kurmak için ağaca bağımlı kalan insanoğlu, bitki örtüsünün bitmeyen verimliliği karşısında hayrete düşer, yiyeceğini, giyeceğini ve hareket etme yeteneğini borçlu olduğu hayvanı da her şeyin gerçek ve temel biçimi olarak görür. Kendinden daha iyi yüzen, daha iyi uçan, daha iyi avlayan ve hata yapmadan geleceği bilen hayvanlara karşı, insanoğlu kendi zayıflığı ile yüzleşir. Yetersizliğinin sebebi olarak yalnız insanı düşünür. Bu zorlukları din, büyü, hayvan ve bitkilerin taklidi hatta mümkünse özdeşleşerek yenmek ister hükmüne varır (Roux 2005: 91).

12 Hayvanlı Türk Takvimi'nde ilk yılın ve ayın hangi hayvanla temsil edileceğinin nasıl seçildiğini ve farenin ilk hayvan oluşunu anlatan efsane ise şöyledir:

On iki yıllık döngüyü kullanan Buryatlar, döngünün ilk yılının aslında deve yılı olacakken, devenin bu şerefi fareye kaptırmış olduğunu şu takvim mitiyle açıklarlar: Koyun, sığır, köpek, fare ve deve döngünün ilk yılına içlerinden kimin adı verileceği konusunda birbirleriyle uzun bir münakaşaya girerler. Bu münakaşa gece yarısına kadar sürer ve sadece sıçan sessizce dinler. Sonunda o münakaşayı “Boşuna münakaşa etmeyin. Sabah güneşini ilk defa kim görürse ilk yıla onun ismi verilsin” diyerek, başka bir teklif sunar. En sonunda doğan güneşin ışığını ilk kim görürse yıla onun adının verilmesini kararlaştırırlar. Deve bir yere oturur ve doğu ufkunu gözlemeye başlar. Fare, devenin üzerine tırmanır ve batıya doğru bakmaya başlar. Gün doğumuna yakın daha deve güneşin ışıklarını görmeden, fare daha yüksekte olduğundan, batıdaki dağların üzerine vuran ışınları görür görmez yarışmayı kazanarak döngünün ilk yılına adını verir. Bu konuda “Deve kendine çok güvendiği için bir yılı kaybetti” sözü, Buryatlar arasında yaygın bir deyim olarak kullanılmaktadır (Harva 2015: 165-166).

Divanü Lûgat'it Türk'te yer alan efsanede bahsi geçen hayvanların güneşi ilk olarak görmek üzere yarışmaları yani yılın ilk gününe girilen gecede uyumamaları durumuyla Sırçancuk ritüelinde gençlerin sabaha kadar uyumamaları olguları arasında benzerlik olduğu görülmektedir. Bu durum kutsal atfedilen bütün gecelerle ilgili inanışları

temellendirmesi açısından önemli görülmektedir. Mitik anlamlandırma düzleminde böyle geceler kozmosun inşa edilişinin tekrarıdır ve kutsaldır. Bu geceyi uyumayarak geçirmek kozmogoninin tekrarına tanıklık etmek anlamına geldiğinden insanoğlu, kozmogoninin tekrarına iştirak ederek bir anlamda kendi yaratılışını yenileyerek yeniden doğmaktadır. Bu olgu Hidrellez' de daha belirgin olmakla birlikte silik bir şekilde diğer önemli gün ve gecelerin anlamının ortaya konuluşunda beliren bazı motiflerle ifadesini bulmaktadır. Mitolojik simge şeklinde halk takvim bilincinin günümüze kadar yaşatıldığını gösterir.

Ritüelin zamanını belirleyen oğlakların doğumu meselesi de yine eski Türk takvimi ile ilişkili olmalıdır. Zira Kaşgarlı Mahmut oğlak kelimesini, “yeni gün, nevruzdan sonra gelen ilk bahar” olarak açıklamaktadır (Atalay 1998: 52). Ayrıca oğlakların doğumu meselesi saya bayram zincirinin son halkasını oluşturun günümüzde icra edilmeyen, kuzuların doğumunun kutlanması vesilesiyle yapılan “döl dökümü” ritüelinin biçim değiştirmiş şekli olarak da değerlendirilebilir.

4.1.5. Ficek

Ficek, Tokat, Amasya ve Sivas illerinde yaşayan, Oğuzların Beydili boyuna mensup “Anşa Bacılı Sıraç Alevi Türkmenlerinin kutladığı mevsim ritüelidir (Karaca 2017: 56). Ficek ritüeli, Amasya yöresinin Göynücek ve Gümüşhacıköy ilçelerinin Sıraç Alevi köylerinde baharın gelişi vesilesiyle nisan ayının üçüncü haftasının cumartesi ve pazar günlerinde kutlanır.

Amasya yöresinde Ficek, iki aşamadan mürekkep bir mevsim ritüelidir. İlk aşama, çocukların cumartesi günü ikindi vaktinden sonra bir araya toplanıp, uzun bir sırığın ucuna bağladıkları sepetle grup hâlinde sokaklarda yiyecek toplamak maksadıyla gezmeleriyle başlar. Aynı esnada genç kızlar, ficek kazanını hazırlamak amacıyla kırdan çiçek toplamaya çıkarlar. Genç erkekler de evlerinin merdivenlerine veya bacaların yan taraflarına taş koyarlar. Bu taşlar ertesi gün, güneş doğmadan kaldırılarak altında bir canlı olup olmadığına bakılır. Canlı varsa bu, yeni yıl için kismete işaret eder (KK 103, KK 103, KK 104, KK 105, KK 220).

Çocuklar, köydeki bütün evleri gezip yiyecek topladıktan, genç erkekler bacalara taş koyduktan, genç kızlar da çiçek topladıktan sonra, köylünün meydana taşıdıkları odunlar

ile büyük bir ateş yakılır. Gençlerin ateşi yaktığını gören köylüler, ellerinde çörek ve böreklerle köy meydanında toplanırlar. Hep birlikte yemek yenir. Sonra ateşin üzerinden atlanılır, atlama esnasında herkes “ağrım, uğrum gavura” der. Sabaha kadar ateş söndürülmez, ateşin etrafında Semah dönülür. Sabaha karşı evlerine dönen köylüler köy meydanındaki büyük ateşten köz alıp, kendi evlerinin önünde küçük ateşler yakarlar (KK 103, KK 104, KK 105, KK 220).

Ateşin yakıldığı günün sabahına “Ficek Bayramı” denir. Türkçe Sözlük’te³²¹ karşılığı; “mektup, kura, yazı tura, mani” olarak verilen Ficek kelimesinin anlamı köylülere göre; “baht”, “mutluluk” ve “şanstır”. Ayrıca bu köylerde maniye de “Ficek” denilmektedir (Sezmiş 2018: 95).

Kaynak kişimizin anlatımıyla Ficek ritüelinin olay örgüsü şöyledir: Genç kızlar, Ficek Bayramından bir gün önce, her türlü meyve ve bitkilerden çiçek toplarlar, köyün bütün çeşmelerinden de su getirip, çiçekleri suyla doldurdıkları kazanın içine atarlar. Bu şekilde hazırlanan ficek kazanı, itinayla saklanır; çünkü genç erkekler kazanı ararlar, kazanı bulurlarsa içine kemik atarlar; içine kemik atılan Ficek kazanının tılsımını kaybettiğine inanılmaktadır. Ertesi gün, kazan saklandığı yerden alınır, tören alanına getirilir. Sonra Ficek kızı seçilir. Ficek kızı anne-babasının ilk çocuğu olmalıdır. Önce kazan tılsımlanır, bu iki şekilde yapılabilir; birinci yöntem, sofunun kazana direkt okuması, ikincisi de sofunun şerbete okuması, okunan şerbetin kazanın içine dökülmesidir. Tılsımlama ritinin ardından Ficek kızının başına “cecim” adı verilen kilim örtülür. Sonra bekâr erkeklerin ayna, tarak, yüzük, tesbih gibi özel eşyaları kazanın içine atılır. Ficek kızı kazanın içinden eşyaları çıkartır, bu esnada başka bir kız, ficek kızının başının üzerinde ayna tutar. Ficek kızının etrafına halka olan diğer kızlar sırayla kazanın içinden çıkan eşyaları ellerine alarak mani okurlar. Eşyanın sahibi okunan maniye kendine yorumlar. İnanişe göre, bu mani onun kaderini tayin eder (KK 103, KK 104, KK 105, KK 120). Ancak bu kader tayini, gönül işlerine ilişkindir. Kaynak kişilerimizin verdiği mani örneklerinden birkaçı şöyledir:

*Ficeğim ficek olsun
İçi dolu gül olsun
Ficeği çıkaranın*

³²¹ http://tdk.gov.tr/index.php?option-com_ttas&kategori1=açıkla2&kod-84108. (E. T. 23. 08. 2020).

Dileği kabul olsun.

*Karanfıl kurutmadım
Seni unutmadım
Hatırını saydım da
Yar seni unutmadım.*

*Şu tepe nasıl tepe
Kar yağar serpe serpe
Girdim yârin koynuna
Uyarttım öpe öpe.*

*Ay doğar bulutunan
Çingilli kilidinen
Allah'ım canımı al
Sevdiğim yiğidinen (KK 104, KK 120).*

Kazandaki eşyalar bitene kadar işleme devam edilir.

Ficek bayramının temel unsuru olan bu uygulama daha çok Hidrellez uygulamaları çerçevesinde yer alan talih açma veya kader tayini amacıyla gerçekleştirilen; Marmara'da "Baht açma", Denizli'de "Bahtiyar", Yörük ve Türkmenlerde "Mantıfar", Balıkesir'de "Dağara Yüzük Atma", Edirne'de "Niyet Çıkarma", ve Ağrı'da "Çiçek Ölçen" (Güngör 1956: 65) adlandırmalarıyla bilinen uygulamaların benzeridir. Ritüelin zamanı ve icrasındaki birkaç farklılık dışında aynı amaca hizmet eden ve benzer zihni temele sahip bir uygulamadır.

Yukarıdaki unsurla birlikte Ficek ritüelini oluşturan temel rit bileşenlerinden birisi çiğdem gezmesi ritüelinde açıkladığımız çocukların kapı kapı gezerek yiyecek toplamaları; bir diğeri Seçen ve Sırçancuk ritüellerinin eksen olayını oluşturan genç kız ve erkekler arası iletişim; bir diğeri de Hasırcı Ateşi, Nevruz ve Hidrellez ritüellerinin de ortak unsurlarını oluşturan ateş eksenli uygulamadır.

Mevsim ritüelleri kapsamında bütün topluluğu arındırma işleminin merkezinde arındırıcı özelliğiyle ateş bulunmaktadır. Bu olguyu gerek evrensel gerek Türk toplumları özelinde örneklendirmek gerekirse birçok örnek uygulama mevcuttur.

Altay Türklerinin "Ot Takır Mürgüül" adını verdikleri tören ateşle ilgilidir. Bahar ve sonbahar mevsimleri olmak üzere yılda iki kez yapılır. Törende ateşin etrafına tagıl adı verilen yüksekliği 20 cm, genişliği 6-7 cm olan bir düzenek hazırlanır. Bu düzeneğin

üstüne peynir türlerinden hazırlanmış insan, koyun, ev, at direği, içki matarası, beşik, kap kakak... gibi maketler konur. Ateş yakılınca bunlar da yanar. Ateşe süt ve tereyağı saçılıp alkış sözler söylenir (Dilek 2007: 45-46).

Dobruca Türkleri arasında “samatlamak” denilen bir tür ritüel vardır. Köy meydanında saman ateşi yakılır, bu ateşin etrafında halkalanıp saf tutarlar. Bir delikanlı arkasından bir kız sırayla koşarak bu ateşin üzerinden atlarlar. Bu bu ayin iki saat kadar sürer. Bu ritüel, yalnızca ilkbaharda yapılır. Ateş üzerinden atlarken “avurluğum yavura veya Kazakka yani Rus'a, cengilliğim özüme” derler. Bu hafifliğim kendime, hastalıklarım gavura anlamına gelir (Kırcı 1998: 402).

Ateş üzerinden atlayarak hastalıkların ve buna neden olan kötü ruhların yok edileceği inancından kaynaklanan benzer bir uygulama Kafkasya Türklerinde bulunur; Nevruz Bayramı'nda “ahir çerşembe” denilen günde evlerin damlarında büyük ateşler yakılır, herkes bir niyet tutarak ateşin üzerinden atlar. Tongalın iki tarafında bulunan büyüklerin yardımıyla çocuklar ve hastalar da ateşin üzerinden geçilir. Bu sırada şu tekerleme söylenir:

Ağrım, uğrum tökülsün,
Oda düşüb kül olsun,
Yansın alov saçılsın,
Menim bahtım açılsın

Daha sonra tongalın külleri “bolluk içeri, böcek dışarı; devlet içeri, böcek dışarı” denilerek evlerin damlarından içeri süpürülür (Çay 1985: 60-62). İstanbul'da Hıdırellez sabahı, mahallenin uygun olan meydanında özellikle evdeki eski hasır parçalarından ya da kalın kâğıtlardan meydana getirilen bir yığın oluşturulurdu. Bu ateşte evdeki eski hasırları yakmak çok hayırlıydı. Çünkü bir yıldan beri her ne şekilde olursa olsun eve girmiş uğursuzluk ve hayırsızlıklar hep eski hasırda yuva tutardı bu sebeple bu uğursuzluklar yanmadan evden uzaklaşamazdı. Bu yığın akşam olunca tutuşturulur özellikle genç erkekler ve kızlar ateş üzerinden üçer defa atarlardı. Eski İstanbul halkı ateş üzerinden atlamanın çok faydalı olduğuna inanırdı. Ateşten atlayarak; geçen bir senelik fenalıkların, musibetlerin, ağırlıkların ateşten atlarken öteki tarafta kaldığına, ateşe döküldüğüne ve bir daha eski sahibini bulamayacağına ateşten atlayan kişiye büyü tutmayacağına, nazar değmeyeceğine, vücudunun sağlıklı ve çevik olacağına inanılırdı. Böylece yeni yıla sağlıklı, tertemiz girilirdi (Ülkütaşır 1976: 169).

Benzer uygulamalar dünyanın her yerinde yaygın olarak görülmektedir. Frazer (2012: 221-235) ateşle ilişkili halk inançlarının, törenlerin ve yasaklamaların hemen hemen her yerdeki yaygınlığını ortaya koyan etnografik olguları sistemli bir şekilde incelemiş, evrensel nitelikte çıkarsamalar yapmıştır. Yunanistan' da kadınlar Aziz John arifesinde ateşler yakarlar ve “günahlarımı arkamda bırakıyorum,” diyerek ateşin üzerinden atlarlar. Korsasika' da aynı gün halk bir ağacın gövdesini ya da tümünü ateşe verir, genç erkekler ve kızlar alevlerin çevresinde dans eder. Cezayir ve Fas Müslümanları da yaz dönümünde büyük ateşler yakarlar, bunların içine günlük ve baharat atarak meyve ağaçları üzerindeki kutsal gücü uyandırırılar. Rusya 'da yaz dönümünde ateşler yakılır ve başlarına çiçeklerden taç takmış genç kız ve genç erkekler ateşin içinden atlar, hayvanlarını da ateşin içinden geçirirler.

Ateşin arındırıcı özelliğinden faydalanma hem maddi hem de spirütüel boyutta bir imgelem evreni oluşturduğundan hastalığı, pisliği, yok eden ateş, aynı mantık düzleminde kötü ruhları, şeytani ve her türlü habis, zararlı yaratıkları uzaklaştıran bir güç olarak da tasavvur edilmiştir. Bu nedenle ritüellerdeki anlam ve işlev boyutu daha çok spiritüel arınma olarak düşünülmelidir. Maddi ve rasyonel arınma ritüele gereksinim duyulmadan bireysel uygulamalarla gerçekleştirilebilir; ancak kolektif katılım gerektiren büyük çaplı bu tür uygulamalarda daha derin anlamlar aramak gereklidir.

Konunun diğer boyutu bu tür ateşi merkeze alan uygulamaların neden belli bir zaman dilimi ve tarihte yapılıyor oluşudur. Buna da çok yönlü yaklaşımlar getirilebilmekle beraber tabiatın ve insanın dönüşümden geçtiği bu kritik zamanların mitik bilinçte bıraktığı imgelemlerle açıklanması daha doğru olur. Arkaik bilince göre bu tür kutsal zamanların dünyanın yeniden yaratılışının bir tekrarı veya anılması düşüncesiyle birlikte hareket eden kaos zamanına geri dönüş ve kozmogoninin henüz oluşmadığı bu dönemlerde her türlü yaratığın ayrımlaşmamış olarak yeryüzünde bulunduğu düşüncesinin simgeleştirdiği kötü ruhlarla mücadele ediminin bir tekrarının belleklerde bıraktığı izdüşümleri olarak görmek de mümkündür.

Aslında ateş dünyayı yenilemektedir, bunun sonucunda ihtiyarlığın, ölümün, çürüme ve yozlaşmanın olmadığı, ebediyen canlı, ebediyen büyüyen, ölümlerin ayağa kalktığı, canlıların ölümsüzlüğe kavuştuğu, dünyanın baştan aşağı yenilendiği yeni bir dünya kurulacaktır. Nihâi felaket (cehennem) tarihe son verecek ve insana yeniden ebediyet ve

güzellik sağlayacaktır (Eliade 2017c: 68). Takvim ritüellerinin temel fikrini de ifade eden bu düşünce, başlangıçların ve sonların neden ateşle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. “Zira kozmos ve insan durmaksızın ve her türlü araçla yeniden doğurulmakta, geçmiş yok edilmekte, kötülük ve günahlar ortadan kaldırılmaktadır. Bu yeniden doğum araçlarının tümü aynı hedefe yönelir: geçmiş zamanı ilga etmek, -in illo tempore- sürekli bir dönüşle, kozmogonik eylemin tekrarıyla tarihi yok etmek” (Eliade 2017c: 71).

4.1.6. Hıdrellez <Hıdırellez>

Mevsim ritüelleri; ayların, mevsimlerin, yılların geçişlerini ve bu geçişten kaynaklanan dönüşümü işaretler (Gennep 1960: 4). Halk takviminde yaz mevsiminin başlangıç günü astronomik olarak 5 Mayıs’ı 6 Mayıs’a bağlayan gece, güneşin Ülker burcuna girmesiyle başlamaktadır. Güneşi esas alan halk takvimine göre bir yıl iki döneme ayrılır ve 6 mayıstan 8 Kasım’a kadarki 186 günlük süre “Hızır Günleri” olarak adlandırılır. Bu dönem yaz mevsimine tekabül etmektedir. 8 Kasım’dan 6 Mayıs’a kadar süren ikinci devre kış devresi olup “Kasım Günleri” olarak adlandırılmakta ve 179 gün sürmektedir (Ocak 1990: 141). Ayrıca Arapça Kasım’ın Türkçe karşılığı olan “biçin” sözcüğü, bir yılı ikiye bölen anlamına gelmektedir (Boratav 1999: 138).

Mevsim döngüsü ile ilgili takvim ritüellerinden birisi olan Hıdrellez, Türk kültür ve sosyal hayatı içinde yüzyıllardır yaşatılan Türklerin, kışın bitip yazın başlangıcı olarak tabiatın önemli bir geçiş dönemini bir dizi törenle kutladıkları güne İslamî inançlarla birleştirdikten sonra verdikleri isimdir (Günay 1990: 2).

Hızır ve İlyas isimlerinin halk telaffuzunda aldığı şekilden ibaret olan Hıdrellez, kökü İslam öncesi Orta Asya, Ortadoğu yaz bayramlarına dayanan, Hızır yahut Hızır ve İlyas etrafında dinî bir muhtevaya bürünmüş halk bayramının adıdır. Bu bayram, merkezini özellikle Anadolu ve Balkanların, Kırım, Irak ve Suriye’nin teşkil ettiği Batı Türkleri arasında, bugün kullanılmakta olan Gregoryen takvimine göre altı mayıs (eski julyen takvimine göre 23 Nisan) günü kutlanmaktadır (Ocak 1998: 313).

Anadolu’da mayıs ayının altıncı gününe rastlayan Hıdrellez Bayramı, Hızır (Hıdır) ve İlyas peygambere göre adlandırılmıştır (Yörükân 1998: 120). Hızır kelimesi, Arapça “El-Hadr” kelimesinden gelir. Pratikte isim olarak kullanılan bu kelime birçok kaynaktan

bir sıfat şeklinde ele alınmıştır. Adı geçen kelime Arapça yeşil, yeşillik, yeşilliği çok olan yer anlamına gelen “el-ahdar” kelimesinden gelir. Bazı kaynaklarda “El-Hıdır/El-Hadr” şeklinde yer alan kelime, Türkler arasında “Hızır” ya da “Hıdır” şeklinde kullanılmaktadır (Ocak 1990: 60).

Mevsim ritüeline ve buna bağlı uygulamalara referans çerçevesi oluşturan Hızır ve İlyas ile ilgili mitler, ritüelin hem oluşturucusu hem de ritüel düzenleme edimlerini belirleyen önemli unsurlardır. Bunlar bir bakıma ritüel eylemlerin ve ritüel simgeciliğinin bir temsil biçimi olarak ritüelin arka plandaki kodlanmış metnini oluştururlar.

Hidrellez kutlamalarına gerekçe oluşturan Hızır ve İlyas şahsiyetleri ve onların olağanüstü eylemleri hakkında anlatılanlara kısaca değinecek olursak: Hızır ve İlyas peygamberdirler veya ölümsüzlük suyundan içmiş, iki kardeş ya da dostturlar. Her yılın beş mayıs gecesi bir araya gelerek tabiata can verirler. Hızır aksakallı, kırmızı pabuçludur ve çiçeklerden yapılmış bir cübbe giyer. Baharın müjdecisi sayılan Hızır, bitkilere can verir. Ayaklarının bastığı yere baharın bereketi yerleşir. İlyas ise uzun boylu ve nur yüzlüdür. Elinde uzun bir asa taşır, keçi derisinden yapılmış uzun bir gömlek giyer. O da suların, bir inanışa göre hayvanların koruyucusudur (Evgin 2007: 32).

Kur'an ve Tevrat'da bahsi geçen ve ölümsüz olduğuna inanılan Hızır, birdenbire meydana çıkıp birdenbire kaybolmasıyla ünlüdür. Tanrı tarafından insanlığa gönderilmiş, istediği zaman istediği kişilere yardım edebilen ulu bir şahsiyettir (Güngör 1956: 56). Hızır karada, İlyas denizde zorda kalıp, “yetiş ya Hızır” diyenlerin yardımına gelirler. Senede bir gün Hidrellez gecesinde bir gül ağacının altında buluşurlar (Doğan 2000: 28-29). Nuh peygamberin gemisi fırtınaya tutulduğunda halk, “yetiş ya Hızır bizi kurtar diye dua etmişler bunun üzerine fırtına dinmiştir (Fırat 1998: 22). Hızır'ın gökyüzünden yeryüzüne elindeki asayı atıp, sabaha kadar her tarafın yemyeşil ot olduğuna dair anlatılar da vardır (Noyan 1994: 43-45). Halk arasında yaygın kullanılan “Hızır gibi yetişmek” deyimini Hızır'ın zor zamanlarda insanların yardımına koşması, onları felaketlerden kurtarması ve kendilerine yol göstermesi özelliklerine atıfta bulunur. Bunun yanı sıra, iyi insanları ödüllendirirken kötü insanları cezalandırma, bereket ve bolluğa kavuşturma, savaşılar katılma da Hızır'ın özelliklerindendir (Ocak 2007: 109-118). Muhtaç olan insanlara yardım etmesi, denizde batmak üzere olan gemideki insanları kurtarması, beyaz atıyla uçarak hastalara şifa dağıtması, çocuğu olmayan insanlara çocuk vermesi, yardıma muhtaçlara

ihtiyacı olan parayı evde gizli bir yere bırakması, çocukları sevindirmesi gibi özellikler, Müslüman Türk halkı arasında yaşayan çok güçlü bir kült olan Hızır inancıyla bütünleşmiştir.

Hızır kelimesinin Türkistan sahasında kut veren, kutlu kılan, ilahi varlıklara verilen genel bir adlandırma olan “Kıdır” kelimesinin değişiminden ortaya çıktığı da bir diğer görüştür. Altay, Kazak ve Kırgız Türkçesinde “Kıdıruv” kelimesi gezmek, dolaşmak anlamında kullanılır ve sürekli gezerek kalbi temiz insanlara yardım eden, onları destekleyen, çeşitli kötülüklerden koruyan varlık kut iyesi sayılır ve Kıdır adıyla adlandırılır. Herkesin gönlünce tasavvur ettiği Kıdır, özellikle Ramazan, Nevruz, Sabantoy gibi özel günlerde görülmekte ve insanoğlunun davranışına göre ona yardım etmektedir (Çetin 2002: 33).

Türk imge evreninde ise Hızır, daha çok “boz atlı Hızır” şeklinde çeşitli anlatma ve uygulamalarda geçmekte, “atalar kültü” inanç dünyası kavramsal alanı ile ilişkili olarak, “boz-atlı yol Tengrisi” bir başka ifadeyle “yol iyesi” olarak tasavvur edilmektedir (Çay 1997: 19)³²². Bahattin Ögel’e (2010b: 113) göre, Hızır karakteri İslamiyet’ten önce Türklerde var olan “gök sakallı, ak sakallı kocaların fonksiyonlarının Hızır’a atfedilmesi sonucu İslamiyet şalı ve anlayışı ile devam etmesinden oluşmuştur.

Hıdrellez’in başlangıcı ve mahiyeti hususunda, zaman ve mekân içerisinde pek çok kaynak ve kültürün katkısıyla şekillenen bir halk bayramı olduğunu kabul etmek mümkündür (Ocak 1990: 143).

³²² Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi’nde Hızır’ın konu edildiği şöyle bir menakıpname bulunmaktadır: “Hünkâr’a bir ikindi üzeri, güzel yüzlü, tatlı sözlü, alevî saçlı, yeşil giysili bir aziz geldi. Boz donlu bir ata binmişti; Saru İsmail karşıladı, atı tuttu. O kişi teklifsizce doğru Kızılcahalvet’e yöneldi, içeri girdi. Saru İsmail, ‘Acaba bu atını tutuğum er kim ola, şimdiye değin bunun gibi nurlu, güzel yüzlü ve heybetli bir er görmedim’, diye düşüncelere dalmıştı. O sırada halifelerden biri geldi; İsmail’e, ‘tut şu atı’, dedi ve Kızılcahalvet’in kapısına vardı. O aziz kişinin Hünkâr’ın karşısında oturmakta olduğunu gördü. Tam bu anda Hünkâr: ‘Ne yapalım Hızır’ım ulu Tanrı seni bu işe koşmuş, Tanrı kullarını zordan kurtarman gerek; şu anda Karadeniz’de bir gemi batmak üzere, seni çağırıyorlar; sohbetine can atıyoruz ama ne çare, tez imdatlarına yetiş; Tanrı izin verirse yine şerefleniriz’, diyordu. Hızır peygamber hemen kalktı. Saru İsmail dışarda atı tuttu. Hızır dışarı çıkınca İsmail’in Hızır’ın üzenişini öptü. Hızır, atını sıçrattığı gibi at, bir adımını Sulucakarahöyük’ün üstüne bastı, öbür adımda güneşle birlikte dolunay oldu ve gözden yitti; yalnızca karşıdan nalının parıltısı görüldü. Saru İsmail, huzura varıp gördüğünü anlatarak; ‘erenler şahı, bu giden aziz kimdir?’ diye sorunca Hünkâr; ‘kardeşimiz Hızır peygamberdir. Karadeniz’de bir gemi batmak üzereydi oraya imdada koştu; onun yürüyüşü böyledir’, dedi” (Korkmaz 2006: 140).

Hızır ve İlyas şahsiyetleri etrafında anlatılan mitlerde bütün bir yıl ayrı kaldıktan sonra yılda bir -buluşmalarının bayramın oluşmasına vesile olduğu günde- birleşmeleri motifinin ortak bir unsur olduğu görülmektedir. Yazın gelmesiyle ilişkilendirilen, tabiatın “antromorf tasavvuru”nun bir tezahürü niteliğindeki tanrıların ölmeleri ve yeniden doğmalarını simgeleyen mitler pek çok toplumun kültüründe bulunmaktadır. Mezopotamya kültüründe bereket tanrısı Dumuzi <Tammuz’un> yer altı dünyasına inmesi ve tekrar yeryüzüne çıkması tabiattaki hayat döngüsünü simgeler. Fenike mitolojisindeki Adon <Eshmun> ile Astarte, Tammuz ve Ba’al öykülerinin daha geç dönemdeki öyküleridir. İbrani mitolojisinde Yahweh, Frig mitolojisinde Attis ve Kybele, Mısır mitolojisinde İsis ve Osiris, eski Yunan ve Roma mitolojisinde Adonis/Bacchus ve Aphrodite/Venüs (Ökse 2006: 50-51), Hitit mitolojisinde Telipinus, eski İran’da yine yeşillik ve su kavramlarıyla ilgili Haurvatat ve Ameretat (Ocak 1998: 314) öyküleri de aynı motifleri içerir.

Hıdrellez, Amasya yöresinde Kurban ve Ramazan Bayramları nispetinde bayram algısıyla kutlanan ve etrafında bir dizi uygulamanın kümелendiği mevsim ritüellerindendir. Halk, Hıdrellez’in kutlanma gerekçesi olarak; Hızır ve İlyas adında iki kardeş peygamberin var olduğuna ve bunların durmadan seyahat ettiklerine, birinin doğudan, birinin batıdan gelerek yılda bir kez sohbet etmek için bir araya geldiklerine ve onların buluşmalarının her yere bolluk, bereket ve sevinç getirdiğine inanır. (KK 14, KK 15, KK 31, KK 34, KK 35, KK 41, KK 78).

Yörede, Hızır ve Elyas adında birbirini sevip kavuşamayan iki gencin öldükten sonra yılda bir kez beş mayıs gecesi bir gül ağacının altında buluştuklarına dair inanışlar da mevcuttur (KK 21, KK 34, KK 192, KK 200, KK 220). Bununla birlikte Hıdrellez yörede özellikle Alevî-Bektaşî halk arasında tek kişi olarak tasavvur edilmektedir. Kelime kimi yerlerde ‘hıdrellez’ bazı yerlerde ise ‘elyas’ şeklinde telaffuz edilir ve her iki söyleyişte de tek bir kişi kastedilir (KK 19, KK 21, KK 200). Hıdrellez’in yaratıcı olduğu yönünde inanmalar da mevcuttur. Kaynak kişimizin ifadesiyle örnek verecek olursak “seni beni yaratan yola çıkar, azığını alır, gömbesini alır, helvasını alır. Atıyla yola çıkar, gezer. Bütün vatanımızı ülkemizi gezer. Bizim için dua eder” (KK 23). Yörede hıdrellezin selin suyun bekçisi olduğuna da inanılmaktadır (KK 63).

Yörede, Hızır'ın sadece Hıdrellez günlerinde değil, her zaman genellikle dilenci, fakir kılığında insanların karşısına çıkabileceğine inanılır. Bu nedenle bir eve yiyecek ya da para istemek için gelen dilenci kovulmaz ve eli boş gönderilmez; onun Hızır olabileceğine inanılır. Kendisine genellikle ekmek un, şeker, çay, karnını doyurabileceği yiyecekler verilir (KK 3, KK 6, KK 8, KK7, KK 9). Özellikle Hıdrellez günü Hızır'ın sınıdığı insanların gözüne sevmediği kişiler kılığında görüldüğü inancı yaygındır. Bu doğrultuda Merzifon ilçesinde yaşayan bir kaynak kişimizin anlattıkları şöyledir:

“Anam dedi ki kızım, baban Hıdrellez gelmeden önce bana sarhoş, katil bir adamın yaptığı fenalıkları anlattı ben babanın anlattığı bu adamdan çok nefret ettim. Hıdrellez günü evin önünde oturuyordum. Baktım ki bir ihtiyar adam geldi ama adam, babamın anlattığı o kötü adama benziyor. Bizim evin önüne kadar gelip oturdu ve bana dönüp, ‘karnım çok aç bir parça ekmek ver kızım’, dedi. Ben ne bileyim ekmek vermedim bir de adamı evin önünden kovdum. Adam hemen ayağa kalktı ve ‘kızım Allah sana öyle bir belâ verecek ki sen hiç sadaka verdin mi? Git kendin için bir sadaka ver, belki Allah üzerindeki şerri alır, seni affeder’ dedi. Ben bunu duyar duymaz anladım hatamı koştum peşinden ama yaşlı adam sır oldu, kayıplara karıştı. İkbal elimizden öylece uçup gitti, kaybettik. O yıl çok çile çektik, ahırdaki bütün hayvanlar kırıldı, tarlada ekin; bağda meyve, sebze olmadı” (KK 196).

Halk arasında Hızır'ın çok hızlı hareket ettiği inancı da yaygındır. Hızır'ın yelinden bağ ve bahçelerde yapraklar dökülür, ağaçların yaprakları kurur; bunlar oradan Hızır'ın geçtiğine işaret olarak kabul edilir (KK 19).

Hıdrellez uygulamalarının üç aşamalı bir ritüel süreç takip ettiği görülmektedir. Bunlar; hazırlık, Hıdrellez arifesi ve kutlama aşamalarından oluşmaktadır.

4.1.6.1. Hazırlık

Yörede Hıdrellez kutlamalarıyla ilgili hazırlıklar günler öncesinden başlamaktadır. Öncelikle evler dip köşe, her türlü eşya elden geçirilerek yıkanır, temizlenir. Badana boya yapılır. Konuyla ilgili bazı kaynak kişilerimiz, ev eşyalarının yenilenmesi düşünülüyorsa bu işin Hıdrellez'den önce yapılmasının uğur getireceğine inanıldığını aktarmışlardır (KK 3, KK 10, KK 21). Temizlik sadece ev ile sınırlı olmayıp evlerin etrafı, mezarlıklar,

bahçeler de bu kapsamda temizlenmektedir. Hıdırellez'den bir hafta önce başlayan temizlik 5 Mayıs' a kadar devam eder. Temizlik konusunda gösterilen hassasiyet Hızır Aleyhisselam'ın temiz yerlere ve evlere uğrayacağı inancıyla ilişkilendirilir. Bu nedenle Hızır'ın kendilerine uğramasını isteyen insanlar temizlik yapar. Mary Douglas (2017: 94), bayramlardan ve dinî ritüellerden önce yapılan temizliğin deneyime odaklanmaya ve onu denetim altına almaya yönelik “yenilenme” ritüelleri olduğunu ileri sürer.

Hıdırellez öncesi yapılan maddi manevi arınma olgusu etrafında değerlendirilen bu hazırlıklardan oruç, manevi arınmaya ilişkin önemli bir olgu olarak değerlendirilir. Özellikle yaşlı kadınlar “Hızır aşkına” diye niyet ederek üç veya yedi gün oruç tutarlar. Orucun son günü Hıdırellez arifesine denk getirilir. İnancıya göre Hızır aşkına oruç tutanın Hıdırellez gecesi ettiği bütün duaları ve dilekleri kabul olurmuş (KK 45, KK 63, KK 134, KK 137, KK 188, KK 192, KK 198). Hızır adına tutulan orucun evliya yatır gibi kutsal mekanlarda mum yakıldıktan, dilekler dilendikten sonra açılması eski bir uygulama olup, günümüzde özellikle Merzifon Kümbet Hatun ve Piri Baba adak yerlerinde yaygın olduğu gözlemlenmiştir.

Hazırlık aşamasının bir diğer uygulaması kına yakma ritidir. Yaşlı kadınlar ellerine ve saçlarına, genç kız ve kadınlar sadece ellerine kına yakarlar. Bununla birlikte istisnai bir uygulama merkez ilçeye bağlı Köyceğiz köyünde bulunur. Bu köyde diğer kutsal günlerin hepsinde olduğu gibi Hıdırellez akşamında da erkek kadın herkes kına yakar, erkekler ellerinin yarısını, kadınlar ise tamamını kınalar (KK 48, KK 49, KK 50). Yakılan kınalar sabahın ilk ışıklarıyla birlikte ya bir akarsu, göl suyu ile ya da bir gece dışarıda bekletilen su ile yıkanır (KK 34, KK 41, KK 57, KK 64, KK 75, KK 76).

Hıdırellez kutlamalarına hazırlık kapsamında yer alan bir diğer uygulama da Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde bulunan kadınlara özgü hamama gitme geleneğidir. Bunun için Samsun iline bağlı Havza ilçesindeki Aslanağzı Kaplıcası tercih edilmektedir. Buraya Hıdırellez'den iki gün önce gruplar hâlinde gidilir. Aslanağzı kaplıcası yörede Kutsal mekân olarak kabul edilmekte olup, mevsimin ilk kirazını yemeden önce de burada arınma gerçekleştirildiği kaynak kişilerimizin aktardıkları arasındadır (KK 134, KK 137, KK 188, KK 189, KK 192, KK 198).

Hazırlık aşamasının diğer bir önemli unsuru altı mayıs için kırdan yenecek yemeklerin hazırlanmasıdır. Özellikle Merzifon, Gümüşhacıköy ilçelerinde bugüne verilen öneme koşut olacak bir biçimde yoğun hazırlıklar yapılır. Yörede, altı mayıs nasıl geçirilirse bütün yıl öyle olur inancı vardır. Bir başka ifadeyle bütün bir yılın kaderinin bugün çizileceğine inanılır. Bu nedenle gelecek yılı bolluk bereket içinde geçirmek için o gün sofralar zengin tutulmaya çalışılır. Keşkek, dolma, haşhaşlı çörek, piyaz, soğanla renklendirilmiş yumurta, kömbe, sütlaç Hıdrellez sofralarında mutlaka olması gereken yemek türleridir; bunlar dışında özellikle Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde kuzu eti yenilmesi gereken Hıdrellez yiyeceği olarak kabul edilmektedir. Diğer bölgelerde kuzu eti sınırlandırması bulunmamakla birlikte o gün ızgara mutlaka yapılır. Bu nedenle kesilecek hayvanlar önceden hazırlanır.

Amasya yöresinde kurban bayramlarında olduğu gibi nişanlı kıza koç ve hediyeler götürme amacıyla her iki ailenin yakın akrabalarıyla piknik yapması geleneği yaygındır. Böyle bir etkinlik yapacak kız ve oğlan tarafı Hıdrellez'den önce gerekli hazırlıkları yapar, her iki taraf da yakınlarını önceden söz konusu etkinliğe davet eder.

4.1.6.2. Hıdrellez Arifesi

Amasya yöresinde Hıdrellez'in, "bir ikindide girip bir ikindide çıktığına" inanılır. İkinci vaktinin girmesiyle birlikte öncelikle gündelik yaşamdan kopuş gerçekleşir. Bu kopuş, en belirgin şekilde iş yapma yasağı ile temsil edilir. Kutsal ve kutsal olmayan zamanı birbirinden ayıran iş yapma yasağı Hıdrellez için de geçerlidir. 5 Mayıs ikindi vaktinden sonraki günün ikindi vaktine kadar ot ve yeşil olan hiçbir şey koparılmaz; tarla ve tarım işleriyle uğraşılmaz, örgü örülmez, dikiş dikilmez, ev süpürülmez, çamaşır yıkanmaz. Hamur yoğrulmaz özellikle maya içeren yiyeceklerle ilgili işlem yapılmaz. Bu işler yapılırsa yılın uğursuz ve bereketsiz geçeceğine, iş yapan kişinin rızkının azalacağına, başına türlü belaların geleceğine inanılır (KK 21, KK 95, KK 129, KK 144, KK 145, KK 156, KK 170, KK 188, KK 192, KK 201, KK 202). Bu yasaklara Alevi-Bektaşî köylerinde sıkı bir şekilde riayet edilmektedir. Bir kaynak kişimiz, o gün yapılması gereken tarla işi için civar Alevi köylerinden işçi aradığını, yüksek ücret teklif etmesine rağmen kimseyi ikna edemediğini, insanların; "bugün toprak mühürlü, Hızır'ın ayağı değdi, toprağa dokunmak günahdır" dediklerini aktarmıştır (KK 120). Hıdrellez hayvanlar için de tatil günü olarak kabul edilir. O gün inekler, keçiler, koyunlar sağılmaz; oğlaklar, kuzular,

buzagaılar serbest bırakılıp istedikleri kadar süt içmelerine izin verilir (KK 5, KK 6, KK 45, KK 78, KK 89).

Gündelik zamandan kopuşu ve ritüel evresine girişi işaretleme işlevine sahip uygulamalardan birisi de ateş yakmadır. Merkez ilçe Doğantepe ve Sıracevizler köyleri ile Hamamözü ilçesinin bazı köylerinde ikindi namazı kılındıktan sonra camiden çıkan erkekler topluca köy meydanına giderler ve burada büyük bir ateş yakarlar (KK 28, KK 60, KK 158, KK 159).

Yörenin bazı yerlerinde Hıdrellez yaylalarda kutlanır, bunun için yola çıkma zamanı ikindi vaktinden sonraki zaman periyodudur. Gümüşhacıköy ilçesine bağlı Çetmi köylüleri Hıdrellez ikindisinden sonra Hıdrellez gecesini ve ertesi günü geçirmek üzere yaylaya çıkarlar. Yaylada çadır kurulur, ateş yakılarak eğlenceler yapılır (KK 132, KK 134, KK 136). Yine Gümüşhacıköy Kabaoğuz ve Suluova Akdağ köylüleri yaylalara çıkarlar (KK 147, KK 149, KK 150, KK 152, KK 153, KK 232, KK 233, KK 239, KK 247).

Yörede Hıdrellez ikindi ile sabah güneş doğmadan önceki zaman periyoduna “hıdrellez aralığı” adı verilmektedir. Bu zaman periyodunda dilek, istek, kısmet, bereket, şifa eksenli çeşitli ritler icra edilir. Bu ritler, “5 Mayıs’ı 6 Mayıs’a bağlayan gece ve sabahında Hızır’ın yeryüzüne uğrayacağı, sıkıntıda olanlara yardım edeceği, dilekleri yerine getireceği inancından temellenir” (Günay 1990: 12).

Bu ritlerin bir bölümü adak yerlerinde gerçekleştirilir. Hıdrellez ile bütünleşen ve çeşitli uygulamalara sahne olan Merzifon şehir merkezindeki Kümbet Hatun adak yerinin Hıdrellez uygulamaları çerçevesinde önemi büyüktür. Amasya yöresinin tamamı ile çevre illerden gelen ziyaretçiler tarafından 5 Mayıs ikindi vaktinde ziyaret edilip dilek ritleri icra edilir. İki defa gözlem yaptığımız adak yerindeki kalabalığı, halk söyleyişiyle iğne atsan yere düşmez şeklinde ifade etmek mümkündür. Oluşan izdihamdan dolayı ritler hızla gerçekleştirilip yeni gelenlere yer açılmaya çalışılsa da akşam ezanında burada olmaya ayrı bir anlam atfedilir. Hızır aşkına tutulan üç günlük orucun sonuncusunu burada açmak gelenek hâline getirilmiştir.

İkinci ezanından sonra çoğunluğu kadın olmak üzere kalabalık insan akınına uğrayan adak yerindeki uygulamalar şöyle özetlenebilir: Öncelikle mum yakma riti icra edilir

ziyaretçiler mumu kendileri getirebilir veya adak yerinin yanında o gün için kurulmuş mum satan tezgâhlardan da alabilir. Mum dilek dilenerek yakılıp yatırın taşına konulur. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre yakılan mum sönmeden dibine kadar inerse dileğin kabul olacağına inanılmaktadır (KK 188, KK 190, KK 192, KK 202, KK 213). Ardından dua eşliğinde yatırın etrafı üç -bazen de yedi- kez dönülür.

Dönme ve mum yakma ritlerinin ardından dilek ve istek ritleri gerçekleştirilir. İstek ritleri, türbenin kenarları ve üst tarafındaki taşlara; kalemle, tebeşirle veya küçük taşlarla resmini çizme, kağıtlara yazma şeklindedir. Dilek ve istek ritlerinin bir bölümü de türbenin etrafındaki çam ağaçlarına somutlaştırılmak amacıyla ne isteniliyorsa onun küçük bir maketinin yapılarak asılması biçimindedir. Bebek isteyenler bez bebek, evlenmek isteyenler gelinlik giydirilmiş bebek veya duvak, ev isteyenler ev, araba isteyenler araba maketi yaparak yatırın yanındaki ağaçlara asarlar. Ayrıca bereket için türbenin toprağına bozuk para koymak, sabah olmadan o parayı alıp, bütün yıl cüzdanında gezdirmek yöre halkının ihmal etmediği diğer bir uygulamadır. Bu uygulama Merzifon' da parayı türbe mezarının toprağına gömme şeklinde iken diğer yerlerde gül ağacına kese ile asma biçimindedir. Dilekler için asıl kutsanan yerin ağaç olduğu görülmektedir ki 6 Mayıs günü yaptığımız gözlemde yatırın etrafındaki ağaçlarda hiç boş yer kalmayacak şekilde maketlerle doldurulmuş olduğunu gördük.

Kümbet Hatun adak yerinde icra edilen bir diğer rit, geçen yıl Hıdrellez'de diledikleri gerçekleşmiş insanların burada küp şeker dağıtmasıdır. Dağıtılan bu şekerin şifalı olduğu inancı vardır (KK 181, KK 189, KK 196, KK 198). Dilek-istek ritlerinin gerçekleştirilmesinin ardından hiç konuşmadan ve arkaya dönüp bakmadan kutsal mekân sınırlarından çıkmak dileklerin gerçekleşmesi isteğine yönelik uyulması gereken önemli bir detaydır. Kümbet Hatun adak yerinde ritlerini yerine getiren insanlar, Piri Baba adak yerine giderler. Burada da mum yakıp dua ederler ardından türbenin girişinde bulunan dilek taşına taş yapıştırılır.

Amasya merkez ilçede bulunan Tezveren Evliyası dilek ritlerinin gerçekleştirildiği bir diğer adak yeridir. Söz konusu adak yeri Hıdrellez arifesinde özellikle evlenmek isteyen genç kızlar tarafından ziyaret edilmekte, dualar edildikten sonra evlenmek isteyen kızın başında hiç kullanılmamış bir kilit üç kez açılıp kapatılmaktadır. Bu kilit açık bir şekilde kızın sandığına konur ve kısımeti açılana kadar çıkarılmaz (KK, 10, KK 11, KK 30,

KK 31). Buna benzer bir uygulama da Hamamözü ilçesi Yemişen köyünde bulunan “Mehmet Dede” adak yerinde evlenmek isteyen kız ve erkeklerin birlikte türbeyi ziyaret ederek mum yakıp dua etmeleri biçiminde görülmektedir (KK 121, KK 122).

Amasya yöresinde dilek-istek ritleri için özellikle tercih edilen birçok adak yeri mevcuttur: Merzifon Hırka köyünde “Hukkâşe Sultan”; Amasya Merkez Karasenir köyünde “Serçoban”, İlyas köyünde “İlyas Baba”, Küçükkızılca köyünde “Seyyid Vakkas”, Yağcıabdal köyünde “Ese Dede”, Yassıçal köyünde “Doğulu Evliya”, Uygur köyünde “Cafer Baba”; merkez ilçede “Kuyulu Evliya”, “Tekir Dede”, “Pirler”, “Kurtbogan”; Göynücek ilçesi “Analı Kızlı Evliya”sı, “Gülben “Kız”; Suluova İlçesinde “Gani Baba” bunlardan sadece bazılarıdır.

Hıdrellez ikindi vaktinden sonra gerçekleştirilen kutsal mekân uygulamalarının ziyaretçilerin niyetleri açısından farklı bir görünüm sergilediğini de belirtmek lazım. Özellikle köy sınırları içerisinde bulunan adak yerlerinin bir aidiyet algılayışı çerçevesinde köy sakinleri tarafından Hıdrellez arifesinde ziyaret edilmesi kabir ziyareti anlayışından öte bir anlam ihtiva etmemektedir. Benzer bir şekilde yörenin pek çok bölgesinde ikindiden sonra mezarlıklar ziyaret edilip dualar okunmakta, bazı yerlerde mum veya ateş yakılmaktadır. Yassıçal köyünde ölünün ardından yedi yıl süreyle yılda bir kez kurban kesilmesi geleneği mevcuttur. Eğer ölünün sene-i devriyesi Hıdrellez haftasına denk gelmişse mezarlıkta kurban kesilip pişirilmektedir (KK 73, KK 74, KK 75, KK 76). Yörenin pek çok bölgesinde Hıdrellez arifesinde yapılan mezarlık ziyaretlerinde helva, çörek, gömbe, şeker, tatlı gibi yiyecekler dağıtılır ve/veya yenir.

Hıdrellez aralığında gerçekleştirilen bir diğer rit “Dilek çömleği” veya “mani çömleği” dir. Geleneğin günümüzde yaşatıldığı yerlerden biri olan Yassıçal köyünde uygulama şöyledir: Büyük bir çömlek getirilir, içine su doldurulur; yedi daldan yedi farklı çiçek alınarak suyun içine konulur. Ergenliğe girmemiş bir kız çocuğu çömleği tutar ve genellikle genç kızlar olmakla birlikte diğer kadınlar da çömleğin içine kendine ait yüzük, toka, küpe gibi bir eşyayı okuyarak ve dileğini söyleyerek atarlar. Çömleğin üzerine bir bez konularak 6 Mayıs Hıdrellez sabahında açılmak üzere bir yere saklanır. Hıdrellez sabahı kırlara çıkılmadan önce bu çömlek açılır. Çömleğin açılması bir dizi uygulamayı gerektirir. Çömleğin içine eşyalar atılırken çömleği tutan kız çocuğunun başına kırmızı bir örtü örtülerek çömlek başına konulur. İyi mani düzebilen bir kadın besleme çekip üç kez

ihlas, bir de Fatiha surelerini okuduktan sonra çömlekteki eşyaları çıkarır. Çömlekten çıkan her bir eşya için mani okunur. Çıkan eşya kiminse okunan maninin onun kısmetini, niyetini belirlediğine veya kaderini tayin ettiğine inanılır. Çömleğin içindeki eşyalar bitene kadar mani okuyarak eşya çekme işlemi devam eder (KK 67, KK 71, KK 76). Bu uygulama esnasında okunan manilerden örnek olarak şunları verebiliriz:

*Manici başı mısın
Cevahir taşı mısın
Bir mani de söylersem
Cebinde taşır mısın”*

*Mani demeye geldim
Kaymak yemeye geldim
Kaymak değil muradım
Yâri görmeye geldim”*

*Sabahınan er gittim
Kömüşünen herg ettim
O yar benim olursa
İşi gücü terk ettim”*

*Kavakta yorganım var
Dibinde urganım var
O yar benim olursa
Her yere kurbanım var” (KK 76).*

Gümüşhacıköy ilçesinin Sarayözü köyünde “kısmet açma” adı verilen uygulama, genç kızların talihini açmak, kısmetlerini tayin etmek amacını taşır. Uygulama şöyledir: 5 Mayıs günü ikindi ile akşam saatleri arasındaki zaman diliminde eskiden küpe günümüzde ise bidona ergenliğe girmemiş bir kız tarafından su doldurulur. Suyun içine gül yaprakları veya çeşitli çiçekler atılır. Ardından her bir kız kendisine ait küpe, düğme, yüzük, toka gibi eşyalarını dilek dileyerek bidona atar. Bidonun üstü kırmızı bir tülbent ile kapatılır. Bidon kısmetinin açılması isteyen kızın başına konur. Diğer kızlar mani veya türküler eşliğinde başına bidon konulmuş kızın etrafında dönerler. Bidon üstüne yeşil yapraklar konularak bir yere saklanır. Hıdrellez sabahı bidon aynı kızın başına tekrar konur, kafasının üstünde bidon olan kızın adı söylenerek “bu kızın nasibi böyle açılsın” denilerek bidonun üstündeki tülbent açılır. Bidonun içindeki gül veya çiçekler çıkarıldıktan sonra içindeki sular etrafa ve kızların üstüne serpilir. Ardından bidonun içine önceden konulan kızlara ait eşyalar çıkarılarak niyet manileri okunur (KK 156, KK 157).

Taşova ilçesinde genç kızlar komşudan dilek tutarak rastgele bir avuç fasulye ya da bakla alarak kırmızı renk bir mendilin içine koyarlar. Fasulye veya baklalar 5 Mayıs gecesı dışarıda bekletildikten sonra ertesi gün sayıldığında çift sayı çıkarsa kismetlerinin açılacağı ve en kısa zamanda evlenecekleri, tek sayı çıkarsa bir yıl daha evlenemeyecekleri şeklinde yorumlanır (KK 261).

Yörede ikindi ile akşam saatleri arasında yapılan bir diğer rit, hane kişilerini temsil eden taşların merdivene dizilmesidir. Taşlar dua eşliğinde kadınlar tarafından konulur. Bu taşlar ertesi gün güneş doğmadan hemen önce kaldırılarak altında bir canlının olup olmadığına bakılır. Hangi taşın altına böcek girmiş ise o taşı temsil eden hane üyesinin o yıl kismetli olacağına inanılır (KK 2, KK 34, KK 45, KK 56, KK 67).

5 Mayıs Gece yapıldığını tespit ettiğimiz dilek-istek ritlerinin bir kısmı gül ağacı etrafında kümelenir. Türk dünyasının genelinde olduğu gibi yörede de Hızır ve İlyas' ın 5 Mayıs akşamı veya gecesı bir gül ağacının altında buluştuklarına inanılır. Bu inançtan temellenen ritlerin bazıları şöyledir: Çocuk sahibi olmak isteyen kadınların gecedan gül dalına salıncak bağlamaları veya gül dalının dibine içinde bezden yaptıkları bir bebek olduğu hâlde beşik ya da sadece bebek bırakmaları yörede görülen yaygın ritlerdir. İlâveten çocuğu olmayan kadınlar Merzifon ilçesinde Hıdrellez arifesi gecesinde balkona bezden veya plastikten yapılmış oyuncak bebek bırakırlar ve dua ederler sonra hiç konuşmadan uyurlar (KK 188, KK 192, KK 194, KK 197). Yörede yaygın görülen ritlerden biri de hasta kişilerin kendilerine ait bir giyim eşyasını gül dalına asma, türbeye veya kutsal bir mekâna bırakma biçiminde görülmektedir. Üç ihlas bir Fatıha okunarak bırakılan eşyalar, Hıdrellez sabahı güneş görmeden alınıp giyilmelidir. Güneş gören eşyanın iyileştirici vasfını yitirdiğine inanılmaktadır (KK 23, KK 34, KK 56, KK 71, KK 78). Göynücek ilçesinde Hıdrellez arifesinin gecesinde hastalığı olan insanlar kollarına siyah iplik, gül dalına da beyaz iplik bağlayıp yatarlar. Aynı mantık çerçevesinde sarılık hastası çocukların da kollarına sarı iplik, gül dalına da kırmızı iplik bağlanır. Sabah erken saatlerde ipliklerin yerleri değiştirilir. İyileşene kadar bu iplik koldan çıkarılmaz (KK 90, KK 91, KK 94, KK 100, KK 112).

Bir kısım rit, zihni temelini yeryüzünün gece yarısından sonra başkalaşması inancından almaktadır. Mircea Eliade'nin (2014: 376) belirttiği üzere; kutsal olmayan zamanla büyüsel-dinsel zaman arasında bir kopukluğun meydana geldiği önemli günlerde

“gökler açılır” ve doğa böylece olağanüstü özellikler kazanır. Benzer inanışları Türk dünyasında da görmek mümkündür. Celal Beydili’nin bildirdiğine göre, Azerbaycan’da Nevruz Bayramı’na açılacak gecenin gündüze dönüştüğü anda ırmaklar, dereler, çaylar bir anlığına durur, sonra tekrar akmaya başlarlar:

“Âlemin Yattığı Vakit” denilen bu anda canlı ve cansız alemde ne varsa hepsi bir anlık uykuya dalar ve hemen uyanırlar. Başka bir deyişle ölüp dirilirler. O anda kim ne dilerse olur. Bu inanışa göre, yılın değiştiği anda sular da değişir ve bir anda durulup gözyaşı gibi akmaya başlarlar. Halk inanışına göre, biri bu sudan götürüp hamur yoğurursa, sudaki ufak taşlardan getirip; yağ küpüne, ekmek kabına veya evin köşe bucağına koyarsa ekmek bol olur. “Âlemin yattığı vakit” denilen o bir anlık vakit, aslında yaratılış zamanından beri tüm zamanları içinde barındıran bir zamandır. Bu anlamda, yaratılışın tazelenip yeniden canlanmasını sembolize eder (Beydili 2004: 42).

Olağanüstü özellikler kazandığına inanılan unsurlardan biri sudur. Yöredeki yaygın inanışa göre, o gece sular kutsallaşır çünkü her yere Hızır’ın ayağı değmiştir. Bu güç kaynağından yararlanmak isteyen insanlar çeşitli pratikler icra ederler. Bu inançtan temellenen dilek-istek ritlerinin bir bölümünün mekânı Yeşilırmak’tır. Amasya merkezde insanlar yatsıdan sonra kalabalık gruplar hâlinde nehir kenarlarında toplanırlar. Burada gerçekleştirilen ritlerden birisi “Yeşilırmak’a dilekçe verme” şeklinde adlandırılır. Kâğıdının üstüne dilek yazılır ve nehre atılır. Nehir kâğıdı alıp götürünceye kadar beklenir, kâğıdın yazılı olan tarafı, suyun üstüne gelirse bu dileğin kabul olduğuna bir işaret sayılmaktadır (KK 1, KK 3, KK 5, KK 6, KK 7, KK 8). Yeşilırmak’ta uygulanan bir diğer rit ise şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Kırk tane taş kırk Fatiha suresi okunup her biri besmele çekilerek Yeşilırmak Nehri’ne atılır. Bu uygulamadan sonra Hızır duası edilir. Daha sonra Yeşilırmak’ın kenarına dilekler taşlarla resmedilir. Yeşilırmak’ın yükselip çizilen resmi seliyle alıp götürdüğünde dileklerin kabul olduğuna inanılır (KK 5, KK 9, KK 10, KK 11, KK 12).

Yeşilırmak çevresinde yapılan dilek ritlerinin benzerleri sabah ezanı vaktinde Tersakan Irmağı’nda da yapılmaktadır. Sabah ezanından önce buraya gelen kadınlar ezanla birlikte önce dua ederler, sonra kâğıda yazma veya maketini yapmak suretiyle somutlaştırılan dilekleri suya bırakılır (KK 8, KK 10, KK 11, KK 14, KK 17, KK 23 KK 34, KK 67).

Hamamözü ilçesinde kadınlar, Hıdrellez arifesi yatsı ezanından sonra yedi çeşit ot toplayıp bunları su dolu bir kabın içine koyarak bir gece bekletirler. Hıdrellez günü bu su ile yüz yıkamanın hem güzelleştirici hem de hastalıklardan arındırıcı bir etkisinin olduğuna

inanılır. Hıdrellez sabahı evdeki herkes erkenden kalkıp bu suyla yüzlerini yıkar (KK 133, KK 143, KK 144). Merzifon ilçesinde güneş doğmadan akarsulara girmenin her türlü hastalığın derdine deva olacağına inanılır. Benzer inanışlar kapsamında güneş doğmadan alınan sularla şifa ve sağlık talebine yönelik çeşitli pratikler yapılır. Örneğin nazar ve uğursuzluk sağıltmak veya engellemek amacıyla evin dört bir yanına su serpilir, hayvanlara su içirilir (KK 188, KK 189, KK 190, KK 191, KK 192, KK 193, KK 194).

Hıdrellez günü yeşilliklerin şifalı olduğu ve onunla temasın insana sağlık kazandıracağına inanılması nedeniyle sabah erken saatlerde çimlerin üstünde yuvarlanma yörede yaygın görülen ritlerdendir. İnaniş'a göre Hıdrellez günü çimlerin üstünde yuvarlananların vücudunda ağrı sızı kalmaz (KK 5, KK 7, KK 10). Hıdrellez'de kırlara açılmak, yeşilliklerde oturmak da şifalı kabul edilir. Sağlıklı olsun temennisiyle bebekleri, çocukları çimenlerin üzerinden yuvarlamak aynı istek doğrultusunda uygulanan ritlerdir. Bugün yeşilde oturmanın, zaman geçirmenin insanı sağlıklı yapacağı, bir yıl boyunca hastalıklardan uzak tutacağı inancı da yaygındır (KK 56, KK 34).

Taşova ilçesinin muhacir köylerinde ailenin en büyüğü olan kadınlar, yataktaki ev ahalisinin üstüne onlar uykuda iken yeşil dallar koyarlar. Yataktan kalktıktan sonra yeşil dalın üstündeki otlardan bir kuşak yapılarak bele takılır. Buna “hıdrellez kuşağı” adı verilir. Geleneği bilen yaşlı kadınlar söz konusu kuşak bağlama ritini günümüzde de icra ederler. Kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre yeşilliklerden yapılan bu kuşak, bağlanan kişiyi bütün yıl her türlü hastalık, fenalık, kötülüklerden korumaktadır (KK 250, KK 254).

Mayasız yoğurt yapma ritü yorede yaygın bir uygulama olarak dikkatleri çekmektedir. Yatsı ezanından sonra ırmaktan, çaydan ya da herhangi bir su birikintisinden alınan küçük bir çakıl taşı besmele ve üç ihlas bir Fatiha okunarak sütün içine atılır ve yoğurt olması için sabaha kadar dışarıda bekletilir. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgilere göre mayasız bir şekilde sadece çakıl taşıyla süt yoğurda dönüşmektedir. Sütü yoğurda dönüşen kişinin evine Hızır uğradığına inanılır. Yapanın niyeti ve inanması önemlidir. Kötü niyetli ve duruma gönülden inanmayan yöre ifadesiyle ‘özünü birlememiş’ kişilerin sütü, yoğurt olmaz. Bu yoğurt, başka bir mayayla karıştırılmadan ve kimseye verilmeden bir yıl muhafaza edilir; verilirse tılsımın bozulup “nasibin kaçacağına” inanılır (KK 34, KK 121, KK 134, KK 144, KK 198). Suluova ilçesi Soku köyünden bir kaynak kişimiz,

annesinin kesintisiz bir şekilde yaklaşık otuz yıldır, her Hıdrellez'de yoğurtlarını bu şekilde mayaladığını ifade etmiştir (KK 221).

Taşlarla ilgili bir grup dilek riti de güneş doğmadan veya sabah ezanıyla birlikte yapılır. Yörede sabah ezanı Amasya kalesine çıkıp dilek dilemek ve taş toplama geleneği bulunmaktadır. Sabah ezanıyla kaleden toplanan kırk taş yastığın altına konulur. Bir yıl bekletilip ertesi yıl alındıkları yere geri bırakılan bu taşlara “bereket taşı” adı verilmektedir. Ayrıca kismetinin açılmasını isteyen kızlar yine güneş doğmadan kaleye çıkarlar ve sabah ezanıyla birlikte kırk küçük taş toplayarak bunları yastıklarının altına koyarlar ve kismetleri açılana kadar taşları yastıklarının altından almazlar. Bu şekilde kismetleri açılan kızlar taşları aldıkları yere geri bırakırlar (KK 4, KK 5, KK 34).

Doğanın olağanüstü özellik kazandığı inancı bitkilerin kader belirleme aracı olarak kullanıldığı ritlere de konu olmaktadır. Hıdrellez gecesi, toprakta ekili duran iki baş soğan sapı, tepelerinden aynı boyda kesilir. Bu sarımsak saplarından birisi kişinin bir yıllık nasibini, kismetini temsil eder. Kişinin kismetini temsil eden soğana kırmızı ip bağlanır. Sonra her iki soğan uçları eşit bir şekilde kesilir. Sabaha kadar kişinin kismetini temsil eden soğan sapı diğerinden daha fazla uzamışsa, o yılın kismetli geçeceğine, arzu edilen ne varsa olacağına inanılır (KK 9, KK 12, KK 34, KK 47, KK 91, KK 198, KK 201).

İnanışa göre Hıdrellez gecesi Hızır Peygamber evleri gezer ve girdiği evlere bereket getirir. Mutfak, ambar ve depoların pencere ve kapılarının, yiyecek içecek kaplarının, cüzdanların açık bırakılması bu inanıştan temel alır ve bereket temin etme amacına hizmet eder. Bir tepsiye ya da gazete kâğıdı üzerine un koyma veya hamur mayalayıp üstünü açık bırakmak şeklinde görülen ritler de aynı amaca yöneliktir. İnanışa göre Hızır gelmişse bir iz bırakacaktır. Diğer bir uygulama ise balkonlara kilim serme şeklinde olup, bu eylemin Hızır' ı memnun edeceği ve o eve iyilikler ihsan edeceğine inanılır (KK 23, KK 34, KK 71, KK 101, KK 120, KK 202).

5 Mayıs gecesini uyumadan geçirmek yine başka bir inançsal uygulamadır. İnanışa göre bu gece gökyüzü açılmış. Gökyüzü açıkken uyanık olanların o yılı bereketli, şanslı geçireceğine inanılmaktadır (KK 34, KK 90). Türk dünyasının genelinde olduğu gibi yörede de Hızır ve İlyas' ın 5 Mayıs akşamı veya gecesi bir gül ağacının altında buluştuktan sonra birlikte uçtuklarına ve temiz kalpli insanların bunu görebildiklerine olan

inanç nedeniyle gece dışarıya çıkmak ve gökyüzüne bakmak gelenek hâline gelmiştir (KK 7, KK 8, KK 9).

Hıdırellez sabahı erken kalkıp kapıları açmak uğur bereket amaçlarına yönelik olarak ihmal edilmez. İnanca göre Hıdırellez günü, güneşin doğuşu esnasında uyuya kişiler bütün yıl şanssız ve kısmetsiz olurlar. Bu sebeple küçük olsun büyük olsun sabahın erken saatlerinde kalkılır.

Hıdırellez sabahı erken saatlerde uygulanan bir diğer rit de mezarlık ve türbe ziyaretleridir. Bu uygulama pek çok yerde Hıdırellez arifesinde yapılırken merkez ilçe ve kimi köylerinde Hıdırellez sabahı gerçekleştirilmektedir. Amasya merkez ilçe şehir merkezinde kökeni çok eskilere dayanan bir ziyaret uygulaması mevcuttur: Güneş doğmadan evlerden çıkılır, şehir merkezinde bulunan bütün adak yerleri ziyaret edilir. Eskiden bu uygulamanın kalabalık bir şekilde topluca yapıldığı, ellerinde fener veya meşalelerle gezen insanların sokak lambalarının olmadığı zamanlarda bütün şehri bu şekilde aydınlattıkları söylenmektedir. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre sabah dört civarında başlayan ziyaretler öğleyi bulmaktadır. Ziyaretler güneş tepeye gelmeden bitmelidir. Türbe ziyaretini bitiren insanlar aileleriyle birlikte Kırklar Dağı, Pirler Parkı, Amasya Kalesi gibi piknik alanlarına giderler (KK 1, KK 5, KK 12, KK 45, KK 89; Güneş 2002: 185).

Sabah erken saatlerde yapılması gelenek olan yöreye özgü “Hızır Kamçısı” olarak adlandırılan bir uygulama bulunmaktadır. Evin reisi ya da en büyüğü -genelde erkekler- sabah ezanı ile kendisine ait olan tarlaların hepsini gezer. Buna “Hızır kamçısı vurmuş mu bakmak” denir. Gümüşhacıköy ilçesinde daha yaygın olan, bereket/bol ürün temin etme isteği ekseninde gerçekleştirilen uygulama çerçevesinde hane büyükleri kendilerine ait olan bütün araziye ayağıyla çiğneyerek gezerler. Evin reisi bu riti gerçekleştirmeden evdekiler kahvaltı yapmaz (KK 129, KK 143).

Sabah gün doğmadan icra edilen bir rit de Gümüşhacıköy ve Hamamözü ilçelerinde tespit ettiğimiz “üç tohum dikme” uygulamasıdır. Yörede yaygın olan uygulama şu şekildedir: Kadınlar toprağa üç adet tohum gömerler, her bir tohum için üç kez “eğrime doğruma” derler. Kaynak kişilerin yorumuyla bu ritin amacı belalardan, kötülüklerden korunmadır (KK 132, KK 133, KK 145).

Yörede, Hıdrellez sabahı kahvaltılarında bir bardak süt ve bir yumurtanın şifalı olduğu gerekçesi ile mutlaka yenilmesi gerektiğine inanılmaktadır. Ayrıca Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde komşular birbirlerine soğan kabuğu ile renklendirilmiş yumurta getirirler/götürürler. Yine aynı ilçelerde diğer bayramlarda olduğu gibi kahvaltıda keşkek yenilir. Geceden fırınlara konulan keşkek küpleri sabah erkenden alınır.

Yine kutlama aşamasına girmeden pragmatik amaçlarla sabah saatlerinde yapılan bir diğer uygulama hayvan pisliği üstünden yuvarlanan bir yumurtanın arkasından çocuk yuvarlama ritidir. Sağlıklı ya da sağlıksız her çocuğa yapılan bu uygulamanın onu güçlendirip, sağlıklı yapacağına inanılmaktadır. Ayrıca Hıdrellez sabahı bir yumurta ve bir bardak süt içmenin birçok hastalığa iyi geldiğine inanılır. Özellikle beş Mayıs gecesi boya verme özelliğine sahip bazı çiçeklerle kaynatılan yumurtanın büyümeyen, çelimsiz çocuklar için şifa olduğuna inanılır. Merkez ilçeye bağlı Oluz ve civar köylerinde sabah erken saatlerde mor veya kahve renkli çiçekler toplanarak bununla yumurtalar kaynatılıp çelimsiz çocuklara yedirilir (KK 49, KK 50, KK 54).

Özel zamanların dilekleri için daha uygun olduğu sanısının altında daha önce de ifade ettiğimiz gibi özellikle yeni yılın başlangıç noktası kabul edilen bu tarihlerde dünyanın ve bununla birlikte insanın yenilenmesi, yeniden yaratılışı tasarımı bulunmaktadır. Bir zaman dilimini kapatan ve başka bir zaman dilimini açan dönemsel bayramlar zamanın tamamen yenilenmesini sağlar. Zamanın döngüsel olduğuna olan inanç, ebedi dönüş, evrenin ve insanlığın dönem dönem yok olması, yeni bir evrenin ve yeni bir insanlığın “yeniden canlanması” inancı, akan zamanın, tarihin yenilenmesi umudunu ve arzusunu ortaya koyar. Bu düşünce ekseninde yeni bir yaradılışın içinde yeni bir yaşama başlama isteği yıl sonu ve yıl başı törenlerinde çeşitli biçimlerde dile getirilir. Evrensel olan bu durumun örneklerine tarihin en eski dönemlerinden itibaren rastlanır. Babil yeni yılı karşılama ritüelleri olan “Akitu” günleri içerisinde “kader bayramı” olarak adlandırılan “zakmuk” uygulamaları bulunur. Bu bayramın adının “kader bayramı” olmasının nedeni, herkesin kendine yılın her ayı için bir kader seçmesidir. İnanişâ göre böylece gelecek on iki ay yaratılmış olur. “Nevruz gecesi insanların bir yıllık kaderleri belirlenir. Herkes bir küpe yedi farklı bitkinin tohumlarını eker ve bunların büyümelerine bakarak yılın hasadının nasıl olacağına karar verir (Eliade 2014: 383, 386).

İlkbaharın gelişi yalnızca bir doğa olayı olarak değil, aynı zamanda tüm kozmik yaşamın yenilenmesi, yeniden canlanması sonucunda yeni bir dönemin başlangıcını ortaya koymaktadır. Yenilenme düşüncesinde, kozmosun yeniden oluşumu buna paralel olarak da bireysel ve toplumsal bir yenilenme düşüncesi vardır. Makro kozmosun bir kopyası kabul edilen, bir mikro kozmos olarak insan da doğanın yenilenmesine koşut bir şekilde kendinin de yenilendiğini varsayar. Hıdrellez dolayısıyla gerçekleştirilen bir dizi ritin altında bu fikir bulunmaktadır.

4.1.6.3. Mayıs Kutlama

6 Mayıs günü ritüel terminolojisinde mevsim ritüelleri senaryo kalıbının son evresini işaret eden kutlama aşamasıdır. Bu ritüel evre yeni bir sözleşmenin gerçekleşmesinin ardından oluşan sevinçli, mutlu ruh hâlinin dışavurumu olarak görülen bir dizi ritler kümesini ihtiva eder. Bir final aşaması olarak pragmatik yönü diğer aşamalara göre daha az olup şimdiye kadar geçirilen zorlu süreçlerin başarıya ulaşmasının kutlaması olarak kabul edilmelidir.

Fenomenolojik bakış açısından mevsim ritüelleri, dünyanın ve insanın yeniden yaratılışının mizansenidir. Bu yaratılış, ilk yaratma ânında vuku bulan kaosun belleklerde bilinçdışı olarak tekrarını da ihtiva eder. Kutlama, sıkıntılı süreçlerin ardından gelen ödül kompleksidir. Bu aşamada yeniden diriliş gerçekleşmiş, karların kalkmasından bu yana süren ritüeller dizisiyle gerçekleştirilmeye çalışılan somut düzlemde yazın getirilmesi, varoluşsal düzlemde ise yeniden diriliş başarıya ulaşmıştır. Bütün bayram olgularının arka planındaki bu kolektif bilinçdışının yönlendirdiği eylemler olarak, varoluş mücadelesi verilen gecenin sabahında dirilişi gören insanların birbirine sarılması ediminin altında yatan fark edilmeyen asıl düşüncedir. Yılın/başlangıcın ilk günü olduğu için bugünün nasıl geçtiği/geçirildiği her anlamda bütün yılı biçimlendirmek ve/veya oluşturmak kabulünden yaklaşırsak kutlama ve eğlence edimlerinin altında yine bir pragmatik amaç bulunmaktadır.

Araştırma sahamızda sabah yapılması gereken belli bazı ritlerden sonra “Hızıra çıkma”, “Hıdırlığa gitme” “Hızır’ı karşılama” olarak adlandırılan piknik evresi başlamaktadır. Bu rit, Hızır’ın yeşil ile özdeşleştirilmesi ve yeşil sulu yerlere geleceği inancıyla temellenmiştir. Kolektif bilinçdışı yeşil ile Hızır' ı, su ile de İlyas peygamberi

analojik olarak hem mitik düzlemde hem de edimsel olarak ritüel düzlemde birleştirmektedir. Hıdrellez günü mesire yerlerine gitme eylemi için “Hızır'a çıkma” denilmektedir. Bu adlandırmanın ihtiva ettiği anlam ile o gün mesire yerlerinde yeşil alanlarda Hızır’la karşılaşmanın olabileceği inancı vardır. Bunlarla birlikte yörede Hıdrellez’i bir itikat meselesi şeklinde idrak etmeksizin sadece piknik ve eğlence vesilesi olarak algılayan bu doğrultuda etkinlik yapanlar ile Hıdrellez kutlamalarının eskiye dayandığını, atalardan kalma bir gelenek olduğu için devam ettirilenler de bulunmaktadır.

Amasya'da Hıdrellez kutlama mekânlarını kült mekanlar ve mesire yerleri olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Kült mekânlar, adak yerleri çevresinde toplanmakta ve bazı özel uygulamaları da beraberinde getirmektedir. Aynı zamanda kült mekânlarındaki uygulamalar hem katılımcıları hem de uygulamaların niteliği açısından daha özel görünüm sergilemektedir. Bununla birlikte mesire yerlerindeki kutlamalar etnik, mezhebi yönlerden homojen bir yapı ve görünüm sergilemektedir. Yörede Hıdrellez ile özdeşleşen mesire yerlerinden bazıları şunlardır: Önce Vatan Parkı, Belediye Parkı, Şarlayık (Merzifon); Yedikır, Kapaklı (Suluova), Borobay Gölü, Akınoğlu, Destek Yaylası (Taşova); Hıdırlık Tepesi (Hamamözü); Pirlar Parkı, Ziyaret Gölbaşı Yaylagöl, Kent Ormanı, Yeşilyenice, Çamlıgöl, Kırklar Dağı, Amasya Kalesi (Merkez)”.

Sıralanan mesire yerleri Hıdrellez gününde panayır yerine dönmekte, satıcılar, davul zurna ekipleri akşama kadar hizmet vermektedir. Mesire yerlerine genellikle üç dört aile birleşerek gider. Bütün aile bireylerinin bir arada olması önemsenen bir durum olmaktadır. İnsanlar bugün her türlü edimleriyle gelecek yılı oluşturduklarına inandıkları için kiminle, nasıl bir arada oldukları önemlidir. Semaverler yakılır, kuzu etinden ızgaralar yapılır, önceden hazırlanıp getirilen dolma, yağlı, sacüstü, pişi ve sütlaç gibi yiyeceklerle zengin sofralar kurulur. Bugün birlikte yemek yemenin bereket getireceğine inanılır. Mesire yerlerinde gün boyunca ip atlanır, halay çekilir, top oynanır, salıncaklar kurulur. Hıdrellez kutlaması yapılan birçok mesire yerinde davul-zurna bulunmakta, bahşiş karşılığında davet edilen masalara gidip istek parçalar çalmakta, halay ve oyunlara eşlik etmektedir. Davul-zurna eşliğinde yöresel veya değil belli bir kalıplaşmaya gitmeden eğlence amaçlı oynanan oyunların dışında Gümüşhacıköy ilçesinin Çetmi ve Sarayözü köylerinde bütün köylünün katılımıyla dönülen “Semah”lar ayrı bir öneme sahiptir. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde mesire yerleri kutlamalarının bir diğer unsuru yumurta yuvarlama yarışlarıdır: *“Yumurtayı soğan kabuğu ile boyarız. Eskiden de öyle yapıyorlardı. Sekiz on yumurta*

mutlaka insanlar yanına alır. Yumurta yuvarlama yarışı yaparız. Hıdrellez'de yumurta yarışı yapılır. O yumurtalar birbirini kırar. Onunkini üter. Senin yumurtan benimkini kırarsa sen benim yumurtamı alırsın” (KK 197). Bütün gün mesire yerlerinde bu şekilde günün neşe içinde geçirilmesine çalışılır.

Evliya mezarları etrafındaki kütleleşmiş ve kendi içinde özel bir kutlama/uygulama yapısı meydana getirmiş mekânlara örnek vermek gerekirse: Amasya merkez; “Serçoban”, “Sarılık Evliyası”; Suluova ilçesinde “Gani Baba”, Taşova ilçesi Akınoğlu köyü “Seyyid Nurettin Alpaslan”, Çaydibi köyündeki “Çal Baba”, Geydoğan köyünde “Geydoğan Baba”, Hamamözü ilçesinde “Mehmet Dede”, Gümüşhacıköy ilçesinde “Çal Dede”, “Dumanlı Dede” Merzifon’da “Hukkaşe Sultan” ve “Ebe Ana” evliya mekânları en belirgin örneklerdendir. Adak yeri temalı Hıdrellez kutlamaları çerçevesinde her köyün adak yeri Hıdrellez mekânı olabilmekte ancak yukarıdakiler daha özel bir yapılaşma sergilemektedir.

Amasya Merkez ilçeye bağlı İlyas köyünde bulunan Sarılık veya asıl adıyla İlyas Baba Türbesi, Hıdrellez kutlamalarının yapıldığı önemli yerlerdendir. Burası, merkez Alevi köyleri ve çevre illerden gelen insanların Hıdrellez günü toplanma yeri olmuştur. Hıdrellez ile Sarılık Evliyası birbiriyle bütünleşmiş gibidir öyle ki; Hıdrellez, Amasya Merkez ve civar illerde “Sarılık günü” olarak adlandırılmıştır.

Sarılık günü sabah saatlerinde insanların yiyecekleriyle birlikte burada toplanmasıyla başlamaktadır. Öncelikle evliya ziyaretleri dinî ve inançsal geleneğe uygun bir şekilde bireysel olarak yapılır. Geçen yıldan dilekleri olup bu yıl içinde gerçekleşen insanların getirdiği kurbanların kesimi ve pişirilmeye hazır hâle getirilmesinden sonra davul zurna insanları türbe önünde bir araya toplar. Diğer ilçe ve köylerde bulunmayan farklı bir uygulama olarak “güreş müsabakalarının” gerçekleştirilmesi burayı kendine özel yapmaktadır. Burada akşama kadar güreş müsabakaları yapılır. Önce çocuklar, yaşlarına ve kilolarına göre eşleştirilerek güreştirilir çocukların sahneden çekilmesiyle gençler sonra da yetişkinler güreşir. Bazı yıllarda profesyonel güreşçilerin de getirildiği belirtilmiştir. Yaşa ve kiloya göre yapılan bu gruplar şöyle isimlendirilir:

Tozkoparan: Çocuklar
Ayak: Gençler
Orta: Yetişkinler, galip gelenler

Baş: Üstün başarı gösterenler
Başaltı: Birinciler.

Sarılık Evliyası'ndaki Hıdrellez kutlamalarını son yıllarda sivil toplum örgütleri ve bazı dernekler organize etmektedir. Yazılı programlar doğrultusunda gerçekleşen tören, İstiklâl marşı, protokol ve günün anlam ve önemine binaen yapılan konuşmalar ve yer yer de geleneği vurgulayan birtakım uygulamalar gibi bir dizi resmi pratiklerden oluşmaktadır.

Amasya merkez ilçeye bağlı Karasenir köyünde bulunan Serçoban Evliyası da Hıdrellez kutlamalarının yapıldığı kutsal mekânlar içerisinde yer almaktadır. Karasenir ve civar köylerin Hıdrellez kutlamaları için toplandıkları mekânda piknik yapılmakta, geçen yıl içinde dilekleri gerçekleşen insanlar kurbanlarını kesmekte, toplanan insanlara ikram etmektedirler.

Taşova ilçesi Şeyhli köyünde bütün köy halkı ve civar köylüler Hıdrellez günü Şeyh Mehmet Abdal Türbesi'nde buluşmaktadır. Adak ve köylülerin ortaklaşa aldıkları kurbanlar kesilmekte bunlarla hazırlanan yemekler ile akşama kadar kadınlar türbenin üst tarafındaki yeşilliklerde, erkekler ise Türbe bahçesinde eğlenceler düzenlemekte, ancak düzenlenen eğlencelerde Şeyh Mehmet Abdal'ın davul-zurna sevmediği yönündeki inanışlardan ötürü davul-zurna yer almamaktadır. Öğle ve ikindi namazları burada topluca kılınmakta, Namazdan sonra yılın bereketli geçmesi için toplu dualar edilmektedir (KK 255).

Taşova ilçesinin Çaydibi Köyünde kadınlar Hıdrellez günü Çal Baba Adak yerinde toplanırlar. Erkeklerin iştirak etmediği kutlamalarda kadınlar yiyip içip eğlenirler ve öğle saatlerinde hoca çağrılarak toplu dualar edilir (KK 240, KK 243).

Taşova ilçesinin Geydoğan köyünde Hıdrellez, Geydoğan Baba adak yerinde kutlanır. Kutlamalar önce Geydoğan Baba'ya tazim törenleriyle başlar, sonra topluca, yağmur ve bereket duaları yapılır. Ardından semaverler yakılır, ızgaralar yapılır bu şekilde yeme-içme eylemleriyle gün bitirilir (KK 267, KK 268).

Hıdrellez kutlamaları kapsamında ele alınması gereken bir diğer ritüel eylem, yörede oldukça yaygın olan “gelinliğe hıızrlık götürme” adı verilen uygulamadır. Damadın ve genç kızın ailelerinin biraya gelerek birlikte piknik yapmaları ve nişanlı kıza kurbanlık

kuzu veya koç ve birtakım hediyeler götürme ana hatlarına sahip bu uygulamanın arka planında Gaster'ın işaret ettiği mevsimsel kalıbın bileşenlerinden nişanlanma, evlenme, erginlenme gibi ritüeller yoluyla yeni oluşumu canlandırma amacının olduğunu söylemek mümkündür. Eskiden Hıdrellez veya bahar bayramları dolayısıyla kuzu kurban etme ritüeli görünüş itibarıyla alıcısı açısından yön değiştirerek gelinlik kıza yönlendirilmiştir. Kuzu kınalanır, süslenir, ipi damat tarafından Hıdrellez günü nişanlısının eline verilir.

Gelinliğe hıızır götürme ritinin diğer bileşeni ise damadın yakın akrabalarının getirdiği hediyelerin sunumudur. İki ağaç arasına ip gerilir ve getirilen hediyeler iplere takılır. Uygulamaya “gelinliğe saçı yapmak” adı verilir. Mesire yerlerindeki davulcu ve zurnacılar özellikle bu gruplara hizmet verir. Hediyelerin sunumundan sonra nişanlı çifti oynatma ayrı bir öneme sahiptir. Kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre nişanlı erkek ve kızın oynamasının bereket getirdiğine inanılmaktadır (KK 34, KK 89, KK 90). Uygulamanın arka planında kutsanan güne bu evliliği de dâhil ederek onların da kutsanmasını sağlamak, (uğur, bereket, şans getirir inancı ile) Daha görünür düzlemde ise iki ailenin ve iki gencin yılın ilk günü bir araya gelerek geleceğe yönelik birleşme bütünleşme isteğini bugünden başlatarak sağlama alma düşüncesidir.

Bahsi geçen uygulama genel olarak mesire yerlerinde gerçekleştirilmekle birlikte Suluova ilçesinin Saygılı köyünde bulunan “Gani Baba Türbesi” gelinliğe hıızır götürme uygulamasının yapıldığı özel mekânlardandır. Uygulama geçmişte olduğu gibi günümüzde de canlı bir şekilde devam etmektedir. Sözü edilen uygulama için Amasya ilinin her yerinden gelinmekte, bu nedenle Hıdrellez günü Gani Baba Türbesi insan akınına uğramaktadır. Kaynak kişilerimiz Gani Baba Türbesi’nde oluşan yoğunluktan dolayı yer bulamama endişesiyle buraya akşam saatlerinde geldiklerini ifade etmişlerdir (KK 223, KK 231).

Gani Baba Türbesi’nde icra edilen uygulamanın ana hatları şöyledir: Gelin için alınan kurban sabahın saatlerinde kesilir, gelinin alınına kurban kanından sürülür. Kurban pişerken aileler eğlence düzenler ve “geline saçı yapmak” adı verilen hediyeleşme merasimi yapılır. Türbenin etrafındaki ağaçlara asılan ipe, getirilen hediyeler asılır. Bereketli uğurlu olacağı inancı ve gösteriş amacıyla hediyeler akşama kadar toplanmaz. Hediyelerin ipe asılması geleneği yörede oldukça yaygındır. Uygulamanın kutsal gün, gelin olguları ile birleştirildiğinde önemli inanç kodlarına sahip olduğu muhakkaktır. Uno

Harva (2015: 444-445), Altay bölgesinde yaşayan Türk kökenli kabilelerin çeşitli vesilelerle yaptıkları ritüellerde Tanrı'ya ve hastalık yapan ruhlara adanan hediyeleri ipe astıklarını ve Altay bölgesindeki çoğu evde, ruh resimlerinin yakınına gerilmiş bir ip bulunduğunu, bu ipin üzerine dokuz tane bez veya şerit asılı olduğunu, bunların bir kurban adandığında, dilek gerçekleşene kadar bekletildiğini anlatır.

Salıncakta sallanma özellikle bahar bayramlarının önemli bir ögesidir. Bazı toplulukların eğlencelerinde salıncığın simge değeri yerden göğe yükselme, gökle birleşme isteği olduğu açıkça belirtilmiştir (Boratav 1999: 209). Hıdrellez ve bayram günlerinde gelenek hâline getirilmiş uğur şans, hastalıktan arınma, kötü talihi tersine çevirme gibi sihrî anlamlar yüklenen salıncakta sallanma pratiği, günümüzde inanç yönlerinden arındırılarak eğlence fonksiyonuyla devam ettirilen uygulamalardandır. Merzifon ilçesinin Harız köyüne özgü bir uygulama olarak bütün bayramlarda kadınların salıncak kurması ve eğlenmesi eski bir gelenektir. Ceviz ağaçlarına kurulan ve tahtalı olarak adlandırılan salıncak, bayramların en önemli etkinliği olarak görülmektedir. Günümüzde eski canlılığını kaybeden bu gelenek, bayram vesilesiyle kadınların mâni okuma kanalı ile dertlerini sıkıntılarını dile getirme açısından rahatlama gibi önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Uygulama şöyledir: Köyün bütün kadınları cevizlik denilen yerde toplanır, tahtalı adı verilen uzun bir salıncak kurulur, üçer kişi tahtalıya biner diğer kadınlar onların karşısına geçip okuyacağı maniyi dinler. Tahtalıya binen her kadın mani okumak zorundadır. Yeni evli kadınların tahtalıya binmesi ve mani okuması yasaktır. Sadece tahtalıya binenleri sallayabilirler, buna “küf verme” denir. Okunan manilerden birkaçı şöyledir:

*Tahtalıyı çaktılar
Arasından baktılar
Kömür gözlü sevdiğim
Sana mâni yaktılar.*

*Ata binen ağadır
Atın yönü dağadır
Kömür gözlü gül yârim
Bu maniler sanadır.*

*Haruz'un üstü uçtu
Mendilim suya düştü
Ağla gözlerim ağla
Ayrılık başa düştü.*

Kocası gurbette olan bir kadının tahtalıda okuduğu mani:

*Eşmeyi buladan yar
İlik gan gurudan yar
Yine gitti gelmedi
Ev ocak unudan yar.*

*Gonsul üstünde şamdan
indür perdeyi camdan
Al hançeri vur beni
Ben usandım bu candan.*

Nişanlı bir genç kızın okuduğu mâni:

*Askersin mayıl uşak
Guşandın gayış guşak
Sen orada gül oyna
Biz burada ağlaşak.*

*Ezanlar okunuyor
Dağlara dokunuyor
Yar bana mektup yazmış
Bak neler okunuyor.*

*Sıra sıra sanduğum
Doyup osanmadugum
Gidenler gelür ümüştü
Boşayımış yandüğüm.,*

*Ata binesim geldi
Köyde inesim geldi
Kömür gözlü gül yarım
Seni göresim geldi.*

*Gidiyom gidemiyom
Az doldur içemiyom
Ben o yari görmeden
Yerimde duramıyom (KK 202).*

İkinci vaktinin girmesiyle Hıdrellez'in bittiğine, kutsal zaman aralığının kapandığına inanılır. Merzifon ilçesinde kökü eskilere kadar uzanmakta olan ilçe merkezinde halkın "Hıdrellez'i uğurlama" adını verdikleri, Samsun yolu üzerine kadar yaptıkları toplu yürüyüşler ikinci vakti yapılmaktadır (KK 187, KK 188, KK 192). Bu yürüyüş, kolektif şuurun bilinçdışı kodlarında var olan bu tür zamanların olağanüstü varlıklarla ve ata ruhlarıyla birlikte geçirildiği onların da kutlamalara katıldığı inancının somutlaşmış bir

göstergesidir. İkinci vaktinin girmesiyle gündelik zamana geçilir. Bu da sıradan işlere başlama zamanıdır.

4.2. İslam Dini Kaynaklı Takvim Ritüelleri

Döngüsel zaman anlayışında bazı günler <haftalar ve aylar> diğerlerinden kutsallık olgusu nitelemesiyle farklıdır. Kutsal zaman, kutsalın tezâhür zamanıdır ve kutsal olmayan zamanla kesintiye uğrayan bir süreklilik arz eder (Eliade 2014: 373).

Dünya üzerindeki bütün din ve kültürlerde önemli bir yere sahip olan bazı zamanlara kutsallık atfetme bu doğrultuda her kültürün kendine özgü biçimlendirdiği ve kimliğini yansıttığı ritüellerin var olması gerçeğini insanın bilinçdışı bir eylemi olarak görmek mümkündür. Bunun altında yatan en önemli neden, Eliade'ye (2014: 375) göre ilk âna dönebilme arzusudur. Zira dairesel zaman esas alınarak oluşturulan zaman çizelgeleri hem ilk âna dönebilme imkânı sağlar hem de kutsalın sonsuzluğunu simgeler.

Tarihin seyri içinde kutsallık anlayışı ve atfedilen kutsallığın biçimindeki değişiklikler zamanla ilişkili ritüellerin şekil olarak farklılaşmasına sebep olsa da bilinçdışı düzlemde insanın varoluşsal ihtiyaçlarını karşılamaları açısından aynı olgular olarak kalmıştır.

Arkaik dönemlere bakıldığında kutsal zamanın ve kutsallık algılayışının tabiat hayatıyla ilişkilendirildiği görülür. Bu nedenle söz konusu dönemlerde kutsal zamana yönelik gerçekleştirilen ritüeller daha çok tabiat bayramları şeklinde olmuştur. Eski dönemlerde çiftçilikle uğraşan toplumların ekin ve hasat bayramları, tabiatın yeniden doğuşunun kutlandığı bahar bayramları, ziraatçı toplumlarda gün dönümü ve ekinoksun kutlandığı güneş bayramları ile yeniay ve dolunay kutlamaları, tabiat bayramları olarak kutlanan kutsal zamanlardır.

İlkel dönemin panteist yöneliminin bir sonucu oluşan bu kutsal zaman tasavvurunun yerini Semavi dinlerde daha rasyonel ve kitabî dayanakları olan anlayışlar almıştır. Bu konuda Ernst Cassirer (2005: 184) şöyle der:

Tektanrıcılık düşüncesinin ortaya çıkışı, zaman düşüncesinin kavranışını ve oluşumu açısından da önemli bir sınır ayrılığı teşkil eder. Çünkü tektanrıcılıkta ilahi olanın gerçek anlamda ilk açılması, doğanın dönemsel olarak değişimi ve biçimlenişinin tekrarlanışında önümüze serilen zaman formu

içinde vuku bulmaz. Bu oluş formu, Tanrının ölümsüz varlığı ile ilgili hiçbir fikir sunamaz. Bundan ötürü, özellikle peygamberlerin dini bilincinde, doğa ve doğa olaylarının zamansal düzeni terk edilir. Bundan böyle âdeta kozmik, astronomik zamanın bütünü de doğayla birlikte ve bunların yerine yeni bir zaman seyri, sırf insanlığın tarihi ile ilgili olan bir zaman teması ortaya çıkar.

Yeni ortaya çıkan kutsal zaman anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilen ritüeller, eski formun içine yeni dine ait muhtevayı ilave ederek pagan dönemi uygulamalarına bir geçerlilik sağlama yönelimi biçiminde gelişmiştir. Bunun en somut örneklerini Hristiyan dininde görmek mümkündür. Ritüellerin işlevi başlangıçta doğal fenomenlerin akışını düzenlemek olduğu için kozmik hayatın ritmi üzerine işaretini vurmuştur. Bu yüzden bayramlar uzun bir müddet mevsimlere bağlı kalmışlardır. Ancak mevsimler bu durumun yalnızca dış çerçevesini sağlar. Çünkü dışlayıcı manevi hedefleri olan ritüeller bile dönemsel olarak icra edilmeye devam etmişlerdir. Bunun sebebi, dönemsel oluşun farklı sebeplere sahip olmasıdır (Durkheim 2011: 473-474).

Ritlerin oluşturulmasına gerekçe gösterilen olgular, o dine ait tarihi hadiseler veya din kurucunun biyografisi etrafında olabilmekle birlikte, tanrısal işaretler de kutsallık atfedilen zamanın belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu bağlamda ritlerin gerçekleştirilmesine gerekçe gösterilen olgular iki yolla oluşmaktadır: Çeşitli dinî geleneklerde farklı şekillerde ortaya çıkan kutsal zamanlar ya Tanrı'nın bir işareti sonucu özelleşmiş, ya da insanlar tarafından sonradan kutsallaştırılmıştır. Birinci oluşumda, doğrudan Tanrı'nın kendisini açığa vurması ya da peygamberleri aracılığıyla iletişim kurması söz konusu iken, ikinci oluşumda ise zamanın kutsallaştırılması daha çok sosyo-kültürel bir ihtiyaçtan ortaya çıkar. Yahudiler için Fısıh ve Çardak günlerinin Eski Ahit'te, Müslümanlar için Ramazan Ayı ve Kadir Gecesi'nin ise Kuran'da bizzat Allah'ın bildirmesine dayalı olarak kutsal kabul edilmesi, ikinci oluşuma örnek olarak gösterilebilir (Ünal 2008: 17-18).

Tarih boyunca farklı bölgelerde ve farklı kültürlerde kutsalın tezahür ettiği anlar kutsal sayılmış, yaşanan bu ânın kutsallığının devam ettirilmek istenmesi ise kutsal zaman kavramını ortaya çıkarmıştır. Bunun bir sonucu olarak kutsalın tezahür anları her yıl tekrarlanmış ve söz konusu zaman diğerlerinden ayrılmıştır. Bütün inançlarda kutsal zaman kavramı mevcuttur. Ancak her toplumun kutsal olarak kabul ettiği zamanlar inanışlara, bölgelere ve kültürlere göre birbirinden farklılık gösterir.

İslam dini bu çerçevede kendine özgü bir ritüel geleneği oluştursa da en az ritüeli ya da bayramı olan din olma özelliğine sahiptir. Kur'an-ı Kerim'e dayalı Ramazan, Kurban Bayramı ve Kadir Gecesi olmak üzere bütün İslam aleminin ortaklaşa kutladıkları bu zamanlar dışında dine sonradan girdiği ve bidat hükmünde olduğu gerekçesiyle tartışılan Regaip, Miraç, Mevlit, Berat kandillerine ilaveten Muharrem Ayı İslamî takvimin kutsal zamanlarını oluşturmaktadır. Bu zamanlar Türk kültüründe "mübarek" nitelemesiyle profan zamana tezat oluşturacak biçimde ayrılmaktadır.

Böyle zamanlarda icra edilen ritlerin esası, Durkheim'ın (2011: 503-508) ifade ettiği gibi; geçmişî hatırlatmaktan ve bir şekilde, gerçek dramatik temsiller vasıtasıyla onu bugün hâline getirmekten ibarettir. Bir grubun mitolojisi, ortak inançlar sisteminden oluşur. Onun hatırasını devam ettiren gelenekler, toplumun insanı ve dünyayı düşünme biçimini ifade ederler; o, bir tarih olduğu kadar bir ahlak sistemi ve bir kozmolojidir de. Bu yüzden ritüeller, bu inançların canlılığını muhafaza etmesine, onların hafızadan silinmesine engel olma ve özetle müşterek bilincin en temel unsurlarına yeniden hayat verme hususunda hizmet görür ve yalnızca bu maksada hizmet edebilir. Onun sayesinde, toplumlar kendi ve birliği hakkında sahip olduğu hissi dönemsel olarak yeniler.

4.2.1. Muharrem Ayı ve Aşure Günü

Muharrem, kelime anlamı olarak sıfat hâliyle "haram kılınan, yasaklanan; kutsal olan, saygı duyulan" anlamlarına gelmektedir³²³. Muharrem ayı, Hz. İbrahim döneminde başlatılan bir anlaşma olarak cahiliye devrinde ve sonrasında savaşmanın haram kabul edildiği dört aydan birinin adı olarak bilinmektedir. (Türk Ansiklopedisi 1976: 24).

Aşure Arapça kaynaklarda "Asura" şeklinde geçmekte, kelime on sayısı ile ilgili olan "aşır" ve "aşir" veya develerin güdülmesiyle ilgili "ışır" kökünden türemiştir. Türkçe kullanımı "aşure" şeklindedir. Kaynaklarda, pek çok tarihsel olayın gerçekleştiği ileri sürülen ve bu nedenle farklı din ve mezheplerin önem verdiği Muharrem'in onuncu gününe

³²³ Hicri takvimde yılın ayları: Muharrem, Safer, Rabîulevvel, Rabîulâhir, Cemâziyelevvel, Cemâziyelâhir, Recep, Şaban, Ramazan, Şevvâl, Zilkâde, Zilhicce'dir. İslamî gelenekte bu aylardan Muharrem, Zilkade, zilhicce ve recep ayları haram ay kabul edilmektedir. Bu aylar, cahiliye devri uygulamasına göre, hürmet edilmesi gereken, savaş yapılması ve kan dökülmesinin yasak olduğu, barış dönemi kabul edilen aylardır. Kameri aylar da denilen bu aylarda yapılan ibadetlerin daha çok sevap, günahlara ise daha fazla ceza verileceği de ifade edilmiştir. Bu ayların hürmeti öteden beri süregelen dini bir uygulamadır. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail peygamber döneminden beri Araplar, bu esasa riayet etmiş, cahiliye devrinde bile bu kural bozulmamıştır (Dedekargınoğlu 2014: 33)

verilen isimdir (Bozkuş 2008: 44). Arapçada “aşere” sözcüğü on anlamına gelmektedir. Bu sözcükten türetilen “öşür”, ve çoğulu “aşar” kelimeleri, tarım ürünlerinden alınan ondalık vergi anlamında kullanılmaktadır (Eksen 2001: 104). Aşure, Arapların Muharrem ayının onuncu gününe verdikleri isme atfen bu gün pişirilen tatlıya verdikleri addır (Noyan 1987: 131).

Ay takvimine göre Muharrem yılın birinci aydır, ayrı bir önemi olan “Ruz-i Katl, Yevmi Aşura” olarak da bilenen Aşure ise bu ayın onuncu gününe verilen isimdir (And 2012: 33). Metin And (2012: 33-34), buradan hareketle Muharrem ve Aşure ritüellerinin zamanının İslam öncesi dönemlerin hasat sonu ritüellerine uyduğunu; ayrıca işlevleri, birtakım öğelerindeki simgesel anlamları bakımından da İslam dışı ve öncesi uygulamaların, uzantısından başka bir şey olmadığı tespitinde bulunur. Metin And, bugün Jameika'dan Endonezya' ya kadar uzanan İslam topluluklarında Hz. Hüseyin'in Kerbela'da ailesiyle birlikte katledilmesi nedeniyle gerçekleştirilen bir dizi eylemin kökenini ilkel dönemlerdeki yıl sonuna rastlayan kırk günlük güz dönümü ritüellerine kadar götürmektedir. Metin And, ritüelin baskın temasının yas tutma, acı çekme, kendini zora sokma olduğu anlam dairesinden hareketle pek çok eski toplumda paralelleri bulunan ve ilkbaharı karşılamadaki sevinç neşe edimlerine tezat oluşturacak biçimde ortaya konulan geçip giden yaz mevsimini simgeleyen tanrılar için yas tutma olgusuyla bağdaştırmaktadır.

Oruçla arınmanın arkasından gelen aşure ve aşureyi oluşturan malzemelerin hububat türünden ve taneli oluşu, ritüelin simgesel ve işlevsel özellikleri, her ne kadar kamerî takvim nedeniyle zaman konusunda kesinlik olmasa da bu özelliklere sahip ritüellerin yıl sonunu göstermesi, bütün bunların perspektifinden bakıldığında hasat zamanlarında icra edilen ritüeller ile büyük benzerlikler göstermektedir. Taneli yiyeceklerin ön plana çıktığı bu tür ritüeller, dünyanın her yerinde yaygın bir uygulama olarak hasat ile ilişkilendirilmektedir. Ayrıca birçok kültürde yılın ilk hasadını yemeden önce oruç yoluyla toplu arınmalar söz konusudur. Animistik düşüncede her şeyin bir ruhu olduğu inancının bir sonucu olarak ilk ürüne yaklaşma (aynı durum hayvancılık ile uğraşan topluluklarda da bulunmaktadır) birtakım ritüelleri gerektirmektedir. İlave olarak buğday üzerine yapılan vurgularda buğdayın başını kesme olgusu bitki ruhunun başını kesme olarak görülmüştür. Buradan hareketle Hz. Hüseyin'in ölümünde “kesik baş” vurgusunun belirgin oluşu da Muharrem ve Aşure ritüellerini eski çağ hasat ritüellerine bağlayan önemli ipuçlarıdır.

Kutsallığına anlamlı gerekçeler kazandırmak amacıyla Aşure gününe pek çok önemli olay atfedilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: Hz. Âdem'in ilk günahından dolayı ettiği tövbenin bu gün kabul olunduğu, Hz. İbrahim'in bu gün ateşten kurtulduğu, Hz. Yakup'un, oğlu Yusuf'a kavuştuğu gün, Hz. Nuh'un bindiği geminin kırk gün kırk gece su içinde kaldıktan sonra tufan bitip sular çekilince Cudi Dağı'na yine bu gün oturduğu ve Hz. Nuh'un gemide son kalan erzakların hepsini karıştırılıp, çorba yapılmasını söylediği gün, Hz. Musa kavmini, firavunun şerrinden bu gün kurtarmış, İdris Nebi bu gün semaya alınmış, Hz. Eyüp Peygamber dertlerinden bu gün şifaya kavuşmuş, Hz. İbrahim Peygambere bu gün Halillullah (Allah dostu) adı verilmiş, Hz. İbrahim Peygamber bu gün Nemrut ateşinden yanmamış, Süleyman Peygamberin tövbesi bu gün kabul edilmiş ve mülkü kendisine iade edilmiş, Hz. Eyüp Peygamber dertlerinden bu gün şifaya kavuşmuş, Hz. Yunus Peygamber bu gün balığın karnından çıkmış, Hz. İsa Peygamber bu gün göğe çekilmiştir (Noyan 1987:132; Bozkuş 2008: 35-36; Baş 2004: 168-169).

Yukarıda sıralanan olaylar arasında ortak içerik olarak yeni başlangıçları ve kurtuluş temasını ortaya koymaları açısından benzerlikler vardır. Ancak Şiiler için Aşure, Hz. Hüseyin'in intikâmını alma sözünü tazeledikleri bir matem günüdür (Fığlalı 1984: 181) Kerbelâ olayının anılması, bunlar dışında tutulmakla birlikte Aşure günü bir bayram anlayışıyla kutlanmaktadır. Alevi-Bektaşîler arasında bugüne bayram anlamı yüklenmesine karşı çıkmakla birlikte engellenmeyen mevcut kutlama anlayışı, Zeynel Abidin'in savaştan sağ kurtulması ve Ehl-i Beyt soyunun devam etmesi durumuyla açıklanmaktadır (Baş 2004: 175).

Muharrem ayında icra edilen uygulamaların ana hatları; oruç, oruca eşlik eden yas <matem> ve takvim ritüelinin son aşamasını işaretleyen, içeriği tohum niteliğinde taneli daha çok hububat türü tatlı bir yiyecek etrafında biçimlenen aşure günü adı altında icra edilen toplumsal etkinliklere konu olan uygulamalardır.

Ocaktan ocağa uygulama farklılıklarına bağlı olarak kiminde dokuz gün, kiminde on gün, kiminde on iki gün Muharrem orucu tutulur. Halk arasında, “Oniki İmam orucu” ve “yas-ı matem orucu” gibi değişik adlarla anılan oruç, Alevilerde, Hz. Hüseyin ile Ehl-i Beyt'in Kerbelâ'da şehit edilmelerinin anısına ve Oniki İmam adına tutulur (Üçer 2015: 40-50). Muharrem orucunda iki temel vurgu bulunmaktadır. Birincisi; Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt şehitlerinin susuz kalışları, bu günlerde tutulan susuzluk orucu ile

yâd edilir. İkincisi; Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt mensuplarının şehit edilmesinin anısına yaslı olmak durumudur (Bozkuş 2008: 48).

Kurban Bayramı hicri takvime göre Zilhicce ayının onuncu gününde başlar. Muharrem orucunun zamanı Kurban Bayramından yirmi gün sayılmakla tespit edilmektedir. Bu şekilde Muharrem ayının birinci gününe ulaşılır; ancak yörede oruçlar on iki ve on beş gün tutulmasından ötürü Muharrem ayı girmeden başlamaktadır. Yörede her biri bir imama atfedilmek üzere on iki gün olarak tutulan oruca üç gün, on dört masum-u pakı da dâhil ederek toplam on beş gün oruç tutanlar da vardır³²⁴. Muharrem girmeden “masum-u pak” adına tutulan oruca “karşılama” orucu adı verilmekte, bu süreçte matem kuralları uygulanmamaktadır. Bazı insanlar da Aşure gününden sonra üç gün de Hz. Hüseyin’in amcası oğlu Müslim ve iki oğlu için oruç tutarlar. Buna da “uğurlama orucu” adı verilmektedir. Karşılama ve uğurlama oruçları isteğe bağlıdır. Ancak on iki gün oruç tutmak zorunlu görülür. Ancak sağlığı yerinde olmayan, kişiler tutamayabilir (KK 64, KK 155).

Oruç sadece aç kalmak olarak idrak edilmemekte; kötü olan, yasak olan her şeyden insanın kendisini alıkoymak yoluyla madden ve manen arınmayı amaçlayan bir ibadet olarak kabul edilmektedir. Muharrem orucunun akşam saatlerindeki yeme içmenin serbest olmasını ifade etmek için “ağız mührü açma” ifadesi kullanılmaktadır. Oruç açma zamanı da saat ve dakika olarak belirgin olmayıp güneşin batışına göre belirlenmektedir. Matem orucunun bir diğer özelliği ise sahur kavramının olmaması gece yarısından sonra yeme içmenin durdurulmasıdır.

Muharrem orucunun karakteristik niteliği su içme yasağıdır. Hz. Hüseyin, ablukaya alınıp şehit edilmesine kadarki on gün boyunca Yezid’in askerlerinin engelleri yüzünden su içememiştir. Olayı duyumsamak ve Hz. Hüseyin'in hissiyatına ortak olmak amacıyla aşure gününe kadar su içilmez. Su ihtiyacını karşılamak için çay, ayran, hoşaf, kahve gibi içecekler içilebilmekle birlikte, bunların da ihtiyacı tamamen karşılamayacak şekilde ölçülü olması, sadece yaşamsal ihtiyaç kadarının içilmesi gerektiği kabul edilmektedir. Bu tür içecekler bardakla veya tasla kafaya dikilerek içilmez, kaşıkla veya avuç içeri

³²⁴ On dört Masum-u pak: Alevilikte küçük yaşta şehit edilen Ehl-i Beyt ve Oniki İmam’ın oğulları için kullanılan bir kavramdır. Yaşları küçük olduğu için pâk ve masum olarak adlandırılmışlardır (Gölpınarlı 2004: 249).

kullanılarak içilebilir. Hatta yas sürecinin sonuna kadar bardak, içini gösteren cam ve şeffaf hiçbir mutfak eşyası sofraya konulmaz. Genel yönelim bu şekilde olmakla birlikte bazı insanlar, Muharrem orucu bitene kadar sadece su değil, hiçbir şekilde sıvı almamaya çalışırlar ve bunu Hz. Hüseyin’e bir sevgi ifadesi olarak görürler. Anlatılanlara göre Kerbela’da susuzluk tam olarak Muharrem ayının yedinci günü başlamıştır. Bu sebepten ötürü yedinci gün sıvı hiçbir şey tüketilmez. Ayrıca yedinci günü akşam saatlerinde Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde dede evlerinden, ocaklardan ve diğer kutsal kabul edilen yerlerden su alınır. Bu, Muharrem yasakları kalktıktan sonra ilk içilecek su olarak o güne kadar bekletilir (KK 64, KK 65, KK 66, KK 69, KK 94, KK 119, KK 124, KK 134, KK 155, KK 156, KK 202).

Ağız mührü açıldıktan sonra tam doyacak şekilde yemek yenmez. Merkez ilçe ve Göynücek ilçesindeki Alevi-Bektaşî köylerinde bazı insanlar bütün günü akşam yedikleri bir miktar üzümle geçirirler. Muharrem ayının yedisinde ise sadece yedi adet üzüm yiyerek oruç tutma geleneği bulunmaktadır (KK 103). Bu sürecin insanın yaşamını sürdürebileceği minimum miktarda yiyecek ile geçirmesinin en ideal oruç şekli olduğu, kaynak kişilerimizin hem fikir olduğu husustur (KK 24, KK 64, KK 69, KK 155).

Hz. Hüseyin’in Muharrem ayının onuncu gününde şehit edilmesi, ilk dönemlerden itibaren bugüne yas tutulması şeklinde bir uygulamaya da yol açmıştır. Yas ve matem Anadolu Aleviliğinde, Aşure gününe kadar oruca eşlik eden, ortaya koyduğu semantizmiyle yaşamın askıya alınmışlık durumunu simgeleyen bazı yasaklar temelinde ortaya konulmaktadır. Bu yasaklar, Kerbela olayını imgeleştiren bazı unsurların yardımıyla bellekleri canlandırarak olayı hafızalarda tekrar yaşatmaktadır. Dede Baba Bedri Noyan’a (1991: 129-132) göre Muharrem ayında uyulması gereken yasaklar şöyledir:

Bu matem günlerinde insanlar birbirine rastlayınca ya da bir meclise girince selamlaşmazlar sadece "ya imam" derler. Karşıdaki kişi buna "ya Hüseyin" şeklinde cevap verir. Muharrem ayı içinde birbirine mektup yazmazlar, haberleşmezler, kurban vesaire hayvanat kesmezler. Matem günlerinde on gün devamlı olarak gece gündüz su içmezler. Sulu gıdalar alınabilir. Matem gününde saç sakal tıraş edilmez. Eğlence düğün yapılmaz, düğün ve eğlence yerine gidilmez. Çamaşır değiştirilmez. Karı koca münasebetleri kesilir. Semah dönülmez. Hasta ve seferde bulunanlar, ihtiyarlar matem orucu tutmayabilir. Kadınlarda gebelik ve doğum durumunda olanlar yavrusuna süt verme zamanlarında kaza etmek üzere oruç bırakılır. Çok zayıf olanlar esir olanlar, mahkûmlar, ağır işçiler için mecburiyet yoktur. Bu hususta Bakara Suresin de 184-185 ayetlerinde kayıt vardır”.

Araştırma sahamızda bu yasakların genel olarak bilindiğini ve uyulmaya çalışıldığını tespit ettik. Bunlara ilaveten hiçbir şey kesilmez, bıçak, balta kullanmaz. Bıçakla kesilen

şeyler el ile parçalanır, el ile parçalanması mümkün olmayan sert nesneler ise Muharrem matemi başlamadan önce kesilerek on iki günlük kullanım için önceden hazırlanır. Bıçak ve balta gibi kesici aletlerle bir şey kesmeme yasağı Hz. Hüseyin'in boynuna aldığı kılıç darbesiyle şehit olması olayına dayandırılmaktadır. Yas orucu boyunca yeşillik koparılmaz, ağaç kesilmez, hiçbir canlı öldürülmez, incitilmez (KK 9, KK 20, KK 21, KK 26, KK 47, KK 73, KK 97, KK 98, KK 100, KK 105, KK 106, KK 107, KK 111, KK 112, KK 114, KK 116, KK 117, KK 134, KK 139, KK 192, KK 220).

Yörenin Göynücek ilçesinin Alevi-Bektaşî köylerinde ilginç bir yorum olarak soğan ile Hz. Hüseyin'in başı arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bundan ötürü Muharrem yasakları içerisinde soğan yeme yasağı da bulunmaktadır (KK 107, KK 111, KK 112, KK 114, KK 116, KK 117). Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin bazı köylerinde soğanla birlikte sarımsak yemek de yasaklı yiyecekler içerisinde yer alır (KK 202). Her türlü et başta olmak üzere yumurta daha kapsayıcı ifadeyle hayvansal hiçbir gıda yenilmez, içilmez. İlaveten elma da bilhassa Sıraç köylerinde yasaklı yiyeceklerdendir. Hz. Hüseyin'in kesik başıyla top oynandığı şeklinde inanışlardan dolayı top oyunu oynanmaz, çocuklara da oynatılmaz. Dünyevî bütün zevklerden uzak kalınmaya çalışılır. Karı koca ayrı yatar. Sesli konuşulmaz ve gülünmez, gerektiği kadar konuşulur mümkünse dünyevî içerikte konular konuşulmaz. İçki içilmez, kâğıt oyunları oynanmaz çoğu Alevi-Bektaşî köylerindeki kahvehaneler Muharrem orucu süreci içerisinde kapalıdır. Yeni kıyafet giyilmez, banyo yapılmaz, tıraş olunmaz, tırnak kesilmez, aynaya bakılmaz hatta aynalar yas süreci bitene kadar ters çevrilir, saz çalınmaz; bazı yaşlı kadınlar yas süreci bitene kadar siyah renk kıyafet giyer ve başörtüsü takar, saçlarını örmez (KK 21, KK 23, KK 63, KK 67, KK 91, KK 102, KK 103, KK 220).

Yasaklar dokuzuncu günden itibaren kademeli olarak kaldırılır; dokuzuncu gün banyo yapma, onuncu gün temiz ve yeni elbise giyme, on birinci gün tıraş olma, on ikinci gün ise su içme, et yeme ve diğer yasaklar kaldırılır. Yasakların kalkması gündelik yaşama geri dönüşü temsil eder (KK 23, KK 64, KK 89, KK 155, KK 220).

Yasakların yanı sıra yapılmasında büyük sevapların olduğuna inanılan birtakım eylemler de bulunmaktadır. Sadaka vermek, öksüz yetim sevindirmek, on iki gün boyunca bir fakir ailenin bir günlük yiyecek ihtiyacını karşılamak gibi yardımlaşma içerikli uygulamaların yanı sıra; on iki gün boyunca ağlamanın büyük sevap olduğu, Hz.

Fatıma'nın bugün çok ağladığı inanişına dayanarak önem atfedilen bir uygulamadır (KK 21, KK 23, KK 63, KK 67, KK 91, KK 102, KK 103, KK 220).

Matem orucuna başlanmadan bir gün önceden akşam saatlerinde Amasya merkez ilçede bulunan Hamdullah Baba Cemevi'nde karşılama ritüelleri yapılmaktadır. Bu ritüeller kapsamında ilk gece lokması adı verilen yemekler pişmekte ve cemevine gelen insanlara ikram edilmektedir. Dedenin destur vermesiyle yenilen yemeğin ardından Kerbelâ olayını anlatan konuşmalar yapılır ve zâkirin okuduğu mersiyeyle ile kutsal zaman dilimine girildiği hissi oluşturulur. Ertesi gün başlayacak olan oruca ve mateme dedenin okuduğu tercüman duasının toplu yapılmasıyla başlanmaktadır. Dua şöyledir:

Bismi şah, Allah Allah! Erenler yardımına, Er-Hak Muhammed Alî aşkına, İmâm Hz. Hüseyin'in susuzluk orucuna, Kerbelâ'da şehit olanların tertemiz ruhlarına, yardımını beklediğimiz Hz. Fatıma'nın matemi niyetine, Oniki İmam, on dört şehit yavrucukların sevinmesine, Onyedî kemerbestler hürmetine, Burada bulunan ve bulunmayan gerçek erenlerin himmetleri üzerinizde hazır ve gözcümüz ola. Esirgeme inanmışlara, gerçek erenler demine, dost Erenler hû. Yâ Hüseyin, Allah, eyvallah, hû dost (KK 65).

Muharrem ayının on ikinci gününe kadar süren oruçların ilçe ve köylerdeki cemevlerinde topluca açılması, arkasından çeşitli etkinlikler yapılması gelenek hâline gelmiştir. İl merkezinde toplu yemekler her akşam Hamdullah Baba Cemevi'nde yenir. Birçok akşam katılımlı gözlem yapma fırsatı bulduğumuz bu etkinlikler, akşam karanlığı belirginleştikten sonra dedenin destur duası okuması ardından ağız mührünün açılması ile başlar. Ağız mührü açılırken dedenin okuduğu dua şöyledir:

Ey Yüce Allah'ım! Bize bu Muharrem orucunu, Kerbelâ matemini tutmayı nasip ettiğin için sana hamd-ü senâlar olsun. Peygamberlerine salât ve selam olsun. Kerbelâ şehidlerinin ruhları ilahî nurun ile şâd olsun. Yezid'e ve soyuna lânet olsun. Bütün şehidlerin, erenlerin, evliyaların yüzü süyü hürmetine tuttuğumuz oruçları, yaptığımız ibadetleri, dergâh-ı izzetinle kabul eyle. Selâmullah ya Hüseyin! Selâmullah ya Hüseyin! Selâmullah ya Hüseyin! Selâmullah ya Kerbelâ'da susuz şehid düşen şühedâlar! Bismişah Allah Allah diyelim, Hak lokması yiyelim (KK 64).

Yörede ağız mührü genellikle üzüm ile açılmakla birlikte Göynücek ilçesinde özellikle tuz tercih edilmektedir. Yemek oldukça sessiz, gürültüsüz yenir. Yemek esnasında kadınlar masa masa gezerek yiyecek dağıtırlar. Evden getirilen bu yiyecekler ve yemekten önce dedeye dualatılarak lokma hâline getirilmiştir.

Hızlı bir şekilde yenilen yemeğin ardından cemevine geçilir, dedenin gelmesiyle önce Türkçe açıklamalarıyla birlikte Fatiha ve Yasin süreleri; sonra Kerbelâ olayını konu

alan eserler, maktel ya da mersiye içerikli metinler olarak kabul edilen Hadikatü's Süeda³²⁵ ve Kumruname'den³²⁶ parçalar okunur. Ardından zâkirin saz kullanılmaksızın çıplak sesle ağıt makamında söylediği nefes ve deyişlerden sonra kalabalık sessizce dağılır.

On iki günlük akşam etkinlikleri bu şekilde devam eder. On ikinci günün mühür açma akşamında ise su yasağı kaldırılır. Dedenin dua okuduğu su, küçük bardaklara konularak dağıtılır, önce “*Hüseyin ve Hasan canımızın ruhuna değsin*” denir, sonra hep birlikte içilir. Göynücek ilçesinde su yasağının kaldırılması için son orucu takiben yirmi dört beklenmektedir. Ayrıca, bu ilçeye bağlı köylerde önce tuz yalanmakta ardından su içilmektedir (KK 113, KK 118). Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin bazı köylerinde ise su yasağı Aşure günü öğle saatlerinde sona ermektedir (KK 136, KK 155, KK 202).

Yörenin büyük bir bölümünde son oruç açılmadan önce ikindi ile akşam saatleri arasında mezar ziyaretleri yapılmaktadır. Burada gerçekleştirilen ritler ana hatlarıyla şöyledir: Mezarlıkta önce mum, Göynücek ilçesinde ateş yakıldıktan sonra dualar edilir (KK 128). Kimi yerlerde helva kavrulur ve yenir, kimi yerlerde kömbe paylaşılır ve mezar başlarında yenir (KK 21, KK 65, KK 104). Kimi yerlerde ise mezarlıkların üstüne arpa veya buğday serpilmiştir (KK 73, KK 89, KK 192, KK 198). Mezarlıktan döndükten sonra ağız mührü açılır. Sıraç köylerinde ise mezarlık ziyaretleri oruç açıldıktan sonra yapılmakta, mezarların ayak taraflarında kurban olarak Cebail adı verilen horoz kesilip kanı mezar toprağına damlatılmaktadır (KK 21, KK 103, KK 104, KK 220).

Köylerde görülen son gün uygulamalarından biri de aşure pişirme ve dağıtmasıdır. Merkez ilçeye bağlı köylerde onuncu günün akşamında, son ağız mührü, haşlanmış buğdayla, diğer yerlerde ise aşure ile açılmaktadır. Ayrıca merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaşî köylerinde takvim ritüelinin ikinci ve final aşamasını oluşturan aşure yeme eylemi, aynı akşam icra edilen cem ritüelinde gerçekleştirilir. Kesilen kurban eti ve aşure cemevlerinde pişirilerek ritüelin sonunda topluca yenir (KK 7, KK 8, KK 9, KK 64, KK 65, KK 67, KK 72, KK 77).

³²⁵ Fuzulî'nin Kerbelâ hadisesini işlediği mersiye türünde eseridir.

³²⁶ Kumri-i Gülzâr-ı Hüseyinî mahlaslı Azerbaycanlı şair Mirza Muhammed Nakî (ö. 1892) tarafından kaleme alınan asıl adı Kitâbu Müstetâbi Kenzî'l-Mesâib adlı mersiye türünde eserdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akpınar 1982: 439.

On iki günlük oruç ve yas sürecini, aşure günü takip eder. Aşure kutsallık atfedilen bir yiyecektir, bu nedenle ritüel eylemlerle hazırlanır. Amasya yöresinde aşure etkinlikleri genel olarak cemevleri bünyesinde yürütülmektedir. Hazırlıklar bir akşam önceden malzemenin teminiyle başlar. Son ağız mührünün açıldığı akşam herkes yanında buğday, nohut, fasulye, üzüm, hurma, kuruyemiş getirir, malzemeler mutfak bölümüne yığılır. Toplanan malzemeler kadınlar tarafından pişirmeye hazır hâle getirilir. Çok sayıda insanın bu lokmada gerek malzeme temini açısından gerek hizmet açısından bir payının olması aşurenin kutsallığının artmasında etkili olduğuna inanılır (KK 7, KK 8, KK 9, KK 64, KK 65, KK 67, KK 72, KK 77).

On iki çeşit malzeme cemevindeki büyük kazanlara doldurulduktan sonra pişmesi için ateş üzerine konulur. Kaynamaya başladıktan sonra dede, köylerden, civar ilçe ve illerden Hacı Bektaş ocağına bağlı baba ve dedeler önde, talipler arkada olmak üzere mutfağa girerler. Bu esnada nefes ve mersiyeler okunmaya başlar. Ardından dede şöyle bir gülbang okur:

*Bismi şah, Allah Allah!
Barekallah, şehitler Şah İmam Hüseyin Efendimizin
Ve Kerbela şehitlerinin yüce ruhlarının
Şad olması için barekallah
Cümle erenlerin ruhları için barekallah
Kurbanlarımızın kabulü için barekallah
Ahirete göçenlerimiz ve yaşamakta olanlarımız için barekallah
Gökten hayırlı rahmet,
Yerden hayırlı bereket vermesi için barekallah
Muhammed Mustafa, Ali el-Murteza, İmam Hasan, İmam Hüseyin,
Kerbela şehitleri ve Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli hakkı için Berekallah (KK 64).*

Sonra kazanın içindeki tahtadan büyük bir kepçe ile önce postnişin dede sonra diğer baba ve dedeler sırayla aşureyi karıştırırlar. Aşure karıştırma töreni bittikten sonra dede şu duayı okur:

*“Es-selâmu aleyke. Ya İmam Zeynel'i Aba! Es-selâmu aleyke. Ya İmam Bâkır'ı Baha!
Es-selâmu aleyke. Ya İmam Cafer'i Sâdık! Es-selâmu aleyke, ya İmam Musa'yı Kazım! Es-
selâmu aleyke, ya İmam Rıza'yı Cefa! Es-selâmu aleyke, ya İmam Muhammed Taki! Es-
selâmu aleyke, ya İmam Ali el-Naki! Es-selâmu aleyke, ya İmam Hasan el-Askeri! Es-
selâmu aleyke, ya İmam Muhammed Mehdi Sahibi Zaman! Ey Yüce Allah'ım! Üçlerin,
beşlerin, yedilerin, on iki İmamların, on dört Masum-u Pakların, on yedi Kemer-bestlerin,*

kırkların azîz ruhları hürmetine, gönüller şahı, erenler Sultanı Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin azîz ruhunun hürmetine, erenlerin, evliyaların azîz ruhlarının hürmetine, tuttuğumuz oruçları, yaptığımız duâları, pişirdiğimiz Hak lokmalarını, dergâhı izzetinle kabul eyle. Emeklerimizi boşa verme. Hizmetlerimizden dolayı bizleri, Hz. Muhammed Efendimiz'in şefaatinde, Ehl- i Beyt'in katar-ı didârından mahrum etme. Gerçeğe hû, Mü'mine Ya Ali” (KK 64).

Yörede o gece bütün cemevlerinde aşure pişirildiği gibi evlerde de pişirilip on iki komşuya dağıtılır. Kadınlar, Hz. Fatma o gün aşure pişirdiği için bu uygulamanın büyük sevap olduğuna inanırlar (KK 7, KK 8, KK 9, KK 45, KK 63, KK 67, KK 73, KK 103, KK 104, KK 111, KK 112). Aşure pişirme ve dağıtma sadece Alevi-Bektaşiler tarafından kabullenilen bir uygulama değildir, toplumun her kesimi tarafından belli bir günle sınırlı olmamakla birlikte Muharrem ayının onuncu gününden sonuna kadar aşure pişirilir ve dağıtılır.

Amasya merkez Hamdullah Baba Cemevi ve ilçelerdeki diğer cemevlerinde “birlik aşuresi” adı altında valiliğin öncülüğünde bazı oda, dernek, sivil toplum kuruluşları ve vakıfların katkılarıyla aşure törenleri yapılmaktadır. Tören valilik bünyesinde oluşturulan bir komisyon tarafından organize edilmektedir. Haftalar öncesinden broşür, ilan ve davetiye bastırılarak duyurular yapılmaktadır. Hamdullah Baba Cemevi bahçesinde icra edilen törene Amasya milletvekilleri, Vali, Belediye Başkanı, Garnizon Komutanı, şehrin diğer resmî kurumlarının idarecileri, meslek kuruluşlarının temsilcileri, sivil toplum kuruluşlarının ve siyasi parti temsilcileri ile halkın yoğun katılımı görülmüştür.

Aşure günü yapılan tören, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği vakit olduğu inanişına dayanılarak öğle saatlerine denk getirilir. Günler öncesinden afişler ve de belediye anonslarıyla duyurusu yapılan etkinliğe katılımın izdiham boyutunda yoğun olduğunu gözlemledik. Program günün anlam ve önemini belirten sunucunun yaptığı küçük bir girişten sonra protokol kuralları çerçevesinde Vali, Garnizon Komutanı, Belediye başkanının yaptığı konuşmalarla sürdürülmüş, günün anlamını ifade eden nefesler, düvazimamlar ve mersiyeler okunmuştur. Genel olarak bu etkinliklerin amacı Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerinin öldürülmesi, çocukların ve eşlerin esir edilmeleri, şehitlere ve onların ölü bedenlerine yapılan eziyetler, Peygamber evladına ve yakınlarına yapılan eziyetlerin insan vicdanında bıraktığı derin üzüntü; şiir, müzik, açıklayıcı bilgiler

yardımla insanlara duyumsatılmaya çalışılmıştır. Program esnasında katılımcıların sürekli ağladıklarını ve yer yer lanet Yezid'e diyerek bağırdıklarını gözlemledik.

Ardından programın sonraki aşaması olan aşure ve kurban etiyle birleştirilen bulgur pilavından oluşan yemeğin dağıtılması etkinliğine geçilmiştir. Yemek dağıtılmadan önce cemevi dedesi tarafından önce şu dua okunmuştur:

“Selam sana ey Hüseyin... Selam sana ey Tanrı elçisinin oğlu... Selam sana ey Tanrı tarafından beğenilip seçilmiş Ali'nin oğlu... Selam sana büyük Hatice'nin oğlu... Selam sana Fâtıma Zehrâ'nın oğlu... Selam sana ey güzel huylu Hasan'ın kardeşi... Hüseyin'in yakınlarına Tanrı'dan rahmet olsun... Hüseyin'in soyuna ve kendisine uyanlara Tanrı'dan rahmet olsun... Allah Yezid'e, onun kavmine ve kendisine uyanlara lânet etsin... O zamandan bu zamana lânet olsun... Zamanın tâ sonuna kadar lânet olsun... Ubeydullah'a lânet... İbn-i Mülcem'e lânet... Sa'd ve Şemîr'e lânet... Ebû Sufyân ve Mervân soyuna-sopuna kıyamete kadar lânet... Zülmedenlerin kavmine Tanrı lânet etsin... İnananların kavmine Tanrı rahmet etsin... Ey İmâm Hüseyin... Allah eyvallah... Muhammed ve Ali'nin hakkı için bunu kabul et Tanrı'm... Hû Dost...”

Arkasından bir dua daha okunmuştur:

“Ey Yüce Allah'ım! Bize bu Muharrem orucunu, Kerbelâ matemini tutmayı nasip ettiğin için sana hamd-ü senâlar olsun. Peygamberlerine salât ve selam olsun. Kerbelâ şehidlerinin ruhları ilahi nurun ile şâd olsun. Yezid'e ve soyuna lânet olsun. Bütün şehidlerin, erenlerin, evliyaların yüzü süyü hürmetine tuttuğumuz oruçları, yaptığımız ibadetleri, dergâh-ı izzetinle kabul eyle. Selâmullah ya Hüseyin! Selâmullah ya Hüseyin! Selâmullah ya Hüseyin! Selâmullah ya Kerbelâ'da susuz şehid düşen şühedâlar! Bismişah Allah Allah diyelim, hak lokması yiyelim. Gerçeğe hû.”

Dualar okunurken dedenin ön tarafında “dara durma” vaziyetinde duran bir kadın bir erkek, içinde kurban eti ve aşure bulunan tabağı dua bitene kadar tutmuşlar, dualar bittikten sonra yemekler büyük kazanlara dökülmüştür. Uygulamanın amacı, dualanmış lokmanın kazanlardaki yemeğin kutsanmasını sağladığı şeklinde açıklanmıştır (KK 64, KK 69). Bu uygulamadan sonra yemek yenmiştir.

Yemekten sonra dede şöyle bir yemek duası okumuştur:

“Bismi Şah! Allah Allah!

Elhamdülillah, Elhamdülillah, Sümmel Elhamdülillah! Ni'meti Celîlullah, bereketi Halîlullah. Şefa'at kıl ya Resûlullah. Erenler sofrası olsun, pir lokması olsun, yiyene helal, yedirene delil olsun. Bu gitti ganisi gele, Hak-Muhammed-Ali bereketini vere. Gittiği yere gam keder getirmeye. Kazanıp getirenlerin, pişirip hizmet edenlerin, elleri ayakları dert görmesin, gönülleri keder görmesin. Kerbelâ'da susuz şehid düşen şühedâların ruhları şad olsun. Onların ruhlarının azîz hürmetine emeklerimiz boşa gitmesin. Pişirdiğimiz Âşûrâ çorbamızı, verdiğimiz lokmalarımızı dergâhında kabul etsin. Ey Yüce Allah'ım! Hz. Muhammed'in soyuna ilk zulüm eden zalimden, son zulüm eden zalime kadar hepsine lanet olsun. Ehl-i Beyt'e ve onun soyuna rahmet olsun. Bizleri de Hz. Muhammed'in şefeatinden mahrum eyleme, ya Rabbim, lokma hakkına, sofrâ hürmetine, erenlerin keremine, cömertlerin demine hü diyelim, hü mümine hü gerçeğe hü” (KK 65).

Lokmalar yenildikten sonra program sona ermiştir. Ayrıca Amasya yöresinin diğer köy ve ilçe merkezlerindeki cemevlerinde de belediye ve kaymakamlıklar bünyesinde benzer törenler düzenlenmekte, resmî törenlerin yanı sıra il ve ilçe meydanlarında, cami ve bazı türbe önlerinde aşure ikrâmları yapılmaktadır.

Amasya yöresinde Aşure gününün bereketli olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle on çeşit hububat alınır, Muharrem ayının dokuzunu onuna bağlayan gece dışarıda bekletilir, sabah güneş doğmadan alınarak ambar, kiler veya yiyecek çuvallarının içinekilere karıştırılır. Yine aynı inanışla aşure pişirilen kazanlarının yıkandığı su tarlalara, meyve vermeyen ağaçların dibine dökülür. Bazı yerlerde ise aşure tabaklarının yıkandığı sular yılın bol yağmurlu geçmesi isteğiyle yüksek yerlerden dökülür.

4.2.2. Kutsal Geceler

İslamî gelenekte Mevlid, Regaib, Miraç, Berat ve Kadir Gecesi olmak üzere beş gece kutsal kabul edilir. Bu geceler, kaynağını İslam dininden alan ve Müslümanlığa yön veren önemli olayların yıl dönümlerinin kutlandığı zamanlardır (Akarpınar 1999: 129) Kutsal zaman nitelendirmesinin beraberinde getirdiği gündelik yaşamdan farklı birtakım ibadet hükmünde edimlerin gerçekleştirildiği bu gecelere kandil adı verilmiştir. “Kandil geceleri”

adlandırması Osmanlı padişahı II. Selim döneminde (1566-1574) yapılan kutlamalarda, camilerin kandillerle aydınlatılmasına dayandırılmaktadır (Bozkurt 2012: 300-301).

Kandil geceleri İslamî takvimde kutsal bir zaman süreci olarak algılanan üç aylar periyodunun içerisinde yer almaktadır. “Kandiller geçidi” olarak adlandırılan bu geceler, üç ayların manevî atmosferinin bereketli ve hikmetli yıldızları gibidir. Bu yönüyle Kandiller, insanlara Ramazan’ın gelişini hatırlatan ve onları kutsalın yoğunlaşacağı geçiş zamanına hazırlayan niteliğe sahiptir (Şahin 2008a: 172).

Hicrî takvimde yer alan sıralamaya göre; Mevlid, Rebiülevvel ayının on ikinci gecesine; Regaib, Recep ayının ilk cuma gününe; Miraç, Recep ayının yirmi yedinci gecesine; Berat, Şaban ayının on beşinci gecesine ve son olarak Kadir Gecesi ise Ramazan ayının yirmi yedinci gecesine denk gelir.

Mevlid Kandili Hz. Peygamber’in doğduğu, Regaip Hz. Muhammed’in anne karnına düştüğü, Miraç Kandili ise Hz. Muhammed’in miraca yükseldiği, beş vakit namazın bu gecede farz kılındığı gecenin anısına kutlanır (Yavuz 2005: 132). Berat gecesi diğer gecelerden farklı olarak af, mağfiret ve bağışlanmanın sonsuz olduğu inanışları çerçevesinde kutlamaya konu olur. Bu gecede ayrıca kaderlerin çizildiğine inanılmasından ötürü yapılan ibadetlerden sonra dualarda güzel dileklerde bulunulur. Müslümanlar tarafından kutlanan gecelerden en önemlisi ise Kadir Gecesi’dir. Kadir Gecesi’ne Kuran-ı Kerim’de işaret edilmiş ve “bin aydan daha hayırlı olduğu” vurgulanmıştır. “Apaçık olan Kitab’a and olsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik ayetinde mübarek geceden kastedilen Kadir gecesinin olduğu düşünülmektedir (Özervarlı 2001: 124-125).

Kandil ve kutsal gecelere ilişkin yörede gerçekleştirilen uygulamalar şöyle sıralanabilir: Bunlardan bir kısmı kutsal zamana giriş ritleri olarak kategorize edilebilir. Giriş aşamasının ilk eylemi oruçtur. Kutsal zamana girmeden önce oruç tutma, her yerde olduğu gibi yörede de mevcuttur. İnsanlar bu günlerde oruç tutmanın sevap olduğuna inanırlar.

Bu aşamanın ikinci eylemi mezarlık ziyaretleridir. Takvim ritüellerinin ortak bir unsuru olarak mezarlık ziyaretleri kutsal gecelerin de ana unsurlarından birini oluşturur. Yörede ikindi vaktinden sonra mezarlık ziyaretleri yapılır. Bu ziyaretler genel olarak

sıradandır. Ancak bazı yerlerde farklı uygulamaların gerçekleştirildiği görülür. Hamamözü ilçesinde mezarlık ziyaretleri toplu yapılır. İkinci vaktinden sonra bir araya gelen insanlar, toplu yürümek suretiyle mezarlıklara giderler (KK 163, KK 164, KK 165). Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde mezarlıkta Regaib Kandilinde çörek; Berat Kandili ziyaretinde helva yenir. Bu nedenle sözü edilen ilçelerde yenilen yiyeceğin türüne göre, kutsal gecelerin birine “helva bayramı”, diğerine ise “çörek bayramı” adı verilir (KK 135, KK 136, KK 188, KK 195, KK 202).

Bir diğer rit yiyecek paylaşmaktır. Gerek köylerde gerekse şehir merkezlerinde, akşam saatlerinde kadınların birbirlerine karşılıklı olarak helva, sacüstü, kömbe götürmeleri yörede görülen yaygın bir uygulamadır.

Kutsal zaman diliminde gerçekleştirilen uygulamalar, kolektif ve bireysel olmak üzere ikiye ayrılır. Kolektif uygulamalar, Diyanet İşleri Başkanlığının belirlediği çerçeve program dâhilinde camilerde icra edilir. Bu program ritüelistik ve folklorik unsurlar içermez. Ancak dileği olanların ya da hayır yapmak isteyenlerin; gül suyu, lokum ve şeker gibi ikramlarda bulunmaları; hastalıklara şifa bulma amacıyla ellerinde su dolu kaplarla camilerin çıkış noktalarına toplananların camiden ilk çıkan kişiye su üfletmesi gibi uygulamalar yörede tespit edilen kutsal gece ritlerindenidir.

İlaveten merkez ilçeye bağlı Ziyaret Kasabasında kutsal gecelerin hepsinde ergenliğe girmemiş çocukların babaları camiye girdikten sonra başlayıp çıkana kadar dışarıda ellerinde yanan mumlarla beklemeleri eski bir gelenek olup günümüzde de sürdürülmektedir. Mum tutan çocuklara babaları ve diğer erkekler para verirler (KK 77).

Bireysel uygulamalar sabaha kadar olan zaman diliminde kişilerin isteklerine bağlı olarak gerçekleştirdikleri ibadetleri içerir. Kutsal zamanlar diğer zamanlardan farklı ve özeldir. Böyle zamanlarda Tanrı’ya daha yakın olunduğuna, her türlü dilek ve bağışlanma isteğinin gerçekleşeceğine, ibadetlerin daha makbul olduğuna inanılır. Kaynak kişilerimizin ifade ettiği gibi; bu gecelerde gökyüzü yarılr, mağfaret ve hacet kapıları açılır (KK 4, KK 5, KK 54, KK 56, KK 88). Bu nedenle insanlar, bu gecelerde bol bol dua ederler, namaz kılarlar, Kur'an-ı Kerim okurlar, Allah adını fazlaca zikrederler. Ayrıca Berat Kandil’inin bütün günahların affedileceği, yeni doğmuş gibi günahsız olunacağı inancıyla yörenin kimi yerlerinde yüz rekât namaz kılma geleneği bulunmaktadır (KK 79).

4.2.3. Ramazan ve Kurban Bayramı

İslam dininde, bütün Müslümanların büyük bir coşku ve sevinçle kutladıkları sadece iki büyük bayram vardır: Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı. Hicri takvimin son ayı olan Zi'l-Hicce'nin onuncu gününde başlayan ve dört gün süren Kurban Bayramı bu günlerde kurban kesildiği için bu adla anılmıştır. Kurban Bayramı Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'in de buna razı olması, nihayet Allah'a karşı gösterilen büyük sadakatin karşılığı olarak hayvan kurban edilmesinin hatırasını taşır ve Müslümanlar bu günlerde kurban kesmek suretiyle bu iki peygamberin Allah'a karşı verdikleri başarılı sınavın sevincini yaşarlar (Bozkurt 1992: 259). Ramazan Bayramı ise Ramazan Ayının sona ermesiyle kutlanır ve üç gün sürer. Ülkemizde bu bayramın yaygın adı Ramazan Bayramı olmakla birlikte Şeker Bayramı olarak da isimlendirilir (Ünal 2008: 201). İnsanlar bu bayramda bir önceki ayı ibadetle geçirmenin sevincini yaşarlar (Bozkurt 1992: 259)

Kurban Bayramı arife günü ve bayram olmak üzere iki aşamalı bir ritüel süreci takip ederken Ramazan Bayramı, Ramazan Ayı, arife günü ve bayram olmak üzere üçlü bir ritüel aşamaya sahiptir.

4.2.3.1. Ramazan Ayı

Ramazan ayını ve arkasından gelen bayramı birleşik bir şekilde “kutsal zaman periyodu” şeklinde değerlendirmek gereklidir. Ramazan ayı, hayatın ritmini değiştirmek suretiyle gündelik yaşamdan ayrılan bir geçiş durumunu yaratmaktadır. Çünkü bu ay, İslam dünyasının kutsiyet atfettiği en önemli zaman dilimidir. Hz. Muhammed'e peygamberlik vahyinin gelmesi, yine Kur'an'ın indirilmeye başlanması ve yirmi üç yıl sonra yine bu ayda bitirilmesi Ramazan'da vuku bulmuştur.

Hicri takvimin 9. ayı olan Ramazan denilince akla “oruç” kavramı gelmektedir. Bu ayın başlaması ile ergenliğe erişmiş ve herhangi bir özrü bulunmayan herkesin sabah gün doğmadan önce başlayıp, gün batana kadar yemeden içmeden Allah'ın emrini yerine getirmeye çalışırlar. Bunun dışında kutsal zaman algısına uygun bir şekilde sıradan zamanlardan farklılaşan, düzeyde maneviyata daha fazla eğilim ve bu doğrultuda gerçekleştirilen pek çok kutsal davranışı beraberinde getirmektedir. Hayır işler, normal zamanlardan daha fazla ibadet, Kur'an- Kerim hatmi gibi. Bütün bunlar madden ve manen arınma ile insanların dönüşümünü sağlamaktadır.

Ramazan ayına giriş hazırlıkları kadınların genellikle imece usulu toplu olarak ekmek, yufka, yağlı, sacüstü, mantı, özellikle az tuzlu hamurdan yapılan, börek ve tatlı yapımında kullanılan işkefe, erişte, gibi hamur işi yiyecek hazırlıkları ile başlamaktadır. Bir ay sürecek olan bu dönemi daha çok ibadet ile geçirmek isteyen kadınlar, zaman alıcı ve uğraştırıcı özelliğe sahip bu yiyecekleri önceden hazırlama yolunu seçmektedirler. Ramazan gelmeden evler temizlendiği gibi manen de bu kutsal aya arınmış bir şekilde girmek için “Ramazan’ı karşılamak” adı altında belirli bir gün sayısı kadar oruç tutma, Kur’an okuma, belirli sayıda besmele, salavat ve tövbe çekme, borçların ödenmesi gibi edimlerin icra edilmesi de görülen uygulamalardandır.

Amasya yöresinde, Ramazan ayını karşılama törenleri yapılmaktadır. Karşılama etkinlikleri her yıl Amasya Valisi, Belediye Başkanı, protokol üyeleri ve Amasya halkının katılımıyla fener alayı ile başlatılmaktadır. İstasyon Köprüsünde başlayan kortej yürüyüşü Yavuz Selim meydanında son bulur, burada yapılan açılış konuşmasının ardından il müftüsünün dua etmesi ve “Hosgeldin ya Şehr-i Ramazan” yazılı mahyanın ateşinin protokol üyeleri tarafından yakılmasıyla açılış töreni tamamlanır.

Yukarıdaki açılış hem Ramazan ayını karşılama hem de Ramazan boyunca belediyenin tertip ettiği etkinliklerin açılışını amaçlamaktadır. Amasya yöresinde dört yıldır Ramazan etkinlikleri adıyla otuz gün boyunca birtakım faaliyetler gerçekleştirilmektedir. Karagöz-Hacivat, müzik konserleri, tiyatrolar, Kur'an tilavetleri, âşık şölenleri, sema temsilleri gibi çok geniş bir çeşitliliğe sahip bu aktiviteler Ramazan ayına ayrı bir canlılık getirmekte olup aynı zamanda unutulmaya yüz tutmuş Ramazan kültürünü canlandırmaya yönelik amaçlara da hizmet etmektedir.

Her akşam teravih namazından sonra Şehzadeler yürüyüş yolunda başlayıp Yavuz Selim Meydanında son bulan bu etkinlikler Amasya' da Ramazan gecelerinin canlı geçmesine insanların bir araya gelip eğlenmesine katkı sağladığı gibi kent turizmi açısından da farkındalık oluşturmaktadır.

Ramazan kültürünün önemli motiflerinden olan sahur davulu ve manileri modern hayatımızda kendine yer bulamamış ve tarihteki yerini almıştır. Amasya yöresinde davulcuların görevini belediye bandosu icra etmektedir. Üstü açık otobüs ile tüm şehri turlayan bando ekibi çeşitli marşlar çalmaktadırlar. Şehir turu tamamlandıktan sonra bando

ekibi tarihi Harşena Kalesi'ne çıkarak Plevne, Diriliş, mehter gibi marşları bir saat boyunca seslendirmektedir. Aynı uygulama iftar öncesinde de gerçekleştirilmektedir. Geleneğin köklü bir geçmişe sahip olduğu 1865 yılından bu yana, yani 154 yıldır devam etmekte olduğu bildirilmektedir. Bando ekibi eşliğinde atılan iftar ve sahur topu atma geleneğinin de 600 yıldır kesintisiz devam ettiği iddia edilmektedir (Menç 2007: 145).

İnsanların kendilerini Allah' a ve kutsallığa daha yakın hissettikleri Ramazan ayı, Amasya yöresinde de bütün Türkiye de olduğu gibi sevinçle karşılanmaktadır. Kendini “şehzadeler şehri Amasya” belirteciyle Osmanlı mirasçısı olarak gören kent, Ramazan Ayı boyunca Osmanlı Kültürünü yansıtan faaliyetlerle “nerede o eski ramazanlar” özlemini gidermeye yönelik bir şehir imgesi oluşturmaya çalışmaktadır.

Amasya Ramazan ayında çeşitli faaliyetler, görseller, imgeler vasıtasıyla Osmanlı şehir kültürünü temsil etmektedir. Belediyenin tertip ettiği Ramazan çadırlarında binlerce insana iftar yemeği verilmekte; yemeklerin sunumu, kullanılan malzemeler, yemek çeşitleri, görevlilerin giyimleri otantik ve özellikle Osmanlı imajlarıyla donatılmaktadır. Eski İstanbul temasının yansıtılmaya çalışıldığı bu ayda etkinlikler esnasında otantik giyimli şerbetçiler, macuncular, halka ikramda bulunmaktadır. Ayrıca çocuklar için ayrı bir neşe kaynağı olan horoz şekerciler renkli görünümlere neden olmaktadır. Maddi kültür ürünlerinin ve eylemlerin yardımıyla eski kültür canlandırılmaktadır.

Belediyenin faaliyetleri dışında lokantalar da aynı tema çerçevesinde hizmet vermektedirler. Yalıboyu ve İçerişehir'deki tüm lokantalar Ramazan ayı boyunca mekânların konseptini Osmanlı kültürünün imajlarına göre düzenlemektedirler. Garsonların ve diğer çalışanların giyimleri yeniçeri imgesiyle, tabaklar, sunum objeleri, semaverler, masalarda kullanılan aksesuarlar, örtüler aynı tema çerçevesinde oluşturulmaktadır.

Ramazan ayı yaşamın tümüyle farklılaştığı kutsal bir zaman dilimidir. Bu ayda düğün, nişan yapılmaz. Ev gezmeleri, eğlenceler yapılmaz, içki içilmez, kumar oynanmaz dedikodu yapılmaz. Kabuller ve görülen durumlar sosyal yaşamın olabildiğince yavaşladığı bu dönem aralığı Ramazan ayının kutsal kimliğinin bir parçasıdır. Bu kutsallığın sonucu olarak gündelik yaşamdan farklılaşan bu ortam yoğunluklu olarak dinî ritlerin uygulanışına zemin oluşturmaktadır. Bu ay yapılan ibadetlerin diğer zamanlara

göre daha fazla sevap olduğuna inanılır. Zira Ramazan ayında cehennem kapılarının kapanıp cennet kapılarının ardına kadar açıldığına, şeytanın zincire vurulduğuna inanılmaktadır.

Toplu iftar yemekleri Ramazan Ayının en karakteristik yönlerinden biridir. Ramazan Ayı boyunca insanlar iftar ve sahurda birlikte yer, içer, birlikte ibadet ederler. Taşova ilçesinin Geydoğan köyünde yirmi beş yıldır devam eden toplu iftar geleneği bulunmaktadır. Ramazan gelmeden köy heyetinin hazırladığı liste sırasına göre bir aile, köy camisinde bütün köye yemek verir. Otuz gün boyunca köydeki hiç kimse iftar yemeğini yalnız yemez (KK 251).

Yörede görülen ritüellerden bir diğeri Ramazan'ın 14'ünü 15' ine bağlayan gece çocukların ev ev gezmek suretiyle hediye toplaması şeklinde görülür. Bu tarih Ramazan Ayının yarılacağı, bayramın yaklaştığını ifade eder ve bu duruma şükretmek amacıyla insanlar çocuklara hediyeler verirler. Merzifon ve Taşova ilçelerinde uygulanan ritüel şöyledir: Merzifon ilçesinde ritüele “sepet sallama” adı verilir. İlçenin Pekmezci, Mahmutlu, Çaybaşı, Sarıköy ve Akören köylerinde çocuklar, ip bağladıkları tenekeleri omuzlarına asarlar ve bunları çala çala evleri gezerler. Uğradıkları evlerin kapıları açıldıktan sonra uzun bir ip bağladıkları sepeti evin içine atarlar. Ev sahipleri bu sepetin içine yiyecek doldurur.

Benzer uygulama, Taşova ilçesi Sepetli köyünde “Âmin Bağırma” şeklinde adlandırılır. Teravih namazından sonra toplanan çocuklar ev ev gezerek yiyecek isterler. Yürüyüş esnasında ve evlerin önüne gelindiğinde şu manzumeyi okurlar:

*Ol mübarek hak Ramazan
Hoş mübarek hak Ramazan
Cennette var huriler
Allah Allah dediler
Yağ verenin kızı olsun
Yumurta verenin oğlu olsun
Âmin âmin âmin
Yeni cami direk ister
Söylemeye yürek ister
Benim karnım tok emme
Arkadaşlar börek ister (KK 261).*

Sepetli köyünde âmin bağırma alayına katılan bütün çocuklara uğradıkları her evden genellikle börek verilir. Çocuklar topladıkları bu börekleri topluca yerler, ardından oyun oynarlar.

Yine Taşova ilçesinin Dereli köyünde uygulamaya “Hakı Ramazan” denir ve uygulama esnasında çocukların hep bir ağızdan söyledikleri manzume şöyledir:

*Hakı Ramazan el mübarek
Hakı Ramazan hoş mübarek
Çığıra çığıra geldik kapına
Çığırdık devletine
Devlette var bir pınar
Ne akar ne diner
Ondan içen huriler
Allah Allah dediler
Yağ verenin oğlu olsun
Un verenin kızı olsun (KK 246).*

Bu manzumeyi söyleyen çocukların her birine yukarıda bahsettiğimiz gibi çeşitli yiyecekler verilir. Çocuklar bazen topladıkları yiyecekleri birlikte yerler bazen de doğrudan evlerine giderler. Bu şekilde uygulama sona erer.

Mevsim ritüellerinde olduğu gibi Ramazan ve Kurban Bayramlarından önce de temizlik yapılır. Yörede genel olarak bu işin arife gününden önce bitirilmesi gerektiğine inanılır. İnanişâ göre arife günü ikindi vaktinden sonra başlamak üzere bayram boyunca ölülerin yakınlarını ziyaret ettiklerine, temizlenmemiş evlere gelmeyeceklerine inanılır. Ayrıca yörenin bazı yerlerinde evler badana boya yapılır. Bazı yerlerde de ev eşyaları yenilenir.

4.2.3.2. Arife Günü

Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı ile gündelik zamandan Kurban Bayramı arasındaki geçişi sağlayan Arife günü iki zaman arasındaki geçit noktasını oluşturur. Arife, haccın şartlarından biri olan “vakfe”nin yapıldığı Arafat’ın diğer adıdır. Vakfe, Kurban Bayramının bir gün öncesi olan zilhicce ayının dokuzuncu günü burada yapıldığından bu güne “yevmu arife” (arife günü) veya Türkçede kısaca arife olarak adlandırılmıştır. Kurban Bayramından bir gün öncesine mahsus olan “arife” tabiri, Türkçede Ramazan

Bayramı'ndan bir gün öncesi için de kullanılmaktadır. Bunun gibi belirli gün ve bayramlardan bir gün öncesine veya önemli bir olay ya da olayların cereyan ettiği bir dönemden önceki günlere de Türkçede arife günü adı verilir (Aras 1991: 351-352).

Bayram ve önemli günlerden bir önceki gün anlamıyla dilimize yerleşmiş olan arife olgusu bayramlar için özel ve gelenekselleşmiş bazı uygulamaların zamanını teşkil etmektedir. Amasya yöresinde arife gününe kadar bayram hazırlıkları bitirilir ve bugünden itibaren farklı bir zaman aralığına girildiği hissedilir.

Arife günü hemen hemen Amasya'nın her köyünde ortak bir uygulama olarak karşımıza çıkan olay mezarlık ziyaretidir. Bayram dolayısıyla gurbette olanların da köye gelmiş olması nedeniyle ikindi namazı kalabalık bir cemaatle kılınır. Namazın ardından köy imamı önde cemaat arkada olmak üzere mezarlıklara gidilir, mezarlığın giriş noktasında ölümlere selam verilir ve selam geri alınır. İmam, yüksek sesle kabristandaki bütün ölümlerin ruhuna Yasin Suresi ve ardından Türkçe bir dua okur. Sonra bireysel mezarlık ziyaretleri yapılır. Herkes kendi yakının mezarının başına gider ve Kur'an ya da dua okur (KK 2, KK 3, KK 5).

Erkekler mezarlık ziyaretini bitirip dağıldıktan sonra kadınların da grup hâlinde mezarlık ziyareti yaptıkları görülür. Kadınların mezarlık ziyaretleri erkeklere nazaran bazı ayrıntıları içermektedir. Mezarlıklar temizlenir, sulanır, çiçeklendirilir. Kimi köylerde kömbe, kimi köylerde çörek, kimi yerlerde ise helva; genel olarak da şeker ve lokum dağıtılır. Alevi-Bektaşî köylerinin bazılarında mezar başlarına mum yakılır. Yörenin pek çok köyünde kadınlar, mezarların üstüne avuç avuç buğday veya arpa atmaktadırlar. Uygulamanın amacı mezar üstüne atılan bu yiyecekleri yiyen kuşların duasının ölüye gideceği şeklinde açıklanmaktadır (KK 9, KK 22, KK 34, KK 56, KK 63, KK 69, KK 77, KK 198, KK 200, KK 220).

Arife günü mezarlık ziyaretleri kapsamında Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde uygulanan başka bir ritüel de şöyledir: O gün her evde cevizli ve/veya haşhaşlı çörek yapılır. İkindi vaktinden sonra insanlar ellerinde çörek tepsileri olduğu hâlde mezarlıklarda toplanırlar. Çörekler önce bir yere yığılır. Herkesin çöreği birbirine karıştırılır sonra da topluca yenir (KK 196, KK 198).

“Anadolu’nun çeşitli yerlerinde arife günü kabir ziyareti yapılmaktadır. Bazı yörelerde bu ziyaretler bayram namazına müteakip yapılır. Ancak yaygın uygulama, arife günü yapılmasıdır” (Polat 2015: 28) Amasya yöresinde de, mezarlık ziyaretlerinin arife günü yapılması gerektiğine inanılmaktadır. Bunun nedenini kaynak kişimiz bayram gelmeden önce ölümlere de bu sevinci yaşatmak olarak açıklamış (KK 100), bir başka kaynak kişimiz de mezarlık ziyaretlerinin sebebini ölümlerin arife günü mezarda yakınlarını beklediklerini, gelen olmaz ise üzüldükleri şeklinde açıklamıştır (KK 34). Bir diğer açıklama da ölümlerin bayram günü mezarlarını terk ederek yakınlarının evlerini dolaştıkları, arife günü ziyaret edilmezler ise bayram günü gelmeyecekleri şeklindedir (KK 45).

Yörede arife günlerinde Ramazan ayı boyunca okunan Kur’an-ı Kerim’in hatim duaları yapılır: *“Bütün hatim dualandır, hatim verilir ya Ramazan’a gader ohullar gine ohurlar, o gün ahşama gader bütün camilerin hepsinde şey olur, hatim duası. Bütün ordan goşaruh, hepimiz, böğün anam zabah daha giderik hatim duasına âmin derik. Öğlene giderik, ağşama giderik ondan sona o gün ahşama gader cahiller evde iş görür, cahiller görür emme onlar da ohur. Ağşam olur yine camiye giderik, hatim yaparuh, hatim duası verürük”* (KK 77).

Arife günü yıkanmanın sevap olduğuna, çocukların büyümesine, hastaların iyileşmesine yardım edecek kutsal ve şifalı bir niteliğe sahip olduğuna inanılmakta ve arife günü yıkanılmaktadır. Bu yıkanma “arife suyu” olarak adlandırılmaktadır. Amasya yöresinde arife günü, küçük ve büyük arife olmak üzere iki gün kabul edilmektedir. Çocuklar her iki arife gününde de yıkanılır. Küçük arife yörenin pek çok yerinde kadınların hamam günüdür. Arife hamamı olarak bilinen ve kadınlar tarafından topluca gerçekleştirilen bu uygulama eski canlılığını kaybetmiş olmakla birlikte hamam geleneğinin canlı olduğu Gümüşhacıköy, Hamamözü ve Merzifon ilçelerinde varlığını hâlen sürdürmektedir.

Nişanlı kıza “gelinliğe bayramlık götürme” veya “bayramcalık götürme” şeklinde adlandırılan Ramazan Bayramı’nda elbise ve bütçeye göre muhtelif hediyeler; Kurban Bayramı’nda süslenmiş koç götürme geleneği bulunmaktadır. Bu hediyeler kızevine arife günü gönderilir veya götürülür. *“Şimdi nişanlı kıza diyelim Ramazan Bayramı bu arada düğünü olmadıysa bayramlık gider. İşte ya dikilecek kumaş alır veya giyilecek olan konfeksiyon bayram için giyeceği kıyafet alır. Çorabını iç çamaşırını, üste işte buluz veya*

elbise, terlik. Arife günü götürülür. Kurban Bayram'ında kurban gider. Kurban süslenir. Bazıları kınalar kurbanlığı, bazısı böyle kırmızı kurdele takar veya işte ayna asar. O ailenin görüşüne göre gene bi elbiselik bağlar boynuna uzun. İşte elbiseliği böyle dolallar vücuduna, ayna dakallar. Bazısı bayram sabahı götürür. Oğlan tarafı kız tarafına gidiyi. Hepsi bi toplulukta gidiyi işte kız tarafına. Orda keseller kurbanı, o giden misafirlerle beraber kız tarafında yerler ondan sona bırakır gelirler” (KK 100) Bu uygulama erkek tarafı ve kız tarafından yakın akrabaların katılımıyla küçük bir gösteriye dönüştürülmektedir.

Arife günü uygulamalarından bir diğeri de kına yakma ritidir. Arife gecesı yaşlı kadınlar saçlarına ve ellerine, genç kız ve kadınlar da sadece ellerine kına yakarlar. Kimi yerlerde genç kız ve kadınlar ellerine desenli kınalar yakarlar. Kaynak kişimizin ifadesiyle: *“O gece de bayram gecesı, çocuklu gelinlere, nişanlı gelinlere dallı gına yahallar, cahil kızlara dallı gına yahallar” (KK 57).* Erkeklerin kına yakması yaygın bir durum olmamasına karşın Göynücek ilçesinin Alevi-Bektaşî köylerinde Kurban Bayramı arifesinde kına yakma ritine, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail anısına oldukça önem verilir. Erkekler de sağ ve sol el içlerinin yarısına kına yakmaktadırlar (KK 104, KK 105, KK 112, KK 117, KK 118). Arife gününde kına yakılması ritüelistik anlam boyutuyla ölümü işaretleyen bir simge anlamı taşıdığını söylemek olanaklıdır.

Amasya'nın imgesel bir yemeğı hâline gelmiş olan keşkek arife günü hazırlanır ve akşamdan fırınlara gönderilir. Amasya yağlısı, katmer, çörek, bakla dolması ve bayramların en önemli unsuru olan baklavalara günler öncesinden hazırlanmaktadır. Ayrıca Hamamözü ilçesinin eski bir geleneğı olarak mutlaka her evde sütlaç, lokum-halive denilen hamur kızartmaları bayram sabahı yenilmek üzere arife akşamı yapılmaktadır. Bütün bu arife günü uygulamaları her iki bayram için aynıdır.

4.2.3.3. Bayram

Bayram bir olgu olarak mutluluk sevinç ve birlik beraberliğı çağrıştıran bir semantizim algısına sahip oluşu, taşıdığı anlam ve işlevi açısından bütün kültürlerde ortak oluşunun yanı sıra, milletlerin sevinci ifade etme aracı olarak, kendini kendince yansıttığı ve sergilediğı bir temsildir aynı zamanda. Türklerin İslam dinini kabul ettikten sonra dini ve kültürel hayatına dâhil ettiği bu bayramlar, Türk toplumun bayram kutlama formuna

yabancı oluşundan ötürü eski bayram ritüellerinin formuyla yeni bir muhteva oluşturularak, Diğer Müslüman toplumlardan farklı bir bayram kutlama şekli oluşturulmuştur.

Ritüel yaklaşımları doğrultusunda bayramları özerk bir olgu olarak ele almak yerine, belli edimlerin ardından gelen kutlama aşaması olarak bütünü tamamlayan son ya da final sahnesi olarak değerlendirmek daha doğrudur. Ramazan Ayı ve bayramı bir bütünsellik içinde değerlendirildiğinde oruç, ibadet, sadaka, zekât gibi edimlerin yardımıyla manevi bir dönüşümden geçen insanlar sembolik anlamda Ramazan Ayı içinde ölmekte, Bayram günü ise simgesel doğumun, yeni başlangıcın, dirilişin ânı olması dolayımında yaşanan sevincin, mutluluğun bir ifadesi olmaktadır.

Bayram, erkeklerin bayram namazıyla başlamaktadır. Erkeklerin bayram namazına gitmeden önce üzerlik otu yakılıp evin içinin ve dışının tamamen tütsülenmesi geleneği yörede oldukça yaygındır. Kadınlar ve çocuklar için bayramın başlangıcı erkeklerin bayram namazından dönüşüyle işaretlenmiştir. Bu nedenle bayramın bayram namazıyla başladığı algısı arife günü mezarlık ziyaretini yapamayan kadınların bayram namazı sonuna kadar ziyaretlerini gerçekleştirmesi uygulamasında da görülmektedir.

Şevval ayının birinci gününün sabahında güneş bir miktar yükseldikten sonra camilerde iki rekâtlık bayram namazı kılınır. Namazdan önce imam vaaz eder. Vaazın konusu genel olarak bayramın önemi, Ramazan Ayı ve diğer dinî ve toplumsal konulardır. Güneşin yüksekliği iki mızrak boyu yükseldikten sonra imamın önderliğinde cemaatle birlikte bayram namazı kılınır. Namazın sonunda kısa birkaç ayet okunur. Ardından imam hutbe okur. Hutbede, genel olarak bayrama ulaşmanın sevinci, birlik ve beraberlik gibi konular işlenir. Ardından toplu bir dua yapılır ve böylece bayramın ibadet kısmı bitmiş olur (Ünal 2008: 2001).

Bayram namazının akabinde çember şekli oluşturarak büyükten küçüğe olacak bir sıralamayla bayramlaşma yapılmaktadır. Kaynak kişilerimizden bazıları böyle bir bayramlaşma şeklinin eskilerde olmadığını, son on beş yıldır yapıldığını belirtmiştir (KK 3, KK 12, KK 51, KK 79, KK 87, KK 145). Türkiye genelinde yaygın bir bayramlaşma şekli hâline gelen bu biçimin kaynağı ve anlamı hakkında bilgi verilmemektedir.

Bayram namazından sonraki aşama ilçe ve köylere göre değişkenlik göstermektedir. Hamamözü ilçesinin pek çok köyünde ilk aşama mezarlık ziyaretidir. Bu ziyaret genel olarak en son gerçekleşen ölüme odaklanır. Toplu yapılan mezar ziyaretinin ardından cemaat dağılmadan ölünün yakınlarına taziye ziyareti yapılır. Bu olay kural hâline getirilmiş olup, ölü çıkan evin gönlü hoş edilmeden bayramlaşmalar gerçekleştirilemez. Aynı uygulama pek çok köyde görülmektedir.

Göynücek ve Taşova ilçesi bayram geleneklerinde pek çok köyde bayram namazından sonra toplu kahvaltılar ayırt edici bir görünüm sergilemektedir. Camiden çıkan cemaat toplu bir şekilde okul, türbe, köy evi gibi ortak mekânlara gitmekte ve bayramlaşmalar bu şekilde yapılmaktadır (KK 98, KK 99, KK 100, KK 251, KK 255). Amasya yöresinde her iki bayram için de geçerli olmak üzere Hamamözü ilçesinin bazı köylerini hariç tutmak kaydıyla bayram sabahı ilk yenen yemek keşkek olmaktadır. Bayram kahvaltısında bütün aile bireylerinin bir arada olmasına ayrıca önem atfedilir.

Yine Hamamözü ilçe ve köylerinde mescit/cami yakınlarındaki evlerden cemaate sofrta gönderilmesi geleneği bulunmaktadır. Camiden çıkan cemaatin bayramlaşmayı bitirmesinden sonra yemek yenir, ardından imam önderliğinde köydeki bütün evler dolaşılır (KK 156, KK 157, KK 158, KK 159, KK 160).

Ramazan ve Kurban Bayramlarının başlıca ritlerinden birisi insanların karşılıklı ziyaret gezileridir. Bu ziyaretlere bayramlaşma adı verilir. Bayramın ilk günü köy içinde bayramlaşmalar yapılır, birbiriyle tanışan herkesin bayram sürecinde mutlaka bayramlaşması gerektiğine inanılan bir tutum vardır. Yaşlılar bayram günlerinde evden çıkmaz ziyaretçilerini bekler. Çocuklar büyüklerin elini öpüp şeker ve harçlık toplar. Eve gelen konuklara uzaktan gelmiş ise sofrta serilir, yakın ise bayramlık tatlı, şeker, çikolata başta olmak üzere ikramlarda bulunulur. Diğer günler ise yakın köylerdeki eş dost akrabalar ziyaret edilir.

Hamamözü ilçesinin bir bayram geleneği olarak köydeki bütün genç erkeklerin genç kızların bayramını tebrik etmesi ihmal edilmez. Günümüzde uygulanmayan ama eskilerde önemli bir bayram geleneği olan genç erkeklerin Ramazan Ayı boyunca sahurda davul çalıp mani söylemesi geleneği vardır. Bayram sabahı kapı kapı gezen bu gençlere kızlar bazı hediyeler vermekteymiş. Kadınlar bayram ziyaretine giderken haluj denilen hamur

kızartmasını hediye olarak götürür aksi durum saygısızlık olarak düşünölmektedir (KK 156, KK 157, KK 158, KK 159, KK 160).

Bayram günlerinde öölölerin yakınlarını ziyaret ettiklerine inanılır. İnanışa göre yakınlarını ziyaret eden öölöler dışarıdan evi izler, kendisine dua edilip edilmediğine ruhuna Kur'an okunup okunmadığına bakar. Yakınlarının kendisine dua ettiğini gören öölöler bu durumdan memnun olur. Ruhuna dua okunmayan öölöler ise üzüölür ve bir daha yakınlarını ziyarete gelmez. Bu nedenle özellikle kadınlar, bayram günlerinde öölölerinin ruhları için Kur'an okurlar (KK 5, KK 12, KK 20, KK 107).

Bayramların bir diğör unsuru eğlencedir. Bayramlar toplu eğlencelere vesile oluşturur. Durkheim'a (2011: 513-516) göre takvime bağılı günlerde icra edilen eğlenceler, ritüellerin önemli unsurlarındandır ve bu unsur maddi bir etkiye yönelik olmamakla birlikte ritüellerin eğlendirici ve estetik yönünü ortaya koyar, insanları hayal gücünün rahat ve serbest olduğı bir başka dünyaya götürmek için gerçek dünyayı unutturur; insanları eğlendirirler. Bu ritüellerin dini açıdan belirli bir amacı yoktur; yalnızca icra edenler tarafından eylem, hareket, jestler yapmaya yönelik ihtiyacı tatmin ederler. İnsanlar zıplar, döner, dans eder, bağırır ve şarkı söylerler ve her zaman bu kargaşaya bir anlam vermek mümkün olmayabilir.

Kaynak kişilerimiz eskiden Amasya merkezde bayram yeri adı verilen mekânların oluşturulduğı bilgisini vermişlerdir (KK 1, KK 2, KK 3, KK 4). Bu mekânlar etrafında da ayrıca bir bayram kültürü teşekköl etmiş olsa da günümüzde geleneğın kalmaması nedeniyle elde ettiğimiz bilgiler yetersizdir. Bayram eğlencesi kapsamında en yaygın ve günümüzde de yaşatılan genç kız ve kadınların salıncak kurma uygulamasıdır. Hıdrellez konusunda ayrıntılı biçimde açıkladığımız bu uygulama bütün bayramların vazgeçilmez unsuru olarak hemen hemen bütün köylerde bulunmasına rağmen günümüzde sadece birkaç yerde görölmektedir.

Merzifon Harız köyündeki salıncak geleneğini şöyle özetleyebiliriz: Eskilerde ilk bayram günü bayramlaşmalar biter bitmez yaşlı, genç kadın ve kızlar urgan, tahta alarak cevizlerin dibine giderler. Bekâr, nişanlı kızlar ile evli gelinler tahtalıyı kurarak sallanırlar. Yaşlı ve orta yaşlı kadınlar karşıya oturarak sallananın ne mani söyleyeceğini dikkatle beklerler. Burayı diğör bölgelerden farklı kılan nokta tahtalıya binen kadınların mani

söyleme zorunluluğudur. Alana erkeklerin girmesi yasaktır. Ayrıca bu mekânlar yetişkin oğlu olanlar için kız beğenme yeri ve ortamı işlevini de görmektedir (KK 202).

Merzifon ilçesinin bazı köylerinde bayramlarda “Talbağarzuğu” adı verilen oyun oynanır. Kadınların oynadığı bu oyunu kaynak kişimiz şöyle anlatmaktadır: *“Kadınlar toplu halde harman denilen boş alana giderler bir sicimi harmanın orta yerinde bulunan kayaya bağlarlar ve önlerinde takılı olan peştamallarını çözerek sicimin bağlı olduğu kayanın üzerine koyarlar. Ebe eline top ettiği sicimle kayanın etrafında dönmeye başlar. Diğer oyuncular da orta yerden ebenin sicimi sırtına vurmadan peştamalı almaya çalışır. Sırtına sicim vurulan kişi ebe olur. Bu eğlenceler bayram süresince devam eder. Hiç kimse kimseyle küs, dargın, kırgın değildir”* (KK 200).

Taşova ilçesi Geydoğan köyünde, geçmişi çok eskiye dayalı ancak son üç yıldır, imamların yasaklaması nedeniyle uygulanmadığını öğrendiğimiz bir bayram geleneği vardır. Uygulama, mevsim ritüelleri başlığı altında verdiğimiz Seçen Günü ile benzer özellikler taşımaktadır.

Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre: Ramazan Bayramlarında Geydoğan Baba Türbesi’nden köy mezarlığına kadar olan yol boyunca salıncaklar kurulur, kızlar salıncakta sallanır, erkekler de bu yol boyunca gezinti yaparlar. Bu gezintiler esnasında gençler arasında birbirlerini beğenenler olursa çeşitli şekillerde anlaşılır. Nişanlı çiftler gizlice görüşürler. Bu uygulama üç günlük bayramın son gününe kadar devam eder. (KK 251, KK 257, KK 261).

Mevsim ritüellerinde sıklıkla görülen bu motifin dini bayram kutlamalarının bünyesine de eklendiği görülmektedir. Boratav’ın da (1999: 209) belirttiği üzere bizim bayramlarımızda salıncak, dolap genç kızlarla delikanlı erkeklerin birbirlerine laf atmalarına, gizli dille anlaşmalarına aracı olarak önemli yer tutar. Bayram yeri buluşmaları, kızlı erkekli, gençlerin evlenme ile sonuçlanacak ilişkiler kurmalarına vesile olur. Bu uygulamalara Anadolu’nun pek çok yerinde rastlamak mümkündür.

5. BÖLÜM

BEREKET RİTÜELLERİ

Tarımsal ve hayvansal bereketin kendi kendine olmayacağı, bu döngüyü olumlu yönde etkileyebilmek için birtakım pratikler gerçekleştirmek gerekliliği üzerine kurulu ritüellere genel olarak “bereket ritüelleri” adı verilmektedir. Her yıl ekim-dikim döneminin başlangıcında ve hasat döneminde istek ve şükran amaçlarına yönelik icra edilen bu tür ritüellere, insanoğlu tarihin en erken dönemlerinden itibaren yaşamını ve refahını sürdürebilmek için başvurmuştur.

İnsanlığın var oluşundan bu yana bereket ritüellerinin eksen unsurunu Tanrı’ya ya da tanrısal güçlere sunulan yıllık kurban takdimleri oluşturur. Catherine Bell, (1997: 108) “Ritual Perspectives and Dimensions” adlı çalışmasında, Tanrı ve tanrısal güçleri yatıştırmak ve onlardan çeşitli isteklerde bulunmak amacıyla toplumun birlikte icra ettiği ritüelleri, başlı başına bir aktivite türü olarak “değişim ve kominyon” (Rites of Exchange and Communion) ritüelleri olarak kategorize eder. Dinî ritüellerin en yaygın örnekleri olarak bunlar; Tanrı veya tanrısal güçlere, çeşitli pragmatik amaçlarla veya kutsal güçleri yatıştırmak için insanlar tarafından verilen hediyelerin sunumunu içerir.

Edward Tylor, kurbanı doğaüstünün güvencesini alıp düşmanlığı en aza indirmek için sunulan bir hediye olarak değerlendirir. Kurban vermenin amacı, zorunlu olarak geri verilmesi beklenen bir bağışta bulunmaktır ve mantıksal mekanizması (“Do us des”) “ben sana vereyim, sen de bana ver” kuralına göre işleyiş gösterir (Bell 1997: 108). Durkheim (2011: 228-229), dinsel ve büyüsel boyutuyla doğaüstü güç adına kan akıtma, kurban sunma ve insanların her yıl yapmak zorunda oldukları takdimleri; kutsal varlıklara birazcık verilerek, onlardan verdiği şeyin tamamını alma düşünce ekseninde biçimlenen, doğaüstü ile kurban sunan arasında bir tür hizmet değişimi olarak tanımlar. Durkheim’in (2011: 467) konuya ilişkin düşünceleri şöyledir:

Bu hayat, belirlenmiş bir yasaya uygun olarak birbirini takip eden bir ileri bir geri salınımlarla gelişir/açılır. Bazen, bütün ihtişamıyla kendisini ortaya koyar; bazen, insanların kendi kendine onun bütünüyle ortadan kalkıp kalkmadığını sormalarına yol açacak derecede zayıflar. Her yıl bitkiler ölür. Yeniden doğacaklar mı? Hayvan türleri, doğal ya da arızı ölüm sebebiyle azalma eğilimindedirler. Zamanı gelince kendilerini yenileyecekler mi? Özellikle yağmur kaprislidir; ortadan kalktığı ve asla geri dönmeyecek gibi görüldüğü uzun dönemler olur. Tabiatın bu dönemsel değişiklikleri, bu değişikliklere denk gelen dönemlerde bitkiler, hayvanlar, yağmur kendisine tâbi oldukları kutsal varlıkların da, aynı ağır krizlerin içinden geçtiklerine tanıklık ederler. Bu yüzden onların da çökme

dönemleri vardır. İnsanlar bu manzaralara asla ilgisiz bir gözlemci olarak kalamazlar. Eğer yaşayacaksa, hayat evrensel olarak devam etmeli bu yüzden takdimeler sunacaktır.

Ritüel kurban ve kominite eylemleri insan ve ilâh arasında karşılıklı bağımlılık ile ilgili çok karmaşık ilişkileri içermektedir. Ayrıca bu faaliyetler sadece insan-tanrısal ilişkiler için değil, aynı zamanda toplumun kendisini örgütlediği ve anladığı bir dizi sosyal ve kültürel süreci de kapsamaktadır (Bell 2007: 109).

5.1. Yağmur Yağdırma ve Doğal Afetlerden Korunma Ritüelleri

İlkel insan için doğa, bitki örtüsü ve hayvanlar ile doğa olayları (gökyüzündeki değişimler, yağmur, şimşek) anlaşılması ve ulaşılması güç, açıklanamayan farklı anlamlar taşımaktaydı. İnsan için öncelikle doğaya karşı ayakta kalma ve yaşama savaşı oldukça güçtür. Önceleri korku ve saygı, sonra doğaya hâkim olma ve onun gücünü kendine geçirme gibi dürtüler birtakım ritüelleri de beraberinde getirmiştir. İşte bu ritüellerden biri ve insan için en önemli olanı da tarımın başarısını kesin kılmak, ekilen tohumdan verimli ürün almak, kuraklığı engellemek veya var olan kuraklık dönemlerinde su istemek amacıyla; doğaüstünü denetlemeye, hayatını idame ettirmek için tabiat olaylarını kendi menfaatine uygun hâle getirme çabaları olan genel adlandırma ile yağmur yağdırma (duası) ritüelleridir.

Yağmur duası, daha çok yapay sulama teknolojisinin ulaşmadığı yöre ve toplumlarda görülen, kuraklık dönemlerinde kuraklığı gidermek için 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: 211). Asıl amacın besinsel bereketi garantiye almak için Tanrı'ya kurban sunmak olan yağmur dualarına bununla birlikte dinî, büyüsel birçok unsur da eşlik ederek ritüelin örgüsü din büyü ekseninde senkretik bir yapıya bürünür.

Bu ritüeller; yağmurla şu ya da bu şekilde ilişkili olduğu düşünülen objeleri, sözdeki majik güçten de yararlanarak birtakım işlemleri törenler içinde kullanılıp, yağmur yağdıracak doğaüstü güçleri olumlu yönde etkilemek (Örnek 2017b: 126) amacını taşır.

Tarımın temel geçim kaynağı olan toplumlarda, iklim şartlarının ve yağmur miktarının ürün verimini etkilemesi ve doğanın yağmur yağdırma işlevini yenilememe

kaygısı nedeniyle insanlar, tabiat olaylarını kontrol altında tuttuklarına inanılan doğaüstü güç ya da güçlerle her zaman iyi geçinmek istemiş bu nedenle de çeşitli ritüeller düzenlemişlerdir. Söz konusu ritüeller her toplumun inanç sistemi ve kültürüne göre biçimlenmiştir.

Yağmur, hemen bütün din ve inanışlarda bereket simgesi ve Tanrı'nın lütfunun bir göstergesi sayıldığı gibi kuraklık da Tanrı'nın cezalandırması olarak görülür. Bu sebeple yağmur yağdırma amaçlı ritüeller oldukça eskilere ve geniş bir coğrafyaya uzanır. Eski kültürlerde ve mahalli inanışlarda yağmur yağdırma töreni çoğunlukla hayvan kurban etme ve kanını toprağa dökme, bazılarında da yağmur ses ve görüntüsünün taklidi şeklinde yapılır (Baktır 2007: 142).

Yağmur yağdırmayı hedefleyen ritüeller, toplumun inanç sisteminin yapısına göre kimi kez ata ruhlarına; kimi kez atmosfer olaylarına hükmettiği tasarımlanan doğaüstü güce ya da güçlere yöneliktir. Bu ritüellerin büyük bir bölümünün, büyüün taklit ve benzetme prensiplerine dayalı olarak işlerlik kazandığı görülür (Erginer 1997: 211).

Yağmur duası ritüelleri, ulaşılmak istenilen amaç doğrultusunda gerçekleştirilen çok boyutlu kompleks bir yapıya sahip uygulamalar kümesini oluşturmaktadır. Söz konusu edimler dinî içerikli dualar ve büyü temeline dayalı uygulamalar olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci bölümde yer alan uygulamalar, kutsalın merhametini, insanlara acımasını ve yağmur vermesini; ikinci bölümde ise benzetmeli büyü yardımı ile yağmur yağdırmayı amaçlayan uygulamalar yer alır (Türk 2002: 68). Ancak yağmur ritüellerinde dinî ve büyü esaslı uygulamalar iç içe geçmiştir.

Orhan Acıpayamlı'ya (2007a: 84) göre, yağmur yağdırma ritüellerinin dinî uygulamalar kümesininin motiflerini; oruç tutma, mevlit okutma, camide toplanma, kum, çakıl ve taşla dua okuma, at kafatasına dua yazma, kırk boğumlu asma çubuğunun gözlerine dua okuma oluşturur. Bunlara namaz kılma, Kur'an okuma, kurban kesmeyi de eklemek mümkündür. Bu bölümde yer alan dinî işlemlerden namaz, oruç, kurban, mevlit dinle ilgili dolaysız işlemlerdir. Ancak kum, çakıl ve taşla dua okuma, at kafasına dua yazma, kırk boğumlu asma çubuğunun gözlerine dua okuma gibi uygulamalar din ve büyüün müşterekliği kapsamında ele alınması gereken durumlardır.

Büyüsel işlemler ise sempatik büyüünün “benzer benzeri yaratır” işleyişi kapsamında yer alan; çakıl, taş, kumun okunarak ıslatılması, kukla bebeklerin, yabancı cesetlerinin, kaplumbağa, kurbağa gibi hayvanların ıslatılması, suya kavrulmuş tuz atma, birden fazla karısı olan kimselerin ayakkabılarını ıslatma, yeni evlileri suya atma, suya tabut atma, gürültü yapma, dua esnasında ellerin ters çevrilmesi, hayvanların öldürülmesi veya asılması, doğa üstü gücü acındırmaya ilişkin eylemler olarak; hayvan ve insan yavrularını analarından ayırmak suretiyle ağlatma, yalandan kavga, yalın ayak ve sefil yürüyüşler gibi unsurları içerir (Acıpayamlı 2007a: 84; Başgöz 2007: 149).

Amasya yöresinin ekonomisi büyük oranda tarıma dayalıdır ve açık tarım yapılan bölgede su önemli bir ihtiyaçtır. Bu nedenle yağmur duası ihtiyaç beklenmeksizin periyodik olarak en fazla ihtiyaç duyulan ekim-dikim dönemi olan nisan-mayıs-haziran aylarında ilçe, kasaba, köy ve mahallerin tamamında yapılmaktadır. Periyodik yapılan uygulamanın dışında ihtiyaç hâsıl olması, kuraklığın baş göstermesi durumunda ayrıca bir yağmur duası daha yapılır. İhtiyaca binaen gerçekleştirilen uygulamalar, periyodik yağmur dualarından -işlevsel açıdan kısmen benzerlik gösterse de- içerik, yapı, uygulama şekli, uygulayıcıları bakımından farklı unsurlara ve izleklere sahip olabilmektedir. Bu nedenle yörede gerçekleştirilen yağmur duası ritüellerini kuraklık durumunda yapılanlar ve periyodik yağmur duaları olmak üzere iki ayrı başlık hâlinde ele almak gerekmektedir.

5.1.1. Yıllık Periyodik Yağmur Duası Ritüeli

Amasya yöresinin ekonomisi ağırlıklı olarak tarıma dayalı olması nedeniyle yağmur ve tarımı etkileyen sel, dolu, afet gibi diğer meteorolojik etkenler geçim kaynağının elde edilmesi ve korunmasında önem arz eder. Bu sebeple yörenin istisnasız bütün yerleşim birimlerinde; bereketi arttırmak, kuraklığı, sel ve dolu afetini önlemek amacıyla yağmura ihtiyaç duyulan, dolu ve sel tehlikesinin yoğun olduğu nisan ayı ortalarından haziran ayı başlarına kadarki zamanı kapsayan süreçte yağmur duası yapılır. Dualarda dile getirilen istekler yalnızca yağmur temennisi ile sınırlı olmayıp, genel olarak ürünlerin olumsuz her türlü tabiat olayından korunmasını amaçlar (KK 1, KK 3, KK 4, KK 5, KK 34, KK 64, KK 147, KK 155, KK 261).

Kalıplaşmış adlandırmayla yağmur duası adı verilen ritüel, içerik açısından besinsel üretimi etkileyen hava koşullarının denetimine ilişkin genel bir isteği ortaya koyan

türdendir. Periyodik yağmur duası ritüellerinin ekim-dikim döneminin başlangıcında ihtiyaç hasıl olmaksızın yıllık düzenli icra edilmesi ve ana unsurunun Tanrı'ya kurban sunumundan oluşması gibi ritüelin icrasını belirleyen temel aksiyomlar açısından bu kategorideki yağmur duası ritüeli, ihtiyaç durumunda gerçekleştirilen, temelinde tanrısal cezalandırılmışlık inancı bulunan kefarete ya da kriz ritüelinden farklılaşır.

Yağmur duası ritüeli Anadolu'nun pek çok yerinde birbirine benzer, bazen de yöresel farklılıklar gösteren pratikler şeklinde icra edilir (Şişman 2007: 599). Boratav (2007: 166-168) benzerlikleri üzerinden hareket ederek yağmur duası ritüellerinin edimsel örgüsünü şöyle özetler: Sabahleyin yerleşim alanlarının dışında iki rekât namaz kılınır, namaza katılanlar sade kıyafetler giyerler. Namazdan sonra iki hutbe okunur, cübbeler ters çevrilir, dua edilir. "İstiska" adı verilen söz konusu yağmur duasının diğer aşamalarında okunmuş taşlar suya atılır; büyük küçük herkesin katıldığı kalabalık bir toplulukla yerleşim biriminin dışında yüksek bir yerde ya da bir ziyarette dua edilir. Dua esnasında elbiseler ters giyilir; eller, parmaklar yere doğru çevrili olarak tutulur. Daha sonra yemek yenilir ve fakirlere hayır aşı dağıtılır. Allah'ın merhametini çekmek maksadı ile analarından ayrılmış kuzuları meletmek, buzağıları böğürtmek ve hatta memedeki bebekleri ağlatmak görülen bazı uygulamalardır.

Orhan Acıpayamlı'ya (2007b: 118) göre, yağmur duaları üç aşamalı yapısal süreçte incelenebilir, bunlar: 1. Törenlerin hazırlık ve yürüyüş safhası 2. Törenlerin uygulama safhası 3. Törenlerin ziyafet ve bitiş safhasıdır. Mahmut Tezcan bereket törenleri başlığı altında ele aldığı yağmur dualarını morfolojik ve işlevsel olmak üzere iki farklı açıdan değerlendirir. Yağmur dualarının morfolojik yönünü 1. Hazırlık aşaması 2. Yürüyüş aşaması 3. Bitiş aşaması olarak safhalara ayırır. Yöredeki yağmur dualarının edimsel dizilimi Tezcan'ın yapılandırmasına benzemekle birlikte ilave unsurlar da içermektedir. Yörede yağmur duası ritüellerinin edimsel dizilimi; 1. Hazırlık 2. Kurban Sunumu ve Devir Dönme 3. Dua ve Toplu yemek şeklinde safhalara ayrılabilir.

5.1.1.1. Hazırlık Aşaması

Yağmur duaları nisan ayının ikinci haftasından itibaren yapılmaya başlanır. Yörenin birçok yerleşim biriminde, adak yeri ya da kutsal addedilen su kaynakları sayısı kadar yağmur duasına çıkılabilmektedir. Alevi-Bektaşî köylerinin birçoğunda yağmur duası, her

birine ayrı ayrı kurban kesilmesi nedeniyle köydeki yatır sayısı kadardır. Bu nedenle nisan ayının ortalarında başlayan yağmur duaları haziran ayının birinci haftasına kadar yayılabilmektedir (KK 1, KK 3, KK 4, KK 5, KK 34, KK 64, KK 147, KK 155, KK 261). Ancak ayrıntı ölçütünde farklılıklar dışında her bir yağmur duasının ritüel dizilim örgüsü aynıdır.

Yağmur duasına çıkma zamanı ve diğer organizasyonla ilgili hususlar imam ya da dede, köy muhtarı ve azalarından oluşan bir heyet tarafından karara bağlanır. Yağmur dualarının en önemli unsuru ve temel ekseni kesilen kurbandır. Bunun için heyet köydeki hane sayısını ve kimin ne kadar maddi katkı yapacağını göz önünde bulundurarak kesilecek kurban sayısını ve kurban ya da kurbanların maddi ederini hesaplar buna göre de kurban alınacak paranın toplamı, hane sayısına bölünerek hane başına düşen para miktarı belirlenir. Paranın toplanması için heyetten birisi görevlendirilir (KK 1, KK 3, KK 4, KK 5, KK 34, KK 64, KK 136, KK 147, KK 155, KK 161, KK 247, KK 261).

Köy heyetinin karara bağladığı diğer bir husus yağmur duasının zamanıdır. Yağmur dualarının ritüel uzmanı imam <hoca> veya dededir. Bu nedenle yağmur dualarının zamanını büyük oranda söz konusu kişiler belirler. Yörede katılımın fazla olmasının istenmesi nedeniyle yağmur duaları genellikle pazar günleri yapılmakta ancak bazı bölgelerde cuma günü yapılmaktadır. Gün seçimini belirleyen etmen cuma gününe yüklenen kutsallık atıfları ile cuma namazı vesilesiyle erkeklerin camide toplanmasıdır. Dolayısıyla bu durum istenen kalabalığa ulaşmanın bir yöntemi olarak görülmektedir (KK 12, KK 13, KK 21, KK 29, KK 56, KK 88, KK 136, KK 147, KK 155, KK 161, KK 247, KK 261).

Yörenin pek çok yerleşim yerinde yağmur dualarına çevre köylerden misafir çağırma geleneği bulunmaktadır. Her köy civar köylerden o köyü temsil eden birkaç kişiyi yapacağı yağmur duasına davet eder. Bu nedenle yağmur duasının zamanı tespit edilirken diğer köylerin muhtarlarıyla haberleşilir ve buna göre ritüelin zamanı yakın köylerin yağmur dualarıyla çakışmayacak şekilde belirlenir (KK 90, KK 100, KK 123, KK 189, KK 202, KK 247, KK 261).

Köy heyetinin aldığı yağmur duasına çıkma kararı, yağmur duasından en az bir hafta önce köy halkına ve şehirde yaşayan köylülere duyurulur. Yağmur duası ritüelinin duyurusunda okuyucu gezdirme, köy cami veya okulun hoparlöründen anons, cuma namazından sonra imamın duyurusu ve günümüzde cep telefonu mesajı ve sosyal medya duyuruları gibi yöntemler kullanılır (KK 12, KK 13, KK 21, KK 29, KK 56, KK 88, KK 136, KK 147, KK 155, KK 161, KK 247, KK 261).

Duyuru yapıldıktan sonra kurbanlık hayvanların temin edilebilmesi için para toplama işine başlanır. Kurban olarak kesilecek hayvan veya hayvanların alınabilmesi için gerekli para heyetin görevlendirdiği kişiler tarafından köy hanelerinin tek tek dolaşılması yoluyla toplanır. Toplanan paranın miktarı pek çok köyde toplam meblağın haneler arasında eşit parçaya bölüştürme, maddi durumu iyi olmayanları muaf tutma şeklinde olabilirken, kimi köylerde toplanan paranın miktarı, kişilerin isteğine bırakılarak “gönlünden ne koparsa” usulüne göre yapılır. Yağmur duası gibi toplumun inanç evreninde kutsal kabul edilen bir edimin gerektirdiği paranın verilmesi, insanlar için hayır işleme, sevap kazanma vesilesi olarak düşünülür, böyle bir durumda herkes elinden geldiği kadar fazlasını vermeye çalışır (KK 1, KK 3, KK 4, KK 5, KK 12, KK 13, KK 21, KK 29, KK 56, KK 88, KK 136, KK 147, KK 155, KK 161, KK 247, KK 261). Bu zihni zemin üzerine kurulu sistemde toplumsal mekanizma zenginin daha çok vermesi, fakirin incitilmeden gözetilmesi sonucunu ortaya çıkarır ki sistemin gerçekleştirdiği durum, yağmur duasının asıl amacına ulaşmasında etkili olduğunun düşünülmesi toplumsal düzene önemli katkılar sağlar.

Toplanan para ile daha önce ifade ettiğimiz üzere köy gelenekleri çerçevesinde kaç yatıra ve kutsallığı haiz su kaynaklarına kurban kesileceğine bağlı olarak değişen sayıda kurbanlık alınır. Alevi-Bektaşî köylerinin bir kısmında köy sınırları içerisindeki belirli yatırlara farklı zaman dilimlerinde ayrı ayrı kurban kesilir ve yağmur duası yapılır, bazılarında ise bütün yatırlara kurban sunulmakla birlikte işlem tek seferde yapıp ikinci kurban genellikle köyün en yüksek tepesinde bulunan köylülerin diğerlerine görece en büyük ata kabul ettikleri yatırımın mekânında istek amaçlı değil daha çok teşekkür etmek amacıyla kesilir (KK 1, KK 3, KK 4, KK 5, KK 12, KK 13, KK 21, KK 29, KK 56, KK 88, KK 136, KK 147, KK 155, KK 161, KK 247, KK 265). Kurban kesilecek kutsal mekân ve yağmur duası sayısı her köyün geçmişten bugüne taşıdığı süreklilik içerisinde belirli bir kalıplaşma gösteren inanç ve geleneklerin belirleyici olduğu alışkanlıklar temelinde farklılaşır ancak pek çok köy, kasaba ve ilçede yağmur duası için kesilecek hayvanın

cinsiyetinin erkek olması gerektiği inancı ortak bir özellik olarak görülmektedir (KK 34, KK 56, KK 88, KK 176, KK 181).

Yağmur duasına çıkılmadan önce hazırlık kapsamında yapılması gereken iş ve işlemlerden bir diğeri de köylüler arasında eğer mevcutsa küslüğün, dargınlığın ortadan kaldırılmasıdır. Toplumun içinde küs ve dargın insanların bulunmasının yapılacak duanın maneviyatına zarar verip istenen amaca engel olacağı yönündeki inanç kabulleri yörenin tamamında bulunmaktadır (KK 1, KK 3, KK 4, KK 5, KK 12, KK 13, KK 21, KK 29, KK 56, KK 88, KK 136, KK 147, KK 155, KK 161, KK 247, KK 265). Alevi-Bektaşî kültüründe inançtan öte ritüel bağlamda bulunan bir kişinin ortamda bulunsun ya da bulunmasın hiç kimse ile arasında dargınlık olmaması gerektiği inancı, ritüelin temel kuralları arasında yer alır. Alevi-Bektaşî köylerinde yağmur duası “birlik kurbanı” olarak adlandırılmaktadır. Adlandırmanın göndermede bulunduğu çok katmanlı semantik çerçevenin ilk görüngenü düzeyindeki anlam dairesi, toplumun barışıklığı ve bir arada olması gerektiği iletisini ortaya koyar. Bu bağlamda Alevi-Bektaşî kültüründe küslerin cem ritüellerine ve diğeri dinî edim kapsamında yer alan etkinliklere katılmasının kabul edilmemesi gibi yağmur dualarına katılması da kabul edilmez. Çünkü Alevi-Bektaşî inanç evreninde kurbanla ve kurban etinin temas ettiğı bütün yemekler ayrıca dedenin dualadığı her türlü yiyecek sıradanlıktan çıkar, dinî anlam yüklenerek kutsallaşır ve lokma olarak tanımlanır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kuralları gereğı birbirine küs ve dargın olanlar kutsal yemek –lokmadan- yiyemez. Söz konusu ritüel edimin temel unsurlarından birinin de birlikte yenilen yemek olması bağlamında bu durum önem arz eder. Birbirine küs ve dargın olanların barıştırılmasına yönelik, duadan önce gerekenler yapılır (KK 56, KK 64, KK 67, KK 155).

Benzer durum idealize edilen boyutuyla Sünni halk arasında da bulunmasına rağmen Alevi-Bektaşî köylerindeki gibi etkin yaptırım mekanizmasının bulunmayışı sebebiyle pratik alanda karşılığı bulunmaz. Ancak kimi yerlerde yağmur duası öncesi gerekli uyarılar yapılır, barışma gerçekleşmez ise duanın yapıldığı alana alınmazlar. Hamamözü ilçesinde hazırlık aşamasında gerekli uyarılar yapılır, küskünler barıştırılmaya çalışır. Ayrıca imam yağmur duasına başlamadan önce, *aranızda birbirine küslüğü olan varsa ya şimdi barışşın ya da buradan gitsin*” (KK 160) der.

Yörede dargınlık dışında ödenmemiş borçların ödenmesi, sahibine iade edilmemiş emanetlerin verilmesi gibi toplum huzurunu bozan diğer hususların da duadan önce halledilmesi gerektiğine inanılmaktadır (Avcı 2007: 318). Yine bu gibi işlemler hocanın ve/veya dedenin uyarısı, öncülük etmesi yoluyla yerine getirilir (KK 56, KK 88, KK 102, KK 247, KK 265).

Dua öncesi yapılan hazırlıklardan bir bölümü de duanın kabulünü olumlu yönde etkileyeceğine inanılan birtakım ibadetlerin yapılmasıdır. Suluova Akdağ bölgesinde yağmur duasından bir gün önce kadınlar; duanın yapıldığı günün sabahından kurban etinin pişirilip yenmesine kadar ki geçen zaman diliminde erkekler, oruç tutup oruçlarını kurban etiyle açarlar (KK 242, KK 247). Kabaoğuz köylerinde âdet olduğu üzere köydeki fakirlere duadan bir gece önce giyecek ve yiyecek yardımları yapılır, duaları istenir (KK 148). Merkez ilçe Oluz köyünde halk, kendi arasında para toplayıp köydeki fakirleri, dul kadınları, öksüz, yetim çocukları, ihtiyaç sahibi olsun olmasın köydeki bütün çobanları yemeğe davet eder, yemekten sonra da hediyeler verirler (KK 57). Bunun dışında bazı köylerde duadan bir gün önce hatim yapma, kırk Yasin okuma, tespih çekme gibi ibadetler yapılır. Hoca sayısının az olduğu yerleşim birimlerinde devir esnasında yapılacak hatim okuma işini hoca hazırlık aşamasında günler öncesinden başlamak suretiyle yerine getirir (KK 54, KK 56, KK 89).

Hazırlıklardan bir kısmı da yağmur duasında kurban eti dışında yenilecek yemeklerin hazırlanmasına yönelik kadınların uhdelerinde bulunan birtakım işlerdir. Yörenin birçok yerleşim yerinde yağmur duası bir anlamda eş dost akrabanın bir araya geldiği, toplu yemeklerin yendiği piknik atmosferinde gerçekleşir. Bu nedenle kadınlar tarafından çeşitli yiyecekler hazırlanır. Bunun dışında, özellikle Alevi-Bektaşî köylerinde kurban etinin karıştırılacağı bulgur pilavının her hanenin bir miktar katkısıyla yapılmasının bereket getireceğine inanılır. Bu nedenle yağmur duasından bir gün önce, kapı kapı dolaşarak bulgur, tuz, yağ ve odun toplanır (KK 9, KK 23, KK 63, KK 66, KK 74).

5.1.1.2. Kurban Kesme ve Devir Dönme

Amasya yöresinde yıllık düzenli yapılan yağmur duası sabah erken saatlerde başlamaktadır. Genel olarak yerleşim birimlerinde erkekler sabah namazını birlikte kılmak için camide toplanır, namazdan sonra imam önderliğinde; bereket, kurbanın Allah katında

kabulü minvalinde dualar yapılır ardından daire dönme ve kurban kesme edimlerine başlanır. Genel izlek bu şekilde olmakla birlikte kurban kesiminin akşamdan yapıldığı yerler de bulunmaktadır.

Yağmur duası ritüeli için yörede kurban edilecek hayvan türü çeşitlenebilmektedir. Koç, sığır, boğa, keçi gibi hayvanlar kesilen kurbanlar arasındadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere yörede kimi yerleşim yerlerinde birden fazla yağmur duası ritüeli icra edilmektedir. Birden fazla yağmur duası icra edilen yerleşim birimlerinde her bir yatır için genellikle koç, köylülere göre köyün en kutsal veya en büyük ata kabul edilen yatırda ise yörede tosun denilen boğa kesilir. Bunun dışında tek kurban kesilen köylerde kurbanlık hayvanın büyük bir boğa olduğu aktarılmıştır. Ayrıca birçok köyde erkek cinsinden kurbanlık tercihi kurbanlık hayvan için ilk gözetilen husus olmaktadır. Bunun dışında dikkat edilen diğer bir husus dişi kesilen kurbanlık hayvanların kısır olması gerektiğidir. Yöredeki yaygın inanışa göre kısırlaşmış dişiler de erkek hayvanla bir tutulur (KK 2, KK 6, KK 8, KK 10, KK 16, KK 25, KK 27, KK 32, KK 36, KK 47, KK 50, KK 54, KK 59, KK 79, KK 83, KK 92, KK 101, KK 115, KK 121, KK 122, KK 125, KK 142, KK 143, KK 147, KK 159, KK 181, KK 207, KK 211, KK 222, KK 240, KK 256, KK 265). Dişiliğin temel vasfı olan doğurganlık özelliğinin yitimi onu, erkek hayvanlarla aynı kategoriye sokmaktadır. Doğurganlık, üreme vasfıyla bereketi temsil eden dişi hayvanın kurban olarak kesilmesi bereket isteği amacıyla icra edilen rahmet semantizmine sahip yağmur duası ritüelinin temel zihni mekanizmasına aykırı kabul edilmektedir.

Kurban sunumunu ritüelistik süreçte üç safhalık bir uygulama içinde değerlendirmek mümkündür. Bunlar; kurbanın kesilmesinden önce yapılan kurbanı ve katılımcıları kutsalla ilişki içerisine sokmayı amaçlayan hazırlayıcı mahiyetteki ritler, kurbanın kesilme ânında kurbanı ilâhi âleme ulaştırmayı amaçlayan ritler ve sonrasında kurban etinin yenmesi paylaştırılması aşamasını kapsayan ritlerdir.

Yörede kurban, öğle veya ikinci vaktinde yapılan yağmur duasından sonra gerçekleşecek toplu yemeklere kadar pişmesi amacıyla genellikle sabah erken saatlerde kesilir. Kurban; kesilen yerler, kesmeden önce ve sonra yapılan edimler açısından yöre içinde oldukça çeşitli uygulamalar içermektedir. Suluova Akdağ bölgesi içerisinde yer alan köylerde sabah namazının ardından kurbanlıklar üstü açık araçlara konulur, cemaat ise aracın arkasından yürüyerek bu şekilde kurban kesilecek yerler dolaşılır. Her köy kendi

sınırları içerisinde yer alan türbe, kutsal kabul edilen ağaç ve su kaynaklarının her birine ayrı ayrı kurban keser. Suluova ilçesi Seyfe köyünde bulunan bir su kaynağına, suyu ulaşan her köy tarafından yılda iki kez kurban kesilir. Köylülerin anlattıklarına göre, bu su kaynağına kurban kesilip kan akıtılmaz ise su kurumaktadır. Bütün kutsal mekânlarda kurban kesildikten sonra yağmur duasının yapılacağı yere imam önde köylüler arkada yürüyerek çıkarlar. Yürüyüş esnasında topluca tekbir ve salavat getirilir (KK 237, KK 238, KK 241, KK 245). Kendisi imam olan konu ile ilgili bilgisine başvurduğumuz kaynak kişimiz; yürüyüş esnasında sefil bir görünüm içinde olmanın önemli olduğunu, bunun için eski, canlı renklere sahip olmayan giysiler giyinme ve imam da dahil olmak üzere insanların elbiselerini ters giymeleri gerektiğini, geçmişte çıplak ayakla yüründüğünü ancak günümüzde bunun terk edildiğini aktarmıştır (KK 240).

Suluova ilçesinin bazı köylerinde kutsal kabul edilen her bir mekâna ayrı ayrı ve farklı zaman dilimlerinde kurban kesilir. Bu tür uygulamanın yapıldığı köylerde sabah namazı kılındıktan sonra imam önderliğinde topluca yola çıkılır. Kurbanlık hayvanlarla birlikte koyun, kuzu ve büyükbaş hayvanlar da insan topluluğuyla birlikte hareket eder. Akdağ bölgesi köylerinde köy sınırına ateş yakılıp önce hayvanlar ardından insanlar ateş üstünden geçerler. Sırasıyla köy sınırları içerisindeki su kaynaklarına, derelere, evliya, ağaç, kaya gibi kabul edilen kutsal mekânların her birine kurban kesilir. Su kaynağı ve derelerde kesilen kurbanın kanı suya akıtılır.

Merkeze bağlı pek çok köyde kurban kesilmeden önce belirlenen bir grup tarafından yaşlı ve hastalar ziyaret edilir, yardıma muhtaç olanlara yardım edilir. Ziyaret tamamlanıp grup geldikten sonra kurban kesilir (KK 8, KK 9). Anlatılanlara göre bu geleneği ve aynı zamanda yağmur duası geleneğini 600 yıl önce Yuvacık köyünde yaşamış şimdi aynı köyde medfun Şeyh Mehmet Cui Dede başlatmıştır (KK 14, KK 15). Yuvacık köylüleri gibi civar köyler yağmur duasını burada yapmakta, kurbanı da burada kesmektedir.

Yine merkez ilçeye bağlı Terziköy’de kurban kesilmeden önce ergenliğe girmemiş çocuklar toplanır, çocuklara şeker dağıtılır. Hoca çocukları arkasına alarak köyün yüksek bir tepesine çıkar. Çocuklar gidiş ve dönüşlerde yürüyüş esnasında hep bir ağızdan:

Yağ yağ yağmur
Teknede çamur
Ver Allah’ım ver

Selli sulu yağmur.

Şeklinde bağrışırlar. Ardından hoca dua eder, çocuklar da âmin der. Çocuklar ve hoca döndükten sonra kurban kesilir (KK 131).

Gümüşhacıköy Kabaoğuz köylerinde yağmur yağdırma ve afetten korunmak için kesilen kurban “hacet kurbanı” olarak adlandırılır. Burada da Akdağ bölgesi köylerine benzer biçimde kutsal kabul edilen köy sınırları içerisinde yer alan mekânların her birine sırasıyla kurban kesilir ve köyün en yüksek noktasındaki “Dumanlı Dede” ye çıkılıp önce türbenin etrafı yedi kez dönüldükten sonra burada da sonuncu kurban kesilir ardından kurban etleri pişirilmeye başlanır (KK 146, KK 147, KK 148, KK 149).

Gümüşhacıköy Çetmi köyünde “birlik kurbanı” adı verilen yağmur ve doğal afetlerden korunmak için gerçekleştirilen ritüel, mayıs ve haziran ayları olmak üzere yılda iki kez yapılır ve her ikisinde de köyün en yüksek noktası olan Çal Baba’ya çıkılır. Çetmi köylüleri yağmur duasından bir gün önce ikindi vaktinden sonra bölgeye çıkıp çadır kurarlar. Köylülere göre duanın ve kesilen kurbanın kabul olabilmesi için evliya mekânında üç öğün yemek yenilmesi gerekmektedir. Bu nedenle akşam, sabah ve kurban etiyle olmak üzere öğle yemekleri Çal Dede’de yenir. Akşamdan bölgeye çıkan köylüler sabah erken saatlerde imam veya hocanın önderliğinde kurbanı kesip dua zamanına kadar hazır olması için pişirmeye başlarlar (KK 123, KK 124).

Taşova ilçesinde kurban sabah saatlerinde kesilir. Köylerde sabah namazının camide kılınmasının ardından bir grup erkek, dua yapılacak yüksek noktaya çıkarak kurbanı kesip yemek hazırlıklarına başlarlar (KK 253, KK 254).

Merkez ilçeye bağlı Tokat yolu istikametinde bulunan Alevi-Bektaşî köylerinde yerleşim birimi sınırları içerisinde bulunan bütün kutsal yer ve kişiler için her biri ayrı zamanlarda icra edilmek üzere birden fazla yağmur duası ritüeli yapılır. Ancak ana hatlarıyla ritüelin olay izleği aynıdır. Bahsi geçen köylerden Uygur, Yağcıabdal, Hasabdal, Sevincer, Direkli’de kurban/kurbanlar kesilmeden önce her haneden birer kişi olacak şekilde toplanan köylüler sabah erken saatlerde kurbanı/kurbanları köyün sınırlarını çember çizecek şekilde arabalarla dolaştırırlar. Uygulama köylüler tarafından “devir yapma” şeklinde adlandırılır. Kurbanlık devir yaptırıldıktan sonra hangi kutsal mekân veya

türbe/yatırda kesilecekse oraya getirilir. Öncelikle evliyaya tazimlerde bulunulur, niyaz ve dua edilir ardından da kurbanlık hayvan doğudan başlamak üzere batıya doğru bazen yedi bazen de üç kez türbenin etrafında tam tur olacak şekilde dolaştırılır. Yedinci turun bittiği noktada kurbanlık hayvana tuz yalatılır, ardından su verilir (KK 26, KK 53, KK 57, KK 58, KK 59, KK 64, KK 80, KK 81).

Kurbana giriş olan birçok adım; su serpmeler, yağlamalar, dualar kurban edilecek olan hayvanı, daha sonra kutsallığı kurban olayına iştirak edecek olan kimseye nakledilecek olan kutsal bir varlığa dönüştürür (Durkheim 2011: 458). Bu bağlamda kurban ritüeline duaların eşlik etmesi gerekmektedir. Duasız kurbanın tanrılardan beklenen faydayı hâsıl etmeyeceğine inanılır. Kutsalla iletişime geçmenin bir kanalı olan dua aynı zamanda kesilen hayvanın etini kutsallaştırarak kurban etini sıradanlıktan çıkarır. Bahsi geçen köylerde kurbanın tek ayağı kulak hizasına kadar kaldırılarak dedenin karşısına getirilir. Dede: *“Bismişah Allahu Ekber. Tekbir Allahu tekbir Allah-u ekber. Kurbanı Halil, fermanı Celil, canı İsmail, peyiği Cebraile Allahu Ekber, Allah-u ekber, Allah-u Ekber la ilahe illallah vallahü ekber Allahu ekber ve lillah-il- hamd (üç kez). Le Feta illa Ali La Seyfe illa Zülfikâr. Nasrûn min Allahi ve fethûn karibün beşşiril müminiyye ya Muhammed ya Ali”* der. Sonra kurbanlık hayvan, zâkirin okuduğu kurban deyişi bitene kadar etrafta serbestçe dolaşması için bırakılır. Kurban deyişi bittikten sonra kurbanın yüzü ve ayakları kibleye gelecek şekilde sol tarafı üzerine yatırılır. Sağ arka ayağı serbest bırakılarak, diğer üçü bağlanır ve kibleye karşı durularak kurban kesilir. Ardından dede şöyle bir dua yapar: *“Kurbanlarınız kabul, muratlar hâsıl ola. Dergâhı izzetine yazılmış ola. Dildeki dileklerinize, gönüldeki muratlarınıza hâsıl ola. Kurbanlarınız kazaya kalkan, belaya bekçi ola. Âlemlerin rahmeti Muhammet Mustafa’nın ve yüce Ehlibeytinin şafaatları üzerimizde hazır ve nazır ola. Duası bizden, kabulü Allah’tan ola. Hû gerçeğe mümine hû ya Ali.”* Kurban tıglama işlemi tamamlanır (KK 26, KK 53, KK 57, KK 58, KK 59, KK 64, KK 80, KK 81). Diğer köylerde ise besmele, tekbir ve En’am suresi 79. ve 162. Ayetler okunur. Direkli köyünde dedenin yapmış olduğu duadan sonra zakir cem ritüellerinde kurban hizmetinin icrası sırasında okunan kurban deyişini okumuştur.

Kurbanın kanı birtakım yerlere damalatılmakta ve sürülmektedir. Üç damla kan, bazı köylerde yatırın baş tarafındaki taş, bazı yerlerde ise yatır toprağına damlatılmaktadır. Merzifon ilçesinde Fenerli Dede ve Hacı Veli yatırlarında türbenin yanındaki taşlara kan sürülür (KK 191, KK 196). Merkez ilçeye bağlı Karasenir köyünde bulunan Serçoban adak

yerinde de kurban kanı ağaçlara sürülür. Anlatılanlara göre türbenin bahçesindeki çok sayıda ağaç, Serçoban'ın koyunlarıdır. Koyunlar, sahiplerinin ölümüne üzülp ağaca dönüşmüşlerdir. Karasenir köylüleri her yıl yağmur duasını burada yapar, kurbanı da burada keser ancak ağaçlara kan sürmezler, kan sürme, komşu Alevi-Bektaşî köylüleri tarafından yapılır (KK 56, KK 89).

Uygur köyünde kan kovalara doldurulur, arabalarla yavaş yavaş ilerleyerek tekbir ve salavat eşliğinde köy sınırları kan dökülmek suretiyle daire içine alınır. Edimin amacı köylülere göre genel olarak afat denilen sel, dolu gibi olumsuz etkilerden köyü korumaktır. Geçmiş çok eskilere dayanan uygulamanın ne zamandan beri yapıldığı sorulduğunda köylüler, atalarının Ortaasya'dan gelip buraya yerleşmelerinden beri yapıldığını bildiklerini söylemişlerdir. Edimin yapılması yönünde inançları güçlendiren olaylar anlatılmaktadır: Köylülerin anlattıklarına göre yaklaşık yirmi yıl önce Amasya'da dolu afeti yaşanır. Uygur köyünün bitişiğinde yer alan Ezinepazar ve diğer köylerin bütün tarlalarını dolu vurur, bu köyler o yıl ürün alamazlar. Ancak Uygur köyüne bir tane bile dolu düşmez. Yine bir yıl Uygur köyünün doğu, batı, kuzey ve güney tarafındaki bütün bölge çekirge istilasına uğrar, tarlalardaki ürünler çekirge istilasını nedeniyle talan olur, ancak Uygur köyüne Çekirgeler uğramaz (KK 64, KK 65, KK 67, KK 69). Uygurlular köyün sınırlarına döktükleri kurban kanının köyü bu şekilde koruduğuna inanırlar ve uygulama her yıl tekrarlanır. Aynı köyde Cafer Baba yatırının yanında yapılan yağmur duası ritüelinde, köylüler cemevinden başlayan toplu yürüyüş nizamıyla köyün derelerindeki sulara da kurban kesip kan akıttıktan sonra son kurban, Kamber Baba da kesilir.

Merzifon ilçesi Yalnız ve civar köy halkı, yağmur duası ve kurban kesmek için “Bakırbaş Dede” yatırına çıkarlar. Buradaki kurban kesme süreci diğer yerlerle aynı olmakla birlikte kurban kanının Bakırbaş Dede'ye ait olduğu söylenen; Türk milletinin içerisinde bulunduğu her savaş döneminde kaybolup sonra kurşunlarla delik deşik biçimde kendiliğinden geri döndüğü söylenen, köylülerin defalarca tamir edip bırakmalarına rağmen eski hâline geri dönen miğfere kurban kanı sürülür. Bakırbaş Dede'nin olduğu tepeden her akşam ve sabah saatlerinde ışık parladığı da diğer anlatılanlardır (KK 202, KK 220). Yatırın kerameti ve özellikle miğferin kayboluşu ve kendiliğinden geri gelişinin ekseninde anlatılan olağanüstülükler buranın sadece Yalnız köy değil yakınındaki bütün köy halkının yağmur duası için tazim mekânı seçmesinde etkili olmaktadır.

Kurban kanının akıtılmasıyla amaçlanan durum, kanda var olduğu tasarımlanan ruh (Roux 2005: 23) inanişının temellendirdiği kandaki gücün akıtma veya sürülme yoluyla açığa çıkarılmasıdır. Kanın akmasıyla kanda var olduğuna inanılan büyüsel güçler açığa çıkar ve bu enerjiden insanlar ve doğaüstü güçler beslenirler (Güç 2003: 121). Bu uygulama eski Mısır, Asur, İbrani, Anadolu uygarlıklarında, Eski Latin Amerika, Eski Roma ve Yunan, İslam öncesi Araplarda ve günümüzde çeşitli kültürlerde bulunmaktadır. Kanın akıtıldığı toprak ya tabulaşır ya da kutsallaşır (Frazer 2004: 112).

Amasya yöresinde yağmur duasından önce gerçekleştirilen bir diğer rit çevirme, devir ve daire dönme olarak adlandırılan ritüel uygulamadır. Uygulamanın amacı kaynak kişilerimizin belirttiği üzere köyü ve tarlaları dolu, sel gibi olayların hepsini birden kapsayıcı olarak kullanılan “afat”tan korumak içindir (KK 1, KK 2, KK 5, KK 9, KK 34, KK 81, KK 190). Devir dönme ritüeli, yörenin özellikle Suluova ve merkeze bağlı Sünni köylerin tamamında gerçekleştirilir. Sabah namazından sonra imam veya hoca önderliğinde Kur’an-Kerim okumasını bilenlere cüz dağıtılır. Akdağ bölgesi ve Kabaoğuz köylerinde, köylüler arasında hafız sayısının fazla olması ve daha hızlı okunmasını sağlamak amacıyla hafızlara yaptırılır. Kur’an okuyucular ve hoca arabalara binerler ve doğudan başlayarak yavaş yavaş köyün bütün sınırları daire içine alınacak şekilde eş güdümlü olarak Kur’an okunarak dolaşılır. Dönme işi bittiğinde Kur’an-Kerim baştan sona okunmuş başka bir ifadeyle hatim yapılmış olur. Engebeli araziye sahip bazı köylerde vasıta olarak at kullanılır. Köy sınırlarının büyüklüğü, Kur’an okuyanların sayısı ve okuma hızına bağlı olarak uygulama öğle ya da ikinci vaktine kadar sürmektedir. Kimi köylerde bir grup erkek de köy camisinde, devir yapanlarla eş güdümlü olarak bazıları Kur’an okur, bazıları da tesbih çeker. Devir bittikten sonra dua yapılacak mekâna gidilir, topluca iki rekât namaz kılınır (KK 147, KK 148, KK 149, KK 150 KK 151, KK 234, KK 240).

Uygulamanın amacı Kur’an okuma yoluyla gerçekleştirilen bir tür kutsamadır. Kutsanan toprakların, edimci tarafından da açık bir şekilde ortaya konulduğu üzere her türlü kötülükten, felaketten korunacağı tasarımlanmaktadır. Söz konusu uygulamanın Alevi-Bektaşî köylerinde uygulanan kurbanlık hayvanın ve kurban kanının köy sınırlarını daire içine alacak şekilde dolaştırılması uygulamasının işlevce özdeşi olduğunu söylemek olanaklıdır. Sadece kutsama araçlarında farklılık görülür.

5.1.1.3. Dua

Anadolu'nun pek çok bölgesinde olduğu gibi yağmur duası için yörede genellikle yerleşim biriminden uzak yüksek yerler ve açık alanlar tercih edilmektedir. Amasya yöresinde yatır, ağaç, kaya, su çeşitlemelerine sahip kutsal mekânı olmayan köy ve mahalle yok gibidir. Özellikle Alevi-Bektaşî köylerinde yerleşim birimlerinde birden fazla kutsal mekân bulunur. Bütün kutsal mekânlar yağmur yağdırma ritüelleri çerçevesinde kurban sunulma ve tazimde bulunulmaya konu olurken, yağmur dualarının yapıldığı asıl yerler yerleşim biriminden uzak yüksek yerlerdir. Kimi köylerde köy içinde yatır bulunmasına rağmen yağmur dualarının kutsallık atfına sahip olmayan yüksek tepelerde yapılması bu durumu doğrulamaktadır. Yerleşim yerlerinden uzak, yüksek yerlerde yatır <türbe> veya kutsal kabul edilen su, taş, kaya, ağaç varsa burası kaçınılmaz olarak yağmur duaları için en ideal mekânlar olmaktadır. Yağmur dualarının yerleşim birimlerinin dışında yapılması ritüelin temel eksenini bağlamında kutsal ile iletişime geçmenin gereklerindendir. Yerleşim birimi dışındaki alanlar özellikle de dağ, tepe gibi yerler, uzamsal olarak gündelik yaşamın dışında kalışı nedeniyle kutsallık algısıyla birlikte kutsalla iletişime geçmenin kolay olduğu tasarımlanan yerlerdir. Yaşar Kalafat'ın (2007: 214) belirttiği üzere yağmur duaları için yüksek tepelerin seçilmesi "Eski Türk İnanç Sisteminde" Tanrının gökyüzünde düşünülmüş olmasının sonucudur.

Yörede yağmur duası yapılan yerlerden bazıları şunlardır: Gümüşhacıköy ilçesinde yerleşim birimlerinden oldukça yüksekte bulunan Niyaz Baba, Cüneyt Baba, Ali Pir Civan, Bulut Dede, Dumansız Dede, Çal Baba, Kurt Baba; Hamamözü ilçesinde Çam Baba, Mehmet Dede, Hıdırlık. Merzifon ilçesinde; Kırklar Dede, Bakırbaş Dede, Hacı Veli, Kız Kayası, Komşu Dede, Çamlı Dede, Rumi Veli, Ükkeşe Sultan. Amasya merkez; Lokman Hekim, Doğulu Evliya, Kamber Baba, Pekmezci Baba, İz kayası, Ese Dede, Şeyh Sadi, Şeyh Cui, Sarılık Evliyası (İlyas Baba), Serçoban, Sinan Dede. Taşova ilçesi; Geydoğan Baba, Ergüneş Evliyası, Seyyit Vakkas, Seyyit Nurettin; Göynücek İlçesi Veli Baba, Analı Kızlı Evliyası, Tomi Baba...

Yağmur duası için yine yerleşim birimleri dışında yer alan su kenarları da tercih edilen yerler arasındadır. Taşova ilçesinin yüksek noktasında bulunan Borabay Gölü'nde hem Borabay köylüleri hem de civar köyler her yıl nisan ayında yağmur duası yaparlar.

Aynı şekilde Ziyaret köyünde Baraj gölü, Ezinepazar'da Hemüt pınarı, Suluova İlçesinde Yedikır Gölü yağmur duaları için tercih edilmektedirler.

Yörede yağmur duası sabah saatlerinde küçük bir erkek grubu tarafından icra edilen kurban kesme ile başlamaktadır. Ancak asıl kalabalık katılım yağmur duasının yapılacağı öğle veya ikindi zamanlarına doğru gerçekleşmektedir. Yağmur duasına katılanlar açısından yörede çeşitlilik görülmektedir. Bazı köylerde yağmur duası başından sonuna kadar sadece erkeklerin etkinlik alanında kalıp kadınların katılımı söz konusu değildir. Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoguz köyleri ile Suluova ilçesi Akdağ köylerinin tamamında uygulama bu şekildedir (KK 137, KK 138, KK 139, KK 140, KK 240). Bazı köylerde sadece erkeklerin gerçekleştirdiği yağmur duasından on beş gün sonra sadece kadınların gerçekleştirdiği yağmur duası bulunmaktadır. Merkez ilçeye bağlı Kaleköy'de nisan ortalarında köyün yüksek bir noktasına erkekler yağmur duasına çıkarlar, mayıs ayının birinci hafta sonu ise erkeklerin çıktığı tepenin karşı tarafında kalan noktaya da kadınlar yağmur duası için çıkarlar (KK 40). Bazı köylerde ise erkeklerle birlikte kadınlar da yağmur duası yapılan alanda bulunmasına rağmen kadınlar ritüelin namaz ve dua bölümünde katılımcı olmayıp uzaktan izler, sadece yemek bölümüne ayrı alanda katılır. Alevi-Bektaşî köylerinin tamamında bütün dinî edim ve hayatın diğer alanlarında olduğu gibi kadınlar ve erkekler yağmur duasının her safhasında birliktedirler. İlaveten çocuklar, yaşlılar, dul kadınlar ve hayvanlar ritüelde yer alması özellikle istenen katılımcılardır.

Geçmişte yağmur duasının yapılacağı alanlara belirli bir yürüyüş nizamıyla gidilmesi söz konusu iken günümüzde ritüel alanına arabalarla gidilmesi neticesinde yürüyüş bölümü çok az yer dışında ritüelin yapısal izleğinden çıkmıştır. Ritüel yürüyüşün gerçekleştirildiği yerlerden birisi olan Suluova ilçesi Akdağ bölgesi köylerinde imam ve bir grup köylü sabah namazından sonra yola çıkar. Akdağ bölgesi köylerinden Seyfe ve Soku köylerinde kalabalıkla birlikte hayvan sürüleri de yola çıkarılır. Köyün çıkış noktasına ateş yakılıp öncelikle hayvanlar arkasından insanlar ateşten atlar, sonra yola çıkılır. Bütün su kaynaklarında, derelerde sırayla kurban kesilip kan akıtıldıktan sonra yürüyüş nizamıyla duanın yapılacağı Kapaklı, Ovacık gibi yaylalara çıkılır. Yürüyüş esnasında salavat ve tekbirler getirilir (KK 237, KK 238, KK 240, KK 241). Benzer şekilde Kabaoguz köylerinde de imam önderliğinde diğer köylüler tekbir ve salavat getirerek köylerin yüksek bir noktasına çıkarlar (KK 138, KK 139, KK 140). Uygur köyünde cem evinden başlayan tören yürüyüşü köyün içindeki bütün yatırlar sırasıyla ziyaret edilip tazimde bulunulduktan

sonra köyü ikiye ayıran derenin içinde kurban kesilir, kan suya akıtılır, aynı anda bir duvazımam okunduktan sonra salavatlar eşliğinde yüksek bir noktada bulunan Kamber Baba türbesine çıkılır (KK 65, KK 69). Merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyünde Ergonaş Baba türbesi önünde dua edildikten sonra köyün yüksek noktasında bulunan Doğulu evliyaya çıkılır (KK, 74, KK 75, KK 79). Hamamözü ilçe merkezinde cuma namazından çıkan halk, öğleden sonra tatil edilen okuldan çıkan çocuklar imamın veya ilçe müftüsünün önderliğinde ilçe merkezini tekbir ve salavat eşliğinde dolandıktan sonra köy meydanında toplanırlar (KK 160, KK 161). Yürüyüş esnasında katılımcıların eski elbiseler giymesi ve yalvarır, perişan bir duruş sergilemesi önerilmektedir.

Yörenin Alevi-Bektaşî köylerinde kurban eti kazanlara konulduktan sonra dinî pratikler icra edilmektedir. Merkez ilçeye bağlı Direkli köyünde cem ritüeli yapılmakta (KK 26, KK 59), Çetmi köyünde semah dönülmekte (KK 136), Uygur köyünde kadınlar el ele tutuşarak zikir çekmeye benzer edimlerle “yağdır dedem su” nakaratına sahip manzumeler söylemektedirler (KK 67, KK 69). Bazı köylerde ise dede, “muhabbet” adı verilen dinî içerikli konuşmalar icra etmektedir. Kaynak kişilerimize göre uygulamanın amacı kazanlardaki kurban eti pişene kadar manevi bir ortam oluşturarak yiyeceği kutsallaştırmak, katılımcılarda dini bir şuur oluşturarak maneviyatı arttırmak ve birlik bütünlük duygu durumunu oluşturmaktır (KK 26, KK 57, KK 59, KK 64, KK 155).

Yağmur duasının icra zamanı yöre içinde öğle ve ikinci vakti olmak üzere değişebilmektedir. Bu durum duaya komşu köylerden gelecek davetlilerin durumuna göre olabildiği gibi devir dönme ve kurban etinin pişme zamanı ile de ilişkilidir. Yağmur duasına geçilmeden önce Anadolu’nun pek çok bölgesinde olduğu gibi yörenin bazı yerlerinde de inek, koyun, keçi gibi yeni doğum yapmış henüz yavrusuna süt verme döneminde olan hayvanlar, alanın bir yanına yavruları ise diğer tarafa alınarak anne ve yavrular birbirlerinden ayrılır, dua bitine kadar bir araya getirilmezler. Bu işlemde bir süre önce yavrlara annelerinin süt vermesi engellenir. Benzer bir şekilde merkez ilçe Kaleköy, İlyas, Sazköy, Yağmur, Küçükkızılca ve Taşova ilçesi Baraklı, Uluköy, Çaydibi, Geydoğan köylerinde tespit ettiğimiz üzere süt çağındaki bebekler de dua esnasında annelerinden uzakta tutulur (KK 3, KK 36, KK 40, KK 51, KK 57, KK 59, KK 252, KK 256, KK 265, KK 268). Burada annelerinden ayrı tutulmak suretiyle ağlatılan, günahsız oluşları nedeniyle Tanrının merhametini esirgemeyeceğine inanılan bebek ve hayvan yavrularının feryatlarıyla Tanrının merhameti sağlanmaya çalışılır.

Yağmur duasına geçmeden önce -kuraklık döneminde yapılan yağmur duası ritüellerinde olduğu gibi- belirli sayıda toplanıp okunan nohut büyüklüğündeki çuvallara doldurulmuş taşlar hocanın yakınında bir yere konulur, uygulamanın amacı duanın etkisini taşlara sirayet ettirmektir. Dua biter bitmez taşların içinde bulunduğu çuval bir yere bağlanmak suretiyle suya atılır.

Yağmur duası yapılmadan önce yörenin pek çok bölgesinde sabah saatlerinde okunan Kur'an-ı Kerim'in hatim duası yapılır, bunun için önce iki rekât namaz kılınır, ardından hocanın söylediği sözlerin tekrar edilmesi suretiyle katılımcıların hepsi tövbe istiğfar eder. Ardından hatim dualanır.

Hatim duasından sonra yağmur duasına geçilir ancak yağmur duasına başlanmadan önce ritüele katılanlar elbiselerini, şapkalarını imamın da cübbesini ters giymesi yörede yaygın görülen uygulamalardandır. Ritüeli yöneten imamlar elbiseyi ters giyme uygulamasını peygamber efendimizin üzerindeki elbiseyi ters çevirerek giydiği bu şekilde iki rekât namaz kılıp yağmur duası yaptığı bilgisine dayandırarak gerekçelendirmektedirler (KK 88, KK 102, KK 140, KK 145, KK 247, KK 261, KK 265). Yas ve kız isteme törenlerinde de görülen, acındırma ve yası simgeleyen bir işaret olarak, Şamanist Başkurt Türklerinde ve İslam'dan önce Araplarda da mevcut olduğu bilinmektedir (İnan 1998: 387; Boratav 1999: 200). Abdülkadir İnan (1998: 387), “yağmur duasında elbiseyi ters giymek kuraklıktan dolayı halkın matemli olduğunu göstermek için olsa gerek” demektedir. Acıpayamlı'ya (2007a: 91) göre ise “elbiseler ters çevrilmekle mevcut durum olan kuraklığın tersi yani yağmurun yağması sağlanmaya çalışılmaktadır. “Böylece, ters çevirme ile ilgili bir taklit yapılmaktadır o hâlde burada taklidi maji hâkimdir”. Bize göre ise ters giyme riti, kutsalla ilişki kurulan bir ânda icra edilmesi açısından başka bir âleme geçişin işaretidir.

Amasya yöresinde Alevi-Bektaşî köylerinin bir kısmı da dâhil olmak üzere yağmur duası ritüelleri imamlar tarafından yönetilir, duanın icrasını da imamlar yapar. Konuyla ilgili görüşme yaptığımız imamlar, yağmur duasının yapılış şekli ve okunan dualar bakımından il müftülüğünün aldığı kararlar doğrultusunda hareket ettiklerini aktarmışlardır (KK 2, KK 5, KK 141, KK 265). Bu bağlamda imamların önderlik ettiği yağmur duası ritüellerinde Kur'an- Kerim'den okunan ayetler ve dua metinleri benzerlik gösterir.

Yağmur duasından önce öğle veya ikindi vakit namazları kılınır. Namazdan sonra imam, önce Şûara suresinin 28. Ayetini okur, ardından hocayla birlikte katılımcılar ayağa kalkar; hoca önce Arapça bir dua okur, insanlar duanın belirli bölümlerine âmin der. Arapça okunan duanın Türkçe karşılığı şöyledir:

Yâ rabbi! Bize yardım eden, içimize sinen, bol, fâideli, her tarafı kaplayan, her tarafa akıp giden, her tarafı sulayan bir yağmur ihsan buyur. İlâhi! Bize yağmurla su ver, bizi ümitlerini kesmiş kimselerden etme! Ey Rabbimiz! Kullarda illerde, sâir yaratılmış şeylerde öyle bir güçlük, öyle bir darlık var ki senden başkasına arz edemeyiz. Ey yüce hâlıkımız! Bizim için ekinlerimizi bitir, bizim için memeleri sütle doldur, bize göğün bereketlerinden su ver, bize yeryüzünün bereketlerinden yetiştir! Ey kerîm ma'bûdumuz! Biz senden mağfiret dileriz. Şüphe yok ki sen çok mağfiret edicisin. Artık bize semadan bol bol yağmurlar yağdır ey gafûr, rahîm rabbimiz! (Bilmen 2007: 176).

Arapça duanın ardından az çok kalıpları belirli ve büyük oranda ritüel uzmanın söz söyleme kabiliyetine bağlı olarak içeriği, uzunluğu, kısalığı değişebilen Türkçe dualar okunur. Katıldığımız Yassıçal köyü yağmur duasında imamın yaptığı Türkçe dua şöyleydi:

Ya rabbi, belki biz çok günahkârız, boynumuz bükük, senden bir şey istemeye yüzümüz yok, ama peygamberimiz Efendimiz, enbiyalar, evliyalar, habibler, dilsiz hayvanlar, şu yaşlı neneler, dedeler, hürmetine, çocuğunu emziren anneler, anasını emen yavrular hürmetine, günahsız ve masum insanlar hürmetine, meleyen kuzular hürmetine bizi rahmetinden mahrum etme. Ey Rabbimiz bizi rahmetinle, şefkatinle ve merhametinle kucakla, bizden yağmuru esirgeme.

Dua esnasında avuç içleri aşağıya bakacak şekilde eller ters, parmaklar birbirinden uzakta bulunmak üzere, ileriye doğru uzatılır. Bu hareket ihtiyacı ifade etmenin bir yolu olarak arzulanan durumu, yağmur yağışını sembolize etmektedir. Yağmur dualarının taklit ve benzetme prensiplerini içeren bu edim aslında ilkelerin herhangi bir isteğinin gerçekleşmesi için uyguladıkları taklit unsuruyla bağlantılıdır. İnsanlar oluşturmak istedikleri etkiyi temsil ederek ya da taklit ederek onu gerçekten meydana getireceklerini varsayarlar ve ihtiyaç duydukları zaman tabiat olaylarını değiştirmek amacıyla taklide yönelirler. Parmaklar yağmur tanelerini, el hareketleri de yağışı canlandırmaktadır (Acıpayamlı 2007a: 106). Durkheim'ın da ifade ettiği gibi “bütün bu temsil etme tarzları, bütün zihinlerin yöneldiği hedefleri açıkça göstermenin, gerçekleştirmek istediğini anlatmanın, onu hatırlatmanın ve onu davet etmenin araçlarıdır. Ve ihtiyaç bir zamana ya da herhangi hususi bir dinin inançlarına bağlı değildir. Bunun içindir ki inananlar hararetle arzuladıkları bir olayı tanrılardan istemek için bir araya toplandıklarında onu resmetmek zorunda kalırlar”. Uygulama şu formülasyonla özetlenebilir: “benzer benzeri üretir. Bir varlığın ya da durumun temsil edilmesi söz konusu varlığı ya da durumu meydana getirir”.

Büyünün taklit prensibiyle işleyen yağmur duası esnasında gerçekleştirilen bir diğer uygulama katılımcıların çıkardığı seslerdir. Bunlar çocuklara, hayvanlara ve halka çeşitli şekillerde gürültü yaptırılmak suretiyle sağlanmaktadır. Bu sebeple, yağmur duasına mümkün olduğu kadar kalabalık gruplarla çıkılır. Gürültü şüphesiz, gök gürültüsünü canlandırmak amacıyla yapılmaktadır. Böylelikle yağmur nasıl gök gürültüsünü müteakip meydana geliyorsa, gök gürültüsünü taklit eden seslerden sonra da yağmurun yağacağına inanılmaktadır (Acıpayamlı 2007a: 106).

Yörede Hubuyar Sultan ocağına bağlı bazı köylerde yağmur duası yetişkinlerle yapılmaz. Merkez ilçeye bağlı Köyceğiz köyünde her yıl Hubuyar Sultan ocağından dede çağrılır. Kaynak kişimizin verdiği bilgiye göre ocaklı; “bana günahsız sabileri verin yeter, büyük adam istemem” der ve çocukları toplayarak köyün en yüksek tepesine çıkar. Burada çocuklarla yağmur duası yapıldıktan sonra köylülerin kurban etini pişirdiği noktaya gelinip topluca yemek yenir (KK 47, KK 48, KK 49).

5.1.1.4. Yemek

Yağmur duası ritüellerinin son safhasını genel olarak kurban eti ve bulgur pilavından oluşan topluca yenilen yemek oluşturur. Ancak bazı yerlerde bu aşamanın yağmur yağdırma ritüelinin zorunlu bir parçası olmadığı görülür. Yemek aşamasının ritüelin temel yapısal bileşeni olması büyük oranda kurban etine ve birlikte yeme edimine yüklenen anlam ve işleve bağlı olduğu ileri sürülebilir. Yörenin Suluova ilçesi Azerbaycan göçmenlerinin yaşadığı köylerde yağmur duasından sonra kurban eti pişirilmeksizin tartılarak hanelere paylaşılır. Benzer şekilde Sünni ve Alevi-Bektaşilerin birlikte yaşadığı köylerde de kurban eti pişirilmeden dağıtılır. Sadece erkeklerin katılımcı olduğu yağmur duası ritüellerinde bir miktar kurban eti pişirilip birlikte yenilmesinin ardından etin geri kalanı çiğ olarak kurbanın alınmasında maddi katkı sağlayanlara dağıtılır. Bununla birlikte kurbanın tamamının birlikte yenildiği Sünni köylerde yağmur duası için kesilen et ve beraberinde pişirilen bulgur pilavının birlikte yenilmesi ritüelin bir bileşeni olarak görülse de amaç bakımından öncelikli olarak çocuk, yaşlı, hasta ve ihtiyaç sahiplerinin doyurulmasının öncellenmesi açısından yemeğe yüklenen anlam atıflarının yardımlaşma ve sadaka anlayışı üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir.

Öte yandan Alevi-Bektaşî köylerinde birlikte yemek yeme, yağmur yağdırma ritüel sürecinin temel yapısal unsurudur. Genel olan yağmur duası adlandırmasının söz konusu halk arasında “birlik kurbanı” olarak isimlendirilmesi de olgunun semantik olarak hem maliyeti birlikte karşılanan hem birlikte yeme vasıtasıyla birlik beraberlik sağlama anlam alanlarına gönderme yapan bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Kurban ritüellerinin gerçek doğasını açıklamak üzere kurbanın temel anlamı üzerine yoğunlaşan Robertson Smith (1889: 251-271), kurbanın temel mekanizmasını tanrılara yiyecek verme üzerine kuran teorilere karşı; yiyeceğini tanrılardan alan insanın, tanrılara yiyecek vermesini tutarsız bularak kurbanın saf bir haraç yahut bir takdim olmadığını, kurbanın temel amacının tanrıyla birleşme eyleminden başka bir şey olmadığını ileri sürer.

Durkheim’a (2011: 464) göre ise kurban iki temel unsuru içerir: biri tanrıyla birleşme eylemi, öteki ise takdim eylemi. İnsanlar yiyecek vasıtasıyla tanrıyla birleşir ve aynı zamanda bu tanrıya bir takdime sunmaktır. Durkheim kurbanın başlangıçta insan ve onun tanrıları arasında suni bir akrabalık bağı yaratmak için değil fakat ilk olarak insanları birleştiren doğal akrabalığı sürdürmek ve yenilemek maksadıyla teessüs ettiğini ileri sürer.

Alevi-Bektaşî inanç evreninde dedenin veya dinî hüviyeti haiz inanç önderlerinin dualadığı kurban ve birlikte yenilen, paylaşılan bütün yiyecekler lokma olarak adlandırılmaktadır. Bu tanımlama, yiyeceği gündelik anlam alanından çıkararak kutsal alana taşır, kutsalın bir parçası hâline getirir. Yiyeceğin kutsalın bir parçası hâline gelebilmesi, lokma olabilmesi bazı ritüelleri gerektirir. Söz konusu kutsallaştırma, kurbanın tığlanmasından yenilmesine kadar uzanan bir süreçte aşama aşama gerçekleştirilir. Yukarıda söz edildiği üzere kurban kesilirken <tığlanırken> söz ve eylemin ortak biçimlendirdiği praksisler, amaçlanan kutsallaştırmanın ilk adımını oluşturur. Kesilen kurban parçalanmak üzere ayrı bir yere alınır. İlk parçalanan et, gaip erenleri, kurt kuş hakkı olarak uzak bir noktaya atılır. Kurbanın kesiminde olduğu gibi parçalanmasında da belirli kurallara uyulur. Kurban ritüellerinin hepsinde olduğu gibi burada da kemiklerin kırılmamasına dikkat edilir. Çünkü can <ruh> kemikte eğleşir ve ölenlerin kemiklerinden yeniden dirileceği (Eliade 1999: 190)³²⁷ temel fikri üzerine temellenen eski Türk inanç motifi, Alevi inanç sisteminde devrin daimiyeti felsefesiyle bütünleşmiştir. Bu nedenle

³²⁷ Kurban kemiklerinin kırılmaması ve kemiklerden yeniden diriliş hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Eröz 1991: 297-300; Eliade 1999: 189-196; İnan 2000: 101-105; Ocak 2002: 170-179).

kurban, ek yerlerinden kesilerek parçalanır, bu şekilde haşlanır. Kurbanlık et, pişmeye hazır hâle getirilip kazanlara konulduktan sonra bir parça et, tabak içinde kurbanı tarafından dedenin önüne getirilir. Kurbanı elinde kurban etiyle dara durur, bu esnada dede, etin kutsallaştırılması ediminin bir parçası olarak şu gülbangı (dua) okur:

Bismişah Allah Allah!

Kurbanımız kabul, muradımız hâsıl ola

Evimiz, ocağımız şen, kismetimiz gür ola

Lokmalarımız Hak dergâhına yazıla

Her kazaya kalkan, her belâya bekçi ola

Üçlerin Beşlerin, Kırkların,

On iki imamların, on dört masum-u pakların,

On yedi kemerbestlerin şefaatinde mahrum eylemeye.

Şah-ı merdan yardımcımız, Hz. Pir gözcümüz ola

Gerçeğe hû, mümine ya Ali!

Bu işlemten sonra etler kazandan çıkarılarak kemiğinden ayrılır, küçük küçük parçalanır. Kazanın içindeki kaynamakta olan suya bulgur atılır, ardından küçük küçük parçalanmış etler konulur. Bulgur ve et birlikte pişirilir. Alevi-Bektaşî köylerindeki yağmur duası yemeklerinde et ve pilavın ayrı ayrı yenilmesi söz konusu değildir; her zaman pilavla birleştirilmiş biçimde yenilmektedir (KK 26, KK 64, KK 69).

Etli pilav piştikten sonra dedeye haber verilir, dede kazanların kapaklarını dua ederek açar, yemekten bir lokma alarak dağıtılması için destur verir. Yemekler dağıtılır, bazı köylerde etli pilav büyük tepsi veya sinilere konulup tabak kullanılmaz, halka biçiminde oturulup birlikte yenilir. Herkes yemeğini aldıktan, yerine oturduktan sonra dede yemeğin kutsanması için şöyle bir dua yapar: “*Nimeti celil, bereketi Halil, şefaati Resul, inayeti Ali, himmeti veli ola! Bu gitti ganisi gele, Hak Muhammet Ali bereketini vere! Arta eksilmeye, taşıp dökülmeye! Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, Kırkların, Oniki imamların, Ondört masum-u pakların, onyedî kemerbestlerin, Rical-ül Gayb erenlerinin dergâhına yazıla! Her kazaya kalkan, her belaya bekçi ola! Yiyip yedirenlere, pişirip getirenlere nur-i iman, aşk-ı şevk ola! Lokma sahipleri lokmalarından şefaât bula; evleri ocakları şen, kismetleri gür ola! Her neye niyet ettiğiyse, Allah kabul eyleye! Hak saklaya, Hızır bekleye! Gerçeğe hû mümine ya Ali*” Direkli köyünde ise yemek duası şöyledir: “*Bismişah, Allah Allah!*

Soframız dolu ola, kismetimiz bol ola, yardımcımız hak Muhammet Ali, pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli ola, gerçeğin demine, devranına hû diyelim hû” (KK 64, KK 69).

Dede ilk lokmayı yedikten sonra katılımcılar da yemeğe başlar. Yemek bittikten sonra dede tekrar dua yapar: *“Bismişah, Allah Allah! Sofranız dolu ola, yardımcınız Hak Muhammet Ali ola. Yiyene helal yedirene delil ola. Gökte rahmetin yerde bereketin eksik olmaya. Hastalarımıza şifa, dertlerimize deva şefaât senden ya Resulullah. Bizleri Ehl-i beyt katarından didârından ayırma. Allah eyvallah hizmetiniz kabul ola” (KK 64).*

5.1.2. Kuraklık Zamanlarında Yapılan Yağmur Yağdırma Ritüelleri

Bu grupta yer alan yağmur duası ritüellerine uzun süre yağmur yağmaması neticesinde kuraklık baş gösterdiği zamanlarda baş vurulur. Kuraklık Allah’ın insanlara yanlış bir davranışa karşılık verdiği bir ceza olarak telakki edilir. Halk, kuraklığı kendi ethosunun kabulleri çerçevesinde yanlış davranışlara bağlamaktadır. Bu sebeplerin başlıcaları Orhan Acıpayamalı’nın (2007a: 19-20) tespitlerine göre şöyledir: Mezarın dışında insan kemiği bulunması, mezarlığa ekmek atılması, ekmekten insan tasvirleri yapıp pis ve uygun olmayan yerlere atılması, yine pis kabul edilen tuvalet gibi yerlere saman ve Mushaf atılması, hamurdan beşik yapıp sallanması, kırk sabuna kırk iğne saplayıp bunların kuyulara atılması, kasapların ihtiyaç fazlası hayvan kesmesi veya ölmüş hayvan eti satmaları, küçüklerin büyüklerine saygı göstermemeleri, fuhuşun, cinayetin çoğalması, doğruluğun azalması, dinî bağların gevşemesi, ibadetlerin yerine getirilmemesi, Hakk’ın emirlerinin dışına çıkılması, kulların fena yollara sapmaları ve yasak bazı fiillerin yapılmasıdır.

Kuraklığa sebep olduğu düşünülen yukarıdaki sebepler kefareti gerektirdiği düşünce düzleminde bir arınma edimi olarak kurbanı ve pratikleri tamamlamak veya onları güçlendirmek maksadıyla icra edilen bazı ritüel davranışları gerekli kılar. İşte bu noktada bir bütün olarak söz konusu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen bu eylemler kefaret veya kriz ritüeli kapsamında yer alır.

Kriz ritüelleri ise Lauri Honko’ya (2015: 204) göre, öngörülmeyen anlarda ortaya çıkan dünyanın normal düzenini bozan, kişi ve topluluk hayatını tehdit eden durumlarda, kişi ve topluluk tarafından organize edilirler. Bu kriz durumlarının yarattığı belirsizlik ve

huzursuzluğu aşmak için organize edilen ritler, çeşitlilik gösterir; bunlar bütün bir grubun krizin içinde olduğu durumda yapılan geniş kolektif ritlerdir. Hastalıktan kurtulma, yangından korunma, ekinlerin kurumaması ve kıtlığın olmaması için yapılan yağmur yağdırma ritleri, hırsızlığa, kıskançlığa, kötülöklere karşı yapılan ritler, uzun kriz ritleri listesinin başlangıcını oluşturur.

Durkehim (2011: 467), aynı işleve sahip bu ritleri “kefareit ritüelleri” olarak adlandırır. Bir huzursuzluk ya da hastalık durumunda, uğursuz olan herhangi bir felaket, endişe ya da korku hislerini harekete geçiren herhangi bir şey kefareti gerektirdiği için bu şekilde adlandırmanın daha uygun olduğunu ileri sürer.

Victor Turner (1982: 219) ise bu türden ritüelleri karşılamak için ıstırap (affliction) kavramını kullanır. Sıkıntıya sebep olan her türlü durum özellikle; kuraklık, kıtlık, kadınların üreme bozuklukları, avdaki verimsizlik, kötü ruhların etkisiyle ortaya çıkan hastalıklar ve ölümler bu ritüellerin konusunu oluşturur. Sıkıntının oluşmasında insanın doğaüstü güçleri ve çeşitli ruhları, yaptığı bir hata sonucu kızdırmasıyla meydana gelen cezalandırılmışlık düşüncesi bulunur. Bu durumlarda ıstırap ritüelleri, sıkıntının sebebini ve suçluyu ortaya çıkarıp, hastalıkları iyileştirmek, kirlilikleri arındırmak yoluyla düzensiz durumları ortadan kaldırır.

Doğal durumun bozulmasının sonucu oluşan sıkıntıların düzeltilmesi için gerçekleştirilen bu türden ritüeller çoğunlukla meteorolojik niteliktedir. Sel, haşere baskınları, yangın gibi türlerin yanı sıra kuraklıktan korunmak ve yağmur yağdırmak için başvuruılan yağmur yağdırma ritüelleri en çok bilinen ıstırap ritüeli türleridir (Bell 1997: 118). Anadolu’da sıklıkla gerçekleştirilen yağmur duası ritüelleri bu kategori içerisinde yer alır. Ritüelin amacı geciken yağmurun yağmasını sağlayarak kuraklığı ve dolayısıyla kıtlığı önlemektir. Geçim kaynağının ağırlıklı olarak tarım olduğu köylerde tarlaların ihtiyacı olan suyun yağmur aracılığıyla gelmesini sağlamak için topluca yapılan dua ve Kur’an okunmasıyla ritüeli gerçekleştirirler. Bu tür ritüeller başka toplumlarda da farklı şekillerde kendini gösterir (Karaman 1998: 27).

Kuraklığı önlemek ve besinsel bereketi temin etmek amacıyla başvuruılan ritüellerin temel unsuru yıllık bereket ritüellerinde olduğu gibi kurban olmakla birlikte, kurban verme

pratiklerini tamamlamak veya onları güçlendirmek maksadıyla icra edilen başka ritler de vardır.

5.1.2.1. Suya Güç Nakledilmesi Esasıyla İşlerlik Gösteren Ritler

Bu ritlerin en başta geleni; tılsımlı obje, kutsal kişi, üreme ve doğurganlık niteliklerine sahip insan, hayvan ve nesnelerin güçlerini suya nakletmeyle oluşturulur. Bunların her biri farklı gibi görünse de aynı tipten ritlerdir. Hepsinde ortak olan unsur sözü edilen insan, nesne ve hayvanların su ile ıslatılmasıdır. Arka planındaki inanç suyun doğaüstü güçlere sahip tasavvur edilişi ile ilişkili olmalıdır. Berkusky; akan suyun da canlı bir varlık olarak tasavvur edilmesi, onun da gıdaya ihtiyacı olduğu düşüncesi, sulara ilkin insanların, sonra hayvanların kurban olarak atılması fikrini doğurmuştur diyerek; insan ve hayvan yerine, giderek onlarla ilişkili olan yedek kurban fikrinin geçtiğini, böylece bebeklerin ve bazı objelerin suya atılma âdetinin ortaya çıkmış olabileceğini ileri sürer (akt. Örnek 2017a: 132).

Bunlardan en yaygın olanı taşla yapılanlardır. Yörenin pek çok noktasında yağmur duasına çıkmadan önce köy ve ilçelere göre farklı yerlerden, değişebilen sayıda nohut büyüklüğünde küçük taşlar toplanır. Taş okunarak yağmur duası icrası esnasında su ile birleştirilir.

Taşla ilgili uygulamanın hem periyodik hem de kuraklık zamanı yapılan yağmur dualarında aslî bir unsur olarak yer aldığı Hamamözü ilçe merkezinde mahalle muhtarları, imamların ve/veya dinî bilgisi olduğu bilinen kişilerin bulunduğu bir toplantı tertip edilir. Yağmur duasına çıkma kararı alınır ve yapılacak iş ve işlemler organize edilir. Bunlardan ilk eylem, dua esnasında suya bırakılacak olan çakıl taşlarının toplaması ve okunmasıdır. Hamamözü ilçesinde toplam dört mahalle bulunur, her mahalle muhtarı kendi muhitinden on bin taş toplamak suretinde ilçenin tamamından toplamda kırk bin taş toplatılır. Hocaların tavsiyesi üzerine taş toplayacak kişilerin “namazlı abdestli” olmasına dikkat edilir, mümkünse taşlar “ergenliğe girmemiş çocuklara” toplatılır. Taşların insan elinin ayağının değmediği; dere boyları, akarsu yatakları, cami ve yatır bahçeleri gibi özelliklere sahip yerlerden toplanmasına dikkat edilir. Toplanan taşlar çuvallara doldurularak mahallenin kadınlarına teslim edilir. Kadınlar belirlenen bir mekânda bir araya gelerek taşları hem sayar hem de okurlar. İlçede, hocaların talimatları doğrultusunda her bir taşa şu

dua okunmaktadır: “*Bismillâh irrahmân irrahîm ve hüvellezî yünezzilü ’l-ğayseminba’dimâkanatu ve yenşururahmetehu ve hüve’l- Veliyyü ’l-Hamîd*”³²⁸ . Dua okunan taşlar yalanarak başka bir yere konulur. Kaynak kişilerimizin belirttiği üzere halk, taşa okumanın büyük sevap olduğuna, bir kişi ne kadar taş okursa o kadar sevap kazanacağına inanmaktadır. Seçilmiş kişiler çok sayıda taş okumakla sevap elde etmeye çalışırken, kadınlar da taş okuyanlara yemek yapmak, çay ikram etmek yoluyla sevap elde etmeye çalışırlar. Taş okuma işinin süresi okuyucu sayısı ile bağlantılı olarak değişmektedir. Okunarak yalanan taşlar çuvallara doldurularak ilçenin en büyük camisine bırakılır. Yağmur duası esnasında ilçe meydanındaki çeşmenin oluğuna tekbir ve salavatlar eşliğinde bırakılır (KK 161, KK 162).

Taşova ilçesinde yetmiş bin adet taş toplanmaktadır. Toplanan taşlar köyün camisine götürülüp bırakılır. Burada taş okuma işini imam ve hocalar yapmaktadır. Taşlar yüzer yüzer ayrılıp her yüz taşa “*lâ ilahe illallah Muhammedün Resûlullah*”³²⁹ kelime-i tevhid okunur. Taş okuma bittikten sonra köyün erkeklerinin de katılımıyla iki rekât namaz kılınır, ardından yine besmele ve salâvat eşliğinde taşlar çuvala doldurularak yağmur duası yapılan alana götürülür, tekbir sesleriyle akarsuyun içine bırakılır (KK 246, KK 265).

Suluova ilçesi Akdağ bölgesi sınırları içerisinde yer alan köylerde taşlar çocuklara toplatılır. Teker teker evlerinden alınan çocuklar taş toplamak üzere traktörle köy mezarlığına götürülür. Toplanan taşlar köy imamına verilir. İmam, köydeki hafız sayısı yeterli değilse civar köylerin hafızlarını da camide toplar, taşları her bir hafıza toplamı yedi bin olacak şekilde paylaştırır. Hafızlar, her bir taşa önce Şûrâ Suresinin 28. Ayetini okur³³⁰, ardından taşı yalamak suretiyle tükürükle ıslatarak çuvallara doldururlar (KK 232, KK 239, KK 240).

Merkez ilçeye bağlı Yuvacık ve Yağmur köylerinde cuma namazına giden erkeklerin her biri, yol üzerinde herhangi bir yerden küçük taşlar toplayıp camiye götürür. Toplanan taşlar yedi yüze ulaşmışsa fazla gelenler atılır, eksikse cami bahçesinden tekrar taş toplanır. Namazdan sonra imam yağmur duası okur. Ardından taşlar ortaya getirilerek her

³²⁸ Ayetin anlamı: “Ey ulu Tanrı, kulların meyustur. Yağmuru indir, bütün mahlûkata dağıt” (Tezel 1943: 162-163 akt. Tanyu 2014:101).

³²⁹ “Allah’tan başka tanrı yoktur, Muhammet Allah’ın elçisidir” (<https://islamansiklopedisi.org.tr.>).

³³⁰ Ayetin anlamı şöyledir: İnsanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan O’dur. Gerçek dost ve koruyucu, her türlü hamde lâıyk olan O’dur (<https://kuran.diyanet.gov.tr.>). [Erişim tarihi 12. 01. 2019].

birine üflenip, tükürükle ıslatılır, çuvala doldurulur. Sonra tekbirler eşliğinde taş çuvalı dereye bırakılır, çuvalın ağız kısmına ağır bir taş konularak akıntıya gitmesi engellenir (KK 2, KK 4, KK 9).

Merkez ilçeye bağlı İlyas, Kaleköy ve Ezinepazar köylerinde türbe bahçesinden kırk adet taş toplanır. Kırk taşın her birine kırk adet Yasin Suresi okunur, ardından beyaz bir beze sarılarak yağmur duası esnasında suya bırakılır. Ezinepazar ve civar köylerde “İz Kayası” adı verilen, Hz. Hızır’ın veya Hz. Ali’nin ayak izleri olduğuna inanılan çukurların içine su doldurulduktan sonra okunmuş taşlar çukurların içine atılır (KK 30, KK 33, KK 36, KK 40).

Taş eksenli bir kısım uygulamalar, kutsallık atıflarına sebebiyet oluşturan birtakım anlatımların olduğu adak yeri etrafında bulunan taşları kapsamaktadır. Merzifon ilçe merkezine 7 km uzaklıktaki İnalani köyünün Tavşan Dağı mevkiinde “Hacı Veli” adı verilen türbenin yanında bir taş bulunmaktadır. Anlatılanlara göre bu taşı, Hacı Veli, hocası Ahmet Yesevi’nin buyruğu üzerine, yerleşip halkı İslâm dinine davet edeceği yeri belirlemek üzere Horasan’dan buraya atar (KK 199, KK 200, KK 201). Taşın bulunduğu köy ve yakınındaki diğer köyler, kuraklık zamanlarında türbeyi ziyaret eder; kurban ve yağmur duası ile bu taşta, bölgedeki civar köy halkı tarafından bazen kesilen kurbanın kanı, bazen de su dökülür. Benzer uygulamalar yine aynı ilçede bulunan Fenerli Dede türbesinde de bulunmaktadır³³¹.

Günümüz yağmur dualarında nohut büyüklüğündeki taşların toplanıp, dualanarak kutsallık kazandırmak suretiyle suya bırakılması biçiminde yağmur için etkili bir büyüsel obje işlevi yerine getiren taşlarla yapılan uygulamalar; eski Türklerin, yağmur ve kar yağdırdığına, rüzgâr estirdiğine inandıkları kutsal ve büyüsel yada taşı ile ilişkilendirilmektedir (Tanyu 2014: 72). Abdülkadir İnan (1986: 164); “Anadolu’nun bazı bölgelerinde, ‘yağmur duası’ ile ilgili gelenekler arasında kırk bir taşta dua okuyup suya atmak geleneği vardır. Bu geleneğin “cada taşı” <yada taşı> efsanesiyle ilgili olması mümkündür” der. Hikmet Tanyu (2014: 72), Türklerin Müslüman olmadan önce yada taşı

³³¹ Prof. Dr. Hikmet Tanyu, “Türklerde Taşla İlgili İnançlar” isimli eserinde bahsi geçen taşlarla ilgili “Merzifon’a 7 km uzaklıkta bulunan Hacı Veli ereni kırk adamın kaldıramayacağı taş atıyor, taş mezarın yakınında bulunuyor.” (2014: 104) der. Yine aynı eserde Tanyu, Fenerli Dede için de “Merzifon Yatırlarından Fenerli Dede’nin ziyaretgâhına, şimdiki mezar başına kırk adamın kaldıramayacağı taşı attığı söyleniyor, Taş ilgi çekiyor (2014: 103) bilgisini verir.

etrafında oluşturdıkları geleneklerini İslamiyet’le birlikte terk etmediklerini, aynı önem ve değerin korunarak, İslamî unsurlarla uzlaştırmaya çalışıldığını belirtir.

Büyüsel bir güce sahip olduğuna inanılan yada taşının yağmur, kar ve dolu yağdırma, fırtına çıkarma gibi işlemlerin merkezinde yer alarak atmosferik olayların denetiminde kullanıldığına dair çeşitli kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse bir beze sarılarak yangına atılırsa yangını söndürür, su ile temas ettirilirse yağmur yağdırır. Ayrıca bu taşın sihri ile kar ve dolu yağdırmak yanında kötü havayı iyi havaya çevirmek mümkündür (Ziya Gökalp 2016b: 45-46). Frazer (2004: 27), Yakutların bu taşla rüzgâr çıkardığını şöyle anlatır: “Bir Yakut, gün çok sıcaksa ve gideceği daha uzun bir yol varsa, rastlantıyla bir hayvanın ya da bir balığın içinde bulunduğu bir taşı alır, üzerine bir at kılını birçok defa dolar ve onu bir sopanın ucuna bağlar. Sonra da bir büyü söyleyerek sopayı havada sallar, az sonra serin bir rüzgâr esmeye başlar.” Bu taştan daha çok avcılar faydalanır ve avın izini takip edebilmek için bununla kar yağdırır veya bir ırmağın sularını dondurup kolaylıkla bir yakadan bir yakaya geçmeyi sağlarlar (Hassan 2000: 103). Kaşgarlı Mahmut, “yat” kelimesinin bir kamlık tekniği olduğunu ve belli başlı taşlarla, yağmur ve kar yağdırıldığını, rüzgâr estirildiğini belirtir ve Yağma ülkesinde çıkan bir yangını, mevsim yaz olmasına rağmen söndürmek için bu taşla kar yağdırıldığını bizzat gördüğünü aktarmaktadır (Atalay 1998: 673). Yada taşının savaşlarda olumsuz hava koşulları oluşturup düşmanı yenmek için bir taktik aracı olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Bu hususta bir örneği Ebü’l Abbas’dan aktaran John Andrew Boyle (1974: 6946) vermektedir: Hz. İsmail’in komutasındaki Arap ordusuyla savaşan Türkler yada taşı ile dolu yağdırtmış, dolu taneleri kime çarpmışsa onu sakatlamış ya da telef etmiştir.

John Andrew Boyle, “*Orta Çağ’da Türk ve Moğol Şamanizmi*” (1974: 6945) adlı eserinde yada taşının menşei ile ilgili şu bilgileri aktarır: Hz. Nuh’un oğlu Yafes, yağmur yağdırmak için Tanrı’dan efsun ister, Tanrı’nın verdiği efsunu bir taşla yazan Yafes bu taşı da boynuna asar. Daha sonra taş, onun soyundan gelen Oğuz, Kalaç ve Hazarlara intikâl eder. Bu taş için büyük kavgalar olur, bu nedenle Oğuzlar taşın sahtesini yaparak diğer boylara verirler, böylece taş sonunda Oğuzlarda kalır. Ziya Gökalp (2016b: 45), yağmur taşına tarih ve coğrafya kitaplarında da rast gelindiğinden işaretle yada taşının Hz. Nuh tarafından Türklerin atası Yafes’e verildiğini, taşın üzerinde ismi azam, yazılı olduğu için istenildiği zaman yağmur yağdırılabildiği, bilgisini vermektedir. Yada taşının menşei ile

ilgili Mehmet Fuat Köprülü “Eski Türklerde Dinî- Sıhrî Bir An’ane: Yat veya Taşı” isimli makalesinde şu bilgileri aktarır:

Oğuz hükümdarının oğlu yat taşı hakkında sorulan soru üzerine şunu anlatıyor: Ecdadımızın biri devrin hükümdarı olan babası ile geçinemiyor. Bu adam yanına azatlı ve kölelerinden istediklerini alarak harp ede ede, şark tarafına geliyor. Burada yanındakiler daha ileri gidemeyeceklerini söylüyorlar. Orada bir dağ varmış. Güneş bu dağın arkasından doğarak ne varsa yakıyormuş. İkâmetgâhları yer altındaki kovuklarda imiş. Vahşi hayvanlardan her biri cinsini ve özelliklerini öğrendikleri bir çakıl taşıyı ağızlarına alarak başlarını göğe kaldırıyorlarmış. Bunun üzerine hayvanla güneş arasına giren bir bulut onu gölgelendiriyormuş. Oğuz hükümdarının cedit ve arkadaşları bu taştan alarak memleketlerine getirmişler... Yağmur istedikleri zaman taşı sağa sola kımıldatarak yağmur yağıdırıyorlarmış (Köprülü 1925: 11 akt. Acıpayamlı 2007a: 77).

Atmosferik olayların kontrol edilmesinde, kendisinde kutsalın tezahür ettiğine ve bu nedenle özel güçler taşıdığına inanılan taşın ritüelistik bir obje olarak kullanılması evrensel bir durumdur. Bu hususta Frazer (2004: 15) şu örnekleri vermektedir: Bir başka usul de özel bir taşı suya daldırmak ya da üzerine su serpmektir. Bir Samoan köyünde belli bir taş, yağmur yağıdıran tanrının temsilcisi olarak dikkatle saklanırdı; kuraklık zamanında da taşı koruyan rahip onu törenle getirir, bir akarsuya daldırırdı. New South Wales’deki Ta-ta-thi kabilesinde yağmurcu kuvars kristalinden bir parça koparır ve göğe doğru atar; kristalin kalanını devekuşu tüylerine sarar, tüylerle birlikte suya sokar. New South Wales’deki Keramin kabilesinde büyücü bir dere yatağına çekilir, yuvarlak, düz bir taş üzerine su damlatır, sonra da bu taşı bir şeye sarar ve saklar. Apaçi Kızılderilileri yağmur istediklerinde, belli bir pınardan su alıp onu bir kayanın tepesinde belli bir noktaya savururlar.

Eliade’ye (2014: 231) göre, taşın kutsiyete sahip olmasının nedeni geldiği yerle ilgilidir. Taş, kutsal ve çok bereketli bir yerden gelmektedir; yağmur yağıdıran gök gürültüsüyle gökten düşmüştür. “Yağmur taşlarının” üretkenliğine bağlı tüm inanışların temelinde gök taşları ya da bunlarla, yağmur yağıdıran güçler, biçimler ve varlıklar arasında bir benzerlik olduğu inancı vardır. Yağmur taşları üzerine yapılan sayısız incelemede, bunların bulutlara hükmedebilme yeteneklerine bağlı bir kurama rastlanmaktadır; gerek yıldırımın ya da bulutların biçimine benzer biçimlerinden ötürü gerek gökten gelmiş olmalarından ötürü gerek atalara ait olmalarından ya da suda bulunmalarından ya da yılanı, kurbağayı, balığı veya herhangi bir su amblemini hatırlatan biçimlerinden ötürü bu güce sahip oldukları düşünülür. Taşların etkisi kesinlikle kendi varlıklarından kaynaklanmamaktadır; belirli bir ilkeye gönderme yapmakta ya da bir simgeyi canlandırmaktadır.

Taşın, kutsalın tezahür ettiği bir nesne olmasının yanı sıra icra edilen birtakım pratikler de ritüelin semantizmini bütünleyen oluşturu birimlerdir. Birimler kendi başına ele alındığında düzgüsel bir anlam ortaya çıkar. Bir arada ele alındıklarında ise özel türden bir kaçınılmazlık taşıyarak gestalt oluştururlar. Bu birimler ana hatlarıyla şöyledir: ilk olarak taşın sıradanlıktan çıkarılıp kutsal hâle getirilmesinin amaçlandığı kutsama ritleri gerçekleştirilir; bunlar taşların toplandığı yerler, sayısı, toplayan kişilerin seçiminde dikkat edilen hususlarla birlikte, taşlara özel nitelikler atfedilen kişiler tarafından belirli sayıda belirli kutsal sözlerin söylenmesi yoluyla sözün büyüsel gücünün taşlara intikal ettirilmesidir. İkinci aşama kutsallaştırılıp sıradanlıktan çıkarılan taşın son olarak su ile birleştirilerek kutsallığın taş vasıtasıyla suya sirayet ettirilmesidir. Edimlerin bütününden ortaya çıkan anlam, majik güçlerin yüklendiği taşın su ile birleştirilmesi sonucu taşta var olan güç suya intikal eder. Bununla da suda var olduğu tasarımılanan ruhların memnun edilmesi ya da güçlerinin azalmış olduğu düşünce düzleminde su ruhları yağmuru sağlayabilecek gücü, taş vasıtasıyla tekrar kazanırlar.

Aynı ilkeyle hareket eden ritlerden biri de “yağmur gelini”, “dittiri gelin”, “kepçe hatun”, “eşek gelini”, “teke gelini” olarak adlandırılan ritüeldir. Suluova ilçesi Dere, Boyalı, Uzunoba; Göynücek ilçesi Alan, Yeniköy; merkez ilçeye bağlı Terziköy, Oluz, Direkli ve Doğantepe; Taşova ilçesi Destek, Gürsu; Hamamözü ilçesi Yemişen köylerinde geçmişte çok yaygın ancak günümüzde sadece Suluova ilçesi köylerinde kuraklığın baş gösterdiği, Ağustos aylarında yapıldığını tespit ettiğimiz bu uygulama kaynak kişilerimizin verdiği bilgilere göre -ayrıntılardaki çeşitlenmeler dışında- ana hatlarıyla şöyledir: Ritüelin özneli ergenliğe girmemiş çocuklardır. Çocuklar, yağmur duası yapmaları istendikten sonra geleneği bilen diğerlerinden daha büyük bir çocuk önderliğinde organize olup hazırlıklara başlarlar. Öncelikle tahta ya da ağaç parçalarını “t” şeklinde birbirine çivileyip “yağmur gelinin” iskelet kısmını oluştururlar. İskeletin üstüne kadın giysileri giydirilip tahtanın üst tarafına bir kabak takılır. Kabağın üstüne de yazma <başörtüsü> bağlanarak yağmur gelininin baş kısmı oluşturulur. Gelin ortalama 5-6 yaşındaki bir çocuk büyüklüğünde olmaktadır. Hazırlanan yağmur gelini annesinin ilk çocuğu olan bir çocuğun eline verilir. Kuklayı en öne geçerek bu çocuk taşır. Çocuklar, köyün bütün evlerini dolaşarak yağ, bulgur, un, tuz, şeker toplarlar, yiyecek isteği; hep bir ağızdan ve belirli bir ezgiyle uzata uzata söylenen şu manzumelerle dile getirilir:

Dittiri gelin ne ister

*Yağ, yumurta, bulgur
Ver Allah'ım ver
Selli sulu yağmur (KK 131).*

*Kepçe hatun ne ister,
Allah'tan yağmur ister
Yağsın yağsın göl olsun
Ver Allah'ım ver
Harman ekin dolsun (KK 254)*

*Kepçe gelin ne ister
Allah'tan yağmur ister
Yağmur yağsın göl olsun
Ambarlar ekin dolsun.*

*Nene hatun kalksana
Bal kabına baksana
Bizi yola salsana
Âmin Allah-u ekber (KK 260).*

Çocuklar, manzume bittikten sonra “teyze biz geldik! Ne kadar verirsen o kadar olsun harmanın” derler, bunun üzerine ev sahibi, çocukların birinin omzundaki yiyecek heybesine yemeklik malzeme koyar. Aynı sözlerle köyün bütün evleri kapı kapı dolaşarak yiyecek malzemesi toplanır. En son ziyaret edilen evin kadını, toplanan malzemelerle çocuklara bulgur pilavı, un helvası ve yumurta pişirir. Çocuklar, yemeklerini yedikten sonra ritüelin son aşaması olan “yağmur gelinini ıslatma” safhasına geçilir (KK 26, KK 27, KK 54, KK 90, KK 131, KK 176, KK 228, KK 232, KK 244, KK 254, KK 260). Sözü edilen uygulama yöre içinde farklı şekillerde olabilmektedir: Göynücek ilçesinin Alan köyünde çocuklar el ele tutuşup halka olurlar. Çocuklardan birisi yağmur gelinini eline alarak halkanın içine oturur, diğer çocuklar yiyecek toplama esnasında söylenen manzumeyi söyledikten sonra yağmur gelini ve çocuğu, kova kova su döküp ıslatırlar (KK 91). Yeşilırmak kenarında bulunan Göynücek ilçesine bağlı Yeniköy’de yağmur gelini Yeşilırmak’a bastırılır ve orada bırakılır (KK 131). Suluova ilçesi Dere köyünde dereye (KK 232), Boyalı köyünde ise yağmur gelini kuyuya atılmak suretiyle ıslatılır (KK 228).

Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçe ve köylerinde aynı amacı gözeten ritüel edim, gelini temsil eden kukla yerine eşek kullanmak suretiyle icra edilir. Bu nedenle söz konusu yağmur ritüeli “eşek gelin etme” olarak adlandırılır. Ritüelin temel unsuru eşek, geline benzetilmek amacıyla süslenir; bunun için eşeğin sırtına renkli yazmalar bağlanır, boynuna

boncuk asılır, bazen de başına duvak veya duvak görünümü veren bir örtü, eşeğin gözü kapatılmaksızın kulaklarından kafasına tutturulur. Eşek hazırlandıktan sonra yaşlı bir kadın eşeğin önüne geçer, çocuklar da eşeğin arkasından yürür. Bu şekilde köyün bütün evleri gezilir; evlerden yağ, bulgur, şeker, un gibi malzeme toplanır. Bazı köylerde eşeğin üstüne her evden bir kova su dökülür. Çocuklar kapı önlerinde bağıra bağıra ve belirli bir ezgiyle hep bir ağızdan şu manzumeyi söylerler:

*Eşek (merkep) gelin olur mu?
Yer yağmursuz durur mu?
Yer yarılmış su ister
Bebeler de aş ister.*

*Tarlalar ekin olsun
Ambarlar buğday dolsun
Ver Allah 'ım ver
Selli sulu yağmur (KK 198)*

Toplanan malzemeler eşeğin üstündeki heybede, yaşlı kadın eşeğin önünde, çocuklar eşeğin arkasında aynı manzumeyi söyleye söyleye köyün en yüksek noktasında bulunan yatıra çıkarlar. Çocuklar oyun oynarken yaşlı kadın toplanan malzemelerle bulgur pilavı ve helva yapar. Yemek yenir, oyunlar oynanır, akşamüstü köye dönülür. Kaynak kişilerimiz çocukların çıktığı yağmur duasından sonra yağmur, en azından çiseleme şeklinde tabir edilen az miktarda bir yağışın mutlaka yağdığını aktarmışlardır (KK 196, KK 197, KK 200, KK 202).

Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde eşek gelin etme biçiminde görülen bu uygulamanın benzeri Taşova ilçesinin bazı köyleri ile merkez ilçeye bağlı yüksek dağ köylerinde gelin edilen hayvanın eşek yerine keçi olması nedeniyle “teke gelin etme” biçimindedir. Teke kınalanır; boynuzlarına elma, ayna ve gelin teli takılır, üstüne allı pullu kumaş çeşitleri örtülerek süslenir. Süslenen teke ile çocuklar evlerden yiyecek malzeme toplarlar. Çocuklar ev ev gezerken belirli bir ezgiyle bağıra bağıra, son kelimeleri uzata uzata şu manzumeyi söylerler:

*Teke gelin olur mu?
Yer yağmursuz olur mu?
Kurbağa susuz olur mu?
Yıl harmansız olur mu? (KK 253)*

Yer yarıldı su ister

*Çağlar geldi aş ister
Harman ekin dolsun
Aş vermeyen taş olsun* (KK 21).

*Yerden bereket
Gökten rahmet
Ver Allah'ım ver
Selli sulu yağmur* (KK 81).

Diğer örneklerde olduğu gibi toplanan malzemelerle çocuklara yemek yapıp yedirilir. Benzer bir uygulama da yörenin Tokat-Turhal istikametinde yer alan Alevi-Bektaşî köylerinde tespit edilmiştir. Kuraklık nedeniyle meyve ve ekinler zarar görmeye başladığı zamanlarda köylüler; fakir, gariban biraz da meczup yaşlı bir adam bulur, adamın elbiselerini ters giydirdikleri gibi eşeğin üstüne de ters bindirirler. Eşeğin yuları bazen ikiz çocuklara, bazen de yaşlı bir kadının eline verilir. Eşeğin üstünde yaşlı adam, önde çocuklar veya yaşlı bir kadın olacak şekilde köydeki evlerin tamamı gezilir. Evlerin kapısı önüne gelindiğinde yaşlı adam şöyle der:

*Gökte yağmur
Yerde hamur
Dedem selli sulu
Ver bir yağmur
Gök gök göndere
Gökten yağmur indire* (KK 66).

Manzume bittikten sonra ev sahibi eşek üzerindeki yaşlı adamın başından aşağı bir kova su döker. Bu şekilde köydeki bütün evler dolaşılır. Gidilen son evde yaşlı adamın önce kıyafetleri değiştirilir ardından karnı doyurulur (KK 63, KK 67).

Davutevi ve Ardıçpınar köylerinde yine meczup, gariban bir adam bulunup bu adamın boynuna çan takılır. Adam önce evlerin damına çıkıp bacadan sepet sarkıtır. Bacadan sarkıtılan sepetin içine ev sahibi yiyecek koyar. Sonra, adam aşağıya iner bu sefer de başından aşağı bir kova su dökülür, o da başını sallar. Bu esnada boynundaki çan, ses çıkarır. Bu şekilde bütün evler dolaşılır (KK 104, KK 105).

Gümüşhacıköy ilçesi İmirler köyünde “anasının ilk doğumundan doğan çocukları” kuraklık dönemlerinde ya üzerlerine su dökerek ya da akarsuya atmak suretinde ıslatırlar (KK 144). Taşova ilçesi Geydoğan köyünde yine ailenin ilk çocuğunun vücudu boş yer

kalmayacak şekilde yeşil yapraklarla bezenir. Ardından ev ev gezilir ve yiyecek toplanır. Bu esnada şöyle bir manzume okunur:

*Hey kayısı kayısı
Yere düştü yarısı
Yağ olmazsa bal olsun
Gadingeler sağ olsun
Bal verenin oğlu olsun
Un verenin kızı olsun (KK 256).*

Yiyecek verildikten sonra çocuğun üstüne birer kova su dökülür (KK 257, KK 258, KK 259). Eski bir uygulama olup günümüzde yapılmamaktadır.

Merkez ilçeye bağlı Direkli, Kızseki, Vermiş, Yeşilyenice, Yassıçal ve Taşova ilçesi Şeyhli köylerinde, mevsimin kurak geçen dönemlerinde yağmur yağdırmak için öksüz bir kız çocuğu veya anasının ilki bir kızın başının üstüne, içinde kurbağa yavrusu bulunan bir sepet onun üstüne de kalbur koyulur. Kafasında sepet, sepetin içinde de kurbağa yavrusu bulunan kız çocuğu, bir grup kadın tarafından kapı kapı gezdirilir. Her evin önünde çocuklar: “*Göden göden göğdüren/Gökten yağmur indiren/Tekneler hamur ister/Yerler çamur ister*”, derler. Ev sahipleri, bir kova suyu kurbağanın üstüne döker, bu şekilde hem kurbağa hem de kız çocuğu ıslatılır (KK 26, KK 46, KK 70, KK 71, KK 74, KK 75, KK 76, KK 267).

Benzer uygulama Göynücek ilçesinin Alan ve Damlaçimen köylerinde de bulunmaktadır. Çocuklar, yakaladıkları kurbağaları içi su dolu bakraçların (helki) içine koyarlar, helkileri birbirine vura vura ses çıkartmak ve bu şekilde kurbağaları korkutup çığırıştırmak suretiyle büyük bir gürültü eşliğinde köydeki evleri teker teker gezip yiyecek toplarlar. Çocuklar yiyecek istedikleri her evin önünde bir taraftan bakraçları birbirine vurup kurbağaları bağırırtırken bir taraftan da yüksek sesle şöyle derler:

*Teknede hamur
Tarlada çamur
Siz bize kurban
Biz Allah’a kurban
Ver Allah’ım ver
Selli sulu yağmur (KK 93, KK 101).*

Merkez ilçeye bağlı Doğantepe ve Sıracevizler köylerinde, Kalburdan daha büyük ve daha iri delikleri olan “gözer”in içine saman konulur, samanın içine de kurbağa yerleştirilir. Bir grup çocuk; üzerine önlük giyinmiş, omzuna da heybe takmış yiyecek toplamakla görevli bir yetişkin; bir de içinde kurbağa bulunan gözeri kafasının üstünde taşıyan ikinci bir yetişkin olmak üzere ev ev gezilir. Çocuklar evlerin önüne gelindiğinde yağ, bulgur isteriz diye bağırırlar. Ev sahibi yüksek bir yerden gözerin üstüne bir süre su döker. Çocuklar önce kurbağaları ıslatıp sonra kendilerini ıslatan suyun altında dans eder, şarkı söyler, oynarlar. Ardından ev sahibinin heybeye bulgur, yağ gibi yiyecek malzemesi ve/veya görevlinin üzerindeki önlüğün cebine para koymasıyla bir evin önünde gerçekleştirilen uygulamalar bitirilir. Sonra diğer eve geçilir. Köydeki bütün evler bu şekilde gezilir (KK 27, KK 60).

Öznesinin genellikle çocuklar ve yaşlılar olduğu; bir kukla, kurbağa ve büyüsel içeriğe sahip söz edimleri tekerleme eşliğinde ev ev dolaşmak suretiyle yiyecek toplama, kapı önlerine gelenleri su ile ıslatma sonra toplanan yiyeceklerle pişirilen yemeğin yenilmesi eylem dizisine sahip yağmur yağdırma ritüelleri, evrensel boyutta oldukça yaygın görülen uygulamalardır. Bu tür ritüellere Anadolu’nun ve Türklerin yaşadığı çeşitli yerlerde farklı isimler verilmektedir: “Çömçe gelin”, “çömçecik”, “kepçecik”, “kepçe gelin”, “gode”, “gode gode”, “godu godu”, “göden”, “dodo”, “dodu”, “bodi bodi”, “bodi bostan”, “çullu”, “çullu gelin”, “çullu kadın”, “gelin guk”, “çandır baba”, “su gelini”, “yağmur gelini”, “yağmur kızı”, “çalı”, “hucrik”, “kelis”, “eşek gelin etme” (Başgöz 2007: 149). Türkistan’da, “sust hatın”, “süt hatun”, “çele hatın”; Türkmenler arasında “syuyt gazan”, “syuyt hatın”; Tacikler arasında “sust mama”, “sust hatın”, “aşağlan” ; Sürhenderya’da “boz hatın”, “boz hatın”; Kaşkarderya’da “söz hatın”, “ceyle kazak”; Türkistan’da “çele hatın”, “kösem kösem”, sûr hatın”; Dağıstan’da “gudu gudu”, “paşapay” (Şimşek 2003: 80), “molla potik” (Araz 1995: 145-146), “gobbe gelin” (Kalafat 2007: 202), “ümmülgays” (Alptekin 2000: 30), “çomçalı gelin” (Elçin 1968: 4718), “dedule” (Artun 2007: 289) “pöt pöt”, “alla poto” (Caferoğlu 2007: 369), “geli” (Gözaydın 2007: 182), “çalı gezme”, “hâcet namazı”, “çemçeli kız”, “demir dodele”, “kossangalum”, “gelin gonk” (Türk 2002: 70)³³².

³³² Anadolu sahasında kuklalara ve ritüele verilen çeşitli isimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Koby 2014: 103-107).

Ritüel, daha çok çocukların gezdirdiği kuklanın sembolik anlamına yoğunlaşarak bazı araştırmacılar tarafından yorumlanmıştır. Abdülkadir İnan (2007: 484), bu ritüellerde kullanılan kuklaları, Şamanî Türklerin panteonunda bulunan “tös”lere benzetmekle birlikte Anadolu Türklerinden başka Türklerde buna benzeyen bir merasime tesadüf edilmediğini belirterek “galiba bu âdet ileri Asya’nın pek eski yerli bir kavminden kalma bir âdet olsa gerek. Bu âdete dair bütün Anadolu, Suriye, Irak ve Azerbaycan âdetleri toplanırsa ihtimal ki bu merasimin eski dinî şekli tayin edilebilir”, ifadeleriyle açıklamaktadır.

Ümit Hassan’a (2000: 101-102) göre kuklalarla temsil edilen varlık, “godu” veya “kodu” kelimesinin anlamından hareketle güneş veya aydır. Güneş veya ay kökenli kutsallığı simgeleyen bu varlık, çocuklarla bütünleşebilen bir ruhtur. Şamanizm inancına göre, ölen bir kızın ruhu mutlaka bir bebeğe dönüşür. Bunun için küçük yaşta ölen kızların çizgileri, onu yaşatacak bir bebeğin hatlarında tasvir edilmeye çalışır. Bu noktada gündeme gelen bebek, Yakut kökenli “Kis Tangara”dır. Söz konusu ruh ile Kis Tangara aynı inancı temsil eder. Bu simge Azerbaycan’da güneş, Anadolu’da yağmur yağdırma ritüeline ait “gelin” ile simgelenen kutsal bir folklorik öğedir.

Orhan Acıpayamlı (2007a: 109) yağmur yağdırma ritüellerinde kullanılan kuklaların tanrısal herhangi bir kudreti değil, insanı temsil ettiğini söyler. Tıpkı birçok sebeplerle insanın yerini almak üzere yapılan tahta, toprak gibi statüetler temsil ettikleri insan veya insanların kurban edilmelerini, öldürülmelerini, diri diri toprağa gömülmelerini önlemek amacıyla hazırlanmışlardır. Kuklalar da çocukların ıslanmamalarını temin etmek için yapılmış olup törenlerde çocukları temsil ederler.

İlhan Başgöz (2007: 140-162), kuklalara verilen isimler üzerinden yaptığı analizinde; Anadolu ve dünyanın çeşitli yerlerinde törenlerde kullanılan kuklalara verilen ‘çömçe’, ‘çömçecik’, ‘godu’, ‘dodo’, ‘dodu’, ‘doddu’, ‘dodele’, ‘dudele’, ‘daddu’, ‘kepçecik’, ‘guk’, ‘gode’, ‘göden’, ‘mindaku’, ‘al gonja’ isimlerin anlamlarının “kurbağa” ile ilişkili olduğunu tespit ettikten sonra buradan, törenin en ilkel biçimlerinde sadece kurbağa taşınırken daha sonraki dönemlerde kurbağanın yerini onu simgeleyen bir çocuk ve yapma bebekler aldığı tespitini yapar. Anadolu ve dünyanın çeşitli yerlerindeki yağmur ritüellerinde bazen sadece kurbağa bazen de kurbağa anlamına gelen isimlendirmelere sahip kukla ile kurbağa taşınması ve kurbağanın bağırılması örneklerinden ve de pek çok kültürde kurbağanın yağmur tanrısı <tanrıçası> olarak tasarımılandığını da gösterdikten

sonra kurbağanın dünyanın her yanında yağmur ritüellerine katılması ve kutsal bir varlık seviyesine yükseltilmesinin nedenlerini sorgular ve olguyu kurbağanın bağırması, çiftleşmesi gibi hayat faaliyetleri ile yağmurlu havalar arasında kurulan ilişki düzleminde açıklar. Buna göre; yağmur yağdığı veya yağacağı zaman kurbağa bağırıyor; kurbağa bağırırsak yağmur da yağacak demektir. Yahut kurbağa bağırdığı veya çiftleştiği zaman yağmur yağdığına göre, yağmur yağmadığı zamanlarda kurbağayı bağirtmek veya çiftleştirmek gerekir düşünce mekanizmasının “benzer şeyler yapmak benzer şeyleri doğurur” büyü ilkesi doğrultusunda kurbağanın yağmur ritüellerinde büyü objesi olarak kullanıldığını ortaya koyar.

Kozmolojik döngünün devamının güvencesi olarak tanrı <tanrılar> görülmüş, bu döngünün tanrıları yorduğu ve enerjilerini tükettiğine inanılarak tazelenmesi için kurbanlar sunulmuştur. Bu yöntemle kozmolojik döngü korunarak güvence altına alınmıştır. Bu türden uygulamalarda insan kanı tercih edilmiştir. Çünkü en yüksek enerjinin insan kanında olduğuna inanılmıştır (Özkan 2003: 124). Kanın akıtılmasıyla ondaki enerji açığa çıkar ve tekrar tanrı/tanrılara döner. Böylece güçleri takviye edilmiş olur. Fenikelilerde, bazı yerli Amerikalı topluluklarda, eski Yunan kültüründe, doğu Afrika yerlilerinde ve eski Ruslarda görülmüş olan çocuk kurbanları dikkat çekicidir. Salgın hastalık, kuraklık ve savaş mağlubiyetleri gibi toplumsal kriz anlarında çocukların tanrılara kurban verilmesi örneklerine tarihte sıklıkla rastlanır; Fenikelilerin en sevdikleri çocuklardan birini Baal’e kurban vermesi bilinen örneklerdendir (Frazer 2004: 229). Doğumun tanrıların gücünü azalttığı düşünülür ve zafiyeti gidermek için ilk çocuk tanrının hakkı sayılıp boğazlanarak kanındaki enerji sunulurdu. Böylece tanrıların güçlendirilmesi yoluyla kozmolojik döngü korunur ve devamlılık güvence altına alınır. Gücü tazelenmiş tanrıların yaratıcılığı sürdükçe kozmolojik döngü devam edecektir.

Temelinde benzer zihni işleyişin olduğu bir diğer ritüel uygulama üzerine ayet yazılan at kafatasının suya bırakılmasıdır. Yörenin Göynücek ilçesinin pek çok köyünde geçmişte oldukça yaygın olduğu aktarılan rit, günümüzde nadir görülmektedir. Bu, şöyle yapılır: Bazı köylerde sürekli olarak bulundurulanan bir at kafatasının alın kısmına Kamer Suresinin 11 ve 12. ayetleri yazılır. Ayeti yazan kişinin vakit namazlarını şimdiye kadar vaktinde kılmış, zina ve diğer büyük günahları işlememiş olması gerekmektedir. Ayet yazılı kafatası bir urgana bağlanarak tekbirler eşliğinde akarsuya bırakılır. Suya bırakılan kafatasının fazla miktarda yağmura neden olacağı inancıyla suda akıp gitmemesine dikkat

edilir, kafatasının bağlandığı urgan bir ağaca sıkıca düğümlenir, yağmurun aşırı yağması durumunda kafatası sudan çıkartılır (KK 23, KK 56, KK 78).

At, Türk kültüründe önemli yeri olan ve kutsal kabul edilen bir hayvandır. Şamanist törenlerde at şamanın gökyüzüne çıkacağı bineği ve kurbanlık hayvan olarak önem kazanmıştır. Bu kurban törenlerinde özellikle beyaz at kullanılırdı; çünkü siyah at daha çok yere sunulurdu (Çoruhlu 2000: 144-145). Yine bu konuda Orhan Şaik Gökyay şu açıklamayı yapmaktadır: “Şamanlıkta, kurban sunulmadan ayin ve tören yapılmaz, kanlı kurbanların en önemlisi de at kurbanıdır. En makbul kurban, erkek hayvan olur” (Gökyay 1973 akt. Erginer 1997: 120).

Burada yağmur yağdırmak için at kafatası kullanma şeklinde görülen durum, yağmur ve çeşitli ritüel bağlamlarda hayvan ve insan kemikleri olmak üzere daha kapsamlı görünüm arz eder. Bunlar at kafatası, koyun kafatası, köpek kafatası olabilirken özellikle yağmur yağdırmak amacıyla ölüyle ilgili unsurları, bilhassa iskeleti veya parçaları su ile temasa getirme örneklerine, dünyanın pek çok yerlerinde rastlanmaktadır (Acıpayamlı 2007a: 100). Kafatası ve iskelet parçaları tarihin en eski zamanlarından beri büyü yapmada kullanılmıştır. Şamanlarda, kutsal ruhlardan yardım ve iyilik ummak için kesilen kafa, asa olarak kullanılır. Hıtay devletinin Çince resmi tarihinde, bir çadır içine saklanmış bir insan kafatası ile bir domuz başının büyü için kullanıldığı kaydedilir. Çin kaynakları bu kafataslarına, beyaz atla boz öküz kurban edildiğini yazarlar. Sihirbazlar, kafatası elde etmek için mezarları açarak ölü kafaları alır ve bu suretle bir kafatası hırsızlığı ortaya çıkmıştır (Koby 2014: 46). İnsan kemikleri insan kurbanının diğerleri de hayvan kurbanını temsil eden eski âdetlerin kalıntısı olması muhtemeldir.

Suya yaşam enerjisi nakletmeyi hedefleyen bir grup rit de sıradan olmayan cinsel güce ve üreme yetisine sahip kişiler etrafında gerçekleştirilir. Birden çok karısı olan bir adamın ayakkabısını suya atma, yeni evlileri ıslatma, ikiz çocukları olan kadınlara ait süpürgenin suya batırılması, yine çok fazla çocuğu olan ve hiçbirisi ölmemiş kadınların evlerinin eşiklerindeki tahtaların suya atılması bu grupta yer alan ritlere verilebilecek örneklerdir (KK 5, KK 12, KK 67, KK 81, KK 200).

Suya yaşam enerjisi nakletme vasıtalarından bir kısmı da bolluk ve bereketi simgeleyen kimi eşyalardır. Bunlardan en çok bilineni oklavadır. Yörenin merkez ilçesine

bağlı Mahmatlar ve Karasenir köylerinde kuraklık baş gösterdiği zamanlarda çok sayıda kızı olan evlerden oklava alınarak çeşmelerin yalak adı verilen su biriken yerlerine konulur (KK 42, KK 53). Göynücek ilçesinin bazı köylerinde aynı rit ekmek pişirmek için kullanılan demirlerle yapılır (KK 91, KK 95, KK 102).

5.1.2.2. Toplu Yemek Yeme Ritleri

Kuraklık döneminde icra edilen uygulamaların bir kısmı yerleşim yerindeki bütün evlerden toplanan yiyecek malzemeleriyle pişirilen yiyeceklerin toplu olarak yenilmesi esası üzerine kuruludur. Yağmur yağdırma ritüelinin temel amacı hayat için zorunlu olan yiyeceğin temin edilmesidir. Yemek yeme ritleri de kendi amacına yönelik olarak bol yiyeceği, tokluğu temsil eder. Bu tür ritler, “benzer benzeri etkiler” ilkesiyle işleyen “taklide dayalı inanç ve uygulamalardır”. Bu anlayışa göre; bir şeyin taklidini yapıp, onun aslını etkilemeye çalışmak ve sonuçta istenileni elde etme fikri vardır. Bir başka ifadeyle “benzer benzeri üretir”, bir varlığın ya da durumun temsil edilmesi, söz konusu varlığı ya da durumu meydana getirir. Bolluk ve bereketi temsil eden eylemin, bolluğu sağlayacak olan yağmuru yağdıracağı tasarımlanır.

Merkez ilçeye bağlı Köyceğiz ve Beke köylerinde uzun süren kuraklık dönemlerinde asıl yağmur duasından bir gün önce kadınlar, dört yolun birleştiği noktada bir ateş yakıp üstüne saç kurarlar. Köylü kadınların hepsi birer tabak un getirip ortaya konulan çuvalın içine koyarlar. Toplanan unla dede soyundan gelen bir kadın ekmek hamuru yapar. Kadınlar dört yolun birleştiği bir yere oturup ekmek tahtalarının üzerinde işkefe açarlar. Açılan işkefe pişirilir, gelen geçen herkese dağıtılır. İşkefe ekmeğinin bir kısmı da parçalanarak el ayak değmeyecek yerlere kurt, kuş hakkı denilerek bırakılır. Uygulamayı takip eden ertesi gün yağmur duasına çıkılır (KK 48, KK 49).

Toplu yemek motifi içeren bir diğer uygulama Gümüşhacıköy ilçesi Balgöze, İmirler ve Sarayözü köylerinde tespit edilmiştir. Bahsi geçen köylerde çocuklar ve kadınlar her evden bulgur, yağ ve odun toplayıp bunlarla pilav pişirilir, bütün köylü cemevinde toplanıp dede önderliğinde büyük tepsilere konularak hep birlikte yenir (KK 145, KK 155, KK 185, KK 195, KK 196).

Merkez ilçeye bağlı Uygur köyünde Pekmezci Baba adını taşıyan bir adak yeri bulunmaktadır. Pekmezci Baba hayatta iken üzüm pekmezi ve bu pekmezlerden helva yapar gerek şifa gerek ikram amaçlı evine gelen herkese karşılık beklemezsizin verir. Ritüelin mitosunu oluşturan bu bilgi çerçevesinde köylüler, kuraklık dönemlerinde ve Pekmezci Baba için kesilen birlik kurbanı adını taşıyan yağmur yağdırma ritüellerinde pekmezden helva yapıp birlikte yerler (KK 64, KK 65, KK 67). Burada istenen yağmur için özel güçlere sahip olduğu tasarımlanan ata ruhunu memnun etme düşüncesi açık bir şekilde görülmektedir.

5.1.2.3. Kuraklığa Sebep Olduğuna İnanılan Çeşitli Engelleri Ortadan Kaldırmaya Yönelik Ritler

Kuraklık döneminde yağmur yağdırmak amaçlı gerçekleştirilen uygulamaların bir bölümü hayvanlara zarar vermeyi içermektedir. Bu türden uygulamalar, onların yakılması, öldürülmesi ya da ağaca asılması şeklinde değişebilmektedir. Göynücek ilçesinde kuraklığın uzun sürdüğü dönemlerde kaplumbağayı ağaca asma geleneği vardır (KK 101). Yine Göynücek ilçesinin Kuyulukavak köyünde yılan öldürülüp ters çevrilir (KK 116). Bir diğer yağmur yağdırdığına inanılan uygulama bir akrebin önce çivilenip sonra yakılması biçiminde Taşova ilçesi Çaydibi köyünde bulunmaktadır (KK 250).

Doğaya karşı düşmanlığı sembolize eden akrep ve yılan yakılarak yağmurun yağışını engelleyen büyü ortadan kaldırılmaktadır. Burada su ile ilişkilendirilmeyen hayvanların su-ateş zıtlığını sembolize edecek biçimde yakılarak yok edilmesi kuraklığı simgeleyen hayvanlar şahsında kuraklığın yok edilmesi, taklit esasına dayalı bir büyü olmaktadır (Acıpayamlı 2007a: 107).

Taşova ilçesi Baraklı ve civar köylerde defin esnasında ve mezarın üstü toprakla kapanmadan yağmur yağması durumunda; yörenin genelinde de ölünün defin esnasında açılması gereken baş, bel ve ayak bölümündeki kefen bağlarının açılmasının unutulması hâlinde, ölünün yağmuru bağladığına inanılmakta cenazeden sonra meydana gelen kuraklığın nedeni ölü ruhunun yaşayanlardan memnun olmaması şeklinde yorumlanmaktadır. Bu nedenle ölü ruhunu memnun etmek gayesiyle mezarlıkta çocuklara şekerli yiyecekler verilir. Ayrıca mezarlık başında dua okunmaktadır. Bu eylemler sonucu yine de kuraklık devam ederse ölünün ruhu için mevlit okutulmakta, yemekler

verilmektedir. Kefen bağlarının çözülmemesi nedenine bağlanan kuraklığın uzun sürmesi durumunda mezarın açılıp bağların çözüldüğü de kaynak kişilerimizin anlattıkları arasındadır (KK 245, KK 258, KK 259).

Kuraklık dönemlerinde gerçekleştirilen birtakım uygulamalar da yağmur duasının etkisini güçlendirmek amacıyla çoğunluğu yağmur duasına çıkılmadan önce gerçekleştirilen kuraklığa sebep teşkil ettiği düşünülen bazı davranışlardan sakınma, daha önce yapılanların telafisi ve büyü içermeyen tamamen dinî edimleri içerir. Yörede kurak geçen dönemlerde yerleşim birimindeki insanlara cüz cüz dağıtılmak suretiyle Kur'an-ı Kerim hatmi yapılır. Yağmur duasından bir gün önce halk, imam önderliğinde camilerde toplanır. Hatim dualanır, mevlit ve Kur'an okunur. Yine dini bir uygulama olarak değişebilen gün miktarında oruç tutulur. Kuraklığın sebebi işlenen günahların sonucu şeklinde telakki edilmesinden ötürü bazı yerlerde bir süre kahveler kapatılarak kumar olarak nitelendirilen çeşitli oyunların oynanmasına ara verilir. Bunun dışında yerleşim biriminde Allah'ın yasak ettiği ne tür bir eylem varsa ona göre eylemi ortadan kaldırmaya yönelik tedbirler alınır.

5.2. Koç Katımı ve Saya Gezme

Hayvansal bereketi sağlamaya yönelik icra edilen ritüeller Türk kültüründe koç katımı, saya gezme isimleriyle bilinmektedir. Koyun ve keçilerin üremesiyle ilgili etkinlikler çerçevesinde değerlendirilen bu uygulamalar biçim, içerik ve işlevi açısından üreme, bereket ve geçim kaynağını temin etme gibi yaşamsal sürekliliğin sağlanmasına yönelik pratikleri içerir.

Hayvansal bereketi sağlamaya yönelik ritüeller birbirini izleyen üç ritüel evrede gelişir. Hayvan yetiştiriciliğinde hayvan üretiminin başlangıcı olan koç katımı törenleri bu sürecin başlangıcıdır. Koç katımı sonrasında 100. günde kutlanan “davarın yüzü” ya da “saya” adıyla bilinen şenlikleri, koç katımından yaklaşık 150 gün sonra gerçekleşen hayvan doğumlarındaki kutlamalar izlemektedir. Bu sürecin evrelerini, aralarındaki yakın ilişkiyi göz önünde bulundurarak bütünlük içinde ele almak gerekir (Kutlu 1987: 1167).

Uygulamalar esasında üç aşamalı bir ritüel kompleksi oluşturması gerekirken günümüzde “Koç Katımı ve Saya Gezme” ritüellerinden ibaret kalmış, kuzuların doğumu

vesilesiyle yapılan kutlama aşaması muhtemelen tarımcı kültürle daha çok özdeşleşen bahar ritüelleri içerisine dâhil olup, kaybolmuştur. Koç katımından 150 gün sonrası bahar mevsimine denk gelmektedir. Hıdrellez ritüellerindeki kuzu kurban etme olgusunun bu durumla ilişkili olması muhtemeldir. Pertev Naili Boratav'ın (1999: 215) belirttiği üzere: “Beş aylık bir süreye yayılan çoban bayramlarının bu son kesimi, sayadan elli gün sonra, koyunların kuzulamaya başladığı günlere rastlar. Kuzuların doğması olayı bazı törenlere vesile teşkil eder ve bu olayla ilgili birtakım töreler gözetilir; ama elde edilen bilgilere göre bunların bayram niteliğinde bir yoğunluk gösterdiği söylenemez.

Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da "koç katımı" olarak bilinen bu ritüel, Akdeniz Bölgesi'nde "Teke Katımı" olarak bilinmektedir. Amasya yöresinde ise koyunlar için “koç kıcıımı”, keçiler için de “teke kıcıımı” olarak adlandırılmaktadır. Kaynak kişilerimiz ritüelin eskiden çok yaygınken günümüzde çok az köyde yapıldığını aktarmışlardır. Gelenegin yaşatıldığı köyler tespit edebildiğimiz kadarıyla şöyledir: Taşova ilçesi; Baraklı, Özbaraklı, Sepetli. Suluova ilçesi; Boyalı ve Direkli. Hamamözü ilçesi; Göçeri ve Gölköy. Merkez ilçe Yağcıabdal. Göynücek ilçesi Davutevi ve Ardıçpınar köyleridir.

Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre ritüel, yöre içinde Hamamözü ilçesinde eylül ayında (KK 165), Suluova ilçesinde ekim (KK 228), Taşova ilçesinde ise kasım (KK 249) başı olmak üzere üç farklı zamanlarda yapılmaktadır. Ritüel, koçların koyunlardan ayrılmasıyla başlamaktadır. Burada koyunların doğum zamanını kontrol altına alıp doğumu kışın zorlu şartlarına getirmeyerek kuzuların elverişli bir iklimde doğması amaçlanmaktadır. “Kork abrılın beşinden, kömüşü ayırır eşinden” sözü bu durumu dile getirmektedir. “Abrılın beşinde” meydana gelen şiddetli fırtınadan zarar görmemeleri için kuzuların bu tarihten doğması istenir” (Sinmez ve Yiğit 2014: 22). Ağustos ortası veya Eylül başı gibi koç ve koyunlar birbirinden ayrılır, ayrı ayrı otlatılır. Böylece hayvanların çiftleşmesi engellenerek üreme kontrol altına alınmış olunur. Damızlık olarak seçilen hayvanlar birtakım beslenme usullülerine uygun olarak özel besinler yiyerek koç katımına hazırlanırlar. Ayrılık aşaması koç katımının ilk evresini oluşturmaktadır.

İkinci evre önceden belirlenen ve türlü hazırlıkların yapıldığı koçların koyunlara, tekelerin keçilere salınması aşamasını oluşturur. Anadolu'nun birçok bölgesinde olduğu gibi yörede de ritüelden önce koç ve tekeler süslenir. Hayvanların fazla tüyleri kırkılır, başlarının üst tarafından boyunlarına kadar kınalanır, vücutları ve kuyrukları rengarenk

boyanır, boynuzlarına elma takılır, bedenlerinin her yerine renkli süsler ve aynalar asılır. Yemekler yapılır (KK 71, KK 104, KK 139, KK 228, KK 249, KK 267).

Davul-zurna koç katımının yapılacağı günün sabahında çalarak bütün köyü dolaşır. Davul zurna ritüelin yapılacağı mekâna geldiğinde koyun, koç ve teke sahipleri de sürülerini çıkarır. Koçun üstüne kuzunun cinsiyetini belirlemek amaçlı kız veya erkek çocuk bindirilir ve koyun sürüsüne kadar bu şekilde gelinir. Bütün koçlar ve koyunlar hazır olduğunda davul zurna susar, eller açılır, hoca tarafından “bereket duası” okunur. Topluca âmin denildikten sonra üç el silah atışı yapılır ve koçlar, koyunlara salınır. Koçlar, koyunlara koştururken davul-zurna oldukça coşkulu çalar. Köylü de davul-zurna eşliğinde eğlenir, toplu yemekler yenilir. Akşama kadar bayram havası sürdürülür (KK 7, KK 12, KK 78, KK 165, KK 178, KK 249).

Ritüelin ikinci aşaması “saya”dır. Türk kültüründe; “sayu”, “saya gezme”, “sayıl”, “koyunun yüzü”, “koyunun yüzü yetti”, “oğlan canlandı”, “tintiri” gibi isimlerle (Aydoğan 2012: 144) de bilinen Saya, anne karnındaki kuzular yüz günlük olduğunda çobanların icra ettiği ritüele verilen isimdir. Bu ritüel, küçük ve büyük baş hayvanların yavru lamaya başlayacağını, kış mevsiminin yarıldığını işaretler ve bolluk ve bereket temin etmek amacı ile genellikle gençlerin ve çocukların köydeki evleri dolaşmalarını içerir (Albayrak 2004: 457).

Saya bayramı, koç katımından yüz gün sonra kutlanır ve bu törenlerde bir takım dramatik gösteriler sunulur. Bu inanç; bir kuzunun anne karnında yüz gün süren macerasının, canlı doğum ile neticelenme ihtimalinin yüksek olması ile ilgilidir (Düzgün 2005: 28).

Boratav (1999: 213), ritüelin olay örgüsünü üç bölüme ayırmaktadır: a. Çobanlar ile onlara katılan çocuklar ve delikanlılar garip kıyafetler giyerek kapı kapı gezerler ve sayacı tekerlemeleri söyleyerek yiyecek ve bahşiş toplarlar. b) Kimi yerlerde bu gezme sırasında basit senaryolu bir oyun oynanır. Oyunun Arap ile ihtiyar diye iki kişisi olur ve bunlar dövüşürler. İhtiyar ölmüş gibi yapar; ağzına yiyecekler verilerek diriltilir. c) Evden eve gezmeler sona erince sayacılar topladıkları yiyecekleri yerler ve geç vakitlere kadar çalıp oynarlar, eğlenirler.

Amasya yöresinde ritüel için saya adlandırması sadece Sıraç köylerinde mevcuttur. Saya bu köylerde tören giysilerine verilen isimdir. Çobanlara ise “sayacı” veya “sayıcı” adı verilir. Ritüel de “sayacı oyunu” ve “sayacı cemi” şeklinde adlandırılmaktadır. Yörenin diğer yerlerinde “saya” ve “sayacı” sözcüğü bilinmemektedir. Koyun ve keçilerin anne karnında canlanması vesilesiyle gerçekleştirilen ritüeli karşılamak üzere özel bir isim bulunmamaktadır.

Ritüel şöyle özetlenebilir: Koç katımından yaklaşık yüz gün sonra anne karnındaki kuzu ve oğlakların canlandığına, tüylerinin çıktığına inanılır. Bunun için çobanlar ve gençler ev ev gezmek suretiyle hamile keçisi ve koyunu olan evlerden para ve yiyecek malzemesi toplarlar. Bazı yerlerde hediye toplama işine oyun eşlik eder.

Suluova ilçesi Boyalı ve Soku köyünde oynandığını tespit ettiğimiz oyun kısaca şöyledir: Köyün gençleri bir araya gelirler ve gençlerden dört veya beşi kadın kıyafetleri giyer. Gençlerden birinin sırtına yastık konulur, yüzüne yün yapıştırılır, koluna çan takılır, son olarak eline baston verilerek dede yapılır. Yüzüne karalar sürülen biri de Arap olur. Bunlara köyün diğer gençleri de katılır ve davul-zurna eşliğinde ev ev dolaşırlar. Her eve gelince önce hep birlikte halay çekip oynarlar. Sonra diğerleri seyirci konumuna geçip sadece kızlar, dedeyi ortalarına alarak oynarlar. Dede ile kızlar oynarken, arap, kızları kaçırmaya çalışır, çıkan kavgada arap dedeyi sırtından bıçaklar, kızlar dedenin başında ağlamaya başlarlar. Ev sahibi oyunculara hediye verdikten sonra dede canlanır. Bu şekilde gençler köyde ev ev gezerek, aynı senaryoyu tekrar tekrar oynarlar. Her evden gençlere para ve yiyecek verilir. Bütün evler gezildikten sonra gençler topladıkları yiyecekleri hep birlikte yerler, kendi aralarında eğlence yaparlar (KK 228, KK 239).

Söz konusu oyunlar, tamamıyla drama şeklinden ibaret olan ritüel türlerindendir. Bu tip ritüeller için bazı araştırmacılar, ritüel-oyun terimini kullanmaktadırlar. Oyun ölme-dirilme ve çatışma temel motifleriyle kuzuların anne karnında canlanması olan ritüelin hedefini taklit veya temsil eder. Bu temsil amacın gerçekleştirilmesinin büyü yoluudur.

Aynı amaca yönelik olarak yörenin Sıraç Alevi köylerinde “saya cemi” yapılmaktadır. Cemin yapılacağı akşamın sabahından itibaren hazırlıklar yapılır. Saya cemi için öncelikle yiyecek malzemesi toplanır. Birkaç köylü kapı kapı dolaşmak suretiyle köyün bütün evlerinden bulgur, yağ gibi yemeklik malzeme toplar. Toplanan malzemelerle

yemek yapılır. Akşam olduktan sonra cem evinde toplanılır. Odanın ortasına sofra kurulur, köylüler, büyükçe bir halka oluşturacak şekilde otururlar. Çobanları da ortadaki sofraya oturtup yemek yedirirler. Ayrıca yemekten sonra da çobanlara hediye verilir (KK 103, KK 104, KK 105).

Görüldüğü üzere ritüelin temel çatısı kuzuların anne karnında canlanmasına karşılık olarak hayvan sahiplerinin çobanlara hediye vermesi üzerine kuruludur. Bu durum oyunda, ölen oyuncunun verilen yiyeceklerle dirilmesiyle de açıkça ifade edilmektedir. Buna göre denilebilir ki yağmur dualarının eksen unsurunu oluşturan kurban verme, hayvansal bereketin temini için gerçekleştirilen ritüelin de temel unsurudur. Burada alıcısı yönüyle farklı bir durum var gibi görünmesine rağmen özünde elde edilmek istenene karşılık feragat ve değer değişimi olması yönüyle aynıdır.

6. BÖLÜM

RİTÜELLERİN YAPISINI OLUŞTURAN TEMEL UNSURLAR

6.1. Zaman ve Süre

6.1.1. Zaman

Zaman kavramı ritüelin kurucu unsurları arasında yer almaktadır. “Ritüel yaşamın akışı, eski çağlardan beri mekânsal ve zamansal olarak iki ayrı düzleme tabi olmuştur. Sınıflandırıcı çizelgeler (dünyanın yönlendirilmesi ve sürenin şekillendirilmesi), en eski zamanlardan beri, ritüel evren için bir çerçeve işlevini görmüştür” (Bonney 2000: 738).

Ritüel, belirli eylemleri, belirli zamanlara ve zaman dilimlerine düzenli olarak tahsis etme temeline dayanır. Eylemler bu zaman dilimlerinin dışında gerçekleşirse tüm kutsal güçlerini kaybederler (Cassirer 2005: 171). Bu düşüncenin altında yıldızların ve gezegenlerin, yüce varlıkla insan arasına girmiş varlıklar olarak düşünülmüş olabileceği; insan eğer o tanrısal alana yükselecekse, uygun gezegenlerin sahasından geçmesi gerektiği (Sharpe 2000: 4) düşüncesi yatmaktadır. Bu durum dikkate alındığında zaman kavramı ritüelin zorunlu temel koşulları arasında sıralanır. Ritüelin gerçekleştirildiği zaman, uygulamanın etkisi ve elde edilmek istenen sonuçların olumlu ya da olumsuzluğu üzerinde etkili bir güce sahiptir.

Ritüel ve zaman arasındaki ilişki söz konusu olduğunda ritüel ve icra zamanının uyumunda göz önünde bulundurulması gereken durumlar, mahiyetleri açısından iki temel eğilim biçiminde kategorize edilebilir. Birincisi, astrolojik zaman, ikincisi ise kutsal zamandır.

Astrolojik zaman; dünyanın dönüşü, güneşin, ayın ve yıldızların konumu ekseninde ortaya çıkan doğal hareketlerin ritmiyle bağlantılıdır. Bu ritimlerde dünyanın ve gökyüzünün temel yasasının temellendiği düşünüldüğü için insanın yazgısını ve gerçekleştirdiği eylemleri de etkilediğine inanılır.

Söz konusu astrolojik etki fikrini Marcel Mauss (2005: 133-134) şöyle açıklamaktadır:

Bazı ritüeller geceleyin, bazı ritüeller ya da gecenin belirli saatlerinde, bazıları da gece yarısı yapılmak zorundadır; bazı ritüeller de günün belirli saatlerinde, güneşin batışı ya da doğuşu sırasında yapılır; güneşin doğuşu ve batışı sırasındaki her alacakaranlık özellikle büyüsel nitelik taşır. Haftanın her günü bir değildir. Diğer günlerden ayrı olarak cuma günleri ve saba günü özellikle tercih edilir. Hafta kavramı keşfedildikten sonra ritüel sabit bir güne tahsis edilmiştir. Aynı şekilde ritüel tarihi, bir aylık süre içerisinde saptanır; ancak bu tarih, tercihen özellikle ayın büyüme ve küçülme dönemlerine gelecek şekilde belirlenir. Ay tarihleri, sabit olarak gözlemlenen tarihlerdir. Eski Hindistan’da, teorik olarak, her büyü ritüeli, yeni ay ve dolunay dönemindeki bir kurban törenine bağlanır. Hatta, eski ve modern metinlerden, on beş günlük aydınlık dönemin iyi amaçlı ritüellere, on beş günlük kötü dönemin de kötü amaçlı ritüellere ayrıldığı anlaşılmaktadır. Yıldızların seyri, ayın güneşin ve gezegenlerin aynı hizada ya da ayrı olmaları ve yıldızların konumu da aynı şekilde gözlemlenir.

Gökyüzünün hareketini bilen, zamanın geçişini anlayan ve kendi etkinliğini ona göre düzenleyen ve etkinliğini kesin tarihler, belirli aylar ve günlerle bağlamayı bilen kişi için, gökyüzünün belirlediği şey, insanın ve insan doğasının izlediği şeydir. Böylece burada da ayrı zaman kesitlerine, yıla, mevsimlere ve aylara ilahî olarak hürmet edildiği gibi, eylemin ahlaki bağlantısı, onun zamansal, hatta doğrudan takvimsel bağlanmışlığına da geçer. Buradaki esas olan şey, makro-kozmosun mikro-kozmosu dönüştürmesi düşüncesinden ibarettir (Cassirer 2005: 71).

Yukarıdaki fikirler ekseninde eylemin yapılma zamanına dikkat edilen ritüel edimlerin bir bölümünde günlerin belirli kesimleri, ayların ve haftaların belirli günleri ön plana çıkar. Ön plana çıkan zaman birimlerinden biri yeni ayın ilk çarşambasıdır. Yörede sağaltım amacıyla gerçekleştirilen türbe ziyareti ritüellerinin bazılarının yalnızca ayın ilk çarşambası, bir diğer ifadeyle ayın ‘Yeni Ay’ evresinde yapılır. Merzifon ilçe merkezindeki yürümeyen çocukların sağaltımı için ziyaret edilen “Üçler Evliyası” adak yerinin zamansal sınırlaması ayın ilk çarşambasıdır. Yine yürüyemeyen ve yaşamayan çocukların götürüldüğü Merzifon ilçesinde bulunan “Hükkâşe Sultan” adak yerinin söz konusu amaçlar için ziyaret edilip ritüel gerçekleştirilen özel zamanı yeni ayın ilk çarşambası ve güneş doğmadan önceki zaman dilimidir. Baş ağrısının sağaltımını için gidilen Merzifon Yalnız köydeki “Bakırbaş Dede” adak yerindeki ritüeller de aynı zaman kuralına uyularak gerçekleştirilmektedir.

Yeni Ay’ın ilk çarşambası yapılması kuralına bağlanan ritüel aktivite türleri adak yerleri ile sınırlı değildir. Kısırlık sağaltımı için satılma ritüelinin kehanet aşaması olan “kadının hangi türbeye satılacağını” tespit etmek için su içine iğne veya bıçak koyma uygulaması Yeni Ay’ın ilk çarşamba günü ve sabah erken saatlerde yapılmaktadır. Suluova ilçesinin bazı köylerinde nazar sağaltımı amacıyla yapılan “tuz gömme” uygulaması yeni ayın ilk çarşambası ancak ikindi ile akşam saatleri arasında yapılmaktadır.

Dünyanın uydusu ve bize diğer gezegenlerden çok daha yakında bulunduğu için Ay'ın yeryüzü ve her türlü yaşam üstünde etkiye sahip olduğu (Astroloji Ansiklopedisi 1991: 369) bilinen bir gerçekliktir. Ay, yaşamın ritimlerini sürekli oluşum yasasıyla yönlendirir; sular, bitkiler, bereket tüm kozmik düzlemleri denetler (Eliade 2014: 167). Ayın yeryüzü ve yaşam üstüne etkisi her dönem aynı değerde olmayıp, devinim sırasında başkalaştığı evrelere göre olumlu veya olumsuz yönde olabilmektedir. Ritüellerin zamanlamasında esas alınan ay dönemi, dünyayı olumlu etkilediğine inanılan yeni ay evresidir. Astrologlara göre Yeni Ay süreci, başlangıçları temsil ederken aynı zamanda yenilenmeyi hazırlayan dönemlerdir. Ay'ın karanlık fazının en dip noktası olan böyle zamanlar tohumun toprağa ilk düşmesi gibi yeni başlangıçların hareketlenmeye başladığı zamanlardır. Bu dönem doğum ve bahar enerjisine sahiptir. Bu nedenle de eski dönemlerden beri Yeni Ay dileklerin evrenden ve yaratıcıdan talep edenlerin hazırlandığı ve sunulduğu bir dönem olmuştur³³³. Eliade'ye (2014: 167) göre: Ay; büyür, küçülür ve kaybolur. İnsan gibi ayın da ölümle noktalanın çöküş dönemi vardır. Ay üç gece boyunca yıldızlı gökyüzünde görünmez. Bu ölümün ardından yeniden doğuş gelir “yeni Ay”. Bu bakış açısından Yeni Ay, geçiş olanağı sağlayan başlangıç ile sonun birleşim noktasıdır, bu da açık zaman temel düşüncesi ekseninde yenilenme ve iyileşmeyi temenni eden ritüeller açısından en uygun zaman dilimi olarak görülmektedir. Kürşat Demirci (2013: 59) Eski Mezopotamya uygarlıklarında ayın safhalarına göre çeşitli ritüeller yapıldığını, yeni ay evresinden önceki “yeni, yenilenme, tekrar doğma” anlamına gelen “Essesu” adı verilen ayın kendi kendisini yeniden yarattığı üç günlük karanlık dönemin uğursuz kabul edilip tabu ilan edildiğini, bu üç günün aynı zamanda kehanet yapılan günler olduğunu belirtmektedir.

Bazı ritüeller, yeni ay sınırlandırması olmaksızın sadece çarşamba günleri yapılmalıdır. “Havas ve hüddam” ilmine göre çarşamba günü tılsım yazma, bağlama ve bağ bozma büyülerini gerçekleştirme gibi birçok büyüsel eylem için uygun bir gün olarak kabul edilmektedir³³⁴ (Polat 2018: 209). Anadolu'nun pek çok yerinde şifa için hastalık

³³³ Şebnem Ekşib “Yeni Ay Ritüeli” www.sebnemeksib.com.tr. (Erişim Tarihi 18. 02. 2020).

³³⁴ İmam Ahmet Bin Eli El-Bûni “Şems'ül Maârif” (1979: 42-43) adlı eserinde çarşamba günü ile ilgili şu bilgilere yer vermektedir: “1. Bugünün ilk saati uterit <Utarit> yıldızına aittir. Misafir kabul etmek, dostluklar edinmek gibi, bu ve benzeri işlere elverişli bir saattir. 2. Bugünün ikinci saati Ay'a aittir. Bu saatte hiçbir iş görmeye kalkma zira göreceğin işlerde iyi bir sonuç alamazsın. 3. Bugünün üçüncü saati Zühâ yıldızına aittir. Bu saat, hastalıklara, burun kanamalarına, gömmeğe, bir şeyi azaltmağa veya arttırmağa elverişli bir saattir. 4. Bugünün dördüncü saatine gelince, bu saat müşteri yıldızına aittir. Tasarlamış olduğun bütün hayır işlerini bu saatte yapabilirsin. Çünkü bu saat hayırlı ve uğurlu bir saattir. 5. Bugünün beşinci saati

ocaklarına genel olarak çarşamba günü gidilmektedir (Kumartaşlıoğlu 2012: 236). Merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyündeki “Altınbıyık” nazar ocağında, kurşun dökme sağaltım ritüeli, üç kez tekrarlanmak suretiyle sadece çarşamba günleri yapılır; kırk basmasına uğrayan çocuklar, ölü mezarından alınan toprağın karıştırıldığı suyla yıkanır. Çocuğun yıkandığı ve toprağın alındığı gün çarşamba günü olmalıdır. Göynücek ilçesinin bazı köylerinde kırk basmasına uğrayan gelin ve lohusa kadın üç çarşamba üst üste Yeşilirmak nehrinin üstünden geçirilir. Yassıçal köyünde “Germec” adı verilen söz kesme ritüeli çarşamba günü yapıldığı gibi her ne kadar günümüzde zamanlaması tatil günlerine göre düzenleniyor olsa da geçmişte düğünler salıyı çarşambaya bağlayan akşam başlamış. Sırçancuk <Sıçan> ve Ficek takvim ritüellerinin günü çarşambadır. Yine fal baktırmak için özellikle çarşamba günleri tercih edilir.

Azerbaycan ‘da Nevruz’dan dört hafta önce başlayan ve sırasıyla haftanın her salı gününü çarşambaya bağlayan İlahır (ilaxir) çarşamba gecelerinde inanışa göre her biri yaratılışın temel unsurlarını oluşturan su, ateş, hava ve toprak canlanır. Sırasıyla su çarşambası, od (ateş) çarşambası, yel (hava) çarşambası ve toprak çarşambası olarak isimlendiren bu dört unsurun canlanmasıyla kış sona erer, doğa uyanır, ilkbahar gelir. Aynı zamanda bu çarşambalar insanın dört unsurdan vücut bulması ile ilgili dinî-mitolojik görüşleri sembolize eder ve ritüel mitolojik anlamda yaratılış sürecinin dinamizmini simgeler (Rzayeva 2021: 233).

Çarşamba günü kozmik düzeyler arasında geçişin mümkün olduğu bir zaman olarak tasarlanmaktadır. Eliade (2014: 322) paradoksal zamanlarda iki kozmos arasında ölümler ve canlıların iletişim kurmasının mümkün olduğunu söyler. Türk halk inanışlarında sadece

Merih yıldızına aittir. Bu saat, insanları birbirine düşman etme, kötü işler yapma ve yöneltmeğe elverişli bir saattir. Uğurlu bir saat değildir. 6. Bugünün altıncı saatine gelince, bu saat Güneş’e aittir. Bu saat karada ve denizde yolculuğa elverişli bir saat olduğu gibi, istediğin her şeyi yapabilirsin. Bugünün yedinci saati Zühre yıldızına aittir. Bu saat de makbul ve uğurlu bir saattir. Arzuladığın işleri kolaylıkla yapabileceğin bir saattir. 8. Bugünün sekizinci saati utarid <Utarit> yıldızına aittir. Bu saat özellikle çokça ağlamaya alışkın çocukların susmasına ve muskaların yazılmasına elverişli bir saattir. Bu saatte bu ve buna benzer işleri yapabilirsin. 9. Bugünün dokuzuncu saati Ay’a aittir. Bu saat, eşlerin ve sevişenlerin birbirinden ayrılmasına, buğz, kin ve düşmanlıklar yaratmağa, bu ve buna benzer işler yapmağa elverişli saattir. Bu nedenle bu saatte böyle şeyler yapmağa kalkma. Zira sonucu iyi olmaz. 10. Bugünün onuncu saatine gelince, bu saat Zülal yıldızına aittir. İyi ve uğurlu bir saattir. Büyüklerin yanına girmeğe, hacet ve isteklerin gerçekleşmesine elverişli bir saattir. 11. Bugünün on birinci saatine gelince, bu saat Müşteri yıldızına aittir. Bu saatte iyi ve uğurlu bir saattir. Bu saatte tılsım ve muskalar yazılır, büyüklerle kolayca karşılaşılır. Bu ve buna benzer işlerin yapılabilmesi ve hayırlı sonuçlar alınacak iyi bir saattir. 12. Bugünün on ikinci saati Merih yıldızına aittir. Bu saatte şer yaratacak işler yapabilirsin. İstediklerin ve sevmediklerin arasında buğz ve kin, düşmanlıklar çıkarmağa elverişli bir saattir”

çarşamba günleri ortaya çıkıp insanlara zarar verdiğine inanılan korkunç görünümlü dişi bir demon var olduğuna inanılmaktadır (Korkmaz 2006: 181; Duvarcı 2005: 128). Ayrıca, cinlerin hamamda “çarşambadır çarşamba” diyerek tekerleme söylediklerine (Helimoğlu Yavuz 1993: 103), çarşamba günlerinde hamamlarda düğün yaptıklarına, çalgı çalıp eğlendiklerine dair (Sancak 2008: 83) efsaneler bulunmaktadır. Yine Azerbaycan inançlarında çarşamba ağır gün olarak kabul edilmektedir. Bunun nedeni ruhların geldiğine inanılmasıdır. Çarşamba gün gelen ruhların memnun kalması için onlar, bol sofraya ve şenlikle karşılanmaktadır (Rzayeva 2021: 234). Halk inançlarında var olan salı gününün uğursuzluğu ile ilgili yargıların temelinde de bu olgu yatıyor olmalıdır. Halk takvimine göre salı ikindi vaktinden sonraki zaman dilimi çarşambadır.

Yeni ay ve çarşamba günü şartı bulunmaksızın sabah güneş doğmadan yapılmasının kesin kurallara bağlandığı bazı ritüeller görülmektedir. Buna göre nazar ve kırk basması rahatsızlığının sağaltımı amacıyla gerçekleştirilen mezar üstlerinden toprak alma uygulaması sabah güneş doğmadan önce yapılır. Kısmetlerini açmak isteyen kızlar, Pirler adak yerini sabah güneş doğmadan ziyaret ederler. Yine yürümeyen çocukların sağaltımı için yapılan ziyaretlerin pek çoğu sabah erken saatlerde henüz güneş doğmadan gerçekleştirilir. Çocuğun adının sabah namazından sonra verilmesinin hayırlı olacağı yönünde yörede yaygın inanışlar mevcuttur. Yağmur duası ritüellerinde kurban kesme ve devir dönme uygulamaları sabah erken saatlerde yapılır veya başlatılır. Hıdrellez ve diğer takvim ritüellerinde güneş doğmadan yapılmasının şarta bağlandığı pek çok rit kümesi de bulunmaktadır. Bunlardan en yaygını hıdrellez çömleği açma uygulamasıdır. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Akşam ile ikindi arasındaki zaman dilimi ritüellerin zamanlamasında dikkat edilen husustur. Yörenin genelinde düğünün başlangıç zamanı ikindi ezanı sonrasındır. Hem şehir merkezlerindeki salon düğünlerinde hem de köy düğünlerinde düğünün başladığını imleyen davul-zurna çalma, düğün sahibinin kendi evinin önünde ikindiden sonra başlar. Yörenin pek çok noktasında kız evindeki düğünün başlama noktasını tayin eden kaftanlık, tohumluk, kalınlık ve seysana götürme şeklinde değişebilen adlandırmalara sahip ritüel ve gelin ve damadın, eski statülerini temsil eden baba evlerinden alınıp, eşik konumu temsil eden sağdıçlığa kaldırma ritüelinin de başlangıç çizgisi ikindi vaktidir. Yine kına gecesinin başlangıç noktasını oluşturan oğlanevi kadınlarının kız evine gitmesi/gelmesi edimlerinin zamanı yine ikindi sonrasındır. Dinî bayramlar ve diğer mevsimlik zamanlara girişi

işaretleyen vakit dilimi ikindi sonrasıdır. Arife günlerinde yapılan mezarlık ziyaretleri ikindiden sonra yapılır. Kış yarısı ritüellerinden olan Hızır'a giriş ikindiden sonra başlar, bu noktadan sonra mezarlık ziyaretleri yapılır, helva ve çörek gibi belirli günlere özel yiyecek dağıtımı ve paylaşımı ikindiden sonra gerçekleştirilir. Hıdrellez, Sırçancuk, Sıçan/Seçen, Ficek gibi mevsim ritüelleri “bir ikindide girer bir ikindide çıkar”. Bu günlere özel iş yapmama yasağı ikindide başlayıp, ertesi gün ikindide sona erer. Hıdrellez çömleği ikindiden sonra hazırlanır. Yassıçal köylüleri, Sırçancuk ritüeli kapsamında yaylaya çıkmak için ikindiye beklerler. Çetmi köylüleri hem yağmur duası hem Hıdrellez kutlamaları için yaylaya ikindiden sonra çıkarlar. Ficek ritüelinden bir gün önce yiyecek toplama etkinlikleri ve ateş yakma ikindiden sonra gerçekleştirilir. Suluova ilçesinde mart dokuzunda çocukların kapı kapı nevruz hakkı isteme uygulamasının zamanı ikindi sonrasıdır. Hıdrellez kapsamında dilek ritleri için ziyaret edilen Kümbet Hatun adak yerine ikindiden sonra gidilir. Ayrıca yörenin pek çok yerinde perşembe günü ikindi vaktinden cuma günü ikindi vaktine kadar süreç içerisinde, yiyen kişiye ve yenilen eve meleklerin gelmeyeceği inancıyla soğan ve sarımsak yememe yasakları mevcuttur (KK19).

Yeni Ay evresinde olduğu gibi sabah güneş doğmadan ve ikindi ile akşam arasındaki zaman dilimleri başlangıç ve bitişleri işaretleyen doğanın geçiş anlarıdır. Lvova vd. ‘nde (2013a: 57-58) bu durum şöyle izah edilmektedir:

Doğadaki zaman değişimi, mevsimlerin daimî değişimi ve gök cisimlerinin hareket etmesi insanınkinden benzer ve onunla ilgili yaşam sürecinin özellikleri olarak görülmektedir. Yaratılışın ilk gününde ve yeni yılın ilk gününde olduğu gibi güneş her sabah karanlığı ve kaosu yenmektedir. Bu üç an özünde tek olarak kabul edilmektedir. Yaratılışın ilk sabahı, yeni yılın ilk sabahı ve her günün sabahı gibi her üç “başlangıç” semantik açıdan özdeştir. İlk bakışta zıt özellikler taşıyan sonbahar ve ilkbahar- sabah ve akşamın ortak özelliği değişimdir. İlkbahar ile sabah ve sonbahar ile akşam, geçiş zaman dilimleridirler. Canlıların durumunda değişikliklere yol açan zamanı, açık zaman ve olası zaman olarak adlandırabiliriz... İlkbaharla sonbahar uyanan veya uyumaya başlayan dünyaya yönelik törenler açısından en uygun zaman dilimleridir. Sabah ve akşam da aynı özelliklere sahiptir. Buna göre, ışık ve karanlık arasındaki zaman, geçiş olanağı sağlayan başlangıç ile sonun birleşmesidir bu da açık zamandır.

İlkbahar ve sonbahar mevsimleri de sabah ve akşam saatleri gibi açık zamanlar olarak kabul edilmektedir. Bu düşüncenin yansımalarını düşünlerin ilkbahar, çoğunlukla da sonbahar mevsiminde yapılmasında görebiliriz. “*Şimdi ekseriyet köylerde hasat zamanı. Pek çalışma günleri haricinde mesela harmandan kalkılır, o zaman olur. Yani çalışma ilkbaharın olur bazı. Bazıları da harmanı bitince işte pancarı falan sökünce o zaman şeyaparlar*” (KK 102). Burada zamanlamanın görünür düzlemde ekonomik durum ve

Çalışma dönemlerine göre düzenlenmesi söz konusudur. Sonbahar Anadolu’da hasadın kaldırılıp düğün için gerekli paranın temin edildiği ayrıca işlerin bittiği dönemdir.

Bazı ritüel uygulamalar gece yapılmaktadır. Bunlardan birisi ölünün belirli günlerinde yapılan uygulamalardır. Öbür dünya bu dünyanın tersine dönmüş bir eşi olarak tasarlanır ve kavranır. Orada da her şey burada olduğu gibi, fakat ters yönde olur; yeryüzünde gndzken öbür dünyada gece olur. Bu nedenle de ller ancak o andan itibaren uyanıp günlerine başladıkları için ölülere ilişkin anma ve törenler bu yüzden güneş battıktan sonra yapılır (Eliade 1999: 237).

Zamanı gece ile bütünleşen bir diğer uygulama kına geceleridir. Kına gecesi, ritüel sürecin dizgesel semantizminde gelin ve damat için ritüel dönüşümün yaşandığı kaos ile özdeş bir simgesel anlama sahiptir. Bu anlamın oluşturulması veya vurgulanması için, ritüelin amacıyla zamanı arasında uyumluluk gözetilir. Hiçbir yerde kına yakma ediminin gündüz yapılmaması argümanı destekler mahiyettedir.

Zamanın seçimi ile kaos semantizmi oluşurmaya yönelik bir diğer uygulama mevsimlik ritüellerde bulunmaktadır. Kış yarısı ritüellerinde oynanan Hızır ve deve oyunlarının oynanma zamanı gecedir. Yine Merzifon ilçesindeki Hasırcı Gecesi adı verilen ateş eksenli uygulamaların zamanı güneş doğmadan öncedir.

Kutsal zaman ise düzenli aralıklarla yinelenen periyodik bayramlar zamanıdır. Öte yandan bir de kutsal-dışı zaman, dinsel anlamdan yoksun fillerin içinde yer aldığı olağan zamansal süre vardır. Bu iki zaman türü arasında kopukluk vardır. Ama insanlar ritüeller aracılığıyla olağan zamansal süreden kutsal zamana tehlikesizce geçebilir. Kutsal zaman yaşanırken insan “olağan” zamansal süreden çıkıp bayram tarafından yeniden güncellenen mitsel zamanla yeniden bütünleşir. Bu zaman kutsalla ilişki kurulabilen özel bir andır (Eliade 2017a: 65-66).

Her varoluş ve yaşantıda hissedilebilen dönem ve ritimden, evrensel varlık ve oluşa egemen olan bir kader düzeni fikri bulunur. Bu kavrayışta, insanın ve bizzat tanrıların her yaşantısı ve etkileşmesi, sadece zamanın içinde ve zamanın sarsılmaz ölçüleri sayesinde mümkün olduğu için, mitik zaman, gerçek kozmik iktidar, sadece insanı değil, aynı zamanda tanrıları ve şeytanı da bağlayan g hâline gelir (Cassirer 2005: 174).

Farklı yerlerde benzer kabulleri görüldüğü üzere Amasya Yöresinde de takvime bağlı ritüellere konu olan Kurban ve Ramazan bayramları, kandiller ve Kadir Gecesi, Muharrem ve diğer mevsimlik bayram döngüleri kutsal zaman olarak kabul edilir. Kutsal zaman fikrinin temelini oluşturan “kutsalla ilişki kurulabilen özel anlar” anlayışı dilek-istek ritlerinin özellikle böyle zamanlarda gerçekleştirilmesine zemin hazırlar. Mevsimlik ritüellerde gerçekleştirilen dilek-istek ritlerinin zamanlaması genellikle sabah güneş doğmadan önce ve ikindi ile akşam arasında kalan zaman dilimidir. Burada da ışık ile karanlık arasında kalan kesişim noktalarını gözeten açık zaman anlayışının olduğu görülmektedir.

Yıllık döngüsel kutsal zamanlara ek olarak İslam geleneğinde cuma günleri de kutsal zaman olarak kabul edilmektedir. Hadislerde cuma gününün özelliği ve önemine ilişkin şu bilgilerin yer aldığı aktarılmaktadır. Günlerin en hayırlısı olan cuma günü, Müminlerin bayramıdır. O gün yapılan ibadetlere iki kat sevap yazılır. Hz. Âdem o gün yaratılmış, o gün cennete kavuşmuş, aynı zamanda o gün cennetten çıkarılmıştır. Cennettekiler Allah’u Teâlâ’yı cuma günleri göreceklerdir. Cuma günleri kabir azapları durdurulur. Cuma günleri ölen Müminler, hiç kabir azabı görmezler (Karaman 1993: 85).

Kutsallığına dair oluşturulan bu gerekçeler bazı ritüel uygulamaların cuma günü yapılmasına zemin hazırlar. Yörede, evlilik sürecinin başlangıcını veya ilk adımını işaretleyen kız isteme ritüelinin hayırlı, uğurlu olması isteği temelinde cuma akşamı yapılmasına dikkat edilmektedir. Kaynak kişimiz, bu durumu şöyle ifade eder: “*Allah’ın emri hangi gün ise cuma akşamı. Cuma akşamını hayırlı görürük cuma akşamını. Katiyen cuma akşamı yapmayı isterik. Böyle âdetimiz*” (KK 68). Yörede ölümden bir hafta sonra yapılan anma ritüeli cuma günleri yapılmakta ve uygulamaya cumalık adı verilmektedir.

Anadolu’nun pek çok yerinde de görüldüğü gibi zamanı gelmesine rağmen çeşitli nedenlerle yürüyemeyen çocukların yürümesini sağlamaya yönelik bir pratik olan “köstek kesme” ritüeli de cuma günleri yapılmaktadır. Köstek, bazen sela okunurken bağlanır, cuma namazı ezanı okunurken kesilir, bazen de yine sela okunurken bağlanır ancak köstek kesimi camiden ilk çıkan kişiye kestirmek amacıyla namazdan sonraya bırakılır. Her iki durumda da ritüele eşlik eden dua bileşeni sala ile cuma namazı ezanı arasında gerçekleştirilir. Yine yürüyemeyen çocukları sağaltmak için ziyaret edilen Amasya şehir merkezinde bulunan “Halkalı Evliya”, merkez ilçeye bağlı Ziyaret köyündeki “Halil

Dede”, Ezinepazarı köyündeki “İz Kayası” adak yerlerinde yürüme sağaltımına dair gerçekleştirilen ritüeller cuma günleri sela ile cuma ezanı arasındaki zaman diliminde yapılmalıdır.

Ay yörüngesini esas alan İslam takvim geleneğine göre yeni gün, ikindiden sonra başlamaktadır. Bu nedenle Perşembe ikindi vaktinden diğer günün ikindi vaktine kadar devam eden süre cuma günü kabul edilmektedir. Cuma günü kavrayışı ekseninde gerçekleştirilen türbe ve mezarlık ziyaretleri perşembe ikindi vaktinden sonra yapılmaktadır. Takvim ritüelleri dışında türbe ziyaretlerinin bazıları ikindi ile akşam arasında yapılır. Örneğin il merkezindeki Tezveren adıyla bilinen adak yerinin üç perşembe ikindi ile akşam arasında ziyaret edilmesi, akşam ezanından sonra mekânın terkedilmesi kurallaşmış bir uygulamadır. İlaveten yörede perşembe ikindi vaktinden sonra mezarlık ziyaretleri yapılmakta ve bazı yerlerde mezarlıklarda her perşembe yine ikindi ile akşam arasında kalan zaman diliminde ateş veya mum yakılmaktadır. Görülmektedir ki, burada da kolektif şuuraltı, İslamî etkiden kaynaklanan kutsal zamana, sabah ve akşam açık zaman anlayışını eklemlenmektedir.

6.1.2. Süre

Doğum, evlenme ve ölüm geçişlerinde gerçekleştirilen uygulama diziliminde ve dönemsellik olgularında üç, yedi ve kırk günlük periyotlarda ortak unsurlar dikkat çekmektedir.

Öne çıkan örnekler şöyledir: Doğum ritüellerinde doğumdan sonraki ilk üç gün lohusa ve bebeğin yaşamsal kırılganlık açısından en zayıf oldukları dönem olarak görülür. Lohusa ve bebeğinin izole olma durumu üç gün odadan çıkmama ile belirginleştirilir. Üç gün sonra oda ile ev arasındaki sınırlamalar ortadan kalkar. Ayrıca üç günlük süreç lohusa kadının yemek yapmama yasağına tabii tutulduğu dönemdir. Bebeğin adının konmasına dair sınır süreç üçtür. Evlenme ritüellerinde gelinin yeni evine geldikten sonra ilk dışarı çıkışı üç gün sonradır. Bazı köylerde ilk dışarıya çıkış üç gün sonra köy çeşmesine gitme çerçevesinde ritüelleştirilir. Yeni geline üç gün iş yaptırılmaz. Ölüm ritüellerinde ise üç gün sonra ölünün yıkandığı suyun kaynatıldığı ters çevrilen kazan kaldırılır. Yine ölünün yıkandığı yerde, evinde ve mezarlıkta üç gün ateş veya mum yakılır, üçüncü gün söndürülür. Ölü evinde yemek pişmeme yasağı üç gün sonra kaldırılır ve ölünün ruhu için

verilen ilk yemek üçünde verilir. Takvim ritüellerine bakacak olursak Hızır ritüelleri üç gün sürer. Üç gün tutulan oruçla ritüel süreç sona erer.

Üç günlük periyodik süreçlerin önem arz etmesinin sebebi, üç sayısının taşıdığı sembolik anlamla ilişkili olmalıdır. Petra Neumayer'e (2012: 24) göre üç kutsal bir sayıdır ve birle ikinin ilişkisinden doğmuştur. Enerjisini sevgi ve bilgiden alır. Varoluşun çeşitliliği içinde evrensel bir güç olarak ortaya çıkar ve ruhsal sayılır. Enerji ilerleyerek büyümeyi sağlar. Sembolü tanrı ve evrenin üçlü doğasını (Baba, anne, çocuk; beden-can-ruh) ifade eden üçgendir. Başlangıç, orta ve son bütünlüğü temsil eder.

Yedi günlük zaman birimi; doğum, evlenme, ölüm ve takvim ritüellerinde belirgin bir ilkeyi ortaya koyan ortak bir süreçtir. Bebeğin göbeği ortalama yedi gün sonra düşer ve olayı kutlamak mahiyetindeki göbek ekmeği veya ebe ekmeği adı verilen ritüel yemek yedi gün sonra düzenlenir. Ayrıca bazı köylerde lohusa yatağı kaldırma ritüeli yedi gün sonra gerçekleştirilir. Evlenme ritüellerinde gelinin düğünden sonra baba evine ilk gidişine konu olan ritüel, düğünden yedi gün sonra yapılır. Ölüm ritüellerinde bazı yerlerde kadınlar ilk mezarlık ziyaretini cenazeden yedi gün sonra yaparlar. Ayrıca ölünün “cumalığı” ya da haftalığı adı altında gerçekleştirilen ölü yemeği cenaze gününden yedi gün sonra yapılır. Hızır ritüeli Sıraç köylerinde yedi gün sürer, yedi gün oruç tutulur.

Bir sayısından ortaya çıkan yedi sayısı evrenin diğer bir gelişimidir. Bu sayıya verilen sembol varoluş sevgisini temsil eden yaşam çiçeğidir (Neumayer 2012: 28). Yedinin kutsal bir sayı olarak önemi büyüktür. Bunun eski Babil'de saptadıkları yedi yıldızdan doğduğuna inanılır. Kitab-ı Mukaddes'te dünyanın yedi günde yaratıldığı belirtilir. Hz. Yusuf, rüya yorumunda yedi besili inek ve yedi cılız ineği yedi yıl bolluk yedi yıl kıtlık olarak yorumlamıştır (And 2007: 46-49).

Kırk gün özellikle geçiş ritüellerinin oluşum, tamamlama sürecinin dinamizmini oluşturan işaretleyici bir süre birimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her üç geçiş dönemine ait kırk ritmiyle işleyen ortak unsurlara dair şu örnekler verilebilir: Hamileliğin anlaşılmasıyla başlayan tabusal sınır çekmelerle karakterize edilen hamilelik dönemi kırk hafta sürmektedir. Yine doğumdan sonraki anne ve bebeğin ayrılma/izole olma durumunu gösteren lohusalık adı verilen eşik dönem kırk gün sürmektedir. Süreç, ritüel yıkanma “kırklama” uygulamasıyla tamamlanmaktadır. Ritüel yıkanmayı, toplumla yeniden

bütünleşme anlamı taşıyan kırk ekmeği veya kırk mevlidi takip eder. Evlenme ritüellerinde özellikle gelin, lohusa kadına benzer şekilde birtakım tehlikelere açık olduğu tasarımı temelinde kırk günlük bir izolasyon dönemi geçirir, dönemin bittiğini ve gelinin toplumla bütünleştiğini gösteren kırk hamamı uygulamaları, lohusa ve bebeğinin kırklanma ritüeliyle işlev ve anlamca özdeş niteliktedir. Ölüm ritüellerinde de kırk günlük süreç, ölü ve ailesi için eşik bir dönem niteliğine sahiptir. Bu dönemi sembolleştiren kırk günlük yas süreci vardır. Sürecin tamamlanıp, ölünün yeni dünyasıyla, ölü yakınlarının tekrar toplumla bütünleştiğini işaretleyen birtakım ritüel uygulamalar gerçekleştirilir. Ölünün kırkı, kırk ekmeği, kırk mevlidi adı verilen yemek merkezli ritüeller, günümüzde görülmemesine karşın kaynak kişilerimizin bilgisine dayanarak eskiden var olduğunu öğrendiğimiz yas hamamı uygulamaları aynı ilke ekseninde işleyiş göstermektedir.

Yukarıda sıralanan tüm olguların ortak noktası kırk sayısının köklü bir değişim, eylemin ya da yaşamın yeni seviyesine geçişte dönüşümün tamamlanmasının sayısal ifadesi olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili saptanmış pek çok örnek bulunmaktadır: Saf bilimsel açıdan bu sayı, Babil’de de gözlemlendiği gibi Ülker yıldızının kırk gün boyunca gözden yok olmasıyla ilişkilidir (Schimmel 2000: 265). Ayrıca birtakım doğa olayları; meyve ve bitkiler kırk günde oluşur, belirli tarihlerdeki yağmurlar kırk gün sürer. Hz. Muhammed’e kırk yaşında peygamberlik verilmiştir. Hz. Musa dağda Tanrı ile otuz gün kalmış, Tanrı buna on gün daha ekleyerek kırk gün yapmıştır. Mehdi de kırk yaşında ortaya çıkacak, dünyada kırk gün kalacaktır (And 2007: 48). Nuh tufanında yağmurlar kırk gün sürmüştür (Schimmel 2000: 265). Ayet ve hadislerden seçmeler hep kırk sayısı üzerinedir, “Kırk ayet”, “Kırk hadis” gibi. Tasavvufta “Kırk Budak” töreni için kırk kollu şamdan kullanılır. Hz. Muhammed’e ilk inanıp bağlananların sayısı kırktır. 27 Kasım’dan 5 Ocak’a kadar süren kırk gün, birtakım kötücül ruhların çoğaldığı bir dönemdir. Sufi dervişleri hücreye kapanarak kırk gün çile çıkarırlar Halvetilerde kırk gün oruç tutarlar. Hristiyan perhizi de bunun gibi Paskalya’ya kadar kırk gündür. Kıyamet gününde de göklerden çıkacak bir dumanın dünyayı kırk gün kaplayacağı, Kıyametin kırk yıl süreceği, cehennemdeki akreplerin ve yılanların etkilerini kırk yıl sürdürecekleri, cehennemliklerin cehennemi yöneten Malik’i çağırdıklarında, ondan kırk yıl haber alamayacakları şeklinde bilgi ve anlatılar vardır. Ayasofya’da Hz. Hızır’ın makamı diye bilinen altıntopun altında Hz. Hızır’ın gelmesi için kırk gün sabah namaz kılınırsa, kırk birinci günde Hz. Hızır’ın görülebileceğine inanılır (And 2007: 49-50).

6.2. Mekân

Ritüellerin zaman gibi belirgin bir özelliği de mekâna bağlı olmalarıdır; farklı mekânların, onlar içinde yer alan ritüellerin yapısı, niteliği ve biçimi üzerinde farklı etkileri vardır. Christoph Wulf ritüel ve mekân arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

Ritüel mekânlar fiziksel mekânlardan farklıdır. Bir yandan ritüel sahnemeleri ve edimleri yaratılırken, diğer yandan beden hareketleri, senaryolar, sembolik ve dizinsel referans çerçeveleri kullanarak ritüel mekânları yaratılır. Ritüellerin ve mekânların özne-nesne ya da neden-sonuç ilişkisi yoktur; etkileşimli bir ilişkileri vardır hem ritüeller hem de mekân, edimseldir. Gerçek, sanal, sembolik ve imgesel mekân ile katılanların beden hareketlerinin birbirine geçmesi, ritüel etkinliklerin gelişiminde önemli bir rol oynar. Gerçek, sanal, sembolik ve imgesel mekânların bedensel hareketler ile birbirine bağlı olması, tarihsel ve kültürel etmenler tarafından şekillendirilmiş bir atmosferde meydana gelir; bu, ritüelin katılımcılarının modunu etkileyen bir atmosfere yol açar. Eylemler, mekânın atmosferinin, yapısının ve işlevinin doğasını soğurma çabasının bir parçası olarak tekrarlanırlar. Bu eylemler, burada daha önce meydana gelmiştir ve mekân onların edimine uydurulmuştur. Ritüelin katılımcıları, çevrelerindeki mekânın koşullarını taklidi olarak yeniden yaratarak değişirler (Wulf 2015: 277-278).

Zaman gibi özel önem ve anlam yüklenmiş mekânlar, kimi ritüellerin hedefine ulaşmasında uzamsal bir bütünleyici olarak ritüelin olması gereken şartları arasında yer almaktadır. Kutsal mekân türleri bunlardan birisidir. Bazı ritüellerin doğası kutsal güçle bütünleşmeyi gerektirir. Bu bütünleşmenin gerçekleşebilmesi için kutsal mekânlara ihtiyaç vardır. Onlar bu olayın hem temel unsuru hem de simgesidirler (Lévi-Strauss 2003: 175). Dini inançta kutsal bir yer, insan ve Tanrı'nın buluşma yeri (Cox 2004 :51) olarak kabul edilir. Bu mekânlar bir ibadet yeri, bir mezar, mezarlık ya da istisnai bir doğa olayının yaşandığı yer, ağaç, taş, kaya, su, dağ, mağara, tepe gibi bazı nesne ve mekânlar olabilir (Arık 2017: 70).

Kutsal mekanların bir bölümünü cami, cemevi, türbe gibi mimari olarak inşa edilmiş yerler ile inşa edilmemiş bir başka ifadeyle doğal olmalarına karşın altında Allah dostu bir mübarek şahsın yattığına inanılan yerler oluşturur. Kutsal mekânlardan biri olan camiler yalnızca ibadet yerleri olarak kabul görmektedir. Bu nedenledir ki camiler birkaç istisna dışında çoğunlukla geleneksel uygulamalara ve ritüellere kapalı yerlerdir. Cenaze ritüellerinde camii bir ritüel mekânıdır ancak burada da çoğunlukla caminin bahçesi kullanılır. Camilerde yine ölüm ritüelleri kapsamında Kur'an ve mevlit okunur; bu ritüellerin bileşkesi olan yemek yeme eylemi yine caminin iç mekânında gerçekleştirilmez. Bazı köylerde yemek, camilerin bahçelerine yapılan ayrı bir bölümde yenir. Camiler kadar olmasa da cemevleri de eğer bir türbe ile aynı bahçede yer almıyorsa, "din dışı" geleneksel uygulama ve ritüellerin gerçekleştirildiği mekânlar değildir. Cemevlerinde çoğunlukla

haftalık ve takvime bağılı belirli günlerde cem ritüelleri yapılır, Muharrem ve aşure günü etkinliklerine ilaveten cenaze ritüellerinin bazı bölümlerinin mekânı cemevleridir. Cemevlerinin bunların dışında kalan diğer ritüellere açık mekânlar olmadıklarını söylemek mümkündür.

Öte yandan türbe, yatır veya adak yerleri niteliğindeki kutsal mekânlar, Amasya yöresinin hemen hemen bütün köylerinde dinî ya da geleneksel her türlü sosyal etkinliğin gerçekleştirildiği yerlerdir. Nitekim pek çok ziyaret yeri, kurban kesim, mutfak, yemek yeme alanları hatta çocuk parkına da sahip tam bir sosyal tesis şeklinde düzenlenmiştir. Ziyaret yerleri şifa, sağaltım ritlerinin mekânları olduğu kadar aynı zamanda geçiş, takvim ve bereket ritüellerinin gerçekleştirildiği kutsal mekânlardır.

Kutsal mekân kavrayışı ekseninde yer alan ritüel mekânlarından bir diğeri de dağ ve yerleşim birimlerine görece yüksek tepelerdir. Lefebvre'ye göre (2014: 76) kendi nitelikleri nedeniyle seçilmiş bu mekânlar mutlak mekândır fakat kutsanmaları nedeniyle bu doğal nitelik ve özellikleri ortadan kalkan doğa parçalarından oluşur. Roux (2014: 147) Gök-tanrıya yakın ve bazen ona destek olan dikeyliğin güçlü simgesi, evrenin merkezinde bulunan ve kozmik bir işlevi olan; ırkın beşiği, ağaçlı, karlı hem erişilmez hem gizemli bir yer olan dağın, Türklerin ve Moğolların mitolojilerinde her zaman önemli bir yer oynadığını; her dağın, küçük de olsa her yükseltinin, anlam yüklü kabul edildiğini; ilaveten Türklerin Anadolu'ya göç ettikten sonra, Orta Asya'da kullanılan adları, pek çok yüksek yere tekrar verdiklerini ve oralarda birer kült merkezi kurduklarını belirtir. Bu tür kutsal mekânlar, yağmur yağdırma ritüellerinin gerçekleştirdiği yerlerdir. Yörede genel olarak yağmur yağdırma ritüelleri için köylerin en yüksek noktaları tercih edilir. Bununla birlikte Suluova, Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin bazı köylerinde Hıdrellez ritüellerinin de mekânları yüksek yerlerdir.

Ritüel mekânlarından bir bölümünü sınır veya geçit konumları oluşturur ve bu mekanlar “sınırı geçme” temelinde anlamsal bir işleyiş gösterir. Sınır konumlarından birisi eşik ve kapıdır. Semantik olarak geçiş, biri dışarı, biri içeri olan iki dünya sınırının aşılmasıdır. Bu mekânlar, yabancı ve yerli dünyalar arasında giriş ve çıkış için bir geçit ve sınır olması bağlamında metaforlaştırılan, sembolik anlamlar yüklenen dahası kutsallaştırılan yerlerdir. Eşik ve kapıyı duyumsal mekânlar şeklinde nitelendiren Lefebvre'ye (2014: 223) göre:

Kapı kendini çerçeveler. Kapı çerçevesi olmadan, bir işlev yerine getirir: geçmeyi sağlamak; bu işlevi pek iyi yerine getiremez. Bir şeyi eksiktir. İşlev, işlevsellikten başka, daha fazla, daha iyi bir şey ister. Çerçeveleme kapıyı bir nesne yapar. Kapılar, çerçeveleriyle birlikte, yapıt olurlar; tablonun ve aynanın yapıt olmasından o kadar uzak değillerdir. Geçiş sağlayan sembolik ve işlevsel nesne olan “kapı”, bir mekânı, bir odanın ya da sokağın mekânını bitirir; yan odaya girişi hazırlar, bütün evin habercisidir. Giriş kapısında eşik, bir basamak, başka bir geçiş nesnesi, geleneksel olarak kısmen ritüel öneme sahiptir. Eşiği aşmak, bir “geçirimsiz bölüm”ü ya da bir adımı geride bırakmak. Dolayısıyla nesneler kategorilere göre kendiliğinden sınıflandırılır. Geçiş sağlayanlar, işlevsel olanlar.

Van Gennep’in (1960: 3) belirttiği üzere geçiş ritüellerinde kapı ve eşikle ilgili ritler, geçiş ritüelleri içerisinde başlı başına bir birim oluştururlar. Bu rit birimlerinden ilki önceki dünyadan, yaşamdan veya çevreden kopuşu simgeleyen ayrılma ritleridir. Gelin çıkarma veya gelin alma aşamasında gelinin kapıdan çıkarılması esnasında gerçekleştirilen rit dizileri bunların en karakteristik örnekleridir. Araştırma sahamızda görülen ritlerden bazıları şöyledir: Gelin ve yakınları arasındaki törensel vedalaşmalar, duvak kapama, kuşak bağlama ritleri dış kapının hemen iç tarafında yapılır. Gelin eşikte durdurularak dua ve ilahi okunur. Bazı yerlerde bu sözlü rit, salavatlama manzumesi biçimindedir. Yine gelinin eline birer birleşme riti sembolü olan maya, tuz, kül gibi nesneler kapının eşiğinde verilir. İkinci grup rit birimleri oğlanevinin kapı ve eşiği merkezinde gerçekleştirilen birleşme ritleridir. Buradaki ritler ayrılma ritlerine göre oldukça ayrıntılıdır. Eşikten geçmeden önce, eşikten geçiş anı ve eşikten geçtikten sonra yapılan her bir rit, geçiş adaylarının yeni statü ve yaşamalarıyla birleştirmeyi amaçlayan küçük sembolik eylem kalıplarıdır. Bir bütün olarak bu ritlerin hepsi bir varoluş hâlinde diğerine geçişi özetlerler.

Sınır mekânlardan bir diğeri köprülerdir. Köprüler de kapı ve eşik gibi iki sabit nokta arasını birbirine bağlayan geçiş mekânlarıdır. Bu nedenle ontolojik değişim süreçlerinde geçişi somutlaştıran işlevler üstlenirler. Eliade’ye (2017b: 160) göre köprü ve dar kapı imgeleri “tehlikeli geçiş” fikrini çağrıştırırlar. Bu nedenle hem erginlenme hem de cenaze mitleri ve ritüelleri onlarla dolup taşar. Çeşitli dinsel geleneklerde geçişi çağrıştırmak için sık sık tehlikeli köprü ve dar kapı simgeselliğine başvurulmuştur.

Köprü geçişleri gelin götürme ritüellerinde çeşitli uygulamalara sahne olmaktadır. Taşova ilçesinde arabadan inen gelin ve damat köprü üzerinden yürüyerek geçerler (KK 267, KK 268). Merzifon ilçesinde gelin konvoyu köprü girişlerine geldiğinde durur, insanlar arabalarından inerler. Bir süre babayiğit oyunu oynandıktan sonra yola devam

edilir. Köprülerde oynama yörenin pek çok yerinde bulunan bir uygulamadır. Göynücek ilçesinde de gençler köprülerin girişini kapatırlar, para almadan yolu açmazlar.

Ritüel değere sahip sınır mekânlardan biri de yerleşim yerlerinin sınırlarıdır. Böyle mekânlar, geçiş dönemi ritüellerinde bilinen, tanımlanmış mekânlardan uzaklaşma şeklinde ritüel öznelinin değişim ve dönüşümlerini sağlarlar. Bilinen, tanımlanmış mekânlardan uzaklaşma ve geri dönme ritüel öznesinin değişim ve dönüşümünü gerçekleştirmeye yönelik bir edimdir. Durkhem’in (2011: 464) belirttiği üzere; “bir ferdin durumunda nispeten kısa bir sürede derin bir değişikliğin meydana getirilmesinin gerektiği belli durumlar olur. Bu durumda, onun kendileriyle ilişki kurması gereken kutsal şeyler dairesine çok çabuk sokabilmek için, din dışı dünyadan ayrılır”. Bu durum, özellikle inisiyasyon <erginlenme> ritüellerinde belirgin olarak, erginlenme adaylarının sosyal alanlarından ayrılarak genellikle orman ve mağaralar gibi vahşi ve gizli alanlara götürülüp bir süre tecrit edilmesi ve bir dizi inisiyasyon işlemlerine tabii tutulması biçiminde görülür. Tanıdık ve alışılmış mekândan ayrılma liminal aşamanın karakteristik özelliği olarak çeşitli kültürlerde cezalandırıcı, arındırıcı, bilişsel, öğretici, terapatik, dönüştürücü ve diğer birçok yön ve fonksiyona sahip olabilir (Turner 1974: 195-196). Bunun nedeni, “bilinmeyen, ıssız, yabanıl bölgelerin, yaratılış öncesine -kaosa- ilişkin sayılmalarına. İnsanların ‘Tanrısal yapıt’ı’ model olarak düzenledikleri yerler kozmosu oluşturur” (Güngören 1998: 45). Kırk uçurma uygulamalarında anne ve çocuk el yüz yıkamak için köyün en uzak noktasında bulunan çeşmeye gider; yine gelin hamamı ve damat hamamı uygulamalarında gelin ve damadın köy sınırlarından çıkması veya köyün en uzak noktasındaki çeşmeye gitmesi, damadın gerçek ya da sembolik olarak yıkandığı yunak adı verilen yerlerin köyün uzak noktalarında bulunması, bazı yerlerde ise damadın giydirilmek üzere dağlara çıkarılması, Gümüşhacıköy ilçesinde damadın ritüel yıkanmadan sonra tek başına at üstüne dolaşması, Merzifon ilçesinin bazı köylerinde damadın mekânsal uzaklaşma için ilçe merkezine gittikten sonra törensel karşılamaların yapılması, gelin konvoyunun dolayimli bir şekilde oğlanevine gitmesini sağlamak için yerleşim birimlerinden uzaklaşma ve turlama biçimindeki gezintiler bu durumu görünür kılan örneklerdir.

Olgular, mekânsal uzaklaşmayla birlikte törensel gezme, turlamayı da kapsamaktadır. İsmet Zeki Eyüpoğlu “Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü” (1988: 138) adlı eserinde “kez- mek” biçimindeki fiilin kök anlamını “başka olmak, başka bir duruma

geçmek, ayrılmak, başkalaşmak” olarak açıklamaktadır. Bu nokta, dönüşümün amaçlandığı ritüel süreçlerindeki törensel gezmelerin anlamını açıklar mahiyettedir.

Dört yolun kesiştiği, “dört yol ağzı” olarak tabir edilen sembolik kavrayışlı mekânlar ritüel öneme sahip yerlerdir. Tespit ettiğimiz örnekler şöyledir: Yağmur duasından önce dört yol ağzında ekmek pişirilir, kırk basmasına uğrayan çocuğu büyülu yöntemlerle sağaltmak için çocuk, dört yolun birleştiği noktada yıkanır. Kurşun döküldükten sonra uygulamanın yapıldığı su ve bebeğin kırklandığı su yine dört yolun kesişme noktasına dökülür. Bütün yolların ve yönlerin bir noktada birleşimini ifade eden bu uzamsal motif, masal ve halk hikâyesi gibi halk edebiyatı nesir türlerinde de çok fazla bulunmaktadır.

Eliade’ye (2017a: 40-43) göre bu tür mekânlar, merkez simgeselliği ile açıklanabilmektedir. Merkez simgeselliğine sahip mekânlar, katlar arası farklılıkta kırılmanın ve üç kozmik bölge arasındaki iletişimin gerçekleştiği yerlerdir. Bir başka deyişle yukarı doğru “açık”, düzeyler arası farklılığın simgesel olarak kırılabildiği ve öteki dünyayla, iletişimin mümkün olabildiği yerlerdir ve genişliği ne olursa olsun her zaman mükemmel bir kozmos oluşturması söz konusudur. Yüce Tanrı dünyayı bir cenin gibi yaratmıştır. Nasıl ki cenin göbek deliğinden başlayarak büyürse, Tanrı da dünyayı göbek deliğinden yaratmaya başlamıştır ve dünya o noktadan hareketle dört yöne doğru genişlemiştir.

Geometrik olarak da dört, net ve kolay anlaşılabilir bir formu ifade eder. Dört açılı formlar, özellikle de kare mükemmel kendine yeterli olarak düşünülür. Dörtlü geometrik formlar dünya ve düzenin sembolü olarak görülürken üç açılı formlar ve üç yolun kesiştiği yerler tehlikeli kabul edilir (Schimmel 2000: 86).

Dört yolun birleştiği yerin mekânsal gizemi dört sayısıyla geometrik formlar arasında kurulan ilişki ile dört sayısının ifade ettiği anlamla da ilintili olmalıdır. Sayısal bir değer olarak dört sayısı birin bir üst kademesinde bulunur, bir sayısından doğmuş olduğu fikrinden ötürü bu sayı maddeyi ve dünyayı ifade eder. Dünya, dört elementten (ateş, hava, toprak, su) meydana gelir ve dört coğrafi yönü gösterir. Dört, sayısal mükemmeliyeti meydana getiren bir semboldür (Neuyamer 2012: 25) Dört dünyada bilinen ilk düzenle ayrılamaz bir şekilde bağlantılıdır ve bu durum oluşumların kafa karıştırıcı çok

yönlülüğünün sabit formlar biçiminde düzenlenmesiyle, doğadan uygarlığa doğru bir değişime işaret eder.

Mekân, ritüelin amacını sembolik kanal yaratarak gerçekleştirir. Bunun için dinî veya çağrışım özelliğine sahip birtakım nesneler kullanılarak sembolik mekânlar oluşturulur. Lefebvre (2014: 68) bu tür mekânları temsil mekânları şeklinde adlandırır ve şöyle açıklar:

Temsil mekanları, yani mekâna eşlik eden imgeler ve semboller aracılığı ile yaşanan mekân, yani “oturanların”, “kullananların” mekânları.../... Bu, imgelemenin değiştirmek ve sahiplenmek istediği, egemen olunan, dolayısıyla maruz kalınan mekândır. Fiziksel mekânı, nesnelerini sembolik olarak kullanarak kapsar. Öyle ki, bu temsil mekanları sembollerin ve sözel olmayan göstergelerin az çok bağdaşık sistemlerine yönelir.

Temsil mekânları, belirgin olarak geçiş adaylarının dönüşümlerinin gerçekleştirildiği ritüel sahnelerinde görülür. Yörede genel olarak güvey donatma ritleri döşek üstünde yapılır. Burada yatağın referans çerçevesi adayın ritüel ölümüne ve doğumuna gönderme yapar. Benzer mekânsal düzenlemeler gelinin dönüşüm noktalarına da eşlik eder. Dönüşüm noktalarından birisi ritüel yıkanmadır ve yörede gelin hamamından önce yastıklarla çerçevelenmiş ve döşek serilmiş mekânda vedalaşma töreni yapılır. Benzer yastıklı mekân düzenlemesi yenge <dünürşü> kadınlar için de yapılır. Yörede yengelerin kına gecesinde uzun uyku yastıklarına oturtulmaları yaygın bir gelenektir. Kına yakmak için düzenlenen temsili mekân da ritüel açısından işlevsel niteliklere sahip ve hedefe yönelik olarak amacı imleyen nesnelerle oluşturulur. Şöyle ki; donlu adı verilen kına yakma mekânı yastıklar, döşekler serilerek oluşturulur. Görüldüğü üzere temsili mekânların düzenlenmesinde kullanılan nesneler ölümün ve doğumun metaforu olarak yatakla ilişkilidir.

Ritüel ölüm ve doğumun metaforu yalnızca yatak imgelerinden ibaret değildir. Göynücek ilçesinin bazı köylerinde gelin giydirme riti “dal altında gelin giydirme” adı altında ağaç altında yapılır. Aynı rit, merkez ilçe ve Suluova ilçesine bağlı bazı köylerde “taşta giydirme” adı altında taş üstünde gerçekleştirilir. Bu mekânlar ritüelin hedefine yönelik olarak hem sembolik ölüm ve doğumu metaforlaştırır hem de geçiş anlarında kutsalı temsil eden nesnelere temas ettirilmek yoluyla ritüel öznelerine kutsallık kazandırır. Ritüel öneme sahip temsili mekânların anlamsal çerçevesi bazen sadece kutsallığa

göndermede bulunur. Güvey donatma ritinin seccade üzerinde gerçekleştirilmesi buna verilebilecek örneklerden biridir.

6.3. Ritüelin Dili: Söz, Müzik ve Oyun/Dans

Ritüelin yapısını oluşturan kurucu unsurlarından biri de ritüel dilidir. Ritüeller yalnızca eylem dizileri olmayıp; sözler, ezgiler, tılsımlı sözler ve insan bedeniyle anlam aktaran veya bir şeyler yapan oyun ve dansları da içerir. “Öyle ki tüm bu öğeleri içermeyen bir olayın, tören olarak tanımlanamayabileceğini söyleyebiliriz; bu özellikler, birlikte alındıklarında, ritüelin ayırt edici işaretlerini oluştururlar” (Connerton 2014: 105). Söz konusu unsurlar, ritüelin eylem ve nesneler dışında kalıp, anlam aktaran, üreten ve edimsel olarak bir şeyler yapan kurucu diğer unsurlarıdır.

Ritüel dilini kurucu unsur yapan güç gerek söz gerekse dans-oyun ve müziğin edimsel düzeyde bir şeyler yapabilme etkisinden kaynaklanır. Ronald Grimes, (2014: 273-279) ritüel eylemlere eşlik ederek ritüelin anlamını biçimlendiren dahası eylemi gerçekleştiren, bir ifade olarak sözlü ve ritmik her türlü unsuru ritüel dili kapsamında değerlendirir; işlev, nitelik ve anlama dayalı bir çerçeve içerisinde; “kutsal metinler”, “ritüel metinleri”, “icra edici ifadeler”, “beyanlar”, “vaazlar”, “teşvik edici sözler”, “dualar”, “övgü ve şükran ifadeleri”, “büyülü sözler”, “tanıtımlar”, “yönergeler”, “duyurular”, “selamlamalar” gibi sözün özel biçimlerini ritüel dil türleri olarak sıralar. Maurice Bloch (2014: 41-55) ise ritüel dilini beş temel biçime ayırır. Bunlar: Birincisi törenin amacını açıklayan, Tanrı’dan ve atalardan kutsamalarını dileyen biçimsel hitabet dili; ikincisi tılsım etkisine sahip büyü dili, üçüncüsü şarkı söyleme ve müzik, dördüncüsü dans, beşincisi şiirdir.

Her bir unsuru ayrı ayrı değerlendirmeyi esas alan elemental analiz yönteminde ritüel dilini çözümlemek ritüeli anlamada önemli bir yere sahiptir. Severi (2006: 583), ritüel dilini incelemenin; anlamın inşasını anlamak, ritüel eylemleri yapılandıran iç düzenin bir görüntüsünü sunmak ve nihayetinde etkinliği anlamak olmak üzere üç farklı boyutunun olduğunu belirtir.

Maurice Bloch (2014: 45) da ritüel bağlamların ayırt edici şekilde biçimlendirilmiş konuşma ve şarkı söyleme gibi dilin özel kullanımlarını ürettiğini, bunun da dilsel

iletişimin alışıldık biçimlerinin değiştirdiğini ve ritüeli daha alışıldık anlamsal iletişim süreçlerini varsayamayacağımız bir yere dönüştürdüğünü, bu nedenle de; ister anlam birimlerinin birleştirilme biçimleriyle ister bu birimlerin doğasıyla ilgili olsunlar anlam bilimsel ritüel süreçlerinin ancak ritüelde kullanılan iletişim biçiminin bir diğer ifadeyle biçimleştirilmiş konuşma ve şarkının anlamının çözümlendikten sonra anlaşılabilceğini ileri sürer.

Ritüelin dili adını verdiğimiz bu genel başlık kapsamında ritüel dili; biçimsel açıdan söz, müzik, oyun/dans olmak üzere üç ana başlık hâlinde ve her bir başlık altında ise dil biçimlerinin; ritüel bağlamlarda, ritüelin amaçlarını gerçekleştirme doğrultusunda nasıl roller oynadığı irdelenecektir.

6.3.1. Söz

Söz ve konuşma ritüel dil türlerinin en önemlilerinden biridir. Öncelikle ritüel dilini ritüel olmayan bağlamlarda kullanılan dilden ayırt etmek gereklidir. Ritüel bağlamlarda kullanılan söz, konuşma biçimleri ve diğer söze dayalı biçimler, ritüel olmayan bağlamlarda kullanılan dilden farklıdır. Ritüel dilini gündelik dilden ayıran en önemli ayırt edici özelliği, her şeyden önce biçimleşmiş bir diğer ifadeyle kalıplaşmış olmasıdır. Kalıplaşma özelliği, hangi sözlerin hangi ritüel bağlamlarda, ritüelin hangi aşamasında kullanıldığını ve neyin kim tarafından kime söylendiği noktasında belirgin oluşu içerimler. Söz konusu belirlenmişlik büyük oranda gelenekler tarafından tayin edilmiştir. Bu bağlamda Maurice Bloch (2014: 45), ritüel dilini geleneksel otorite dili olarak tanımlar ve dilin bütün düzeylerdeki seçeneklerin birçoğundan vazgeçildiği için biçim, tarz, sözcükler ve söz dizimi seçiminin gündelik dilden az olması özelliği nedeniyle fakirleşmiş olduğunu ifade eder. Bloch (2014: 49), “Biçimleşmiş söz edimleri” olarak adlandırdığı ritüel dilini, “gündelik söz edimleri”yle şu şekilde karşılaştırır:

Bütün bu aktarılanlardan anlaşılacağı üzere günlük dille karşılaştırıldığında ritüel dilinin; sınırlı bir sözcük dağarcığına sahip oluş, belirli söz dizimlerini kullanma, söz unsurlarının değişmeyen bir sıra içinde birbirini izlemesi ve sözlerin icrası sırasında sınırlı kalıpların kullanılmasının yanı sıra tonlamada da kalıplaşmış bir ses tonu kullanma gibi ayırt edici niteliklere sahip olduğu görülmektedir.

Ritüel dilinin üzerinde durulması gereken bir diğer özelliği anlam üretme ve aktarımında olduğu kadar ritüel bağlamlarda kullanılan sözlerin, ritüel eylemler gibi yapıcı bir güce sahip olduğudur. Ronald Grimes'in (2014: 209) belirttiği gibi; "kelimeler, sadece gerçekleri beyan etmek veya anlamları üretmekle kalmaz, onlar da belirli bazı görevler yerine getirirler. Ritüel ortamlardaki kelimeler tarif eder, ifade eder, hatta sorgular; fakat en ayırt edici işlevlerden biri bir şeyler yapmaktır".

"<Düşünce-söz-emel> üçlüsü arasında güçlü bağlar var olduğu ileri sürülmüştür. V. N. Toporov, bu durumun dilin ritüel fonksiyonlarının tamamen ortadan kalkmadığı kültürlerle has olduğunu, dolayısıyla ritüel fonksiyonlu her ifadenin söz-emel, hatta önce emel sonra söz olduğunu belirtmektedir" (Lvova 2013c: 190).

Aynı doğrultuda Tambiah da (1968: 186) "Bunlar sadece bir dilek ya da bir gerçeğin tanımını değil daha ziyade bir fiilin icrasıdır. Söylemek edimin yapılmasına katkısı olan, onu gerçekleştiren bir şey olarak düşünülür. Söz eylemin bir parçası, kelimeler eylemin kendisidir" demektedir.

Ritüel diline iletişimsel ve pragmatik yaklaşım, ilk bölümde detaylı yer verdiğimiz İngiliz filozof John. L. Austin'in (2017: 21, 42-43) edimsöz kuramındaki "bir şey söylemek, bir şey yapmaktır" teorisine dayanır. Austin, bir şey yaparken söylenen sözleri "sözedimleri" veya "edimsöz" olarak tanımlar ve bunların, tıpkı başka eylemlerimiz gibi dünyada bir şeyler meydana getirmekte, bir şeyleri gerçekleştirmekte, bir şeylere varlık kazandırmakta olduğunu ileri sürer. Bu türden kelimeler bir şey "betimlemezler", "aktarmazlar" bir "saptamada" bulunmazlar; doğru ya da yanlış olmazlar. Bunların amacı, eylemde bulunmaktır. Evlilik töreni sırasında söylenen "evet", karım/kocam olarak kabul ediyorum tümcesi buna en iyi örnektir. Ancak her söz, edimsel değildir, bir tümcenin veya kelimenin edimsöz niteliğine sahip olması için belirli koşulları sağlıyor olması gereklidir. Austin (2017: 51) bunları şöyle sıralar:

- (A.1) Ortada, belli bir uyuşumsal etkisi olan kabul görmüş uyuşumsal bir işlem olmalı, bu işlem de belirli koşullarda belirli kişiler tarafından belirli sözlerin sözcelenmesini içermelidir ve ayrıca,
- (A.2) Belirli bir durumda her bir kişi ve koşul, sözü edilen o belirli işleme başvurmaya uygun kişiler ve koşullar olmalıdır.
- (B.1) İşlem, işleme katılan bütün kişilerce hem hatasız
- (B.2) Hem de eksiksiz bir biçimde yürütülmüş olmalıdır.
- (F.1) İşlemin tarafları, işlemin belirttiği duygulara, düşüncelere, yönelimlere sahip olmalıdır; yani işleme katılanlar söz konusu davranış şeklini sergileme niyetinde olmalıdır. (Burada konuşmacının niyeti/kastı büyük önem arz etmektedir.

(F. 2) İşlemin tarafları sonunda yapma yöneliminde oldukları şeyi gerçekten yapmalıdır.

Görüldüğü üzere, Auistin'in edimsöz kuramı, sözcüklerin belirli bir bağlamda görülen kullanım biçimlerini esas almaktadır. Bu noktada teori, ritüel bağlamlarda kullanılan söz edimlerinin çözümlenmesi açısından kullanışlıdır.

Söze dayalı dil kullanım biçimlerini ritüel bağlamlarda kullanılan sözlerin hangi söz edimini gerçekleştirmek üzere kullanıldıkları göz önüne alınarak tür ve işlevleri açısından dörde ayırmak mümkündür. Bunlar; hitabet, dua ve büyü sözleri; son olarak ritmik söz kalıpları üst başlığı altında şarkı ve şiir türünde dil biçimleridir.

6.3.1.1. Hitabet

Ritüel bağlamlarda yer alan konuşma eylemlerinin özel biçimlerinden biri; ritüelin amacını açıklamak, Tanrı'dan olayı ve/veya kişileri kutsamalarını dileyen hedeflere yönelik olarak ritüel uzmanlar tarafından icra edilen hitabet dilidir. Hitabet dili, günlük konuşma diline yakın olsa da belirli bir kesime hitap etme ve gizemli biçimler kılığında anlamlı bir konuşma ortaya koyması açılarından konuşma esaslı ritüel dil biçimi olarak kabul edilebilir.

Hitabet, genel olarak ritüelin amacını gerçekleştirmek üzere edilen dualara bir ön giriş niteliği taşır. Bir başka deyişle duanın neden edildiğinin anlam ve önemini belirten ifadelerdir. Dahası bu konuşmalar özel bir söylev tarzı olarak ritüelin konusuna uygun nasihatler içerir bu bakımdan pragmatik bir niteliğe sahiptir. Düşünce ve öğretiler; Kur'an ayetleri, peygamber hadisleri, dini kimliği ile tanınmış kişilerin sözleri ve örnek olaylar ile desteklenerek verilir.

Hitabet türü konuşmalar bütün topluluğa hitap etmeleri bakımından katılımcıların olaya dâhil olmasını sağladıkları gibi ayrıca ritüelin konusuna uygun bilgilerin tazelenmesine ya da bilinçlenme durumlarının meydana gelmesi gibi toplumsal işlevlere sahiptir. Stanley Jeyaraja Tambiah'ın (1968: 202) belirttiği üzere; böyle konuşmalar, ritüel katılımcılarına hitap ederek onların zihinlerini, duygularını; yapılandırma ve bütünleştirme işlevini yerine getirmeye çalışan bir teknik olarak kullanılır. Konuya ilişkin olguları şöyle sıralayabiliriz:

Ad verme ritüellerinde ritüel uzman tarafından bütün topluluğa hitaben bir konuşma yapılır. Örnek verirse:

“Hazreti Ebu Rafi anlatıyor: ‘Hz. Hasan, dünyaya geldiği zaman Hazreti Peygamber’in onun kulağına ezan okuduğunu gördüm’. Hz. Peygamber efendimiz doğan çocuğun sağ kulağına ezanı, sol kulağına da kametin okunmasını tavsiye ettiğine dair rivayetler de vardır. Dolayısıyla yeni doğan çocuğun kulağına ezan ve kamet okunması sünnettir. Peygamber efendimiz kıyamet gününde kendi isminiz ve babanızın ismi ile çağrılacaksınız bu sebeple çocuklarınıza güzel isimler veriniz, buyurmuştur. Yüce Allah sizlere sağlık, afiyet, uzun ömür versin. Sizleri anne baba olarak tebrik ediyorum. Rabbim çocuğunuzu sağlık, afiyet içerisinde büyütmek nasip etsin...” (KK 206).

Söz kesimi, Nişan, düğüne başlama ritüellerinde ritüel uzmanın icra ettiği konuşmalar da vardır. Ayrıca yüzük takma merasimi için ritüel uzmanlar konuşma gerçekleştirirler:

“... Kardeşlerimizin yüzüğünü takmak için toplandık. Rabbim hayırlı uğurlu eylesin. Yabancı bir bilim adamı der ki: her insanın hayatında mutluluğa kavuşabilmesi için verilmiş bir saat vardır. İş, o saati kaçırmamakta... biz de işte kardeşlerimizin o saatinde tam da buradayız. Gençlerimizin yüzüğünü takmak üzere uzaktan yakından teşrif eden misafirlerimiz hepiniz hoş geldiniz. Yüzüğümüzü takmaya geçmeden önce müsaadenizle üç beş kelam etmek istiyorum. Kâinatı yaratan Allah, Âdem ve Havva gibi bütün canlıları çift yaratmıştır; erkek ve dişi. Bunlar birbirinin tamamlayıcısıdır. Biri, diğeri olmadan yaşayamaz. İnsanca yaşamak isteyen hiçbir kimse eşsiz yaşayamaz, yaşasa da mutlu olamaz. Onun için şair, eşsiz yaşanamayacağını dile getirmek için, ‘Deseler ki aha cennet, yârsız girmem haram olsun’, demiştir. Doksanlık nineye diyorum ki; bey amcaı sever miydin? ‘Yürüdüğü yolu severdim, geçtiği eşiği, su içtiği tası, yemek yediği kaşığı, başını koyduğu yastığı severdim. Ama en çok onu severdim. Göklere bakıp, neden aldın sevdiğimi diyecek oluyorum, vazgeçiyorum; veren de alan da sevdiren de o değil miydi? Hanımla iyi geçinmenin yolu nedir? Hanımının güzel huylu olmasını isteyen, önce kendisi güzel huylu olmalıdır. Sabırlı olmalıdır. Hadis-i şeriflerde buyruldu ki: “Bir Mümin, hanımına kızmasın. Kötü huyu varsa, iyi huyu da olur. Müslümanların iman yönünden en üstünü, ahlakı en güzel olanı, hanımına en iyi, en lütfkâr davranandır”. Kusursuz kul olmaz. Kusursuz arkadaş arayan arkadaşsız kalır. Kusursuz eş arayan bulamaz. Yiğitlik, kusurlu

insanla iyi geçinmektir. Tenkit, münakaşa, bir yuvanın huzursuz olmasına sebep olur. Hiç kimse tenkitten hoşlanmaz. Bir kadın için en büyük mutluluk, kocasının kendisini takdir etmesidir. Takdir eden olun. Huzur, milyarları kazanmaktan daha önemlidir. O halde, takdir edici, nazik ve güler yüzlü olanın evinde geçimsizlik olmaz. Kadının biri senelerce güzel yemekler yapar. Buna rağmen eşinden en ufak bir takdir, bir teşekkür görmez. Bir gün kapalı bir sahan içinde saman koyup yemeklerle birlikte sofraya koyar. Eşi kabı açıp samanı görünce, şaşırır, kızarak; ‘bu ne saman yenir mi? Ben hayvan mıyım? Diye çıkışır. Hanımı der ki: ‘yıllardır nefis yemekler yapıyorum. Beyim galiba iyiyi kötüyü ayıramıyor. Önüne ne konsa yer diye düşünmüştüm. Şimdi, yalnız kötüyü anladığın, iyiyi hiç anlamadığın meydana çıktı’ der. Mükemmel eş arayanlar değil, mükemmel eş olma gayretinde olanlar mutluluğu yakalar. Yüzde ısrar etme, doksan da olur. İnsan dediğinde noksan da olur. Sakın büyüklenme elde neler var. Bir ben varım, deme yoksan da olur. Hatasız dost arayan dosttan da olur. Mevlâna der ki: kar taneleri ne güzel anlatıyor, birbirlerine zarar vermeden de yol almanın mümkün olduğunu” (KK 5).

Güvey donatma veya giydirme ritinden önce şöyle bir konuşma yapılır:

“... Damat kardeşimizi donatmaya geldik. Bu mutlu gününde teşrif eden değerli bay bayan misafirler hoş geldiniz deyişlerle, şiirlerle, dualarla damadımızı giydireceğiz inşallah. Şimdiden hayırlı olsun darısı bekârların başına diyelim” (KK 5).

Cenaze namazı öncesi ritüel uzman tarafından kısa bir konuşma yapılır:

“Hepimizin başı sağ olsun, ... İçin son görevimizi yapmak üzere buraya toplandık. Bu durumdan kurtuluş yok. Allah yaşamın da ölümün de hayırlısını versin.../... Aziz cemaat! Baki olan Allah’tır ve her canlı ölümü tadacaktır. Doğum da ölüm de yüce Allah’ın değişmez sünnetidir. İncamız bakımından ölüm bir son değil, mahiyeti farklı yeni bir hayatın başlangıcıdır. Hepimiz orda buluşacağız. Rabbim peygamberimizin sancağı altında buluşmak nasip etsin...” (KK 5).

Başka bir kaynak kişimizin aktardığı konuşma şöyledir:

“Canlar bugün burada Hakk’a yürüyen Ali amcamızı son yolculuğuna uğurlama üzere toplandık. Selasını vereceğiz, helallik alacağız, namazını kılacağız ve ona Allah’ın

rahmetiyle muamele etmesi için dua edeceğiz. Rabbim bu görevleri yüce katında kabul eylesin” (KK 206).

Yörede genç ve çocuk ölümlerinde ritüel uzmanın yaptığı konuşmaların içeriği diğerlerinden farklılaşır. Bu tür konuşmalarda ölümün meydana getirdiği acının yoğunluğu nedeniyle genel olarak sabır ve metanet konuları daha fazla işlenir. Örnek bir konuşma şöyledir:

“Yüce rabbimiz önemine binaen bazı surelere yeminle başlamıştır. Bu surelerden biri de Asr suresidir. İnsanların zarar ziyan içinde olduklarını ancak iman edip iyi ameller işleyenler ile hakkı ve sabrı tavsiye edenlerin ziyan içinde olmadıklarını yemin ederek bizlere bildiriyor. Şu an kelimelerle zor bir durum karşısında sabrı tavsiye ediyoruz. Ölüm insanlar içindir. Her ölüm olayı insanı üzer. Ancak evlat acısı, bütün belâ ve sıkıntılardan daha fazla üzüntü verir. Böylesi ağır bir imtihanla karşılaşan anne ve babaları bizzat yüce Allah ve O’nun rahmet peygamberi teselli ediyor. Şöyle ki bu imtihan karşısında sabreden anne ve babayı cennetine davet ediyor. Peygamber efendimiz çocuğunu defneden kimse sabreder ve Cenâb-ı Hak’tan ecrini dilerse o kimseye cennet nasip olur. Buluş çağına ermeden ölen günahsızdır ve cennetlidir. Dolayısıyla hüsnü şehadet ve helallik alınmadan namazı kılınır” (KK 2).

Helallik almak için yapılan konuşmalar da bu grupta yer alır. Kaynak kişimizin aktardığı örnek bir konuşma şöyledir: *“Bizler toplum olarak bir arada yaşıyoruz. Haliyle birbirimize hakkımız geçebiliyor. Dolayısıyla merhum kardeşimiz de hüsnü şehadet ve helallik beklemektedir. Bu merhem kardeşimizin dünya hayatında mü’min, iyi bir Müslüman olduğuna şahitlik eder misiniz?” (KK 102).*

6.3.1.2. Dua

Dualar, Arnold Van Gennep’in tasnifine göre sözlü ve dolaylı (indirekt) rit birimleridir. Bu rit birimleri eylemlerle birleştirilerek veya onlara eşlik ederek pek çok ritüelin asal unsurunu oluşturur. Maurice Bloch’un (2014: 61) da belirttiği üzere; “tekdüze okunan kalıplaşmış sözler olarak dualar, şarkı söyleme ile konuşma arasında dünyanın her tarafında birçok ritüelde bulunan özel öneme sahip” ritüel dil biçimidir.

Eski Türkçede tören şeklinde olanları karşılamak için “anlatmak, arz etmek” anlamına gelen “ötün” (Roux 1994: 195) kelimesinin kullanıldığı bilinen dua, Türkçe Sözlükte (2011: 1038); “1.Tanrıya yalvarma, yakarış. 2. İbadet veya yakarma amacıyla okunan din değeri olan metin” şeklinde tanımlanmaktadır. Kavram anlamı ile ilgili kaynaklarda verilen bilgiler ise şöyledir:

Arapça dua sözcüğü, Kur'an-ı Kerim'de tapınmak, yardım dilemek, istekte bulunmak anlamlarında kullanılmıştır (Akalın 1990: 32) Dua, “Kendisiyle bir fert veya grubun, sözlü veya zihinsel olarak tanrı ile haberleşmeye girmeye teşebbüs ettiği bir vasıtasıdır” (Sharpe 2000: 20). “Dua, insanın kendisi ile içinde yaşadığı cemiyetin maddi refah ve manevi saadetinde yardım ve merhametini istemek üzere Tanrı'ya yaptığı bir hitap, bir sesleniştir” (Elçin 2004: 662) “Dua yalın haliyle yüce varlıkların yardım ve merhametini kazanmak için bireyin içinde bulunduğu duruma göre seslenişidir. Bu niteliğiyle bireysel bir belirti olarak görünen dua, yaratıcı ile insan adına ilişki kuran dini liderler tarafından.../... kurallara bağlı olarak çeşitli amaçlara uygun bir biçim alır ve toplumsal karakter kazanır” (Kutlu 2003: 242). Topluluklarca yapılan dualarda duayı duacı eder, topluluk da âmin diyerek duaya katılır (Hançerlioğlu 2004: 123).

Dua; muhteva, şekil ve anlatım biçimine göre bazı türlere ayrılır. Bunlardan asıl ve en yaygın olanı “yalvarıp yakarma”dır. Bu tür dualarda insan, bir kötülükten kurtulmayı veya bir iyiliğe kavuşmayı diler. Bir diğer tür “şükür veya hamdetme”dir. Bu ise kabul ettiği bir istekten ötürü Tanrı'yı üstün vasıflarını sayarak yüceltmektir (Cilacı 1994: 529). Ayrıca “şefaât”, “tazim” ve “tapınma” gibi duanın pek çok farklı türleri de bulunur” (Sharpe 2000: 20).

“Duayı oluşturan kutsal sözcükler, Tanrı'nın adı, kutsal kitaplardan alınan pasajlar kutsal ile insan arasında ilişkinin alternatif kanalları olarak hizmet eder. Her ortamda ve her koşulda tekrarlanan kutsal sözler insanla yaratıcı arasında doğrudan ilişkinin bir aracıdır” (Kutlu 2003: 242). Mikhail Hoppal'a (2001: 213) göre dua ve yakarma, ritüel bağlam dışında anlam ve işlevlerini kaybeden ve bu bağlam dışında mevcut olmayan konuşma eylemlerinin özel biçimleridir. Onlar, belirli tamlamalar bir yana çoğunlukla o anda uydurulan sözlerle oluşturulan metinlerle değil anlatılarak, bizzat eylemin kendisi tarafından da geçerli hâle getirilir.

Dua etme eylemi, salt belirli sözlerin söylenmesinden ibaret olmayıp, beden dilini de duaya paralel olarak biçimlendirmeyi gerektirir. “Dua uygulamasında takınılan davranışlar; ayakta dikilmek, el açmak, el kavuşturmak, elleri çapraz tutmak, elleri kucakta tutmak, gözleri kapatmak, diz çökmek, yere kapatmak –secde etmek- biçimleriyle özetlenebilir” (Akalin 1990: 30-31).

Dualar, önemli bir yapısal unsur olarak her türden ritüelde var olan söz unsurudur. Bir ritüelin başlangıcı ve sonu arasında, ritüel etkinliğin farklı eylemlerinin beklendiği ve yürütüldüğü farklı sıraları vardır. Ritüel eylemleri aynı zamanda kronolojik bir düzen izlemektedir (Wulf 2009: 246). Dua da ritüel sürecin hangi aşamasında yer aldığı, kim tarafından yapıldığı ve ne şekilde, nasıl ve hangi amaçla icra edildiği belirli olan ritüel dilidir. Bu durumun dışında kalan dualar ritüel sürecin yapısı dışında kalır ve ritüel önem arz etmez. Duaların içeriği küçük değişiklikler boyutunda farklılık gösterse de yapı içindeki konumları ve amaçları açısından değişmez olduklarını söylemek olanaklıdır. Connerton’un (2014: 101) cümleleriyle ifade edecek olursak;

Bu türden sözler, “okunması, biçim ve kalıp kazanma eğilimi gösterir ve az çok değişmez konuşma eylemleri dizisi biçiminde bir kompozisyon oluşturma eğilimi içindedir. Okunacak sözler, töreni yapanlarca üretilmeyip bir dinsel kural içinde kodlanmış bulunan, dolayısıyla kesinlikle yinelenebilecek nitelik taşır. Dinsel kurala bağlanmış sözcede başvuru, tanımı gereği daha önce uygulanmış sözler ve eylemler dizisidir.

Yağmur yağdırma ritüellerinde toplu yapılan dualar, ritüelin asıl amacını oluşturan temel unsurdur. Birtakım arınma uygulamaları ve kurban vasıtasıyla Tanrı ile iletişime geçebilen insanlar, isteklerini “dua” formundaki iletişimsel kanal ile ifade ederler. Burada dua, Tanrı’ya aracısız bir şekilde istek ve dileklerin iletilmesi söz konusu olması açısından bir iletişim kanalı olmanın ötesinde bir anlama sahip değildir.

Dua, geçiş dönemi ritüellerinin belirli aşamalarına eşlik eden yapısal bir unsur olarak yer almaktadır. Duanın eşlik ettiği ritüel aşama, ritüel sürecin önemli bir dönüm noktasını işaretler ve gerçekleştirilen eylemin hedefine uygun durumları ifade ederek ritüel eylemin söz boyutunu oluşturur.

Dua söz unsuru, icracısı, icra edilme biçimi, amaçları ve sözlerin muhtevası açısından farklı oluşumları içerir ve kendi içinde alt türlere ayrılır. Bir grup dua, ritüel uzmanların törenin amacını açıklamak; Tanrı’dan ve kutsal kişilerden o ritüel aşamada

hangi eylem gerçekleştiriliyorsa eylemin geçerli kılınmasını, daha açık bir ifadeyle istenen amacın hasıl olmasını ve olayın kutsanmasını dileme amacını taşır. Böyle dualar toplu yapılır. Grup hâlinde belirli bir katılımın ortak paylaşımı biçiminde icra edilen dualara katılımcılar, elleri açmak ve bazı bölümlerde “âmin” demek suretiyle iştirak ederler.

Toplu dualar ve yer aldığı ritüel bağlamlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Duanın ritüel uzman tarafından katılımcıların iştirakiyle toplu icra edildiği ritüel bağlamlardan birisi ad verme ritüelidir. Türk kültüründe ad verme ritüellerinde çocuğun adını veren toplum içinde saygın ve kutsal niteliklere sahip yaşlılar veya şamanların aynı zamanda dua sözleri icra ettikleri de bilinmektedir. Bunlardan biri şu şekildedir:

Adın Yaşar olsun, beşik bağın berk olsun!
Arkandaki küçük, önünde büyük kardeşlerin olsun
Beşik bağın kopmasın!
Arka eteklerini davar, at sürüleri bassın!
Ön eteklerini çocuklar bassın!
Benim gibi ak sakallı, sarı dişli ol!
Ak dişlerin sararsın, kara saçların ağarsın (İnan 1986: 175).

Amasya yöresinde de ad verme ritüellerinde çocuğun adını veren ritüel uzman aile ve katılımcıların hazır bulunduğu kalabalık önünde dua eder. Köylerde İmamlık yapan kaynak kişimizin ad verme ritüellerinde çoğunlukla icra ettiğini ifade ettiği dua şöyledir:

“Allah’ım bu yavrumuz un adını hayırlı uğurlu eyle. Adının anlamına uygun bir hayat geçirmesini nasip eyle. İslam ahlakıyla yetiştirmeyi nasip eyle. Cümlemizin evlatlarını da Kur’an ve sünnet ışığından feyzinden hissedar eyle. Çocuklarımızı her türlü zararlı alışkanlıklardan, şeytanın ve kötü insanların şerrinden koru. Ya Rabbi! Ana-babasına evladımızın mürüvvetlerini de görmeyi nasip eyle. Ya Rabbi! Bu ailenin çoluk çocuğunu hayırlı uğurlu bol nasipli eyle. Bu yavrumuzu ve bizleri her türlü görünür görünmez kazalardan belalardan koru! Her türlü nazardan koru. Her türlü hastalıktan muhafaza eyle. Bu yavrumuza sağlıklı sıhhatli hayırlı uzun ömürler ver. Ömrünü uzun ve bereketli eyle. Rızkını bol ve bereketli eyle. Bu aileden ahirete göç edenlere de rahmet eyle” (KK 102).

Duanın ritüel bütünlükte bir rit birimi olarak yer aldığı ritüellerden biri de söz kesmedir. Yörede söz kesme ritüeline bir hoca/dede mutlaka götürülür. Kız isteme aşamasında icra edilen isteme riti tekrarlanır ve kızın vasisi verdim dedikten sonra hoca,

“elleri kaldırın” der ve duaya başlar. Söz kesme ritüelinde dua, eylemin tamamlandığını, iki ailenin akrabalığa adım attıklarını işaretler. Dua, ritüeli diğer unsurlarla bütünleşerek geçerli kılar. Burada genel olarak Arapça nikâh duası okunur. Bu duadan sonra Türkçe şöyle bir dua edilir:

“Ya Rabbi! Hayırlı bir iş için burada toplandık bu toplantımızı hayırlara vesile eyle. Ya Rabbi! Evliliğe ilk adımını atan bu gençlerimizin sözünü hayırlı ve mübarek eyle. Helal rızık ihsan edip haramlardan muhafaza eyle. Bu gençlerin kurdukları yuvaya dirlik ve düzenlik kendilerine daima birlik ve beraberlik ihsan eyle. Bu kardeşlerimizin kalplerine muhabbet, ölmüşlerine de rahmet eyle ya Rabbi! Kendilerine, vatanına, milletine, namusuna, din ve mukaddesatına sahip çıkacak hayırlı evlatlar nasip eyle. Kardeşlerimizi her türlü kazadan, beladan, hastalıktan muhafaza eyle. Dertten, tasadan, nazardan koru ya Rabbi! İns ü cinnin şerrinden sen koru ya Rabbi” (KK 88).

Yukarıdaki duaya hemen hemen benzer ifadelerin yer aldığı dualar, söz ve nişan yüzüklerinin takılma anlarına da eşlik eder. Bu durum bir birleştirme riti olan yüzük takma eyleminin sözün gücüyle geçerli hâle getirilmek istendiğini gösterir.

Dua ile işaretlenen ritüel aşamalardan biri de düğün bayrağı asma anıdır. Burada okunan duaya “Bayrak Duası” adı verilir. Dua esasında bayrak ve davul simgeleriyle birlikte düğünü başlatma işlevini yerine getirir. Katılımlı gözlem yaptığımız düğünde tespit ettiğimiz bir bayrak duası şöyledir:

“Ey yerlerin ve göklerin sahibi, kâinatı ve mevcudatı yoktan var eden yüce Rabbimiz. El açtık, huzuruna geldik, bizleri huzurundan boş çevirme ya Rabbi. Peygamberimizin bir hadisinde buyuruyorlar ki: ‘Evleniniz, çoğalınız, ben kıyamet günü ümmetimin çokluğu ile övüneceğim’ diyor. Biz de Peygamber efendimiz bu sünnet-i seniyyesini yerine getirmek için düğün merasimini gerçekleştirmek üzere şu anda huzurunda toplanmış bulunmaktayız ya Rabbi. Yaptığımız bu düğünü hayırlara vesile kıl ya Rabbi. Rabbimiz, düğünümüzü her türlü kazadan, beladan, musibetten koru ya Rabbimiz. Evlenen kardeşlerimize dünya ve ahirette iyilikler, saadetler hayırlar ver ya Rabbi. Hanelerini huzur ve mutlulukla doldur ya Rabbi. Ömürlerinin sonuna kadar mutlu, mesut bir hayat sürmelerini kendilerine ihsan eyle ya Rabbi. Ya Rabbim bu kardeşlerimize hayırlı evlatlar, dinine, vatanına faydalı sağlıklı sıhhatli çocuklar ihsan eyle. Ya Rabbim kurulan bu yuvayı; namazların kılındığı,

Kur'anların okunduğu, efendimiz aleyhi selama salat-u selamların getirildiği hayırlı bir yuva eyleyiver ya Rabbi. Ya Rabbel alemin, evlenmek isteyip de çeşitli sebeplerle evlenemeyen kardeşlerimize de bir an evvel evlenmeyi nasip ve müesser eyle ya Rabbi. Ya Rabbi, düşün eden şu ailelerimize kolaylıklar ihsan eyle ya Rabbi. Varsa borçları bir an evvel ödeme kolaylığı ver ya Rabbi” (KK 88).

Duanın ritüel öznelerinin dönüşüm ve yeni statülerini geçerli kılma, kutlama ve kutsama işlevleri de mevcuttur. “Güvey donatma” uygulaması erkek öznenin dönüşüm ve yeni statünün imlendiği ritlerden biridir. Yörenin pek çok yerinde damat giydirme ritinin sonunda ritüel uzman tarafından dua edilir. Bu duaların içeriğini genel olarak evlenme ritüellerinde sıklıkla dile getirilen “mutluluk, hayırlı evlat, bol rızık, bereket” gibi istekler oluşturur.

Toplu duaların ritin sözlü kısmını oluşturduğu bir başka aşama gelinin babaevinden çıkışı ve yeni evine girişidir. Bu aşamalar, yörenin pek çok yerinde dualar eşliğinde gerçekleştirilir. Gelinin baba evinden çıkması anında eşikte yapılan duaya “gelin çıkarma”, yeni evinin eşğinde yapılan duaya da “gelin geçirme” duası adı verilir. Eşiklerde yapılan duanın küçük bir bölümü şöyledir:

“Ey Rabbimiz! Bu evliliği hayırlı ve mübarek eyle. Peygamberimiz Hz. Muhammed ile Hz. Hatice validemizin birbirlerini sevdikleri gibi sevmeyi nasip eyle. Hz. Ali Efendimiz ile Hz. Hatice validemiz gibi birbirlerini sevdire. Birbirlerine karşı kalplerini ısındır ve onları fitneden fesattan muhafaza eyle. Senin rızana uygun olarak hareket etmeyi nasip eyle. Kötü arkadaş ve kötü komşudan muhafaza eyle. Kötü insanların şerrinden, fitnesinden, iftira ve kıskançlığından muhafaza eyle. Bu gençlerimizin kuracakları yuvaya dirlik ve düzenlik kendilerine daima birlik ve beraberlik ihsan eyle. Kalplerine muhabbet, vücutlarına afiyet ver ya Rabbi. Ömürlerini sağlıklı ve uzun eyle. Ölmüşlerine de rahmet eyle ya Rabbi” (KK 102).

Evlenme ritüelleri kapsamındaki toplu duaların sonuncusu gerdekten önce damadın erkek topluluğu ile yatsı namazına götürülüp yine topluca getirildikten sonra kapı önünde yapılır. Burada yapılan duanın içeriği de diğerlerine benzer.

Ölüm ritüellerinde toplu olarak gerçekleştirilen ilk dua, ölümün gerçekleşmesinden hemen sonra hastane önünde veya cenaze evinin önünde yapılır:

“... Hakk’a uğurluyoruz. Rahmetinle tecelli eyle ya Rabbi. Yönünü sana çevirmiş, Haktan gelmiş Hakk’a giden seni bir bilen, Ehl-i Beyt’e bağlı olan bu can kulunu Hz. Hasan ve Hüseyin aşkına cehennem narına, kabir azabına uğratma. Yürüyen ruhunu şad, mekânını cennet eyle. Bilerek, bilmeyerek işlediği kusurlarını affeyle, ey Allah’ım! Muhammed Mustafa’nın ve Ehl-i Beyt’in şefeatine eriştir. Hakk’a yürüyen canımızın geride kalan yakınlarına, yol kardeşlerine sabretme gücü ve sağlık ver. Burada bulunan bütün canların geçmişlerine rahmet eyle” (KK 102).

Ölüm ritüellerinde toplu duanın yer aldığı bir diğer aşama cenaze namazı sonrasındır. Bu aşamada; erkek, kadın, erkek ve kız çocuk ölümler için ayrı ayrı olmak üzere Arapça dualar edilir. Cenaze çerçevesinde ritüel uzmanın toplumla birlikte icra ettiği son dua defin sonrasındır. Bu dua dedenin ritüel uzman olarak yer aldığı Alevi-Bektaşî yerleşim birimlerinde vardır. Bir örnek şu şekildedir:

“Ey Allah’ım. Bugün aramızdan ayrılan canımızı yıkadık, pakladık, huzuruna getirdik, sıreyledik. Canımızın bedenini incittiysek bizleri bağışla. Artık senin dergahında olan canımızdan bizler razı olduk. Sizler de razı olun. Yeni evi nur olsun, rahat uyusun, ey Allah’ım.

İlaveten doğum, evlenme, ölüm ritüellerinin belirli aşamalarında gerçekleştirilen Mevrit ritüellerinin Kur’an ve mevrit metinlerinin okunmasından sonra ritüel uzman önderliğinde toplu yapılan dualar, ritüel bağlamlarda yer alan en yaygın dualardır.

“Ya Rabbi biz bugün burada kısa bir süre önce aramızdan ayrılan.... İçin acizane fakat halisane bir dille Kur’an, mevrit okuduk salavatlar getirdik dergâhı izzetinde kabul eyle. Sevabını başta peygamber efendimize gönderiyoruz vasıl eyle. Ahrette şefaatini cümlemize nasip eyle. Hasseten şu anda Allah’ın rahmetine muhtaç olan... ruhuna gönderiyoruz ulaştır ya Rabbi. İnsandır şaşar beşer hatalarını kusurlarını bağışla. Sevdiklerine komşu eyle. Mekânını cennet eyle. Kabrini geniş eyle. Kabir azabından cehennem ateşinden muhafaza eyle” (KK 5).

Ritüel uzman tarafından toplu yapılan duaların bir bölümü de yemeklerden önce ve sonra icra edilir. Ölüm ritüellerinde definden sonraki ilk yemek ve ölünün ruhu için verilen bütün yemeklerde yukarıda yer verdiğimiz cenaze dualarındaki benzer içerik hemen hemen tekrar edilir. Ayrıca yağmur duası, söz kesme, ad verme, düğüne başlama ve bayrak dikme ilaveten kırk mevlitlerinde yenilen toplu ritüel yemekler dua ile başlar dua ile biter. Örnekler şöyledir:

“Evvel Allah diyelim

Kadim Allah diyelim

Geldi Ali sofrası

Hak versin biz yiyelim

Nimeti celilullah, berekiti halilullah, şefaati senden ya resulallah.

Artsın eksilmesin

Hak-Muhammed-Ali bereketini versin

Lokmalarımız kabul ola hastalarımız şifa ola

Geçmişlerimize rahmet ola, hak saklaya, Hızır bekleye.

Hû gerçeğe hû” (KK 206).

“Ya Rabbi! Verdiğin nimetlere şükrediyoruz. Bizi şükredenlerden eyle. Dünya ve ahirette güzel nimetler ihsan eyle. Ya rabbi imtihan dünyasındayız imtihanlarımızı kolay eyle. Bizi yoksullukla, açlıkla, susuzlukla imtihan eyleme. Rızkımızı bol, ömrümüzü uzun ve bereketli eyle. Bu ikramlar evlenen kardeşlerimizin mutluluklarına vesile olsun. Ya Rabbi, onları her türlü görünür görünmez kazalardan, musibetlerden, hastalıktan, nazarlardan koru. Doğacak çocuklarını hayırlı eyle. Bu sofranın hazırlanmasında emeği geçen kardeşlerimizin geçmişlerine rahmet eyle, cümlesinin mekanlarını cennet eyle. Hanelerimize muhabbet, huzur ve bol rızık ver” (KK 88).

Ölüm ritüellerinin bazı aşamalarında ritüel uzmanların bireysel olarak icra ettikleri duaları da bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu tür dualar, ritüel eylemlere, tümüyle amaçlara yönelik olarak eşlik eder. Birkaç örnek verecek olursak: Ölüm öncesi aşamada ölecek kişinin canını rahat vermesi, fazla acı çekmemesi için dua edilir. Ölümün gerçekleşmesinden sonra kişinin imanlı gitmesi; dünyevi kirlerinden günahlarından, yüklerinden arındırmayı amaçlayarak icra edilen her bir eyleme dua sözleri eşlik eder.

Ritüel dil biçimlerinin bir bölümünü de “Tekbir” ve “salavat” adıyla bilinen ve Arapça söylenen dua ifadeleri oluşturur. “Sözlükte yüceltmek, büyük olduğunu kabul etmek anlamındaki tekbir, dini terim olarak Allah’ın zâtı sıfatları ve fiilleri itibariyle her şeyden üstün olduğu manasına gelen “Allahuekber” cümlesini yahut bunu söylemeyi ifade eder” (Ateş 2011: 341). Salavat ise Osmanlıca-Türkçe Lûgat’te; 1. Namazlar. 2. Hz. Muhammed’e ve Onun soyundan gelenlere okunan dua: [Allahümme salli alâ seyyidînâ Muhammed’in ve âla âli seyyidînâ Muhammed= efendimiz Muhammed’e ve onun soyuna sopuna salât ve selam olsun] (Devellioğlu 1996: 916) olarak açıklanmaktadır.

Tekbir ve özellikle de salavat ifadeleri, geçiş ritüellerinde bireyin değişim, dönüşümünün amaçlandığı aşamalarda ve ritüel sürecin kırılma noktalarında gerçekleştirilen eylemlere eşlik ederek ritüel eylemleri, Allah’ı ve peygamberi zikretmek, çağırmak suretiyle kutsallaştırır. Örnekler şöyledir: doğum ritüellerinde bebeğin göbeğinin kesilmesi, adının verilmesi ritüel uygulamalarına bu tür dua sözleri eşlik eder. Kırklama ritüelinde de bu türden dua sözleri eylemlerle birlikte işlev gören önemli bir bileşen unsurdur. Beşik ritüelinde bebeğin yeni kıyafetler giydirildikten sonra beşiğe konulması edimlerinin her biri bu tür sözler ile yapılır.

Evlenme ritüellerine bakacak olursak bu tür sözlerin bir durumdan başka bir duruma geçişin eşiklerinde düzenli olarak tekrarlandığını görebiliriz. Damat hamamına gidilirken, dönülürken, yıkanma esnasında ve güvey donatma ritlerinde kelime-i tevhid ve salavat okunur. Damadın kınası katılımcıların topluca söylediği salavat eşliğinde yakılır. Ayrıca bir başka eşik olan gerdeken önce damat götürüldüğü namazdan salavatlar eşliğinde getirilir, gerdeğe yine bu türden kutsal sözler ile sokulur. Benzer şekilde diğer geçiş öznesinin dönüşüm eşiklerine de bahsi geçen kutsal sözler eşlik eder. Gelin hamamı uygulamaları çerçevesinde gelinin yıkanması esnasında özellikle de başı yıkanırken sözü edilen sözler söylenir. Yine gelinin saçları taranırken salavat getirildiği gibi giydirilirken her bir elbisesi önce üç kez başında çevrilir bu esnada yine üç kez salavat getirilir. Kına yakma esnasında da gelinin etrafında çember oluşturan bazı yerlerde küçük kızlar bazı yerlerde yaşlı kadınlar salavat getirirler. Gelinin bir başka eşigi olan duvak kapatma ritleri de yörenin pek çok yerinde salavatlar eşliğinde gerçekleştirilir. Sıraç köylerinde “duvak vurma” adı verilen ritüel form, kadınlardan oluşan topluluk önünde ritüel uzman tarafından yapılır. Yine duvağın kaldırılmasına da salavat sözleri eşlik eder. Ayrıca gelinin başından

çevirmek suretiyle icra edilen ve adına ebede ya da töre çevirme adı verilen hediye ritlerine de eşlik eden ritüel dil biçimi salavattır.

Ölüm ritüellerinde de bu tür sözler, aynı işlevi yerine getirir. Ölen kişinin inançlı gitmesi; dünyevi kirlerinden günahlarından, yüklerinden arındırmayı amaçlayarak icra edilen her bir eyleme bu tür sözler eşlik eder. Yıkama ve kefenleme uygulamalarının da her adımına dua sözleri eşlik eder. Sonraki aşamanın olay zincirlerini oluşturan ölünün kabre konulması, mezarın kapatılması yine bu tür sözlerin eşliğinde yapılmaktadır.

Ritüel bağlamlarda icra edilen salavat türündeki kutsal sözlerin bir diğer işlevi, eşlik ettiği ritüel olayların bütününe kutsallık çerçevesine sokmayı amaçlamasıdır. Çeyiz, kaftanlık bazı yerlerde damat ve gelinin elbiselerini götürme olayının törenselleştirildiği uygulamalara bahsi geçen sözler eşlik eder. Bereket ritüelleri kapsamındaki Koç Katımı, Saya Gezme ve Yağmur Duası ritüellerinin özellikle toplu yürüyüş aşamalarında; Çiğdem Gezmesi, Yağmur Gelini, Hızır Gecesi ve Ramazan Ayının yarısında icra edilen kapı kapı gezmek suretiyle yiyecek toplama eylemlerinde temel söz kalıplarının söylendiği bölümlerin dışında kalan yerlerde eylemlere bu türden sözler eşlik eder.

6.3.1.3. Büyü Dili

İyi veya kötü bir sonuç almak için tabiat yasalarını etkilemek suretiyle olayların olağan düzenlerini değiştirmek amacıyla gerçekleştirilen uygulamalar büyü ritleri kapsamında yer almaktadır.

Pertev Naili Boratav’a (1999: 108-109) göre bir büyü uygulaması şu unsurlardan oluşur: A. Konusu (sevgi, soğutma, vb.) B. Etkilenecek kişi (veya kişiler) C. Etkileyici madde (taşıt olarak). C.1. Etkileyici maddenin taşıdığı “büyülük öge”; yazının çeşitleri: harfler, kelimeler, esmâ (Tanrı adları), dualar rakamlar, türlü remiz veya resimler. Bu, yazı yerine “söz ve üfleme” de olabilir: dua, esmâ, Türkçe uyaklı, tekerlememsi sözler; burada da etkilenecek kişinin ve karşı tarafın adları söylenir. Sözlerin, üflemlerin sayısı da belirlidir. C.2. Etkileyici maddenin kullanılışı: yenme, içilme, yakılma, etkilenmek istenen kişinin bir yerine bağlanma veya dikilme, atılma, dökülme, saçılma, gömülme; kullanılırken yapılması gereken işaret ve hareketler, maddeye verilen şekiller: düğüm, kırma, çözme. D. İşlemin zamanı: gün, saat. E. İşlemin tekrarlanma sayısı.

Malinowski'ye göre de büyü uygulamasının üç ögesi ya da bileşeni vardır; “formül”, “rit” ve “uygulamanın durumu”. Malinowski, sözü edilen unsurları, şöyle açıklamıştır: 1. Duyguların dramatik ifadesi; devinimsel jestler ve hareketler yoluyla büyüsel edimin özü. 2. Söylenen sözlerle “içi doldurulan” ve bir “sürtünme” etkisi yoluyla belirli güçlerin aktarıldığı nesnelerin ve cisimlerin kullanımı. Son olarak büyü sözün gücünün, büyü nesneye aktarıldığı tekniklerdir (Tambiah 2002: 104-105).

Malinowski (2000: 72-73), özellikle tılsım olarak adlandırdığı büyü sözün ritüel eylemin çekirdeği olduğunu ve bir büyü tılsımının üç tipik ögenin birleşmesiyle meydana geldiğini açıklar. Bu güçleri oluşturan bileşenler şunlardır: Birinci olarak yansıma seslerini de kapsayan fonetik efektler bulunur; bunlar rüzgâr ıslığı, gök gürlemesi gibi doğal seslerin taklididir. İkinci öge, istenen şeyi çağıran, düzenleyen ya da ona emreden sözcükler kullanılmasıdır. Belirli duygusal durumlar ve sonuçlar uyandıran, ifade eden ve yöneten emir sözcükleri; şimdiki edim için pragmatik açıklamalar görevi yapmak suretiyle, geriye dönük olarak ataların kökenlerine ve soy ağaçlarıyla ilgili mitlere başvuran yapılar ve ileriye dönük olarak ön görüsel etkiler bekleyen sözcük dizileri (Tambiah 2002: 104-105).

Malinowski, ritüel sözün etnografik kuramını “*Coral Gardens and their Magic'in*” ikinci cildinde aşağıdaki özelliklere bağlamıştır:

1. Bunların kutsal ve gündelik dilsel kullanımlardan farklı biçimde kurulmuş olmaları, özel etkisi olduğu düşünülen “anlamsız” sözcükleri bile kapsayan ölçülü özellikleri içlerinde barındırmaları gibi gerçek nitelikleri.
2. Duygudaş yakınlıklar ve etkili güçlerce (mana) dolu bir dünyadaki yerel inancı kapsayan yerel inanç bağlamı; ama daha önemli olarak, insanların ürettiği büyüsel söylevin gerçeklikle çağdaş olan, en eski çağlara özgü bir konu olarak en başından beri var olduğu ve “küçük bir hareket” olarak başlayıp güvenilir büyücüler tarafından büyüsel silahlara dönüştürülebileceği inancı.
3. Büyüsel söylevin içerdiği “anlaşılmazlık katsayısı” ve bunun göstergesi, garip ve eski dilbilgisel formlar, yoğunlaşan yapılar, belirli bir kesime hitap etmekte olan anlamlar taşıyan sözcükler, garip mitolojik ve eğretilmeli göndermeleri ile zahmetli bir etnografik araştırmadan geçmesi gereken imalardır. Anlaşılmazlık, büyüsel sözleri kendi bağlamına koyar koymaz işlemeye başlar (Malinowski 1961: 234; akt. Tambiah 2002: 110-111).

Genellikle şifa, kutsama, arınma, korunma gibi rit türlerinin tılsımlı etkiye sahip bileşenini oluşturan sözler; çoğunlukla, Kur'an'dan bir bölümü, bir duayı, kutsal kişilerin isim ve sıfatlarını içermekle birlikte arzu edilen sonucu taklit eden kafiyeyle ifadeleri ve yansıma sesleri de içermektedir. Büyü dili kullanımında iki farklı hareket tarzı olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi sözlerde var olduğuna inanılan tılsımın okumak-üflemek

ya da yazılmak suretiyle direkt veya taşıyıcı bir nesne vasıtasıyla etkilenmek istenen kişiye ya da durumlara aktarılmasıdır. Burada sirayet yasasıyla işlerlik sağlanan nakil söz konusudur. İkicisi ise söz eyleme direkt eşlik eder ve amacın gerçekleşmesini aracısız olarak etkilemek yoluyla söz, eylemi güçlendirir. Ayrıca bazı büyü ritlerinde her iki hareket tarzı birlikte kullanılır. Örnekler şöyledir:

Çocuk sahibi olamayan kadınlar kırk bir gün birer kez “*Meryem suresi*”ni okuyup suya üflerler, sonra bu suyu içerler (KK 23, KK 100). Aynı sure doğumu kolaylaştırmak için bazen sadece suya bazen de Fadime Ana Eli bitkisi konulan suya okunur, tılsım nakledilen su kadına içirilir (KK 131, KK 198). Yine kısırlığı sağaltmak amacıyla kırk kez “*ya Kadr*” denir ve suya üflenir, bu suyla banyo yapılır (KK 88). Hamile kalabildiği hâlde bebeği düşen ya da doğumdan hemen sonra ölen kadınların tıvgalı olduğuna inanılır ve bu sorunu çözmek amacıyla icra edilen sağlatım ritüelinin bir parçası olarak kadının karnına Allah kelimesinin baş harfi “A” yazılır (KK 69). Ebeler, doğumu kolaylaştırmak için hamile kadının saçına su dökerler. Bu rite “*böyle su gibi olsun doğumun*” sözleri eşlik eder (KK 188, KK 201). Doğum esnasında kadının ağrısı azaltmak için kadının başından üç kez “İhlas” bir kez *Fatiha suresi*” okunarak ekmek çevrilir. Bu ekmek köpeklere verilir (KK 21, KK 95).

Albarmasına uğrayan lohusa kadın ve çocukların sağaltımı için, Göynücek ilçesinde hafızlar toplanır ve kırk adet “*Yasin suresi*” okurlar. Yasin suresi okunan mekânın ortasına su konulur ve bu suyla al basmasına uğrayan kadın yıkanır (KK 110). Merkez ilçeye bağlı köylerden tespit ettiğimiz üzere al karısının kötü etkisine maruz kalan kadınlar perşembe günleri ikindi ile akşam arasında yer alan zaman diliminde mütemadiyen “*Fatiha suresi*” okuyarak köprü üzerinden geçerler (KK 51, KK 63). Kaynak kişilerden öğrenildiğine göre bazı hocalar al basması etkisini sağaltmak için “*Nuh suresi*”nin ilk ve son ayetlerini yazdıkları muska hazırlarlar (KK 21, KK 44). Kırk çıkarma ritüellerinde hazırlanan suyun içine iki elle dört kez, “*bitsin kırkı çıktı kırkı*” denir (KK 95).

Sözün tılsımından en fazla yararlanan rit türlerinden birisi kuşkusuz nazarla ilişkili olanlardır. Nazardan hem korunmak hem de nazar değmesinin kötü etkilerini sağaltmak için birçok ritüel eyleme başvurulur. Genel olarak nazar ritlerinde kullanılan söz unsurları “*İhlas, Fatiha, “Ayetü’l Kürsî” ve “Kalem Süresi”nin son ayetleridir. Sure ve ayetlerin tılsımı nazardan korunma ve sağaltım ritlerinde çeşitli şekillerde kullanılır. Bunlar nazara*

maruz kalan kişiye direkt okumak, ekmek, tuz ve su vasıtasıyla nakletmek, yazılarak muska şeklinde kişinin üzerinde taşınması şeklinde sıralanabilir. Nazarın kötü etkisini sağıltmak amacıyla uygulanan kurşun dökme, tuz patlatma/kavurma, köz söndürme ve üzerlik otu tütsüleme gibi ritlere Kur'an-ı Kerim'den alınan sure ve ayetlerden başka ritüel eylemlere arzulanan sonucu belirten kafiye ve yansıma sözcüklerin kullanıldığı cümleler de eşlik eder: “*Elemtere fiş kem gözlere şiş*”, “*Göz edenin gözü çıksın*”, “*üzerlik patlasın*”, “*nazar eden çatlasın*” gibi ifadeler en yaygın olanlarıdır.

Sözün tılsımından ölümlerin canlılar dünyasından ilişkisini kesmek amacıyla da yararlanılmaktadır. Yörenin bazı köylerinde ölünün defnedildiği günden başlamak üzere kırk gün boyunca günde bir kez “*Yasin suresi*” okunur, her okumadan sonra ipe bir kez düğüm atılır. Kırkıncı günün sonunda kırk kez düğümlenmiş bu ip ikindi ile akşam vakti arasında mezarın toprağına gömülür (KK 261). Bazı yerlerde bunun yerini “*la ilahe illallah*” ifadesi alır. Yedi gün boyunca yedi kez söylenen sözün sonunda ipe bir kez düğüm atılır, yedinci gün yedi düğümlü ip mezar toprağına gömülür (KK 178). Uygulama bazı yerlerde ip kullanılmadan yapılır. Şöyle ki ölü yakınları, hocaya bir bakraç götürürler. Hoca bu bakracın içine su doldurarak kırk gün boyunca “*Yasin*” okur, kırkıncı gün bakraçtaki okunmuş su mezar toprağına dökülür (KK 2).

Kısmetinin kapanmış olduğuna inanılan kızlar türbelere götürülür ve buralarda kilit veya çeşme açma, kuşak çözme veya çorap çözme ritleri uygulanır. Söz konusu açma, çözme eylemlerine muhtelif sureler eşlik ettiği gibi amacı dile getiren Türkçe ifadeler de ritin bir parçasını oluşturur. Yere oturtulan kızın başında kilit açılırken “*bu kızın kısmeti de böyle açılsın*” sözü en çok rastlanılanlardan biridir. Cami, türbe gibi kutsal mekânlarda bulunan çeşme muslukları açılır ve bu eylemi güçlendirmek amacıyla “*benim nasibim de böyle açılsın*” denir (KK 12, KK 106). Sevdikleri kızı kendilerine âşık etmek isteyen erkekler saç bağlama büyüü yaparlar. Bu büyüü şöyledir: Âşık edilmek istenen kızın bir tek saç teli cinci hocalara götürülür. Hoca saç teline yedi düğüm atar ve her düğümdede erkeğin adını söyleyerek üfler. Hoca düğümlendiği saça yedi gün boyunca günde yetmiş kez “*el Hakka*” suresinin 32. Ayetini okur. Yedinci gün saçı bir kâğıda sararak muska yapıp büyüü yaptıran kişiye verir (KK 261).

Yörede bağlama büyüü yapılarak cinsel işlevi etkisiz hâle getirilen damatlar için şöyle bir büyüü riti uygulanmaktadır: büyüüye maruz kalan kurban hocaya götürülür. Hoca

bir ipe her birine “*Felak Suresi*” okuyarak yedi düğüm atar. Ardından her bir düğüme yedi kez “*İhlas Suresi*” okur ve “*seni bu bağdan azad ettim*” diyerek düğümleri çözer. Hoca son olarak ipi yakar, ip yanarken dumanını damada tüttürür, külünü de içi su dolu bir şişenin içine koyar. Damat üç yudumda bu suyu içer (KK 121). Yörede yine bağlama büyüü yapılan damatları çözmek için “*Araf Suresi*” yirmi bir kez okunmakta bu suyla damat banyo yaptırılmaktadır (KK 88).

Büyü dili, nesnelerin sıradanlıktan çıkarılıp kutsallaştırılması veya tılsımlı hâle getirilmesi amacıyla da ritüellerde yer alır. Kırklama suyu, kına, çeyiz, yağmur duasında kullanılan taşlar, sağaltım ritüelinde kullanılan eşyalar, mani çömleğinin suyu ve içine konulan eşyalar, kurban, düğün ekmeği, söz şerbeti ve tören yemeği keşkek buğdayının dövülmesi ve pişirilmesi bazı özel anlara eşlik eden ritüel yemekler büyüsel sözler ile tılsımlamak suretiyle sıradanlıktan çıkarılan unsurlardan bazılarıdır.

Görüldüğü gibi büyü dili, teknik olarak çok sayıda unsurdan mürekkep kompleks yapıları ritlerin bileşenlerinden sadece birini oluşturmaktadır. Büyü ritlerinin amacı, olayların veya eşyanın doğal durumunda istenilen yönde olağanüstü bir değişiklik meydana getirmektir. Söz, diğer bileşenlerle birlikte, tılsım etkisi meydana getirmek suretiyle amacın gerçekleştirilmesinde etkin rol üstlenir.

6.3.1.4. Kalıplaşmış Özel Konuşma Biçimleri: Tebrik, Kutlama ve Hayır Dua

Kalıplaşmış özel konuşma biçimlerini; ritüel sürecin bağlamı çerçevesinde anlam kazanan, çoğunlukla ritüel katılımcıların rolleri içerisinde yer alıp, doğrudan içinde bulunulan ritüel bağlama veya olaya uygun, ritüel eylemin hedefine yönelik dilek, temenni kutlama, kutsama bildiren bazı kelime ve ifade grupları oluşturur. Ritüel türlerine göre farklılaşabilen kalıplaşmış sözcük ve/veya cümle düzeyindeki bu ifadelerin icra edilmesi gerekliliği sözlü anlaşmalar yoluyla kabul edilmiştir. Söz konusu ifadelerin büyük bir bölümü hayır dua ve kutlama anlamı taşır. Ayrıca ritüel türüne bağlı olarak durumun, yeni kimliğin veya statünün söyleyen tarafından onaylandığının da bildirimlerini içerir.

Atasözleri, deyimler ve ikilemelerle birlikte kalıplaşmış dil birimlerinden oluşan kalıp sözler, araştırmacılar tarafından çeşitli adlarla ve farklı ölçütlere dayanarak tanımlanmış, ilişki sözleri ve kültür birim olarak da adlandırılmıştır (Gökdayı 2008: 90).

Bu türden kalıplaşmış sözleri “ilişki sözleri” olarak adlandıran Doğan Aksan’a (2004: 34) göre, söz varlığı içinde yer alan bu ögeler, “bir toplumun bireyleri arasındaki ilişkiler sırasında kullanılması âdet olan birtakım sözlerdir”. Belirli durumlarda söylenmesi geleneklerce tayin edilmiş bu kalıp sözler, Türk kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır.

“İyi dilek bildiren söz kalıpları” (Akalın 1990: 26) olarak bu türden sözlere, bir halk edebiyatı terimi olarak “alkış” adı verilmektedir. Alka-(övmek, yüceltmek) eylem köküne -ş ekinin getirilmesiyle türetilen (Keskin 2018: 39) kelime; hayır duada bulunmak, beğenmek, (Çobanoğlu ve Çobanoğlu 2015: 1; Kaya 1997: 99) karşıdaki kişinin iyiliğinin istendiğini ifade eden söz kalıpları olarak tanımlanmaktadır. Bu sözler, sağlık ve atalar sözü gibi hüküm bildiren müspet dilek ifadeleridir. Bunun karşısı olarak kargış veya kara alkış ise lanet, inkisar, bela ve gazap ifade eden, söylenen kişinin kötülüğünü isteyen söz kalıplarıdır. Alkışların biçim bakımından kısa, anlam yönünden özlü olması genel özelliklerindendir. Alkışlarda düşünce ve yargılar, biçim bakımından belirli kalıplara sığdırılarak dile getirilir (Elçin 2004: 662; Artun 1999: 111).

Alkışlar, bazı araştırmacılar tarafından dua ile aynı kavramsal daire içinde değerlendirilmektedir. Şükrü Elçin (2004: 661) alkışı, “insanın kendisi ile içinde yaşadığı cemiyetin maddi refah ve manevi saadetinde yardım ve merhametini istemek üzere Tanrı’ya yaptığı bir hitap ve sesleniş” şeklinde tanımlayarak dua ile aynı kategoride değerlendirmektedir. Sami Akalın (1990: 29) da alkışın yerini İslam kültürüne katılmamız sonucu eşanlamlısı olarak Arapça kelime duanın aldığı ifade ederek alkış kelimesini dua ile benzer kavram olarak ele almaktadır. Bazı araştırmacılar ise dua ve alkışı çeşitli yönlerden birbirinden ayırmışlardır. Alkışı, “konuşmayı renklendiren kısa kalıplar şeklinde hayır dua ve iyi dilek sözleri” olarak tanımlayan Pertev Naili Boratav’a (2014: 144) göre, alkış ve dua akraba ancak birbirinden farklı kavramlardır. Boratav (2014: 148), dua ve alkışın farkını şöyle ifade eder:

Dualar da alkışların geliştirilmiş, din törenlerine değgin değer kazanmış biçimleridir. Bizim memleketimizde İslam dininin ve çeşitli tarikatların törenlerinde ve onlara özgü görevlere bağlı olarak söylenmesi gereken sözlerdir bunlar.../.... Duanın alkıştan farkı, onu söyleyenin ya kendisi için ya da genel olarak insanlar (çoğu kez özellikle de din kardeşleri) için Tanrıdan istediklerini bildirmesidir; bu bildiri ne kadar güzel bir biçimde söylenirse etkisinin o kadar büyük olacağı inancı, dua kalıplarındaki sanat özenmesini açıklar.

Alkışın, “büyü, afsun” anlamındaki “arkış” sözüyle olan fonetik yakınlığı ve bazı Türk şivelerinde sihir anlamını da kapsayacak şekilde kullanılmaları nedeniyle mitolojik

kökenin büyüyle ilişkili olduğu ve zamanla kısa nezaket ifadelerine dönüştüğü ileri sürülmektedir:

Bugün daha çok bir nezaket ve iyi dilek temennisi mahiyeti kazanmış olan alkışlar, dini anlamdaki duaların kapladığı alanın içine girerek büyüsel mahiyetlerinden de sıyrılmışlardır. Eski dönemlerde insanların, kurban ve ibadet gibi fiili unsurlarının paralelinde poetik sözlü kalıplar olarak dikkati çeken alkışlar, büyüsel mahiyetlerini yitirdikten sonra dilin estetik kuralları içinde nezaket ifadeleri olarak görev almaya başlamışlardır. Başlangıçta daha hacimli ve nazmın bütün özelliklerini taşıdığını düşündüğümüz alkışlar; zamanla kısalmış, yoğunlaşmış ve kalıp sözler haline gelmiştir. (Duymaz 2005: 15)

Bu grupta yer alan ritüel dili, sınırlı sayıda sözcük dağarcığı ve çoğunlukla verili geleneksel kaynaklardan alınan belirli söz dizimsel biçimleri kullanır. Hangi sözün, nerede ve nasıl kullanılacağı ritüel çerçeve içerisinde genel olarak belirlidir. Bazı ritüeller özellikle katılımcıların iyi dileklerini ifade etmeleri üzerine inşa edilmiştir. Öyle ki ritüele katılımın temel nedenlerinden biri katılımcının bu sözleri muhatabına iletme amacını teşkil eder ve bu nedenle ritüel edimler çoğunlukla; “hayırlamaya gitme”, “göz aydınlığına gitme”, “kutlamaya gitme”, “mübareklemeye gitme”, “başsağılığına” veya “taziye vermeye gitme” şeklinde ifade edilir. Ayrıca sözü edilen ziyaretler ve iyi dileklerin ifade edilmesi toplumsal bir zorunluluk olarak görülür. Özellikle köy gibi yerleşim yerlerinde bu zorunlulukların yerine getirilmemesi ciddi boyutta dargınlıklara sebep olabilmektedir.

Sözlerin temel aksiyomlarını anlamak için, içinden doğdukları ve onları açıklamamıza olanak veren ritüel bağlamlarına yerleştirmemiz gereklidir. Bağlamla birlikte kimin kime ne söylediği de önem arz eder. Söz kalıplarının edimsöz gücünü ve ritüel süreçteki işlev ve anlamlarını gerçek anlamıyla ancak bu şekilde tespit edebilmek mümkündür. Auistin’in (2017: 51) belirttiği gibi: “Ortada, belli bir etkisi olan kabul görmüş uylasımsal bir işlem olmalı, bu işlem belirli koşullarda belirli kişiler tarafından belirli sözlerin sözcelenmesini içermelidir. Ayrıca, belirli bir durumda her bir kişi ve koşul, sözü edilen o belirli işleme başvurmaya uygun kişiler ve koşullar olmalıdır”.

Ritüel bağlamlarda icra edilen söz edimlerinin bazıları aşağıdaki gibidir:

Yörede doğumdan önce gerçekleştirilen “Fadime Ana helvası” ritüeli doğumun kolay ve sıkıntısız geçmesi amacına yöneliktir. Ritüel katılımcıları helvayı yedikten sonra bu amacın gerçekleşmesi amacıyla hamile kadına; “Allah tez vakitte kurtarsın”, “Fadime

Ana yardımcın olsun”, “sağ salim bebeğini kucağına al”, “Allah elini ayağını tam versin” minvalinde sözler söylerler.

Doğumdan sonra geçmiş olsuna gitme adı altında gerçekleştirilen ziyaretler ritüel bir çerçeveye sahip olmamakla birlikte burada da yeni doğum yapmış kadına yönelik iyi dilek ifadeleri sunulur. Lohusa ziyaretlerinde anneye yönelik olarak daha çok “*Allah kurtardı*” “*geçmiş olsun*” denir. Bununla birlikte; “*gözün aydın*”, “*Allah analı babalı büyütsün*” kalıp sözleri de ziyaretçiler tarafından sıklıkla telaffuz edilir.

Doğumdan sonra toplu katılıma konu olan ilk ritüel form ad verme ritüelidir. Çocuğun adı verildikten sonra öncelikle ritüel uzman kendi ve topluluk adına ritüelin amacına yönelik dilek sözlerini icra eder, topluluk de ritüel uzmana eşlik eder. Sonrasında katılımcıların her biri bebek için hediye takdim ederken ritüeli düzenleyen aileye; *adıyla yaşasın, adına layık evlat olsun, “adı gibi şanlı şöhretli olsun”, “mübarek olsun”, “hayırlı olsun”, “evladının hayrını gör”, “mürüvvetini de görün”, Allah, alını yeşilini de görmeyi nasip etsin”, “uzun ömürlü olsun”* gibi sözler söylerler.

Bu tür kalıp sözlerin bağlamlarından biri de göbek ekmeği ritüelidir. Ritüelin düzenleniş amacı anne ve bebeğin yaşamsal kritik eşiklerden birini geride bırakmaları nedeniyle şükretmek ve “bebeğin gözü aç olmasın”, “tok olsun” diye akraba ve komşulara yemek vermektir. Katılımcılar, lohusa evine geldiklerinde ev sahibinin söylediği hoş geldin karşılmasına hoş bulduk dedikten hemen sonra bebek ve anne için hayır dua ettikleri gibi yemekten sonra bütün doğum ritüellerinde söylenen “*hayırlı olsun, kutlu olsun, Gözünüz aydın olsun*”, “*Dört başlı büyüsun*” gibi genel ifadeler söylenir. Ardından göbek ekmeği ritüelinin asıl düzenleniş amacına yönelik hayır dua ifadeleri de söylerler. Bunlardan en çok karşılaşılanlar şöyledir: “*Allah kabul etsin*”, “*Halil İbrahim Sofrası olsun*” “*sofranız bereketli olsun*”, “*bebeğin rızkı bol olsun*”, “*tok gözlü olsun*” derler. Ayrıca evden çıkış esnasında kapıdan yolcu edilirken de benzer ifadeleri tekrar edilir ve böylece ritüelin amacını sözlü edimlerle pekiştirirler.

Doğumdan kırk gün sonra anne ve bebek ritüel olarak arandıktan sonra bu sürecin kaçınmalarından olan izole olma durumunu ortadan kaldırmak amacıyla anne ve bebeğin evden çıkmaları ve ilk gezmelerini ifade eden kırk uçurma adı verilen birleşme ritüelinde ziyaret edilen kişiler, hediye verirken kadın ve çocuk için her birine farklı dilek, kutlama,

tebrik ve temenni içeren sözler söylerler; Şöyle ki: Çocuğun kundağına ekmek ve yumurta sokulurken, çocuğa “*nasibin eksik olmasın*”, “*katlık görmeyesin*”, “*fakirlik çekmeyesin*”, “*kısmetin bol olsun*”; yine çocuğun saçlarına un sürülürken; “*saçın sakalın böyle ağarana kadar sağlıklı yaşa*”, “*bahtın açık olsun*” denir. Anne için de genel olarak “*kutlu olsun*”, “*hayırlı olsun*” dilek ifadeleri söylenir.

Kırk ekmeği, kırk mevlidi ve beşik götürme adı verilen ritüel süreç içerisinde birleşme ve kutlama işlevine sahip ritüeller, bu türden ifadelerin icra edildiği bir diğer ritüel bağlamlardır. Sözü edilen ritüellerde çoğunlukla kadın ritüel uzman vardır. Ad verme ritüellerinde olduğu gibi ritüel uzman amaca yönelik sözleri dua formunda topluluk adına icra eder, katılımcılar da elleri açmak ve âmin demek şeklinde sözlere eşlik ederler. Ancak katılımcıların rolleri açısından geleneklerin belirlediği kurallar bağlamında bu yeterli değildir. Her bir katılımcı, ritüeli düzenleyen aileye ayrı ayrı söz edilen minvalde sözler söylemeli, niyetini ortaya koymalıdır. Bu tür ritüellerde sözlerin icra edilme sırası genel olarak hediye verme ritüeli birliktedir. Katılımcılar, bebeğin beşiğinin içine, üstüne, altına veya yanına hediye bırakırlarken “*Güle güle büyütün*”, “*hayırlı olsun*” “*uzun ömürlü olsun*” “*hayırlı evlat olsun*” gibi sözler söylerler. Ayrıca her bir katılımcı evden ayrılırken kapıda onu uğurlayan ev sahibine benzer sözleri tekrar eder.

Diş hediği ritüelinin hem kutlama hem de pragmatik olmak üzere iki boyutlu amacının olması nedeniyle ritüelde icra edilen kalıp sözler de her iki amaca yönelik olarak farklılaşır. Kutlama hedefine yönelik olarak sıklıkla kullanıldığını tespit ettiğimiz söz edimi “*hayırlı olsun*” “*kutlu olsun*” gibi ifadelerdir. Ritüelin pragmatik yönünü ise çocuğun dişlerinin rahat, acısız ağrısız çıkması ve düzgün dişlere sahip olmasını sağlamaya yönelik amaçlar ile birlikte bütün hayatını şekillendirme, geleceğini tayin etme gibi genel hedefler oluşturur. Bunun için çocuğun başından buğday taneleri dökülürken “*dişlerin böyle buğday taneleri gibi düzgün olsun*”, “*dişlerin bu bulgurlar gibi bitsin*”, “*böyle patır patır ağrısız, acısız çıksın*” denir. Diş hediği ritüelinin gelecek tayin etme amacını taşıyan çocuğun önüne çeşitli eşyaların konulup, çocuk hangisini alırsa ilerde o işi yapacağı inançlarıyla gerçekleştirilen uygulamadan sonra katılımcılar, çocuğun önüne hediyeler koyarlar veya annesine verirler. Hediye verme ritine “*ömrün hayırlı olsun*”, “*ömrün bereketli olsun*”, “*buğday gibi bereketli ömrün olsun*”, *uzun ömrün olsun*, “*iyi yaşa, mutlu yaşa*”, “*hayırlı evlat ol*”, “*büyük adam olasın*” ... gibi sözler eşlik eder.

Evlenme ritüellerinin toplu katılıma konu olan ilk evresi olan söz kesme ritüellerinde; katılımcılar, gelin, damat ve ailelere, her iki aile de birbirlerine “hayır dileme, kutlama, tebrik” gibi içeriklere sahip sözler söylerler. Bu ritüelde “*Allah başa kadar versin/getirsin*”, “*hayırlı olsun*”, “*kutlu olsun*” “*Allah tamamına erdirmesin*”, “*Allah bahtiyar etsin*” gibi sözler en çok kullanılan ifadelerdir. Çoğu zaman sözlere sarılma eylemi de eşlik eder. Ayrıca gelin ve damadın kutlanması belirli bir ritüel düzen dahilinde gerçekleştirilir. Buna göre sözlenen gençler büyüklerin elini öper, eli öpülen büyükler de gençleri tebrik eder, kutlarlar. Sözlü kutlama edimlerine çoğu durumda hediye ritleri de eşlik eder. Nişan ritüelinde icra edilen kalıplaşmış söz edimleri genel olarak söz kesme ritüeliyle benzerlik gösterir.

Her biri kendi içinde farklı amaçları gerçekleştirmeye yönelik düğünün her bir aşamasında icra edilen ritüel eylemler söz unsuruyla bütünlenir. Lvova vd. (2013c: 193) belirtildiği gibi “emel olarak algılanan söz, insanın statüsünde değişimle ilgili düğün merasiminin dönüm noktasında söylenmekte ve gelecek hayatı pozitif yönde belirlemektedir. O, istenen durumu yaratmaya yöneliktir”. Kalıp sözlerin yer aldığı ilk ritüel aşama düğün denilen olayın kurulmasını amaçlayan başlatma ritleridir. Düğün bayrağı asma, davul çalma ve hoca/imam/dedenin düğün başlatma duası düğünü başlatan eylemlerdir. Köylerde sözü edilen başlatma ritlerinden sonra akraba ve komşular düğün evine gelirler. Bu ziyaretin amacı kurulan düğün derneği hayırlamaktır. Bu minvalde gelen kişiler düğün evi sahiplerine; “*düğününüz hayırlı olsun*”, “*mübarek olsun*” “*kazasız belasız tamam olsun*”, “*kutlu olsun*” gibi dilek, temenni, kutlama anlamı taşıyan sözler söylerler. Düğün dernek kurulduktan sonra çeşitli eşya ve yiyeceklerin götürüldüğü ritüel form çerçevesinde kızevine giden oğlanevi, çeyizle ilgili uygulamalar da kalıp sözlerin söylendiği bir diğer ritüel bağlamlardır. Burada evlenme ritüellerinin genel dilek ifadelerinin yanı sıra aşamaya uygun sözler de yer alır. Bu sözlerin muhatabı gelindir. Bu amaçla söylenen sözlerden bazıları şöyledir: “*güle güle kullan*”, “*iyi günlerde kullan*” “*Eşyaların hayır uğur getirsin*”, *Allah oğul çeyizi de yapmayı nasip etsin*”. Kalıp sözler ritüel öznelerinin dönüşümlerini amaçlayan ritüellerde oldukça yoğundur. Gelin hamamından önce katılımcılar, gelini “hamama uğurlama” adı altında düğünevine gelerek ayrılma ritine iştirak ederler. Burada geline “*hayırlı olsun*”, *Allah mesut bahtiyar etsin*, *Allah utandırmasın* gibi sözler söylerler. Bu sözlere sarılma davranışı da eşlik eder. Düğünevine gelemeyenler de yolda bekleyerek gelini hamama uğurlama hayır duası verirler. Damat için de durum benzerdir. Hamam dönüşünde de gelin ve güvey karşılanır.

Taşova ilçesi Çaydibi ve Merkez ilçeye bağlı Yassıçal, Gümüşhacıköy Çetmi gibi köylerde gözlemlediğimiz üzere insanlar, gelinin ve damadın hamamdan dönüşünü yol kenarlarında bekler, onlara göz aydınlığı vermek adı altında; “*gözün aydın*”, “*kutlu olsun*”, “*hayırlı olsun*”, “*damatlığın/gelinliğin mübarek olsun*”, “*tebrik ederim*” gibi sözler söylerler. Gelin ve damadın hamamdan sonra herkesle görüşmesi gerektiği yönünde geleneksel tutumların olduğu köyler mevcuttur. Bu bağlamda ritüel öznelere yola çıkamayan veya eve gelemeyen büyüklerin evlerine gidip el öper hayır dualarını alırlar. Aksi durum kınanmakta dahası uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır (KK 12, KK 34, KK 56, KK 88, KK 90, KK 102).

Uğurlama esnasında sarılma olan söze eşlik eden eylemin yerini burada büyüklerin elini öpme, küçüklerin elini sıkma alır. Bunun gibi güvey donatma ritinden sonra da damat, el öper ve büyükler daha çok hayır dua eder, akranları ve küçükleri de tebrik, kutlama minvalinde sözler söylerler. Gelinin dönüşümünü işaretleyen kına yakma uygulamasından sonra da genellikle “*kınan kutlu olsun, uğurlu kademli olsun, hayırlı olsun*” şeklinde olmakla birlikte evlenme ritüelleri için genel olarak söylenen mutluluk, huzur, geçim, dirlik düzen dilekleri içeren sözler de söylenir. Damat için de durum benzerdir. Kalıp sözlerin eşlik ettiği bir diğer ritüel evre gelin çıkarma ritidir. Bu evrede kızevi taraflarının “kız uğurlama” adı altında kızevinde toplandıkları ritüel bağlam, gelinle vedalaşmayla birlikte hayır dilek ifade eden sözlerin de söylendiği ritüel evredir. Bu evrede gelin için daha çok, “*gittiğin yere yakış inşallah*”, “*Allah utandırmasın*” sözleri ağırlıktadır. “Gelin indirme ritüel evresinde ise bu sefer oğlanevi tarafındaki kadın katılımcılar “hoş geldine gitme” veya “gelin görme” adı altında hem geline hoş geldin der hem de kutlama, tebrik, iyi dilek içeren sözler söylerler. Bu aşamada katılımcılar aynı zamanda damadın annesi ve babasına “gözaydınlığı verme” adı altında “*gözünüz aydın, gelininiz hayırlı olsun*”, “*ayağı uğurlu gelsin*”, “*hanenize bereket getirsin*” gibi kalıp sözler söylerler. Gelin ve damadın bir arada olduğu durumlarda da hem damat hem de gelin için ayrı ayrı kutlama ifadeleri söylenir bunlardan bazıları şöyledir: “*Allah bir yastıkta kocatsın*”, “*kutlu olsun*”, “*Allah bahtiyar etsin*”, “*Allah döllü döşlü eylesin*”, “*Allah hayırlı evlatlar yetiştirmeyi nasip etsin*”, “*bir ömür boyu mutlu olun*”. Benzer şekilde duvak, gelin mevlidi gibi birleşme ritüel formlarının her birinde katılımcılar tarafından evlilik hayatında olması beklenen, istenen her türlü durum kalıp sözlerle dile getirilir.

Ayrıca bu sözlerin bu türden kalıp sözlerin ölüm ritüellerinde görüldüğü ritüel bağlam, defin sonrasıdır. Geleneksel senaryoda ölü evinde icra edilen eylem, şimdilerde pek çok köyde mezarlık çıkışında yerine getirilmektedir. Sıralı bir şekilde duran ölü yakınlarına defin ritüeline katılan erkek katılımcılar ölü için hayır-dua, dilek, temenni mahiyetinde sözler söylerler. Kadınlar da erkeklerin defin ritüelinden dönmesini bekler, ardından hem kadın ölü yakınlarına hem de erkeklere taziyede bulunurlar. Kazma kürek takırtısı yemeği verilen köylerde ilk taziye sözleri, dede veya dikme dedenin yemekten sonra ettiği duadan sonra verilir. Kaynak kişilerimizin belirttikleri üzere -her ne kadar gelenek-görenek bilmeyen insanlar aykırı davranıyor olsa da- definden sonra ve ilk gece ölü yakınlarını merkeze alan sağaltıcı söz edimleri olan ifadelerin söylenilmemesi gerektiği yönünde bir gelenek mevcuttur (KK 56, KK 67, KK 88, KK 102). Definden sonraki ilk gün ve akşam icra edilen ritüellerin temel amacı ölünün ilk gece sorguya çekileceği inancı doğrultusunda ölen kişinin kabirde eziyet çekmemesi hedefine yöneliktir. Okunan Kur'an-ı Kerim, edilen dualar, verilen sadakalar söz konusu amacı gerçekleştirmek hedefine yöneliktir. Kalıp sözler de ritüel eyleme paralel istekleri dile getirir. Bu minvalde ilk gün söylenen kalıp sözler çoğunlukla *“Kabri nurla dolsun”, “Allah kabir azabı çektirmesin”, “Allah sorgusunu kolay eylesin”, “Toprağı bol olsun”, “kabri geniş olsun”, Allah yattığı yerde rahatlık versin”, “Toprak onu incitmesin”* gibidir. Definden sonraki ilk üç gün ölü ve yakınları için başsağlığı veya taziye verme eyleminin yoğun gerçekleştirildiği günlerdir. Ölü yakınları için teselli edici; ölü için öbür dünya yaşamının iyi olmasına yönelik dilek ve temenni bildiren; *“başın sağ olsun”, “Allah sabır versin”, “Allah başka acı vermesin”, “Allah mekânını cennet eylesin”, Allah rahmet eylesin”* *“toprağı bol olsun”, “nur içinde yatsın”*. Benzer sözler ölüm ritüellerinin post-liminal aşamasını oluşturan anma günlerinde de söylenir.

Takvim ritüellerinden dini bayram, kutsal gece ve mevsimlik ritüellerde her bireyin diğerine söylemesi gerektiği, toplumsal anlaşmalarla belirlenmiş kutlama içeriğine sahip kalıplaşmış sözlü ifadeler de bu türdendir. Bayramınız, kandiliniz kutlu/mübarek/hayırlı olsun gibi. İlaveten yörede Hızır ve Hıdrellez ritüellerinde insanların birbirlerine *“Hanene/hanenize Hızır uğrasın dileklerini belirtme geleneği vardır. Yine Ramazan Ayında yörenin bazı yerlerinde köy imamlarının ev ev gezerek “Ramazanınız mübarek olsun” deme geleneği bulunmaktadır.*

6.3.2. Ritmik Söz Kalıpları

Ritüel bağlamlarda icra edilen, ritüel etkinliklere sıkı bir şekilde bağlanmış söze dayalı türlerden bir diğeri de ritmik söz kalıpları adını verdiğimiz ezgili şiirlerdir. Ritmik-söz kalıpları, ritüel eylem ve söz birlikteliği ile ritüellerde hem eylemin oluşturunucu gücü hem de duygu ve düşüncenin dışavurumcu unsuru olarak konuşma dilinin yetersiz kaldığı durumlarda aktarım kanalı göreviyle yer alır.

Ritüel aktivitelerin bileşeni durumundaki bu türden sözlü şiirler ezgilidirler. Ritüelistik değere sahip hiçbir şiirin ezgiden bağımsız olmadığı söylenebilir. Söz konusu ritüel bileşen, müzikle şiir arasında bir oluşuma sahip olması nedeniyle “ritmik söz kalıbı” olarak adlandırılmıştır. Ruth Finnegan’ın (2003: 447) ifade ettiği üzere sözlü şiirinin temel özelliği; söyleyiş tarzında esas olanın şarkı, makam ve söyleyenin ses tonu hatta bazen bir çalgı eşliğinde ezgiyle icra edilmeleridir. Şiir veya müzik unsuru şeklinde bir adlandırma yetersiz görünmektedir. Şiir terimi edebiyata özgü bir kavramdır ve ritüel bağlamların bileşeni durumundaki ezgili şiirleri karşılayamamaktadır. Vlademir Propp (1998: 69-70), folklor nazım türlerinin edebiyatta olmayan farklı birtakım özelliklere sahip olması nedeniyle sınıflandırılmasında farklı ölçütlerin dikkate alınmasını gerektiğini belirtir: “Folklorda günlük yaşama uygulamalarıyla karakterize edilmiş türler vardır. Sadece düğünlerde, dini törenlerde ve belirli tatil günlerinde söylenen birçok şarkı vardır ve belirli özel durumlarda kullanılıyor olmak bazı türlerin temel özelliğidir”. Ayrıca folklorun, onu edebiyattan ayıran temel özelliklerinden birinin de folklor nazım metinlerinin tamamının şarkı olarak söylenmesi olduğunu belirtir ve manzumelerin müziğinden bağımsız olarak incelemenin, sadece yarısını anlamak olduğunu ifade eder. Ona göre, nazım ritim ve melodisinden ayrılamaz.

Ritmik söz kalıpları ritüellerin neden önemli bir unsurudur ve normal konuşma biçimleri yerine neden şiirsel ifadelere ihtiyaç duyulur? Bu noktada Malinowski (2000: 68) büyü, sihir, tılsım, efsunlamak ve büyülemek sözcüklerinin şiirle yakından ilişkili olduğu için sözcüklerin iç değeri ve yarattıkları duygusal güçlerin en uzun burada yaşadığını dahası en belirgin biçimde burada açığa çıktığını söyler. Lvova vd. (2013c: 197) de ifade edildiği üzere: “İçinde istenilen dünyayı yaratma olanağının saklı olduğu dil, sadece şiirsel ve ritmik olarak organize edilmiş konuşmayla gerçekleşebilir”.

6.3.2.1. Maniler ve Ağıtlar

Mani, ritüel eylemlere eşlik eden en yaygın ritmik söz kalıbı örnekleridir. Mani, genellikle hece ölçüsünün 7'li kalıbıyla oluşturulur ve dört mısradan oluşan bu hece sayısına uygun ezgi eşliğinde icra edilir (Elçin 1990: 7). “Dört mısradan az veya çok mısralarla meydana getirilen maniler de vardır. Bunlar daha çok karşılıklı mani atışmalarında, karşı-beri adı verilen türkülerde dikkat çekmektedir. Manilerin konuları her türlü hayat olaylarıdır. Köy kasaba veya şehirlerimizde okumamış, okumuş kimselerin irticalen yarattıkları eserlerdir” (Elçin 1990: 7). Maniler her konuda söylenebilen nazım biçimleridir. Pertev Nali Boratav (2014: 196-198), manileri; söylenmesine vesilen olan yerlere ve şartlara göre: Niyet ve fal manileri, sevda manileri, iş manileri, bekçi ve davulcu manileri, İstanbul'da bazı sokak satıcılarının manileri, İstanbul Meydan kahvelerinin cinaslı manileri, Doğu Anadolu'da hikâye manileri, mektup manileri olmak üzere dokuz grupta toplamıştır.

Maniler, ritüel bir unsur olarak estetik ihtiyaçların giderilmesi dışında çoğunlukla işlevsel amaçlara hizmet eder. Eğlence görünümü sergileyen mani icralarında bile belirli amaçların güdüldüğü görülmektedir. Şükrü Elçin (2004: 281) manilerin düğün, kadın toplulukları, iş yerleri, tarlalar gibi bağlamlarda söylenen manzumeler olduğunu belirtmiştir. İlhan Başgöz (1986: 225) manilerin salt sanat kaygısı ile üretilmeyip törenlerde, eğlencelerde, inanış ve âdetlerin arasında, sevişme ve haberleşme gibi insan münasebetlerinde görevler üstlendiğini belirterek türün işlevsel özelliklerini vurgulamıştır.

Türk dünyasında olduğu gibi Amasya yöresinde de Hıdrellez ve Ficek takvim ritüellerine özel mani çömleği uygulamasında ritüel eyleme eşlik eden söz unsurunu mani formundaki ritmik şiirler oluşturmaktadır. İlgili bölümde uygulama ve uygulama esnasında icra edilen mani örneklerine yer verilmiştir. Burada ritüel eylemle birleşen ritmik söz kalıbının, ritüel eylemlerin bütünü göz önünde bulundurulduğunda ve insan kaderinin yeni baştan oluşturulduğu özel zaman fikri ekseninde; “kader veya gelecek tayini, şans, kısmet açma” amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik büyüsel eylemin söylem boyutunu oluşturduğunu söylemek mümkündür. Merzifon ilçesinden bir kaynak kişimizin uygulamaya ilişkin verdiği açıklamada “her okunan maniden sonra aynaya bakma” detayı dikkat çekicidir: *“Bir gün öncesinden köyün kızları, genç kadınları bir çömlek içine eşyalarını koyarlar. Çömleğin ağzı ayna ile kapatılır. Hıdrellez günü güneş doğmadan*

önce çömleği açarlar. Bir kız çocuğunun eline aynayı vererek sıra ile mani okumaya başlanır. Her maninin bitişinde çocuk aynaya bakar, elini çömleğe sokar, parmaklarına rastgelen eşyalar kiminse okunan mani ona adanır” (KK 223).

Bununla birlikte Ficek ritüelinde uygulamaya eşlik eden maniler, yukarıdaki işlevin yanı sıra genç erkeklere ait kazanlardan çıkarılan eşyalar için her bir genç kızın söylediği maniler, genç erkeklere genç kızlardan gönderilen bir mesaj niteliğine sahiptir. Bu boyutuyla söz kalıbının daha çok gönül işleriyle ilişkili durumların açığa vurulmasının bir kanalı mahiyetinde iletişim işlevine sahip olduğu söylenebilir. Nebi Özdemir’in (2005: 167) belirttiği gibi: “Geleneksel yaşamın gönül ilişkilerinin düzenlendiği.../... belli başlı iletişim unsurunu maniler oluşturmaktadır”. Maninin söz konusu gönül işlerinin düzenlenmesinde kanal olma işlevi Sırçancuk ritüellerinde de mevcuttur. Kaynak kişilerimizin belirttiği üzere genç kız ve erkeklerin eğlendiği o gece birbirlerine ilgi duyduğu anlaşılan kız ve oğlanın duyguları, diğer gençler tarafından mani aracılığı ile açığa vurulur. Yine takvim ritüelleri kapsamında salıncak üzerinde kadınlar arasında bir oyun çerçevesinde okunan mânilerden o kişinin bir gizlisi bulunup çıkarılmaya, açığa vurulmaya çalışılır. Yine özel bir iletişim biçimi olarak dertlerin, sıkıntıların dışavurumunun aracı olması bağlamında işlevseldir.

İlhan Başgöz (1986: 230-240) Saya gezme, çiğdem gezmesi, Ramazan yarısı ve yağmur duası ritüellerinin evlerden yiyecek toplama epizotlarında söylenen manzumeleri de mani kategorisinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda manilerin bu türden ritüellerde tanrısal güç adına istenen yiyeceklerin istenme aracı işlevinde kullanıldığını söylemek mümkündür.

Mani, evlilik ritüellerinde de kendine yer bulan ritmik söz kalıbıdır. Gelin hamamı, kına geceleri gibi ritüel süreçlerinde mani, çeşitli işlevlerde ritüelistik görevler üstlenir. Bunlardan birisi gelin hamamlarıdır. Günümüzde yaygın olmamakla birlikte Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde gelin, hamama götürülmeden önce akrabalarıyla vedalaşır. Bu vedalaşma sahnelerinde duyguların dile getirilmesi mani aracılığı ile gerçekleştirilir.

Bu durumu örnekleyen Merzifon ilçesi Karamustafapaşa köyünden derlenen maniler aşağıdadır. Yabancı köye giden gelin, dünürşüler tarafından hamama götürülmeden önce annesine şu manileri okur:

*Ben seni pekmez sandım,
Gaşıktan akmaz sandım,
Sevişine bakınca,
Yabana atmaz sandım*

*Elmayı yüke koydum,
Ağzını dike koydum,
Attın beni yabana,
Boynumu büke koydum*

*Elmanın dallarını,
Kırdınız kollarımı,
Gurbet elde ölürsem,
Beklemen yollarımı (KK 198).*

Aynı kaynak kişimiz babası ölmüş gelinin hamama gitmeden önce halasına sarılarak şu manileri söylediğini aktarmıştır:

*Oy hancılar hancılar,
İşlemesin yolcular,
Babam kara toprakta,
Vurmasın davulcular*

*Ben çalıdan ev yapmam,
Dönüp ardıma bakmam,
Babam kara toprakta,
Ben elime gına yakmam (KK 198).*

Aynı ilçenin Alişar köyünden annesi ölmüş gelinin, teyzesinin boynuna sarılarak şu manileri okuduğu aktarılmıştır:

*Mezeklikte at bağlı,
Terkisinde ot bağlı,
Öksüz olan kızların,
Yüreğinde dert bağlı.*

*Gotluklarım (koltuklarım) telledi,
Göyneksiz olduğumdan,
Bi yerlerde sığmadım,
Anasız olduğumdan (KK 207).*

Suluova ilçesinin saygılı köyünden derlediğimiz aşağıdaki manide istemediği bir evlilik yapan gelin, hamam öncesi vedalaşma esnasında şöyle der:

Alçacak duvar mıyım?

*Kol açsam uçar mıyım?
Önceden onmadım ki
Sonradan onar mıyım*

*Oy destiler destiler
Suyu baştan kestiler
Davulumu vurmada
Kekülümü kestiler (KK 147)*

Gümüşhacıköy ilçesinin Çetmi köyünde derlediğimiz aşağıdaki mânide, oğlan tarafından memnun olmayan kız yakınlarından biri, hamam öncesi vedalaşma esnasında şu manileri söyler:

*Yemenimin ucu dilmez
Onlara düşen gülmez
Onlar cingit soyudur
Gelin kıymeti bilmez*

*Biber ekim evlek evlek
Dadandı gara leylek
Yazımızı yazladık
Gışın ayırdı felek (KK 135).*

Gelin hamamında olduğu gibi gelin alma aşamasında da bulunan ayrılık ritleri esnasında maniler okunur. Merzifon ilçesinde dünürşü kadınlar, gelini giydirirken annesi, halası, teyzesi ve diğer yakın akraba kadınları mani söyleyerek ağlarlar. İlk olarak gelin annesine sarılarak şöyle bir mani okur:

*Entarım yanlamadan,
Ölürüm ağlamadan,
Vurun beni öldürün,
O eve yollamadan*

*Dağlarda olur pesengü,
Pesengüler damlıyor,
Bugün söylemen bana,
İçim dolu almıyor (KK 201).*

Gelinin annesi de kızına sarılarak şöyle bir karşılık verir:

*Akşam araba geldi,
Fıtıl yarıda kaldı,
Güle güle git kızım
Evimiz sensiz galdı (KK 201).*

Rızası olmadan uzak yere gelin verilen kız, halasına sarılır ve şu maniyi söyler:

*Sandık üsdü gaba
Selam söylen babama,
Dar yerleri geniş (le) sin,
Atdı beni yabana (KK 201).*

Bu maniyeye karşılık olarak halanın okuduğu mani şöyledir:

*Armut dalda, dal yerde,
Bülbül öter her yerde,
Felek bizi ayırdı,
Her birimiz bir yerde (KK 201).*

Gelin, babaannesiyile vedalaşırken şu maniyi söyler:

*Mendilimi dört büktüm,
Emrine boyun büktüm,
Kaderime küsüp de,
Boynumu eğri büktüm.*

*Çarşıda gül ambarı,
Gülmedim gülem gayrı,
İşte ben gidiyom,
Ecel yok ölem gayrı (KK 201).*

Gelinin teyzesine söylediği mani şöyledir:

*Çorap ördüm dizleme,
Ciğer oldu gözleme,
Gidiyom el evine,
Gelü deyi gözleme.*

*Dağları deleyim mi,
Yanına geleyim mi,
Herkes altun verirken,
Ben canım vereyim mi (KK 201).*

Teyze buna karşılık:

*Ayrulduk özlerinden,
Şu şirin sözlerinden,
Ayruluk vakti geldi,
Öpeyim gözlerinden (KK 19).*

Gelin amcalarının hanımlarına dönerek şöyle der:

*Sıcaklıkta kilim var,
Deste deste gülüm var,
Aha göydüm gidiyom,
Benden başka kimin var (KK 201).*

Amca hanımı da hıçkırıklarını keserek geline sarılır:

*Gülüm kurutmam seni,
Suda çürütmem seni,
Gelin olup gitsen de,
Unutmam seni (KK 19)*

Gelin, kuşağını bağlayan erkek kardeşiyle de mani vasıtasıyla vedalaşır. Merzifon ilçesinin Alişar köyünde zorla evlendirilen gelinin kardeşine söylediği mani şöyledir:

*Kuşağım bağlamaktan,
Ölürüm ağlamaktan,
Vurun beni öldürün,
O eve yollamadan.*

*İşkembenin koluyum,
Gardaş kurban oluyum,
Göğnüm arzu edince,
Seni nerde buluyum (KK 198).*

Mani, gelinin hamamda göbek taşının etrafında döndürülmesi ritine de eşlik eden ritmik söz kalıbıdır:

*Kına koydum tasa
Havuzun ortasına
Bu gece misafirim
Anamın odasına (KK 34).*

Türk toplumunun geleneksel ortamda iletişim sağlamak için başvurduğu en yaygın şiir biçimlerinin biri manidir. Farklı kültürel ortamlarda çeşitli görevler üstlenen maniler, örf hukukunda hoş gördüğü sınırlar içinde; duygu, düşünce ve arzuların özgürce sergilendiği dörtlüklerdir (Eker 1999: 991). Düşüncelerin dışa vurulmasına aracılık eden maninin bu işlevi bilhassa kadınların kına gecesi eğlencelerinde görülmektedir. Yaşlı kadınlardan edinilen bilgilere göre öteden beri kına gecelerinde eğlence işleviyle birlikte

manici kadınlar, oyuna çıkan kız ve kadınların karakterlerine, içinde bulundukları ruhsal duruma, ayıplarına, hatalarına varıncaya kadar kişilere özgü mâni söylemektedirler. Aşağıdaki mani, yeni nişanladığı kıza, defçi kayınvalide tarafından oyun oynarken söylenmiştir:

*Irafta³³⁵ altun sini,
Beğenip aldım seni,
Her tüyüne bin altun,
Verseler vermem seni*

*Hadi gülüm leyli leyli
Leyli leyli leyli leyli*

*Asmadan üzüm sana,
Kenlidir gözüm sana,
Sabah yıldızı gibi,
Dikmişim gözüm sana.*

*Kolundaki göğ boncuk,
Bize gel ay doğuncuk,
Kimse bişey diyemez,
Uğruna can koyuncuk.*

*Mâni bilirim altmış,
Karanfil katmış,
İnsanoğlun topraktan,
Seni nurdan yaratmış.*

*Köprüler ırmak uçun,
Yüzükler parmak uçun,
Analar kız büyütmüş,
Yiğitler almak uçun (KK 198).*

Defçi yeni sözlenen bir kız oyun oynarken şu maniyi okur:

*Bahçalarda tel tere
Ekiliyo her yere
Senem'i babası verecek
Duzluk'taki berbere (KK 198).*

Samaha çıkan kızların içinde gönül verdiği gence kavuşamayan varsa defçi şu manileri okur:

³³⁵ Mutfak rafı.

*Dağdan kestim zovalı,
Gün görmedim doğalı,
Ne gün gördüm ne ılık,
Yârimden ayrılalı.*

*Mendilim sende dursun,
Dursun sevdiğim dursun,
Ben muratlar almadım,
Mendilim murat alsın (KK 198).*

Defçi, kısmeti çıkmayan, evlenemeyen kızlar oynarken şöyle der:

*Caminin ezanı yok,
İçinin düzeni yok,
Koca köyün içinde,
Salınıp gezenim yok (KK 198).*

Merzifon ilçesi Arucak köyünde birbirini seven iki genç vardır; ancak oğlanın ailesi, kızın ailesini hakir görerek evlenmelerine izin vermez; üstelik oğullarını başka bir kızla nişanlarlar. Defçi kadın, mağdur kız oyun oynarken şu manileri okur:

*İrafa uzanmışım,
Nar gibi kızarmışım,
Duydum ki gözün aydın,
Yeni yar gazanmışın.*

*Delükten dışa baktım,
Bir bölük guşa baktım,
Yürü mesafesiz oğlan,
Yoluna boşa baktım.*

*Dabancam dolu mermi,
Adam böyle eder mi?
İptida sevdiğini,
Bıraku da gider mi?*

*Yeşil gurdalem ensiz,
Duramıyom ben sensiz,
Hey daş yürekli oğlan,
Nasıl duruyon bensiz (KK 191).*

Merzifon Balgöze köyünden Halise isimli güzel bir kızı, Gümüşhacıköy ilçesinden dengi olmayan, gözleri kör biriyle sözlerler. Halise oynarken defçi kadın şunları söyler:

Hacıköy'ün üzümü,

*Guşlar oymuş gözünü,
Halise 'mi sorarsan,
Soğna döğer dizini.*

*Altın tabakta reçel,
Bu günler gelir geçer,
Çirkin yâre düşenin,
Ah ile ömrü geçer.*

*Altun yüzüğün gaşı,
Görünür köyün başı,
Yabana gız vermeyin,
Yaşmaktan döker yaşı (KK 201).*

Nişanlısı veya sözlüsüyle gizli gizli görüştüğü duyulan, dile düşen kızlar için defçi şöyle der:

*Hele helesi güzel,
Pancar selesi güzel,
Yâri koluna takmış,
Uğrünüşü pek güzel (KK 89).*

*Tereklikte lahana,
Yoğurt koydum sahana,
Bugün yâri görmedim,
Su yolu da bahana (KK 109).*

*Harman yeri yaş yeri
Usul yörü hoş yörü
Yüzlerinde bellüdür
Otuz iki diş yeri (KK 203).*

Oyuna çıkanlar orta yaşın üzerinde olup da oğlu kızı gurbette ise defçi şu manileri okur:

*Saçaklıkta yuvam var,
Taş atıp da pallatman,
Gurbet elde yavrum var,
Haber salıp ağlatman.*

*Saru saçım yaş duru,
Yel eser dolaşturu,
Yavruma bir sözüüm var,
Acap kim ulaşturu.*

*Madımak biter oldu,
Hasretlik yeter oldu,
Kara gözlü yavrular,*

Gözüme yeter oldu (KK 19).

Bu tür örneklerin sayısını arttırmak mümkündür.

Defçi kadınlar, söyledikleri manilerde salt başkalarının duygularını ve hâllerini dillendirmez, yer yer de kendi halet-i ruhiyelerini yansıtır. Kaynak kişilerimiz buna örnek teşkil eden unutmadıkları bir vaka aktarmışlardır: Merzifon ilçesi Alişar köylülerinden Fidase isimli kadın, üvey kızıyla düğüne gelir. Defi eline alarak çalar ve gençleri eğlendirirken şu maniyi söyler: “*Atım gula ben gula/Beni verdiler dula/Dulluğuna yanmıyom/P... başıma bela*” bu sözlerle üvey analığını su yüzüne çıkaran Fidase’yi, ortamda bulunan kadınlar kınarlar (KK 202).

Mani düzme olayı, kına gecelerinde “saçı <saçu> sallama” ya da “ebede çevirme” adı verilen hediye verme ritlerine de eşlik ettiği görülmektedir. Yörenin pek çok yerinde ebedeci kadın, hediyesini beğenmediği kişilere yergi; değerli hediye sunanlara dua veya övgü türünde maniler düzer. Bazen de hediye veren ev, araba almışsa, bir yere kız istemeye gitmişse hatta dedikodulara konu olan kötü bir vakası varsa bunlarla ilgili maniler düzülür (KK 7, KK 91, KK 111).

Manilerin icra edildiği ritüel bağlamlardan biri de damat kınalarıdır. Kız kınasında ağıt türü ritmik söz kalıpları yer alırken, damat kınalarında mani okunmaktadır. Maniyi kınayı yakan ritüel uzman söyler. Bu manilerin genel olarak içeriğini evlilikle ilgili nasihatler ve bekârlar için evlenmelerine yönelik dilek ifadeleri oluşturur.

Amasya yöresinde manilerin söylendiği yerlerden biri de halk oyunlarıdır. Oyunlar bölümünde örneklerine de yer verdiğimiz üzere yörede “manili halay” adı verilen oyun türü mevcuttur. Sadece davul-zurna ezgisiyle oynanan manili halaylarda davul-zurna üç kez durdurulur, sesi güzel olan gençler halayın ezgisiyle maniler söylerler. Maniler biter bitmez davul-zurna çalmaya devam eder (KK 19).

Halaylarda söylenen manilerin bir bölümü atışmalı mani yapısındadır. Atışmalı mani, Suluova ilçesi Akdağ bölgesi köylerinde yaygın olmakla birlikte yörenin diğer yerlerinde de bulunmaktadır. Maniler, oyunun bazı bölümlerinde ara verilerek söylenir. Akdağ bölgesinde her türlü eğlence ortamlarında oynandığı gibi özellikle küçük sinsin

gecesi ve erkek kına gecelerinde karşılıklı gruplar halinde oynanır ve maniler grupların mücadelesini dile getirir.

Görüldüğü üzere maniler ritüel bağlamlarda; büyülek söz, kutsal güçle iletişimde araç, gönül işlerinin ve sosyal amaçlı pek çok duygunun dışa vurumu için iletişim aracı olarak işlev görmektedir. Ancak manilerin belli duyguları dile getirmek, dışa vurmak için bir kanal görevi yerine getirme işlevi en baskınıdır.

Ritüellerin ritmik söz kalıbı bağlamında değerlendirilen en önemli yapısal unsurlarından biri de *ağıtlardır*. “Ağıt terimi ile bir törene bağlı olsun olmasın, acıklı bir olayı konu alan ve metni de bu olayı hatırlatmaya, bütün yoğunluğuyla yaşatmaya elverişli türkülerin bütünü olarak anlaşılmaktadır” (Boratav 1982: 444). Ağıt, bir ölüm üzerine belli bir geleneğe uyularak yapılan törenlerde yakılmış ve söylenmiş bir de böyle bir törende yakıldığı hâlde daha sonra da hatıralarda yaşayan türkü olarak iki anlama gelir (Boratav 1982: 471).

Yörede profesyonel ağıtçılık geleneği bulunmamaktadır. Ağıtlar genellikle ölü yakınları tarafından söylenir. Göynücek ilçesinden derlenen bir örnek dışında yörede, ağıt nazım biçiminin formuna uygun ağıtların bulunmadığı görülmüştür. Ritüel ortamlarda ölü yakınları tarafından irticalen icra edilen ağıtlar, ağlamaya eşlik eden genel olarak ölümden ve ayrılıktan duyulan acıyı paylaşma aracı olarak, ölen kişinin iyi özelliklerini ve ölene duyulan sevgiyi dile getiren sözlerden oluşur. Bu sözleri ağıt yapan ezgisidir. Ağıtların önemli karakteristik özelliği olan “tiz ve iniltili yas nidaları” (Görkem 2006: 489) her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de aynıdır. Ayrıca ağıt yakanın dizlerini dövme, sallanma, iki eliyle iki kolunu tutarak sallanma gibi belirli bedensel devinimleri bu unsurlara eşlik ederek ağıt; söz, ezgi ve beden bütünlüğünde özel bir yapıyı oluşturur.

Temel işlevi, yıkıcı ölüm olayı karşısında acının dışavurumunu sağlamak olan ağıtlar, ölüm olayının gerçekleşmesinden itibaren cenaze ve yas sürecinin her aşamasında söylenebilmektedir. Ancak ritüel düzenin bir parçası olarak yer aldığı bağlamlar belirlidir. Ağıt yakma ve eşliğinde ağlama doğal bir oluşum değil, törensel, kurallı bir ritüel formdur. J. Paul Roux’un (1999: 144), “ölümün gerçekleşmesinden hemen sonra yakınmalar başlamaktadır. Ölümün hemen ardından yapılan bu yakınmaların, cenaze törenleri sırasında yapılan daha yapay yakınmalarla karıştırılmaması gerekir.../... bu haykırışlar

mutlaka belirli bir düzen içinde gerçekleştiriliyordu” şeklindeki ifadeleri konuyu açıklamaktadır. Vambéry (2009: 23). Ortasya’da izlediği bir yas törenini şöyle aktarmaktadır:

Türkmen aileleri, kendileri için çok değerli olan aile bireylerinden biri öldüğünde, bir yıl boyunca çok garip bir yas töreni yaparlar. Söz konusu kişinin ölümüne denk düşün zamanlarda birtakım ağıtçı kadınlar gelir, ağlayıp inleyerek birtakım ağıtlar söylerler. Bu tören sırasında yas tutmakla yükümlü olan ölünün tüm akrabası ve yakınları orada bulunmak zorundadır. Bununla birlikte bunlar, ağıtçılar geldiği zaman yapmakta oldukları işleri bırakmazlar. Ağıtçılar ölünün ayrılık derdiyle, ona duyulan sevgi ve özlemle dayanılmaz biçimde feryat ve figan ederken, bu sırada kimileri çubuğunu tüttürmekte, kimileri silahını silip parlatmakta, kimileri de yemek yemekte dirler. Kadınlar ise bir yandan bu sıkıntılı çadır içinde hep birlikte diz çöküp ağıtçıların ahengine uyarak bağırıp çağırırken, bir yandan da bir an bile işlerinden geri kalmazlar; kimi yün tarar, kimi mekik çevirir, kimileri de kendilerine düşen ev işlerini yaparlar. Bu görünümü izlemek gerçekten eğlenceli bir şeydir.

Verilen örnekte görüldüğü üzere ağlama ve ağıt yakma, ritüel düzenin bir parçasını oluşturmaktadır. Kaynak kişilerin verdiği bilgiye ve saha gözlemlerimize göre bunlardan birincisinin ilk ayrılma ritlerinden hemen sonra gerçekleştirildiği görülmüş ve aktarılmıştır. Ölüm olayı gerçekleştikten sonra ölünün yatağının değiştirilip, kıyafetlerinin çıkarılması ve ölünün vücuduyla ilgili ilk işlemlerin yapılmasından sonra ağlama ve ağıt yakma ritleri başlar. Genel olarak ölünün olduğu yerin dışında kadınların toplandığı yerlerde söylenen ağıtlar, Sıraç köylerinde ölünün başında halka oluşturularak yakılmaktadır. Ağıtların törensel düzenle icra edildiği bir diğer ritüel aşama tabutla taşıma öncesidir. Alevi-Bektaşî köylerinde kadınlar “su selası” adı verilen nefesin okunmasından sonra başlayıp, ölü defnedilene kadar ağıt yakarlar. Ağıt, yas süreci içerisinde de tekrar tekrar yakılır. İlk evrede cenaze evine yeni gelen her bir katılımcı ağıt yakılmasına vesile olur. Ölü yakınları, ziyaretçilere; yaşanan durum karşısında duygularını, kaybedilen kişiyle ilgili yaşananları anlatıp ağlarlar, ağlatırlar. Söz, duyguların ifadesine yeterli olmadığında ise ağıt yakılır. Bu şekilde ağlama seansları her gelen misafir grubu ile tekrarlanır. Böylece ölüm sonrası üç gün, kadınların bir araya geldiği her bir toplantı ağıtlar için uygun ortamı oluşturur. Postliminal evrenin 3, 7, 40, 52. Günlerinde ve birinci yıl dönümünde ise ağıt yakma daha fazla törensel bir formla icra edilir. Yemekten ve dinî törenlerden önce ölü hakkında konuşup ağlamak ve ağıt yakmak sık görülen bir durumdur. Son ağlama ve ağıt yakma ritleri ölümün birinci yılında yapılan mezar kaldırma ritüeli esnasında gerçekleştirilir.

Ağıt evlenme ritüellerinde de karşımıza çıkan ritmik söz kalıbıdır. İlk görüldüğü ritüel bağlam ayrılma ritlerinin ilk basamağını oluşturan gelin ve güvey hamamlarına karşılık gelen arındırma ritlerinden öncedir. Arındırma ritleri, geçiş ritine maruz kalan

adayın simgesel olarak ölümünü gerçekleştirir. Bu bağlamda arındırma ritlerinden önce ağıt yakılması anlamlıdır. Tespit ettiğimiz üzere hem gelin hem de damat hamamlarından önce kız ve oğlan evlerinde düzenlenen ayrılma ritleri esnasında ağıt yakılır. Bu ağıtlar, genel olarak adayların yakınları tarafından yakılır ve ölüm ritüellerinde olduğu gibi ağlamaya eşlik eden sözlerden oluşur. Gelin hamamlarında da ağıt yakıldığı görülmektedir. Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde dünürşü kadınlar gelinin saçlarını örerken kız arkadaşları hamam taslarını ellerine vura vura ağıt söylerler. İlaveten Merkez ilçeye bağlı Kızıoğlan köyünde gelinin yıkamaya götürüldüğü akraba evinde yaşlı kadınlar bir odaya toplanarak ağıt yakarlar. Ağıt yakma gelinin yıkanması bitip yanlarına gelmesine ve ayağına beyaz çorap giydirilmesine kadar sürdürülür.

Ağıtların benzer biçim ve işlevde ritüel ögesi olarak icra edildiği bir diğer ritüel bağlam, kına yakma esnasıdır. Kına yakma ritüellerinde yer alan ağıtlar iki çeşittir. Bunlardan birisi yukarıdakilere benzer olarak söylenen ağıtlarken ikincisi kına türküleridir. İsmail Görkem (2006: 154) düğünlerde söylenen kına türkülerinin içerikleri bakımından benzer olmaları nedeniyle ağıt kabul edildiklerini ifade eder. Türkülerin içeriği, gelin ve ailesinin âna uygun baskın duygularını içeren ayrılık, özlem gibi temalar üzerine kuruludur. Söz ve içeriği nasıl olursa olsun kına türkülerinin ezgisi aynıdır. Ayrıca halk algısında türkü ve şarkı din dışı veya kutsal olmayanı ifade ederken kına türkülleri kutsal kabul edilir. Bu durumu merkez ilçeye bağlı Yassıçal köyünde gözlemleyebilme fırsatı bulduk. Şöyle ki, öğle saatlerinde yakın akrabası ölen ve ikinci vaktinde defnedilen bu nedenle yasa girmiş olan kaynak kişimiz (KK 77), kına gecesinin eğlence kısımlarına katılmamakla birlikte kına yakma saatinde düğün evine gelerek gelin övme türküsü okudu. Şunu da belirtmek gerekir ki sözü edilen kaynak kişi, gelenek ve görenekleri iyi bilen; ayrıca dini kurallara bağlı köyün sayılan, sevilen yaşlı kadınlarından.

Amasya yöresinin pek çok köyünde kına türkülerinin icrası belirli bir törensel düzene sahiptir. Bu düzen kına türküsü veya gelin övme adı verilen ritmik söz kalıbına karşılık olarak gelinin yakınlarının karşı ağıt söylemeleri temelinde işleyiş gösterir. Şöyle ki: Gelin, kına övmeci kadın ve kız arkadaşlarının arasında topluluğun bulunduğu odanın dışından başlamak üzere oldukça yavaş bir şekilde yürütülür; bu esnada gelin övmeci kadın, elindeki tepsie vurmak suretiyle oluşturduğu ritim eşliğinde kına türküsü söyler. “*Elimi yuduğum harhlar/ belimi verdiğim tutlar/ İşte geldim gidiyom/ Silip süpürdüğüm yurtlar/ Tarlaya suvan ekeller/ üstüne taban çekeller/ Gurbete giden gelinler/ Gözüne sürme*

çekeller/ ben gidiyom zabah ile/ Anam bana dua söyle” (KK 34). Türkü bittiğinde törensel yürüyüş de biter, gelinin annesi ve diğer yakın kadın akrabalarının sıralanarak oturmuş olduğu yere gelinmiş olunur. Bu noktada gelin övmeci kadın “Allah hayırlı uğurlu etsin” diyerek gelini akraba kadınlara teslim eder. Bu noktada gelinin annesi başta olmak üzere diğer akrabaların karşı ağıtları başlar. Sırayla önce gelinin annesi sonra diğer akraba kadınlar geline sarılarak ağıt söylerler. Ağıtların içeriği genel olarak ayrılıktan duyulan üzüntüyle birlikte geline söylenen hayır-duaları da içerir.

“Gelin başı bağlama” ve “duvak vurma” anları da ağıt türü ritmik söz kalıplarının yer aldığı ritüel bağlamlardır. Başdünürşü gelinin başını bağlarken bu işte uzmanlaşmış kadınlardan biri tabak veya bir tepsiye vura vura “gelin başı övme” adı verilen ağıt söyler. Bu ağıtlar genel olarak kına yakılırken söylenen türkülerdir. Baş övme ağıtlarından birinin bir bölümü şöyledir: *“Atladı geçti eşiği/sofrada kaldı kaşığı/ kız ağlatma, kız ağlatma gardaşını/ Ben giderim, ben giderim/ evin şen olsun/ Yârenim yoldaşım ağzınız tatlı olsun/....* (KK 45) Baş övme ağıtı bittikten sonra bu sefer gelinin annesi ve diğer kadın akrabaları karşı ağıt yakar. Katıldığımız düğünde annenin söylediği ağıttan bir parça şöyledir: *“Elimin değneğiydin, evimin direğiydin/ Yavrum, yavrum, yavrum/ Gettiğin yerde Allah mutlu etsin/ Yavrum, yavrum, yavrum/ Benim yavrum Emine’ m guzum, guzum*” (KK 64). Törensel bir formda sarılma ve ağlama edimlerinin eşlik ettiği bu ağıtlara yörenin bazı yerlerinde “duvak ağıtı” adı verilir.

Kültür dediğimiz sosyal gerçekliğin kalesi içinde hiçbir şey, hatta küçücük bir hercai menekşe bile anlamsız değildir (Lévi-Strauss 2013: 8). Mutlaka bir görevi veya işlevi vardır. Acının törensel ifadesini anlatan ve ölünün bedeninden çıkan ruhunun bir süre yaşayanlar arasında bulunduğu inancından temellenen hem ondan gelebilecek kötülüklerden kaynaklı korkuya karşı önlem hem de saygı ve sevgi ifadesi olarak açıklanan öleni methetmek, bunun dışında çeşitli ritüel bağlamlarda aynı, ortak bir işlevi daha yerine getirmektedir. Ağıtlar, acının yansıtılması, dışa vurulmasını dramalaştıran ritüel sahnelerinde hem ritmik tetikleyici hem de ortaya çıkan duyguların sergilenme kanalıdır. Bu şekilde, baskılanan duyguların gecikmeksizin yaşandığı en yoğun zamanda açığa çıkması sağlanır.

Ritüel özneleri kadar ritüel katılımcıları da benzer bir şekilde aynı duygusal çözülme sürecinden geçerek onlar da bilinçaltına atılmış olumsuz duygu birikimlerini dışa vururlar.

Ölüm olayında olduğu gibi düğün ağılamalarında da topluluk hem ritüelin odak kişileriyle duygusal anlamda özdeşim kurarak ortak bir duygu etrafında toplumsal bütünleşme sağlanır hem de baskı altına alınmış duygu ve düşünceleri, bilinç yüzeyine çıkararak kendi ruhsal çözülmesini yaşar. Kaynak kişilerimizin ifadesiyle böyle ortamlarda “herkes kendi derdine ağlar” (KK 45, KK 12, KK 90). Victor Turner’ın (2018: 38-39) cümlelerini bu doğrultuda yorumlamak mümkündür: “Olumsuz bir durumun adını söylemek o durumu ortadan kaldırmanın yarısıdır.../... Modern psikanalistin yönteminden çok uzak bir tavır değildir bu. Bir şey zihinde kavrandığı, düşünülebilir kılındığı zaman, onunla baş edilebilir, üstesinden gelinebilir”.

Radciliffe Brown, Andaman Adası’nda ağlama ritlerinin zorunlu bir görev gereği olduğunu söyler ve bunun yalnız ölüm olaylarında değil, evlenme ve erginlenme ritüellerinde de icra edildiğini belirtir. Ona göre ağlama, “kesintiye uğratılan toplumsal ilişkilerin yenilenmek üzere olduğu” durumları işaret etmeye yarar ve “rit bir birleşme töreni olarak hizmet eder” (Radciliffe-Brown 1964: 243 akt. Morris 2004: 202).

Dolayısıyla belli durumlarda ağlamak bir bireyin duygularının kendiliğinden anlatımı değil, törensel gelenek diye adlandırdığım bir duruma örnektir. Belli koşullar altında kadınlarla erkeklerin, gelenek gereği birbirini kucaklamaları ve ağlaşmaları zorunludur. Bunu yapmamak, bir hakaret sayılır ve akli başında olan herkes bu kimseleri kınar (Radciliffe-Brown: 240-244 akt. Reed 2012: 324).

Ritüel ortamlarında meydana gelen ve ritüelin olasılıkla asıl amacını oluşturan söz konusu işlevin, psikanalizdeki bilinç dışına itilmiş duyguların yaşanıp boşalım olanağına kavuşturularak hastanın patojen duygulardan ve nevrotik belirtilerden kurtarılması yöntemiyle özdeş bir niteliğe sahip olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu tür ritüeller esasında ustalıkla bir grup terapisi. Sorun çıkaran veya kaygıya, acıya sebep olan olgular bir coşkunluk ve dayanışma dalgası içinde çözülüp gider. Bunun aracı da ağıtlardır.

Bu durum, Metin And’ın (2012: 307) belirttiği; “ritüellerin bireysel ve toplumsal boyutta özellikle toplumun bunalımlı dönemlerinde kişilerin coşku ve duygularını bir arada dile getirmelerine olanak sağlayarak bozulan dengeyi düzeltir” işlevine uygun bir örnektir.

6.3.2.2. Salavatlamlar, D vazimamlar ve İlahiler

Ritüellerin ritmik söz kalıplarından bir bölümünü de kutsal alanla ilişkili olmaları bağlamında nitelikleri ve işlevleri açısından ortak olan salavatlamlar, d vazimamlar <d vazdeh imam, duvaz> ve ilahiler oluşturmaktadır.

Salavatlamlar, “düğün, ekin biçimi ve g re  müsabakaları sırasında söylenen, iyi niyet ve duaları ihtiva eden, sonunda Hz. Muhammed’e salavat getirilen manzum sözler” (Kaya 2011: 179) olarak tanımlanmaktadır. Bu tür manzumeler, salavat biçimindeki kutsal sözlerin manzum  ekillerdir, bu bağlamda aynı ritüel değere ve işleve sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Salavatlama türünden ritmik şiirlerin t rens l bir unsur olarak yer aldığı ritüel bağlamlardan birisi düğün bayrağı asma esnasıdır. Bu türden manzumeler, bayrak duasının icra edilmediği yerlerde okunur. Bu açıdan dua ile i levce özdeştir. Bayrak salavatlaması, Sıraç Türkmen köylerinde bayrak asılmadan önce bayraktar tarafından okunur, topluluk salavat bölümlerine eşlik eder. Salavatlama okunan bir diğer ritüel a ama gelin çıkarma esnasıdır. Göynücek ilçesi ve Sıraç köylerinde, gelin e ik de durdurulur bu esnada bayraktar yüksekçe bir yere çıkarak salavatlama okur, nakarat kısımlarını oluşturan “verelim Muhammed’e salavat” mısrasından sonra katılımcılar hep birlikte salavat getirirler. Salavatların en yaygın yer aldığı ritüel eylem “güvey donatma” ritidir. Yörenin hemen hemen her yerinde damat giydirme edimi bu tür ritmik söz kalıbı eşliğinde gerçekleştirilir. Manzumenin eşlik etmediği giydirmenin olmadığı çok az yerde ise damadın her bir parça kıyafeti için salavat getirilir ve kıyafetler damada salavat sözleri eşliğinde giydirilir:

*Yoku tan indik düze
Guya (güvey) donatmaya geldik size
Allah mübarek eylesin
Ma allah, sübhanallah
Gözden, nazardan saklasın Allah
Bu gencin merasimine, te rif ettiniz
Hepinizden razı olsun Allah*

*Din için, vatan için  ehit olan erlere
Salavat verelim Muhammed’e*

*Bu topraklarda kimler yatar,
Bunca evliyalar yatar,*

*Dünyada mülküm diyen,
Hülle gömleğini giyen,
Cennet de buğday yiyen,
Hz. Âdem peygamber yatır,
Salavat verelim Muhammed'e*

*İğnesini deryaya atan,
Balık kursağından çıkan,
Yonis peygamber yatır.
Kabeye bina kuran,
İblisi taş ile vuran
Hak yolunda kurban olan,
İsmail peygamber yatır
Salavat verelim Muhammed'e*

*Bunların hepsi de peygamberdir, ululardan ulu,
Takip edelim erkanı yolu
Allah'ın aslanı Hz. Ali
Salavat verelim Muhammed'e.*

*Allah kazalardan korusun gençliğini,
Dua edelim hayreylesin işini
Şit peygamber dokudu bu elbisenin kumaşını
Salavat verelim Muhammed'e
Allah'ın rızası yerini bulsun
Gönlümüz neşe ve sevinçle dolsun
Bu merasim hepimize hayırlı olsun
Salavat verelim Muhammed'e.*

*Allah'ın aslanı Ali (Bohça açılır)
Sunalım bohçaya eli,
Verelim Muhammed Mustafa'ya salavat*

*Bu hülleyi kim biçti? (Gömlek giydirilir)
İdris nebi biçti.
Ab-ı Kevser'den kim içti?
Şit peygamber içti.
Onun aşkına verelim
Muhammed Mustafa'ya salavat.*

*Bu ceket hasların hasıdır, (ceket giydirilir)
Silinmiş gönüllerin pasıdır,
Gönül aynasıdır
Selavat verelim Muhammed'e*

*Bak şu Mevlâ'nın işine, (şapka giydirilir)
Devlet tacı konmuş, şu gencin başına
Allah hayırlı ömürler versin,
Şu gencin yaşına.
Verelim Muhammed Mustafa'ya salavat.*

*Güveye sağlık gerek,
Bunu okuyana yağlık gerek,
Bir damat donattık size,
Çok zahmetler verdirdi bize,
Damat size, peşkir (havlu) bize,
Verelim Muhammed Mustafa 'ya salavat. (KK 102).*

Salavatlama manzumeleri doğum ritüellerinde yer alan ritmik söz kalıplarıdır. Bebek kırklandıktan sonra giydirilirken; beşik ritüellerinde yine bebeği giydirmeye ve beşiğe koyma eylemlerine salavatlama manzumeleri eşlik eder. Evlenme ritüelleri kapsamında Sıraç köylerinde “duvak vurma” ve duvak açma ritlerine de salavatlama türünden söz kalıpları eşlik etmektedir. Sıraladığımız türden ritüellerde yer alan salavatlama genellikle şöyledir: *Sallalla selavat/Seyyidina Muhammed/Kutlu olsun diyenin/Âkibeti hayrolsun/Verelim Muhammed Mustafa 'ya selavat* (KK 106, KK 107). Gelin ve damat kınası yakma ritleri salavat sözleri eşliğinde yakılmaktadır. İlâveten yörede gelinin eline kına yakmadan önce söylenen kısa salavatlamlar da bulunmaktadır. Yörede en çok bilinen ve yaygın olarak söylenen kına salavatlaması şöyledir: “*Failatun, failatun failat/ Verelim Muhammed Mustafa 'ya salavat*” (Güneş 2002: 155). Ardından topluca salavat getirilir.

On iki İmanın isimlerinin zikredildiği manzum bir dua türü olarak düvazımlar <duvaz> da ritüelistik öneme sahip ritmik söz kalıplarındandır. “Farsçada on iki anlamına gelen düvazdehden oluşan duvazı kısaca on iki imamları sırasıyla zikrederek öven, onlar hakkında bilgi veren şiirlerdir” (Coşkun Elçi 2011: 134). Düvazımlar Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yer tutar. Bu nedenle ritüellerin de önemli bir ritmik söz bileşenini oluştururlar. Ancak, bu manzumelerin kutsal kabul edilmesi, her yerde, her ortamda söylenmesinin uygun görülmemesi sınırlı sayıda ritüelde yer almalarına neden olmaktadır. Duvazımlar genel olarak dini ve kutsal kabul edilen eylemlere eşlik eden manzumelerdir.

Duvazımlar okunan ritüel bağlamlardan bazıları şöyledir: Ölüm döşesindeki hastaya, ruhunu eziyet çekmeden verebilmesi için hastanın başucunda bir duvazımlar okunur. Yine ölüm öncesi evrede ölüm döşesindeki kişiyi günahlarından arındırmak amacıyla üç âdet duvazımlar okunur. Ölüm sonrası evrede düvazımların yer aldığı ilk ritüel bağlam cenaze namazına başlamadan öncedir. Cenaze namazına başlanmadan önce bir tane düvazımlar okunmakta arkasından namaza başlanmaktadır. Diğer evre defindir. Defin işlemi tamamlanana kadar üç âdet düvazımlar okunmaktadır. İlk düvazımlar ölü

mezara konulurken başlar, defin işlemi tamamlana kadar ikincisi de okunur. Son düvazımam ise mezarın üstüne su dökülürken okunur.

Düvazımam yağmur yağdırma ritüellerinde, kurban kesilmeden önce gerçekleştirilen kurbanlık hayvanı sıradanlıktan çıkarıp kutsal hâle dönüştürmek amacıyla icra edilen bir dizi rite eşlik eden ritmik söz kalıbı olarak yer almaktadır. Yörede, kurbanlık hayvanın süslenmesi, abdest aldırılması, su içirilmesi, tuz yedirilmesi ve dolaştırılması ritüel eylemlerine düvazımam eşlik eder. Burada söylenen düvazımam “kurban düvazımamı” olarak adlandırılır ve bütün kurban ritlerinde aynı manzume okunur. Sözü edilen ritlerin amacının kurbanın kutsal bir varlığa dönüşmesi, olağanüstü varlık durumuna geçişinin sağlanması olduğu düşünüldüğünde manzumenin de eylemleri söz boyutunda etkileyen bir unsur olduğunu söylemek olanaklıdır.

Kutsal nitelikli ritmik söz kalıplarından biri de “ilahiler”dir. İlahiler, içeriği açısından ritüellere dinî olma niteliği kazandıran ritmik söz kalıplarıdır. İlkay Şahin’in (2011: 120) ifade ettiği üzere: “Kutsal gün ve gecelerdeki ritüeller ile tarikat ritüellerinin bir parçası olan ilahiler, kadınlar tarafından düzenlenen ve genellikle kimi zaman geleneğin dinîleştirilmesi kimi zaman da dinin gelenekleştirilmesi suretiyle tesis edilen geleneksel ritüellerin ayrılmaz bir riti niteliğindedir”.

İlahiler, incelediğimiz ritüel türlerinde iki biçimde yer almaktadır; birincisi, ritüel sürecin akışı içerisinde geçiş öznelerinin dönüşüm anlarında gerçekleştirilen eylemlere eşlik ederler. Buradaki işlevi, eylemin ve geçiş adayının kutsallık kazanmasını sağlamaya yöneliktir. Gümüşhacıköy, Merzifon ve Suluova ilçelerinde gelenek olarak, diğer yerlerde ise kişilerin tercihi bağlamında gelin hamamı ritüellerinde ilahi söylenmektedir. İlahinin söylendiği yer, gelinin göbek taşının etrafında dönme esnasıdır ki bu da geçiş adayının yeni bir varoluşa geçme noktasıdır. Yine gelinin babaevinden çıkarılması ve yeni evine girişi esnasında eşiklerde imamlar tarafından ilahi söylenmektedir.

İlahilerin bir ritüel unsuru olarak yer aldığı bir diğer biçim, dini nitelikli toplantıların bir unsuru olmasıdır. Kendi içinde ayrı bir yapısal bütünlük oluşturan bu türden ritüeller, genel olarak geçiş ritüellerinin bütünleşme, birleşme veya liminal aşamaların bitiş evrelerini teşkil eden, mevlit adı verilen ritüellerdir. İlahinin ritüellerdeki işlevi bir bütün olarak ritüelin dini niteliğe sahip olmasını sağlamaktır.

6.3.3. Müzik

Dilin etkili bir biçimde kullanıldığı aktarım formlarından biri de müziktir. “Müzik, insanoğlunun doğayı kontrol altına alma ve onu kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirme serüveninde yararlandığı en eski kaynakların başında gelmektedir” (Coşkun Elçi 2011: 132). Bu nedenle “Ritüeller, biçimsellik, kalıplaşmışlık ve tekrar edilme gibi temel yapısal özelliklerini ‘ritmik güdüleyiciler’ vasıtasıyla kuvvetlendirdiklerinden, müzik ritüellerin ayrılmaz bir bileşenini oluşturmaktadır” (Sosis 2005 akt. Şahin 2008b: 280). Dahası “ritüellerde müzik, icranın temelini oluşturur” (Akın 2020: 177).

Doğum, evlenme, ölüm, takvim ve kriz ritüellerinin niteliği, türü ve amacı farklılaşmakla birlikte hemen hepsine müzik eşlik etmektedir. Müzik; ritüellerin şekillenmesi ve sürdürülmesi, aşamalarının kodlanması, mekân ve zamandan farklılaşma algısı oluşturulması, duygusal motivasyonun sağlanması, sembolik olarak davranış ve anlam üretilmesi yönünde ritüel bağlamlarda önemli roller üstlenmektedir.

Müzik unsurunun dahil olduğu ritüeller ele alındığında işlevsel olarak en etkili kullanıldığı ritüel türü hiç kuşkusuz düğünlerdir. Düğünlerin başlangıcından sonuna kadar müzik susmaz. Böylece müziğin başladığı an ile bittiği an arasında ritmik bir sestem zamansal ve uzamsal bir çerçeve oluşturularak sıradan zamanlardan farklılaşmış bir ân algısı meydana getirilir. Günümüzde bu türden müzikler genellikle çeşitli şekillerde kaydedilmiş müziklerin hoparlör sistemiyle dış ortamlara aktarılmasıyla elde edilmektedir.

Öte yandan müzik, ritüelin çeşitli aşamalarına eşlik ederek “ritüel içi aşamaları tınıyla kodlayan ve akışın önemli anlarını duyuran” (Kınlı ve Yükselsin 2016: 381), düzenleyici olarak önemli bir işlev görmektedir. Müzik, bu şekilde ritüele ritmik bir zemin oluşturur. Toplum ritüelde neler olacağını, hangi aşamada bulunduğunu müzikten ve müziğin aşamalara göre belirlenmiş ritminden anlar.

Söz konusu işlevleri yerine getiren müziğin üretimi; “açık havaya uygun olması ve hemen her kültürel topluluk için önem taşıması” (Yükselsin 2000: 102) nedeniyle çoğunlukla davul-zurna bazen de klarnet³³⁶; davul sesinin inanç sistemine aykırı kabul

³³⁶ Davul-zurna ikilisinin ve bazı yerlerde klarnetin de eşlik ettiği grup yörede hepsini karşılamak üzere “meyter” biçiminde adlandırılmaktadır.

edildiği Sıraç köylerinde ise saz <bağlama> vasıtasıyla olmaktadır. Bağlamındaki işlevlerine göre ‘ritüel odaklı’ müzik unsuru olarak nitelendirebileceğimiz davul-zurna çalgı takımı, Amasya yöresinin hem salon hem de köy düğünlerinin bulunması zorunlu unsurlarından biridir. Davul-zurna çalgı takımı sayısına ve takımın yörede tanınmış olup olmamasına göre düğün sahibi sosyal prestij sahibi olabilmekte ya da kaybına uğrayabilmektedir³³⁷. Yörede, düğününün ihtişamından bahseden birinin bir kıstas olarak bahsettiği en önemli unsur düğünde kaç takım davul-zurna olduğudur.

Tarihin eski dönemlerinden beri davul-zurna, bozkır hayatı yaşayan Türklerin kültüründe vazgeçilmez bir yere sahip olmuş gerek duyuru gerekse eğlence amaçlı olarak yaygın şekilde kullanılmışlardır (Vural 2017: 278). “Düğünlerde davul-zurna, hamamda kurna sözü, davula verilen önemi anlatmaktadır. Askerlik başta olmak üzere, özellikle köylerde ve kasabalarda davul-zurna başta gelen çalgılardır. Hiçbir eğlence ve toplantı davul-zurnasız düşünülemez” (Ataman 1992: 48). Davul, dinsel törenler ve sağaltma amaçlı ritüellerde kötü ruhları kovup kaçırmak için kullanıldığı gibi davul sesinin insan ruhunda yarattığı güçlü etki, şamanı öte dünyaya taşıyan bir araç olarak ve transa geçebilmesini sağlayan bir unsur olarak da kullanılmıştır. Davulun tekdüze ritmi ile şaman yukarı aşağı dünyalara biner, gider. Davulun sesi şamanın odaklanma aracıdır. Yoğunlaşma ve çözümleme havası yaratıp, dikkatini ruhun içsel yolculuğuna yönlendirirken onu derinlere indirerek transa sokar (Drury 1996: 76).

Davul-zurna sesinin güçlü ritmik etkisi düğünlerde ritüel öznelerini dönüştürme, toplumu organize etme, haberleşme, coşku oluşturmak amaçlarıyla kullanılmaktadır. Grimes’in (2014: 219) ifade ettiği gibi “davul, ritüel katılımcıların üzerinde yürüdüğü ritmik zemini sağlar”.

Davul-zurnanın ilk ortaya çıktığı düğün aşaması şehir düğünlerinde; düğünün başlangıç noktasını işaretlemek amacıyla apartman önünde gerçekleştirdikleri icradır. Sünnet ve evlenme ritüellerinin her ikisi için de geçerli olan bu durum, düğünün başladığını çevreye ilan eder. Böylece, müzik “ritüele bir çerçeve sağlar ve sık tekrarlanan ‘bir varmış bir yokmuş’ ifadesinin fantastik masalları almaya açık bir ruh hâli yaratması

³³⁷ Kaynak kişilerimizin (KK 78, KK 145) verdiği bilgiye göre Samsun iline bağlı Lâdik ilçesi, yetenekli davul ve zurnacıyla bilinmekte olup, Amasya yöresi düğünlerinde Lâdik ilçesinden getirilen davul-zurna ekibi düğün sahibine önemli bir prestij kazandırmaktadır.

gibi, sınırları çizilmiş zaman ve mekân” (Douglas 2017: 87) çerçevelemesi oluşturur. Bu noktadan sonra düğün evi, kamusal bir alan hâline gelir. Yörede genel olarak çalınan ilk davul-zurna icrasında “nöbet vurmak” ve “oturak havası” olarak tabir edilen havalar çalınır. Nöbet vurmak hem icraya hem de havaya verilen isimdir. Bununla birlikte nöbet vurma havası, ortalama üç gün süren düğünün her gününde sabahleyin çalınan ilk parçadır. Ayrıca davulcu-zurnacılık mesleği icra eden kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre, düğün boyunca duyuru, ilan, çağrı gibi iletişimsel anlam taşıyan durumlarda genellikle bu hava tercih edilmektedir (KK 21, KK 22).

Benzer durum köy düğünleri için de geçerli olmakla birlikte, köylerde ayrılık öncesi hazırlık aşamasını oluşturan pre-liminal dönemin ritüel edimlerinde de davul-zurna yer almaktadır. Şöyle ki: Dağa düğün odunu kesmek için giden yiğitbaşılarını ve diğer gençleri köy girişinde davul-zurna karşılar, oduncularla birlikte düğün evine gidilir. Merzifon ilçesinin Tavşandağı ve civar dağ köylerinde odun kesme esnasında davul-zurna yarış havaları şeklinde tabir edilen hızlı ritimlerle oduncuları şevklendirir (KK 210). Yine düğünün hazırlık aşamasının ritüel edimleri olan dibek taşında keşkeklik buğday dövme, düğün ekmeği için değirmene buğday götürme ve değirmenden gelen un yüklü eşekleri ve sahiplerini karşılama, çeyiz götürme veya getirme gibi ritüel aktivite türlerinde davul-zurna takımı, eşlik etme ve karşılama işlevleriyle rol almaktadır.

Köy düğünlerinde oğlanevine bayrak asıldıktan sonra çalmaya başlayan davul-zurna, düğün sürecinin başladığını ilan eder ve bu başlangıç noktasından itibaren düğünün süreceği üç gün boyunca gece geç saatlerden sonra ara vermesi hariç tutulmak üzere kesintisiz çalar; sürecin her aşamasına, her etkinliğine eşlik eder. Düğün boyunca davul-zurna takımı, yiğitbaşı bazı yerlerde bayraktar da dâhil olmak üzere üç-dört kişilik bir ekip oluşturur, bütün törensel gezmelerde birlikte hareket ederler, damadın ve gelinin gezdirildiği, götürüldüğü her aşama ve kızevine her türlü gidip gelmeler davul-zurnanın eşlik ettiği bir eylem hâline getirilerek törenselleştirilir. Bu bağlamda davul-zurnanın eşlik ettiği bütün eylemlerin liminal sürecin ritüel açısından önemli olan her vechesini göstermenin ve vurgulamanın bir yolu olduğunu söylemek olanaklıdır.

Bu bağlamda aşamaları sırayla takip ederek gidecek olursak; düğün bayrağı asılması ve ardından davul-zurnanın düğünün başladığını işaretlemesinden sonraki ilk edim, düğün yemeğinin çıktığını haber vermektir. Haber, davul-zurnanın köy içinde gezmesi şeklinde

gerçekleştirilir. Taşova ve Göynücek ilçe merkezleriyle köylerinde söz konusu uygulama esnasında düğün sahibinin verdiği listeye göre yerleşim birimindeki hatırı sayılır ve düğün evine yakın kişilerin evinin önünde; bazen kişilerin kendi istediği parçalar bazen de kişinin sevdiği parçaların davul-zurna tarafından çalınması şeklinde bir çağrı biçimi vardır. İlçede buna “nöbet vurma” adı verilmektedir. Yine aynı ritüel epizodu çerçevesinde merkez ilçeye bağlı bazı köylerde ilk çıkan düğün yemeğine iştirak etmeleri için gelinin anne ve babası davul-zurna ile getirilir, yemekten sonra yine aynı törensellekle götürülür.

Oğlanevindeki düğüne başlama ritleri tamamlandıktan sonra sıra kızevindeki düğünü başlatmaya gelir. Bunun için öncelikle kızevine; çeşitli isimler adı altında çeyiz mahiyetinde eşyalar, yiyecek malzemeleri ve hediyeler götürmek gereklidir. Görülen eşyalara ve götürme ritine yörede çeşitli isimler verilmekle birlikte en yaygın adlandırma seysanadır. Seysana, davul-zurna eşliğinde oğlanevinden oluşturulan bir alay ile törensel bir formda götürülür. Seysananın kızevine teslim edilmesi esnasında davul-zurna icrası burada oğlanevinin imtihanı olan oyunlara eşlik eder. Seysana götürüldükten sonra kızevinde keşkek pişirmeye başlanır. Eşgüdümlü olarak aynı işlem oğlanevinde de yapılır ve bütün gece sürecektir olan keşkek pişirme ve keşkeğin dövülmesine yörenin bazı yerlerinde davul-zurna çalgı takımının yer aldığı eğlenceler eşlik eder. Oğlanevi keşkeğinin pişirilmesinde ve dövülmesinde erkekler, özellikle de yiğitbaşları aktif rol oynarlar. Küçük sinsin gecesi adı verilen, damat ve bekâr arkadaşlarının eğlendikleri bu gece, aynı zamanda keşkeğin törensel formda hazırlanmasına da çerçeve oluşturur.

Düğünün hazırlık ve başlangıç ritleriyle, bundan sonraki uygulamalara tanıklık etmeleri için gerekli kalabalık oluşturulduktan sonra gelinin ve damadın sahneye ilk çıktıkları ayrılık ritleri başlar. Amasya yöresi düğünlerinde kız evine ait davul-zurna takımı bulunmaz, her iki tarafın aynı köyde olmaları durumunda oğlanevindeki davul-zurna, kızevinde gerçekleştirilen uygulamalarda da bulunur. Sağdıçlığa kaldırma, gelin hamamı ve kına yıkama ritleri bunlardan bazılarıdır. Esasında, davul-zurna ile gerçekleştirilme teamülünün olduğu uygulamalarda oğlanevini temsil eden kişilerin bulunması söz konusu olduğundan davul-zurna oğlanevi ve kızevinin birleştiği her türlü etkinlikte yer almasından ötürü bu noktayı da vurgulayan unsur olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür.

Sağdıçlığa kaldırma bunlardan ilkidir. Ritüel, gelin ve damadın kendi evlerinden alınıp sağdıçlarının evlerine götürülmesini içerir. Gelin, oğlanevinden gelen davul-

zurna eşliğinde sağdıçının evine götürüldükten sonra geri dönen davul-zurna çalgı takımı, aynı şekilde erkek özenin ayrılık ritine eşlik eder.

Sağdıçlığa kaldırma yörenin sadece Azerbaycan göçmenlerinin ve Karapapak Türklerinin yaşadığı köylerde vardır. Sözü edilen yerlerin dışında kalan yerleşim birimlerinde genel olarak ayrılık ritlerinin ilkinin oluşturan törensel form, gelin ve damat hamamlarıdır. Gelin hamamı, oğlanevini temsil eden yenge veya dünürşü kadınların yönetiminde olması nedeniyle, ritüelin başlangıç noktası oğlanevidir. Yenge veya dünürşü kadınların oğlanevinden alınıp, kızevine götürülmesi törenselliğini oluşturan unsur davul-zurnadır. Burada da ev içinde yapılan uygulamalara, durumun duygusallığına eşgüdümlü olacak şekilde dışardan eşlik eder. Hamam alayı, dışarı çıktığında karşılar ve hamama kadar eşlik eder. Yörede davul-zurna ekibinin gelin hamamı esnasında orada bulunması görülebilen bir durum değildir; hamam alayı, hamama bırakıldıktan sonra davul-zurna oğlanevine döner, ritüel yıkamanın tamamlandığını bildiren haberin gelmesinden sonra hamama tekrar giderek hamam çıkışına ve alayın kızevine dönmesine eşlik ederek bu aşamayı da törenselleştirir.

Söz konusu ritüel edimler, damadın merkezde olduğu uygulamalarda da benzerdir. Damat hamamından önce damadın ritüel giysilerinin kızevinden temin edilmesi süreci vardır. Damadın ritüel giysilerinin temin edilmesi; Göynücek ilçesinde ve bu ilçeye yakın merkez ilçeye bağlı bazı köylerde yiğitbaşları tarafından alınmak; il merkezine bağlı kimi köylerde kızbaşları, kimilerinde de bir erkek bir kadın tarafından getirilmek; Taşova ilçesinde evli erkekler grubu, geri kalan yerlerde de yauççular tarafından getirilmek biçiminde değişken bir durum arz eder. Ancak ne şekilde olursa olsun, davul-zurnasız getirilmez veya alınmaz. Kızevinden alındığı durumlarda davul-zurnayla gidilip alınır; getirildiği durumlarda da getiren grup kızevinden alınır ya da karşılanır.

Bu aşamadan sonra damat hamamı ritüeline geçilir. Davul-zurna toplumu hamama davet etmek için köyü turladıktan sonra arkasına takılan çoğunluğu genç erkeklerden oluşan büyük bir grupla oğlanevinin veya sağdıçevinin önüne gider. Burada bir süre müzik icrası gerçekleştiren davul-zurna çalgı ekibi, genel olarak durumun mahiyetiyle uyumlu duygusallığı oluşturmak amaçlı ağıt havaları çalar. Evin içindeki uygulamalar bittikten sonra damat yıkanmak üzere davul-zurnanın icra ettiği müzik ve kalabalık bir grup eşliğinde hamama veya köyün uzak bir noktasındaki yunağa götürülür. Buradaki her bir

edime, edimin gerektirdiği duygusal motivasyonu sağlamak amacıyla eşlik eder, yine aynı şekilde hamam dönüşüne de uygun ritmik zemin oluşturur.

Bunun gibi ritüel öznesinin ikonik dönüşümünü amaçlayan damat tıraşı, damat giydirme aşamalarında da davul-zurna, uygulamaların her sahnesini ritimle kodlar. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde, yanuççular içerdeyken düğünün avlusunda oyun havaları çalan davul-zurna, damat ve sağdıçın hamam dönüşü eve girmesiyle oyun havası müziği değişir. Damat, pijama giydikten sonra yanuççuların oturduğu odaya girer ve “hoş geldiniz” dedikten sonra masanın üzerine bir şişe rakı bırakır. Ardından başyanuççu, rakıyı bardağa doldurur, önce kendi içer, sonra damada içirir. Bu rite “dolu içme” adı verilir. İçerde bunlar olurken zurnacı ağıt havaları çalar. Havanın oluşturduğu duygusal yoğunluk, oğlan annesi başta olmak üzere akrabaların ağlamasına sebep olur. Dolu içme riti tamamlandıktan sonra ağıt havaları kesilir ve “yelleme” havası çalmaya başlar. Yelleme havası, damadın dışarı çıkacağını ve “güvey donatma” ritinin başlayacağını bildirir. Havayı duyan halk “damat çıkıyor” diyerek evin önüne toplanır. Yelleme havası, “güvey donatma” ritinin başlamasına kadar bir süre daha çalar. İmamın duaya başlamasıyla da sonlanır. Güvey donatma ritinden sonra damat, sağdıçla birlikte tören alanından uzaklaşır. Önce ritüele katılamayan yaşlıların, yatalak akraba ve komşuların evlerine gidilip el öpülür, hayır duaları alınır, sonra da ilçe merkezi turlanır. Damat ve sağdıç tören alanına belirli bir mesafe uzaklıkta geldiklerini haber vermek üzere silah atışı yaparlar. Davul-zurna onları karşılamak üzere bulundukları yere kadar gider. Burada çalgı takımına bahşiş verilir.

Davul-zurnanın müzik icrasıyla işlevsel bir rol oynadığı diğer bir husus misafirlerin karşılanmasında görülmektedir. Yörenin genelinde oğlanevine gelen düğün katılımcıları, davul-zurna ve düğün evini temsil eden, düğün kahyası veya yiğitbaşı adı verilen kişiler tarafından karşılanır. Köy dışından gelen ve konak adını taşıyan özel misafir gurubunun davul-zurna müziği ile karşılanması ve kalacakları yere kadar götürülmesi ise “konak karşılama” adı altında kendi başına bir ritüel form oluşturarak düğünün bir bölümünü teşkil eder. Konakların davul-zurna ile karşılanmaması yöre geleneklerince mümkün olmadığı gibi bekletilmesi de uygun görülmemekte; bu nedenle “konaklı düğün” adı verilen çoğunlukla zengin düğünlerinde birden fazla davul-zurna takımı tutulmaktadır. Ayrıca düğün kâhyası ve/veya damat babasının kaldıkları eve kadar gidip hoş geldin ve çelik götürme amaçlı gezintileri de yine davul-zurna eşliğinde yapılmakta, bu gezintiler

esnasında konakları eğlendirmek amacıyla her konaklı evin önünde bir süre davul-zurna çalmaktadır.

Davul-zurna çalgı takımının liminal evrede yer alan “kına alma veya değiştirme”, “kına”, “gelin alma” ve “gelin indirme” ritüel formlarında duygusal motivasyon sağlama, süreçleri anlamlı kılma, grubu organize etme ve yönlendirme şeklinde sıralayabileceğimiz çok yönlü rolleri bulunmaktadır. Gözlem yaptığımız düğünlerde edindiğimiz ve davulculuk-zurnacılık yapan kaynak kişilerimizin (KK 12, KK 14, KK 55, KK 87) verdiği bilgilere göre yörede kına alma uygulaması esnasında oğlanevi grubunun arkasında yer alan davul-zurna ekibi, kız evine belirli bir mesafe kalana kadar çoğunlukla yiğitlik, kahramanlık duygularını harekete geçirmeyi amaçlayan parçalar çalar. Kızevinin bulunduğu köy sınırlarından itibaren ritim yavaşlatılır, kızevini temsil eden erkek grubunun kendilerini karşıladığı düğün evine belirli bir mesafe uzaklığa gelindikten sonra ise müzik icrası sonlandırılır ve kızevinde gerçekleştirilen uygulamalar esnasında çalınmaz. Kına almacıların karşılanması esnasında kızevinde orkestra ya da kayıtlı ortamlardan sağlanan müzik bir süreliğine susturulur. Erkek evinin düğün ortamına tamamen kabulünü içeren ritler dizgesi tamamlandıktan sonra kızevinin müziği çalmaya başlar. Bu müzikle erkek evinden gelen gençler ve yiğitbaşları oynatılır. Son birkaç yıldır yaygınlaşan uygulamayla kızbaşlarının düğün organizasyon şirketlerinden temin edilen kıyafet ve davullarla gösteri sergilemesi ve çaldıkları davullarla başta damat olmak üzere oğlanevi gençlerini oynatmaları söz konusudur. Burada İki taraf arasındaki güç mücadelesinin müzik üzerinden de görünür kılındığı ortadadır.

Kına yakma ritüelinin de duygusal ve eylemsel düzeninin sağlanmasında ritmik ses araçsal bir unsur olarak yer alır. Gelin kınasına eşlik eden müzik, aşamanın ritüel amaçları doğrultusunda duygusal yoğunluğun daha etkileyici yollarla sağlanabilmesi adına gelin övme ya da kına türküsü adı verilen türlerden oluşur. Bunlara def, tepsi gibi doğal enstrümanlar eşlik eder. Söz unsurunun ritimden daha baskın olması nedeniyle bunlar ritmik söz başlığı altında bir önceki bölümde değerlendirilmiştir.

Öte yandan damat kınasının ritmik zeminini sağlayan müzik unsuru davul-zurnadır ve kına çağrısı, kına hediyelerinin toplanması, kına yakacak konağın kaldığı evden sinsin meydanına getirilmesi gibi temel eylemlerin ritmik tınılayıcısı olarak işlev görür. Davul-

zurnanın bahşış aldığı ritüel süreçlerden birisi de burasıdır. Yöre genelinde damada kına yakıldıktan sonra davulcu ve zurnacıya “damadın kına tutsun” diye bahşış verilir.

Düğünün “gelin alma” ritüel aşamasında da müzik unsuru her bir eylemin kodlayıcısıdır. Gelin alma aşamasına geçmeden önce oğlanevinde yerine getirilmesi gereken bir dizi ritüel vardır. Yörenin bazı yerlerinde “güvey donatma” ve akabinde “keşkek yeme” olarak adlandırılan ritüeller gelin alma ritüelinden önce yapılır. Bunun için davul-zurna sabah nöbetini vurduktan sonra yerleşim yerini dolaşarak sözü edilen ritüel için çağrı yaparak gereken kalabalığın toplanmasını sağlar. Toplanan kalabalığı organize eden davul-zurna ekibi, damadı kaldığı yerden alarak, tören alanına götürür ve geri kalan uygulamaların her ânına uygun atmosfer oluşturarak ritmik olarak eylemleri işaretler.

Düğünün toplum huzurunda gerçekleştirilen orta eşik ya da liminal evrenin son ritüel formları gelin alma <çıkarma> ve gelin indirme olarak adlandırılan geçiş ritlerinden oluşur. Bu süreç diğer aşamalara nazaran hem eylem hem de sembolik içerikleri bakımından daha yoğun ve kompleks bir yapıya sahiptir. Bu duruma koşut bir şekilde de müzik unsurunun kodladığı anlam alanları da yoğun ve karmaşıktır.

Oğlanevinde yenilen yemeğin ardından bekâr gençler ve yiğitbaşları düğün bayrağını veya alemini taşıyan bayraktar ve davul-zurna takımının etrafında bir araya gelerek kalabalık bir düğün alayı oluştururlar ve üstü açık bir aracın içine binerler. Üstü açık araç düğün alayının en önünde yer alır. Bu durum, çalgı takımının ritüel grubunu organize etme görevini gösterir. Yol boyunca durma, kalkma gibi her türlü eylemi biçimlendiren müziktir. Bu şekilde kızevine doğru harekete geçilir. Davul-zurna erkek evinden hareketli ve neşeli parçalar çalarak çıkar, kız evine yaklaştıktan sonra ritim yavaşlar, kız evinin önünde ise çalınan parçaların içeriği evin içinde gerçekleştirilen uygulamaların duygusal niteliğine eş güdümlü olacak şekildedir.

Gelin çıkarma ritüeli çerçevesinde davul-zurnanın rolünü hem dışardaki ritleri hem de ev içindeki uygulamalara eşlik ederek düzenlemek, organize etmek olarak özetlemek mümkündür. Gelinin baba evinden ayrılışını ritmik olarak hazırlar. Genel bir durum olmamakla birlikte davul-zurnanın gelinin beline kırmızı kuşak bağlama, duvak vurma ve vedalaşma anlarında çalmaması yönünde bir teamül söz konusudur. Bu şekilde kısa bir süre sessizlik oluşturularak söz konusu ritüel evrenin önemli ve duygu yüklü olduğu

vurgulanmaya çalışılır. Gelin babaevinin eşiğinden çıkarken burada küçük bir dua merasimi gerçekleştirilir ve ardından müzik tekrar çalmaya başlar. Bu esnada yörenin bazı yerlerinde zurnayla “*şen ola gelin şen ola*” parçası bazı yerlerde ve de daha genel olarak “ayrılık havası” adı verilen uzun havalar çalınır. Ancak ne çalınırsa çalınсын gelin çıkarma riti esnasında davul arka planda kalırken zurna bir süreliğine ön plana çıkar, tek başına müzik icrası gerçekleştirir (KK 88, KK 100, KK 198). Bu durum, ritüelin duygusal atmosferine koşutluk oluşturur çünkü bu anlar kızevi için duygusal gerilimin doruğa ulaştığı zamanlardır.

Gelin alayının kızeviden uzaklaşması veya köy sınırlarından çıkması yeni bir ritüel evreye geçişin uzamsal olarak işaretlemesini ifade eder. Müzik, burada da atlanan evrenin ve ruh hâlinin hem oluşturucu unsuru hem de görünür kılma doğrultusunda rol üstlenir. Hüzünlü, ağır havaların yerini neşeli parçalar alır. Kaynak kişilerimizin pek çoğunun ifadesine göre bu noktayı işaretleyen parça “*Oğlan Bizim Kız Bizim*” parçasıdır. Bu noktadan itibaren oyun havaları çalınır, böylece hem gelin hem de grup; neşeli, sevinçli olmayı gerektiren bir sonraki aşamaya hazırlanılır.

Gelin indirme aşaması, geçiş ritlerinin yeni evresidir. Ritüel öznelerinin yeni yaşam ve statülerinin başladığı noktayı ifade etmesi bağlamında pek çok oluşturucu ritin icra edildiği düğün evresidir. Bu aşamada davul-zurnanın eşlik ettiği ritüel edim azdır. Bunlardan birisi gelinin arabadan inmesi esnasında gerçekleştirilen bağış ritinin ritmik düzenini sağlamasıdır. Ayrıca, bağış yapması yönünde çağrılan anne ve babayı gerekirse yanına gitmek suretiyle gelin arabasının yanına kadar getirir. Değeri yüksek bağış yapıldığında buna uygun parçalar çalar ve damat babasını oynatır. Bazı yerlerde güvey donatma riti esnasında bağışlanan davar ve sığır gibi bağışlar yapan akrabalar, bunları vermek için davulcuları evlerine götürerek çalgı eşliğinde bağışladıklarını oğlanevine getirerek teslim ederler. Gelin, kocaevine girdikten hemen sonra davulcu ve zurnacının paraları verilir. Bir süre daha oyunlara ve halaylara eşlik eden davulcu ve zurnacı, çoğunlukla arabadan inerken gelinin ayağına kesilen kurbanı alarak, yiğitbaşıyla birlikte düğün evinden ayrılırlar.

Davul-zurnanın düğün ritüellerinde doğrudan eğlence ve oynanan oyunlara eşlik etme rolleri de bulunmaktadır. Yörenin hemen hemen bütün köy düğünlerinde oynanan simsim oyunu davul-zurnanın sağlamış olduğu ritmik düzenle oynanır. Bunun dışında

çeşitli oyunlar ve halaylar davul-zurna olmadan oynanamayacak nitelikte oyunlardır. İlâveten davul-zurna; düğün çerçevesinde yer alan güreş, yarış gibi çeşitli sportif faaliyetlerin de ritmik düzenini sağlar. Buradaki rolü yarışların ve sportif etkinliklerin başlangıç ile bitiş çizgisi arasında bir çerçeve oluşturmak başta olmak üzere etkinliklerin içeriğindeki yarış, mücadele gibi duygusal motivasyonların oluşmasını sağlar. Davul-zurnanın rol oynadığı bir diğer husus, Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde tespit etmiş olduğumuz sarhoşların ve bazı tiplerin evlerine bırakılmasıdır. Kaynak kişimizin ifadesiyle aktaracak olursak: “Çok sarhoş, kabadayı bankör tipli kişileri davulcular gece yarısı sarhoş havası çala çala evlerine götürüp teslim ederler” (KK 111).

Müzik, takvime bağlı ritüellerde de kendine yer bulur. Kutsal gecelerde yapılan programlara ilahi formunda müzikler, duygusal yoğunluğu oluşturmak, insan ile kutsal arasında birleşmeyi sağlamak için bir kanal görevi görür. Ayrıca, mevlit metinleri belirli bir ezgiyle okunmakta bu durum da dinî ritüellerin amacına ulaşmasında müziğin insan ruhunda yarattığı etki vasıtasıyla ortaya konulduğunu göstermektedir.

Müzik diğer bir ritüel çeşidi olan bereket ve kriz dönemi ritüellerinde de görülmektedir. Ardıçpınar, Davutevi ve Çetmi ve Uygur köylerinde gözlemlediğimiz üzere yörenin Alevi-Bektaşî köylerinin bazılarında Yağmur Duası ritüellerinde kurban etinin pişme sürecinde ve yemekten sonra âşık <zâkir> tarafından saz eşliğinde deyişler okunmakta, cem ritüeli yapılan köylerde ise müzik on iki hizmetin her bölümüne eşlik etmektedir. Yağmur duası Ritüellerinde semah dönülen köylerde ise yine saz eşliğinde icra edilen deyişler, semahın ayrılmaz bir bileşeni olarak ritüelde yer almaktadır.

6.3.4. Oyun

Ritüel dilinin bir diğer anlam üretme ve aktarım formu oyunlardır. “Gündelik hayattan farklılaşan belirlenmiş bir eylem niteliği olarak” (Huizinga 2006: 20) tanımlanan oyun kavramının Türkçe karşılığına bakıldığında pek çok farklı anlamı ifade ettiği görülmektedir:

“Oyun: 1.Vakit geçirmeye yarayan, belli kuralları olan eğlence: tenis, tavla, dama, çelik çomak. 2. Kumar. 3.Şaşkınlık uyandırıcı hüner: Hokkabazın oyunu, cambazın oyunu. 4.Tiyatro ve sinemada sanatçının rolünü yorumlama biçimi. 5.Müzik eşliğinde yapılan hareketlerin bütünü: Zeybek oyunu. 6. Sahne veya mikrofonda oynamak için hazırlanmış eser; temsil, piyes. 7. Bedence ve kafaca yetenekleri geliştirmek amacıyla yapılan, çevikliğe dayanan her türlü yarışma: Olimpiyat oyunları. 8.

Düzen, hile, entrika. 9. (Güreşte) Hasımını yenmek için yapılan türlü biçimlerde şaşırtıcı hareket. 10. (Teniste) Taraflardan birinin dört sayı kazanmasıyla elde edilen sonuç” (Türkçe Sözlük 1988: 1126).

Oyun, Halk Edebiyatı ve Terimleri Sözlüğünde şöyle açıklanmaktadır:

Çalgı eşliğinde tartımlı, düzenli yapılan hareketlere verilen ad. Her bölgenin kendisine özgü halk danslarına verdikleri genel ad. Bu dansların kesin başlangıcı belli değildir. Bunlar halkın ortak malıdır. Bunların kökeni çok eskilere dayanır, ilkel dinlere kadar çıkmaktadır. Zamanla bu niteliklerini kaybetmişlerdir. Fakat bu oyunların kurallarına söylenişlerine içten bir bağlılık vardır. Bu oyunların nasıl ve niçin ortaya çıktığını bilmiyoruz. Ancak bunların bir bölümünün tarihi bir olayla veya töreyle ilgili olduğu görülür. Halk oyunları bir eğlence ürünü gibi görülür. Ancak toplumsal konuları dile getirmeleri yönünden önemlidirler. Bu oyunlar kişilerin diziliş biçimlerine göre adlandırılır: a. Sıra oyunları b. Halka oyunları c. Karşılama d. Tek oyunları. Günlük eğlencelerde, toplantılarda hoş vakit geçirmek için dikkate, zekâ inceliğine, beceriye, hesaba dayanan eğlenceli yarışma amacı güden oyunları. Çocuk oyunları, cirit, zarf gibi oyunlardır. Halk seyirlik sanatlarının genel adı. Eğlendirici, öğretici niteliği olan, bir sanat değeri taşıyan Karagöz, Ortaoyunu gibi oyunlara verilen ad. Yakutlarda, saman sözü karşılığında kullanılır. Bunların gizli güçleri olduğuna inanılır (Baba 2001: 79).

Pertev Naili Boratav (1999: 232), oyun kavramının; gönüllülük, özgürlük, belirli bir zaman ve mekânda canlandırılması gibi özelliklerinden yola çıkarak şöyle tanımlar: “Oyun Türkçemizde, geniş anlamlı bir kavramdır. Oyuna getirmek, karamanın koyunu, sonra çıkar oyunu sözlerinde hile, düzen anlamları bir yana, tiyatro kukla karagöz, orta oyunu gibi seyirlik oyunları için de kullanılır. Oyunun bir de dans anlamı vardır. Çocukların ve daha az ölçüde büyüklerin -günlük geçim didinmelerinden ayırabildikleri boş zamanlarında- herhangi bir üretim çabasını ya da başka çeşitten bir hizmeti zorunlu kılmadan sadece eğlenme yolu ile dinlenmelerini sağlayan eylemlerdir”.

Tarihçi Huizinga’nın Homo Ludens (1995: 48) adını taşıyan çalışmasında verdiği oyun tanımı şöyledir: Oyun, özgürce razı olunan; tamamen emredici kurallara uygun olarak, belirli zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen bizatihi bir amaca sahip olan, bir gerilim ve sevinç duygusu ile alışılmış hayattan başka türlü olmak bilincinin eşlik ettiği, iradî bir eylem veya faaliyettir.

Caillos’a (Simith ve Riley 2016: 142) göre; oyun aktörlerin gündelik, dindışı dünyadan dikkatli biçimde ayrı tutulan ve korunan bir mekândaki derin simgesel hakikatleri temsil eden ritüelleşmiş eylemlere katılmak için hem estetik bir feragat hem de kurallara dönük ciddi bir dikkati ile sıradan olanın, dünyevi olanın aşılmasını içermektedir. Caillos, oyunun dört temel tipini birbirinden ayırır: “agon” (mücadele), yeni, iki oyuncu ya da takım arasındaki saldırgan çekişme; “alea” (kumar), yani şans oyunu; “mimicry”

(taklitçilik), yani, maskelerin ve rol yapmanın söz konusu olduğu oyun; “ilinx” (vecd) yani, katılımcılar tarafından baş dönmesi ve çözülmenin amaçlandığı davranışlar/oyunlar.

Pertev Naili Boratav (1999: 233-234) oyunları, tasnif ederken oyun süresince, oyuncunun davranışları ve başarılan işler içinde en belirgin, en baskın olanı oyuna temel niteliğini verir diyerek bu davranışları üç büyük kategori içinde değerlendirir. Bunlar: 1. Büyü, töre, kader olguları ile şartlanan davranışlar, taklitler; sanat yaratmaları. 2. Vücut gücüne ve becerisine dayanan davranışlar. 3. Zihin gücüne ve becerisine bağlanan davranışlar. 4. Katışimli oyunlar Oyunun içeriğini bu davranışlar meydana getirir. Oyunların kümelenmesini ikinci derecede şartlandıran etkenler ise a. Anlatım biçimleri: Uyaklı sözler, kalıplaşmış hareketler, ezgiler, dramatik sahneler. b. Oyunun amaçları ve işlevleri: geçiş-giriş (initiation) sınamaları, doğrudan doğruya oyunun bir bölümü: Sayışmalarla oyundaki rollerin seçimi; bilinmeyen, gizli olanı keşfetme (fal, niyet niteliğindeki oyunlarda) Sözde büyüklük güçlere başvurma; sanat zevkinin tadılması, yergi; yarışma. c. Oyunun yararlandığı maddeler, oyunun yeri, zamanı d. Oyunun kişileri. Boratav bu ölçütlerden hareket ederek oyunları 1. Sadece çocuklara özgü oyunlar, 2. Talih, kumar, fal, niyet oyunları; büyüklük ve törelik oyunları. 3. Beceri ve Güç oyunları. 4. Zekâ oyunları olmak üzere dört ana grup hâlinde tasnif eder.

6.3.4.1. Dramatik Oyunlar

Dramatik oyunların niteliği, oyuncunun kendisinden başka bir kişiyi canlandırmasında görülür. Dramatik nitelik kılık değiştirme, yüz boyama, maske ve çeşitli donatımları kullanması, sözlü oyunlarda söyleşmeye de başvurulması ile sağlanır. Ayrıca kimi oyunlarda eylemin olaylar dizisinin bir yansıması bulunmaktadır. Oyunların içinde çatışma (agon) da bulunur. Oyunların çoğunluğu sözlü olduğu için eylemin gerçekleştirilmesinde sözün de önemli bir görevi vardır (And 1974: 196).

Metin And (1974: 55), Anadolu dramatik oyunlarını³³⁸ konuları bakımından 1. Ölüp dirilme 2. Kız Kaçırma 3. Ölüp dirilme+ Kız Kaçırma 4. Günlük yaşamdan sahneler 5.

³³⁸ “Düğünlerde, bayramlarda veya yılın belirli günlerinde köylülerin genellikle ‘oyun yapma, oyun çıkarma’ adı altında yarattıkları tiyatro olayı” (And 1983: 365) tanımı çerçevesinde kavram, bilim adamları tarafından farklı adlandırılmıştır. Köylü Temsilleri (Tecer 1940: 4), Anadolu Köy Ortaoyunu (Elçin 1991: 37), Köy Tiyatrosu (Kazmaz 1983:170; Şengül 2001:81), Köy Seyirlik Oyunları (Düzgün 1999:6), Köy Temsilleri-

Esnaflık bezekleri 6. Tarımsal oyunlar 7. Çoban oyunları 8. Hayvan benzetmeleri 9. Efsane ve masallardan oyunlar; a. Şaka ve dilsiz b. Kukla. Oyunları olmak üzere dokuz kümeye ayırmıştır.

Oyunun temel iki işlevi ya bir şey için mücadeledir ya da bir şeyin temsilidir. Temsil etmek bir şeyi görünür kılmak yönüyle güçlü bir anlamı içerir. Oyunun iç dinamiğini oluşturan işlevlerini Metin And (1974: 16), Huizinga'dan şöyle özetler: “Oyun ya bir şey için yarışma, karşılaşma, ya da bir şeyi yansılama, benzetme. İki işlevi birleştirecek, oyun ya bir yarışmayı benzetir ya da bir şeye en iyi benzemek için yarışır. Benzetmece gösteridir, böylece seyredene yöneliktir”.

Ritüeller veya törenler, çatışmayı ve simgeleştirerek bir kutsal gücü temsil niteliği taşımasına rağmen bundan daha fazla bir anlam taşır. Bu törenler bir tür mistik gerçekleştirmedir. Eski bir Çin inancına göre dans ve müziğin amacı, evreni kendi yolunda tutmak ve doğayı insana yararlı olması için zorlamaktır. Mevsimleri karşılayan şenliklerde yapılan yarışmaların nedeni ürünlerin bol olması, yılın refah içinde geçmesidir. Anadolu'nun pek çok yöresinde yaygın olan seyirlik oyunlardan saya gezme oyunu hakkında görünürde düğünlerde, bayramlarda eğlenmek amacıyla birlikte, bolluk bereket getireceği inancıyla mevsim dönüşümlerinde yansındığı belirtilir (Karadağ 1978: 31 akt. Tekerek).

Oyun, ritüel bağlamlarda hem ritüelin amacına yönelen pragmatik bir eylem hem de ritüelin derin yapıdaki anlamlarını görünür kılan bir unsur olarak yer almaktadır. Oyunların hangi ritüel bağlamlarda, ne zaman oynandığı, oyunun işlevini ve anlamını ortaya koymada anahtar bir öneme sahiptir. Anadolu'nun dramatik oyunlarının büyük bir çoğunluğunun eski bolluk ritüellerinin bir kalıntısı olduğunu belirten Metin And, (1974: 45) bu işlevin anlaşılması için oyunun belirli bir takvim gününde oynanmasına önem verilip verilmediği, bir de köylünün bu oyunda bu işlevin bilincinde olup olunmadığının önem arz ettiğini belirtmektedir. Bu doğrultuda dramatik oyunları, ritüelistik işlevi açısından ritüel dramalar ve eğlence işlevli dramalar olarak iki ayrı başlık altında incelemek mümkündür.

Köy ortaoyunu (Karadağ 1978:180), Seyirlik Köylü Oyunları (Boratav 1999:238), Dramatik Köy Seyirlik Oyunları (Özhan 1997: 292)

6.3.4.1.1. Ritüel Dramalar

Bu başlık altında yer verdiğimiz dramatik oyunlar, ilişkili oldukları ritüellerin bağlamında yer almaları, amacına doğrudan bağlı oldukları ve ayrıca ritüelin drama formunu oluşturdıkları için ritüel-oyundurlar. Durkheim'ın (2011: 505) ifade ettiği gibi: “Bunlar dramalardır; ancak hususi bir tür teşkil ederler. Bunlar tabiatın akışına etki eden en azından etki ettiğine inanılan dramalardır”.

Göynücek ilçesinin bazı köylerinde, yeni yılın başlangıç zamanı olarak kabul edilen şubat ayının ikinci haftasının salı günü akşamı “*Hızır*” olarak adlandırılan dramatik bir oyun oynanmaktadır. İlçenin pek çok köyünde aynı zamanda ve benzer amaç için oynanan oyun, köyden köye farklılaşmakla birlikte yansıtıldığı temel içerik bağlamında benzer motiflere sahiptir. Kertme ve Çulpara köyünden derlediğimiz oyun şöyledir:

Oyunun kişileri: Beyaz yünle bıyık sakal yapılmış ve eski kıyafetler giydirilmiş “*Hızır Dede*”. Yüzlerine ve boyunlarına is sürülerek karartılmış ve boyunlarına çan takılmış “*iki Arap*”, bir de “*Gelin*”den oluşmaktadır. Oyun şu şekilde oynanır: Oyuncular hava karardıktan sonra davul-zurna eşliğinde köydeki bütün evleri dolaşırlar. Her evin önünde önce davul-zurna eşliğinde bir süre çiftetelli oynanır, sonra kapı çalınır, kapı açıldıktan sonra koro hâlinde: *Hızır Baba geldi/Kapınıza dayandı/ Bir oğlunuz olsun/ Bize yoldaş olsun*” denir. Sonra gelin ile Hızır arasında kavga başlar, gelin Hızır'ı öldürür, ev sahibi Hızır'ın ağzına kuru yemiş doldurur, bunun üzerine Hızır dirilir, ayağa kalkar. Sonra Araplar gelini kaçıır. Oyuncular aynı senaryoyu tekrarlayarak köydeki bütün evleri dolaşırlar ve oyun oynanan her evden yemeklik malzeme toplarlar (KK 89, KK 103).

Aynı ilçenin Şarklı köyünde ise oyun şöyledir: Bir erkek “gelin” kılığına sokulur bir de “damat” yapılır. Hızır dede rolünü oynayan oyuncuya beyaz yün kullanılarak sakal yapılır. Hızır dede oyunun yöneticisidir. Karnına yastık konulan bir kişi de oyunda “Karnı Büyük” veya “Zıkkır” rolünü oynar. Son olarak yüzleri siyaha boyanmış bir grup genç de “Arap” rolünü oynar. Oyun, akşam saat yedide başlar. Oyuncular ve köyün genç erkekleri, davul-zurna eşliğinde köyün aşağı yönündeki çıkış bölgesine giderler. Dede, burada gelini damada teslim eder. Sonra evler gezilmeye başlanır. Gelin ve damat diğer oyuncularından önce evlere girer, ardından diğer oyuncular evin önüne gelir. Bir süre oyun oynadıktan

sonra evin kapısı üç kez çalınır, ev sahibi pencereye çıkar, oyuncular ile ev sahibi arasında şöyle bir diyalog gerçekleşir:

Oyuncular: Seyirci geldik duyduunuz mu?
Ev sahibi: Duyduk
Oyuncular: Selam verdik aldınız mı?
Ev sahibi: Aldık.
Oyuncular: Bir oğlumuz, bir kızımız oldu.
Kızımız bayırda çatlayıverdi
Oğlumuz bize yoldaş oldu.

Oyuncular hep bir ağızdan salavat getirdikten sonra ev sahibi kapıyı açıp oyuncuları içeri alır. Oyuncular evin içinde bir süre oynadıktan sonra evin en yaşlısını döverler. Bu esnada “karnı büyük” yere yatar. Hızır, *ne istiyorsun?* diyerek kemerle karnı büyüğün karnına vurur. Karnı büyük her vuruşta bir yiyecek ismi söyler, ev sahibi adı söylenen yiyeceği Arap rolündeki gençlerden birinin sırtındaki heybeye koyar. Köyün bütün evleri aynı senaryo tekrarlanarak gezildikten sonra topluca cemevine gidilir, toplanan malzemelerle yemek yapılır ve bütün köylünün katılımıyla yenir (KK 118, KK 119, KK 120).

Suluova ilçesinin Akdağ bölgesi köylerinde yiyecek toplamak amacıyla şubat ayının ortalarında gençler tarafından oynanan “*Deve Oyunu*” da benzer motiflere sahip ritüel-oyundur. Oyuncular: “Dede” (kümbet): Sırtına yastık konularak kambur, yüzüne yün yapıştırmak suretiyle beyaz sakallı yapılır, eline yüzüne un sürülür, eski kıyafetler giydirilir, elinde baston vardır. “Arap”: Yüzü ve elleri muhtelif renk vericilerle siyah renge boyanır. “İki Arap kızı”: Yüz ve elleri siyaha boyanmış, kadın kılığına sokulmuş erkeklerdir. “Üç erkek”; bu kişiler, biri baş, biri gövde, biri de arka taraf olacak şekilde deveyi oluştururlar. Kişilerin üstüne bir kilim atılır. Baş taraftaki oyuncunun boynuna zil takılır. Birkaç kişi de seyirci rolünü oynar.

Hazırlıklar tamamlandıktan sonra ev ev gezilmeye başlanır. Evlerin önüne gelindiğinde teneke çalınır. Arap, hamam tellağı gibi bağırarak ev sahiplerinin dışarı çıkmasını sağlar. Ev sahipleri kapıya çıktıklarında, Dede: “*Mısır'dan geliriz, yolumuz uzundur, memleketimizde kıtlık oldu. Bunlar kızlarım, bu da devem; yorgunuz, açız, bitkiniz*” der. Yere oturur, elindeki sopayı ya da bastonu saz gibi kullanarak türkü söylemeye başlar. O, türkü söyler, kızlar oynar. Bu sırada Arap türlü bahaneler ileri sürerek dedeyi döver. Dede ile Arap bir süre itişir kakışır sonunda dede yere düşer, dedeyle

birlikte deve de yıkılır. Bu esnada ev sahipleri araba yiyecek verirler. Köydeki evler bu şekilde dolaşıldıktan sonra toplanan yiyecekler, oyuncular ve oyunculara seyirci rolüyle eşlik eden diğer köy gençleri tarafından birlikte yenilir (KK 132, KK 134).

Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoguz bölgesi köylerinde yine şubat ayı ortalarında “*Deve Oyunu*” adı verilen bir oyun oynanmaktadır. Oyun, yukarıdakilerle benzer motifleri içermektedir. Vücudunun görünen yerleri siyaha boyanmış, siyah post giymiş, elinde çan bulunan bir “Arap”; elleri ve yüzü un sürülerek beyazlatılmış, eski kıyafetler giydirilmiş, elinde bastonu bulunan “Dede”; Kız ve Deve, oyunun kişilerini oluşturur. Kız, deve üstünde, Dede devenin önünde, Arap arkada olacak şekilde köydeki evler gezilir. Arap elindeki çanı çalarak evdekileri dışarı çağırır, aç olduklarını söyler ve yiyecek ister. Bu esnada Arap, kıza sarkıntılık eder. Dede, Arap ile dövüşür. Arap, dedeyi öldürür. Ev sahipleri dedenin ağzına kuruyemiş verir, bunun üzerine dede canlanır, ayağa kalkar. Aynı senaryo tekrarlanmak suretiyle ev ev gezilerek yiyecek toplanır. Son aşamada ise yemek yenir.

Görüldüğü üzere, oyunların temel formunu ve amacını kapı kapı dolaşmak suretiyle yiyecek toplama oluşturmaktadır. Oyunda, Hızır <dede eskiyi, yaşlıyı ve ölümü; Arap ise genç, diri ve yeni olanı, gelin ise bereket ve bolluğu temsil eder. Bereket ve bolluğu temsil eden üzerine gerçekleştirilen mücadele ve kavga; tabiatın her yıl canlılığını, verimliliğini kaybetmesi, sonra tekrar canlanması ile ilgili olayların mimessisidir; bir başka deyişle yaşam-ölüm paradoksallığı ekseninde yaz-kış arasındaki çatışma sembolize edilir. Ölenin, ağzına ev sahipleri tarafından konulan kuruyemişle dirilmesi eylemi de yeniden dirilişi simgeleştirir ancak kuruyemişin ev sahipleri tarafından verilmesi ayrıntısında dirilmenin gerçekleşebilmesinin kurban verme veya bir feragat ediminde bulunma koşuluna bağlı olduğu ifade edilir.

6.3.4.1.2. Eğlence İşlevli Dramatik Oyunlar

Bu tür oyunların ritüel yapıya sağladığı katkı genel olarak gündelik yaşamdan farklılaşmış bir an özelliğinin sağlanmasıdır. Ritüel sürece eğlence işleviyle katkı sağlayan dramatik oyunların bağlamları genel olarak düğün ritüelleridir. Düğünlerde oynanan dramatik özelliğe sahip oyunların bir bölümünü takvim ritüelleriyle ilişkili oyunlar

oluşturur. Bu oyunlar, asıl bağlamından koparılması neticesinde inanç temelini ve pragmatik işlevini kaybederek eğlence mahiyetine bürünmüştür.

Bu oyunlar genel olarak köy hayatının yansıtıldığı ekip biçme, sınır kavgaları evlilik, aile yaşamı, kız kaçırma, hayvan taklidi gibi çeşitli konuları içermektedir. Oyuncular genellikle bazı bölgelerde bu işte uzmanlaşmış kişiler olmakla birlikte yiğitbaşı liderliğinde köy gençleri de olabilmektedir. Belli kalıplar üzerine oturtulmuş doğaçlama olayların konu edildiği oyunlar yörük ağası, kız babası, kardeşler arasındaki ilişkiler, gelin kaynana, baba, oğul, dede ilişkileri gibi kuşak çatışmaları ve çoğunlukla toplumun her kesimi ilgilendiren sosyal mesajları içeren temalar ana ekseninde döner.

Düğün bağlamlarında oynanan dramatik nitelikli oyunlardan “kız kaçırma” konusunu işleyen oyunlar yörede oldukça yaygındır. Kız kaçırma konusunu işleyen oyun, Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz bölgesi köylerinde, “*Elekço*” adıyla bilinmektedir. Oyuncular; fakir, gariban, dört kızı olan bir babayı canlandıran Elekço, onun kızlarını canlandıran kadın kılığında dört erkek, köy muhtarı ya da köy ağası, kızları kaçırmaya çalışan bir grup genç erkektir. Oyun şöyledir:

Baba ve kızları meydana gelirler ve otururlar. Kızlar cilve yaparak, kaş göz oynatarak gençleri kendilerine âşık ederler. Davul-zurna oyun havası çalmaya başladığı anda, kızlar, müziğin ritmine uygun olarak oynamaya başlarlar. Bu esnada köyün gençleri kızları kaçırmaya çalışır. Gençler, kızları kaçırmaya çalışırken oyunu idare eden köy muhtarı veya köy ağasını canlandıran oyuncu devreye girer. Elindeki uzun sopayla erkekleri kovalar. Müzik susar. Sonra Elekço ile köy muhtarının konuşma bölümü başlar. Konuşmalar, doğaçlama ortaya çıkar. Köyün sorunları gibi genel konuların yanı sıra düğün sahibi ile ilgili şikâyet veya eleştiri gibi meseleler de Elekço ile köy muhtarının konuştukları konulardır. Diyalogların uzaması durumunda veya ortamı hareketlendirmek ihtiyacı hasıl olduğunda davul-zurna oyun havası çalmaya başlar; burada oyun askıya alınıp kızlar oyun oynar, erkekler onları kaçırmaya çalışır. Kızların kaçırılmaya çalışılması davul-zurna eşliğinde oyun oynanan bölüm içinde gerçekleşir. Köy ağası kızları kaçırmaya çalışanları sopayla kovalar. Müziğin susması ile Elekço ve köy ağası arasında köylüyü ilgilendiren her türlü konunun işlendiği diyaloglara geçilir. Oyun bu şekilde istenildiği kadar uzatılabilir (KK 147, KK 148).

Merzifon ilçesinin köylerinde erkek kına gecelerinde oynanan “*Arap Oyunu*” kız kaçırmaya konusunu işleyen oyunlardandır. Oyuncular: “Dede”, “Ebe” (dedenin eşi), “Arap”, “üç veya beş tane kız”, bir de “eşek”tir. Dede, sakal oluşturmak amacıyla bir parça koyun yünü bir ip yardımıyla çenesine tutturur. Dedenin sırtına kambur görüntüsü vermek için yastık konulur, beline bir kasnak, yan tarafına da bir kalbur ipe bağlanır. Elinde de baston bulunur. Ebe ve kızları basma etek ve penye buluz giyer, sadece gözleri görülecek şekilde başlarına yazma sararlar. Ayrıca kumaş parçalarından göğüs yapar bu şekilde kadın kılığına girerler. Oyun esnasında göğüs görünümü veren bu çaputlar aşağıya indiğinden tekrar onu yerine çıkartmaya çalışan kızları gören seyirciler çok eğlenirler. Ebe kızlardan farklı olarak kambur görüntüsü vermek için sırtına yastık koyar. Onun da elinde bir baston ya da o niyetle kullanılacak bir değnek vardır. Oğulları rolündeki Arab’ın yüzüne is sürülür. Oyuncuların yanlarında bir de eşek bulunur. Eşek olmadığı durumlarda; iki kişi arka arkaya durur, öndeki eğilir. Arkadaki de onun üstüne eğilerek kafasını sırtına koyarak yatar, bunların üstüne çul (kilim) konulur. Oyun şöyle oynanır:

Dede, ebe ve Arap yanlarında eşek olmak üzere önde, arkada kızlar, yabancı oldukları bir yere gelmişler gibi etrafı meraklı ve ürkek bakışlarla incelerler. Bu esnada köyde düğün vardır. Oyuncular meydana girerler.

Dede: Bu köyün ağası kim? (Köy ağasını canlandıran yiğitbaşı dedenin karşısına çıkar).

Köy Ağası: Benim, buyurun ne istiyorsunuz?

Dede: Biz uzak yoldan geldik. Kasnak, kalbur, elek yaparız, kap-kacak kalaylarız. Köyünüzün ihtiyacı varsa sizinkini de görelim. Ama kalacak yerimiz yok, bize yer verin.

Köy ağası: (yiğitbaşı elindeki değnekle yere bir daire çizer) Burası sizin yeriniz, burada kalabilirsiniz.

(Dede şöyle bir etrafa bakar, düğün olduğu için etraf kalabalıktır. Erkeklerin kızlarına baktığını görür ve kızlarına):

Dede: Sakın yanımdan ayrılmayın. Benim gözüm bu köyün erkeklerini tutmadı.

Kızlar: Tamam, baba.

Dede: Arap, oğlum kız kardeşlerine sahip çık.

Arap: Tamam baba.

(Onlar böyle oyalanırken kızlar kaçırlır Dede bir süre küçük adımlarla çevresini gezinerek kızları arar. Arabı yanına çağırır).

Dede: Kardeşlerin yok. Sana onlara sahip çık, demedim mi? Hiçbiri yok neredeler? (Arap, ellerini vücuduna sarar, başı önünde, suçlu bir eda ile durur). Eğer isimleri ile çağırdığımda gelirlerse bunlar benim kızlarım, eğer gelmezlerse benim değil. (araba) Şimdi Ayşe diye bağır.

Arap: Ayşe, Ayşe (kimse çıkmaz).

Dede: Şimdi de köpek gibi havla.

Arap: Havlar (yine kimse çıkmaz)

Dede: Eşek gibi anır.

Arap: Eşek gibi anırır. (Kızlardan biri ortaya çıkar)

Kız: Buyur baba.

Dede: Vayyy! Bu benden değilmiş vay namussuz, beni nasıl aldattın!

Dede bastonuyla ebeyi döver. Dedenin kızları, teker teker at, eşek, köpek, tavuk gibi hayvanların seslerinin Arap tarafından taklit edilmesi sonucunda ortaya çıkarlar. Hayvan sesiyle ortaya çıkan kızların kendinden olmadığına hükmeden dede, her seferinde ebe ve kızları bastonuyla döver. En sona kalan kız, hayvan taklidi yapılmadan gerçek ismiyle ortaya çıkar. Dede kızına: “*Demek sen benim gerçek kızımsın*” der ve ona sarılır. Omzuna elini koyarak: “*Gel gidelim buradan*” der ve eşiği de yanlarına alıp diğerlerini köyde bırakarak yola koyulurlar.

Suluova ilçesi Akdağ Bölgesi köylerinde oynanan “*Deve Oyunu*”, kız kaçırma konusunu işlemekle birlikte, içeriğinde başka konulara da yer verir. Oyunun kişileri; yaylaya göçen “yörük ağası”, “deve ve eşek”, “deve sahibi”, yörük ağasının; “babası”, kızları, “karısı”, oyunu idare eden “köy ağası”dır. Oyunculardan bir kişi eline uzunca bir odun alarak devenin sahibi; bir kişi de eşek kılığına girer. Deve ise şöyle yapılır: Üç kişi merdivenin altına dizilirler. En öndeki oyuncu devenin başı olur ve boynuna çan takılır. Diğer oyuncular da üzerine çul örtülerek devenin gövde ve arka kısmını oluştururlar.

Oyun şöyle oynanır: En başta yörük ağası ve devenin sahibi, arkasından deve, devenin arkasından kızlar ve çirkin görünümlü anneleri onların arkasından da diğer oyuncular, davul-zurna eşliğinde meydana girerler. Yörük ağası ve ailesini köy ağası karşılar, kim olduklarını ve köye niçin geldiklerini sorar. Yörük ağası, yayladan geldiklerini, kışı burada geçirmek istediklerini söyler ve köy ağasından hem kalmak hem de ekip biçmek için yer ister. Sonra kiralık yer pazarlığı yapılır. Rüşvet olarak koyun veya kuzu verilir. Türlü laf cambazlığı eşliğinde koyun veya kuzunun kesilmesi canlandırılır. Bu

esnada devenin yükünden çalmak ve devecinin kızlarını kaçırmak isteyen diğer oyuncular sahneye çıkar. Yörük ağası uzun sopayla deveye ve kızlara yaklaşmak isteyenleri kovalar. Oyun kızlardan birinin kaçırılması ve koyunun kesilmesi ile son bulur.

Yörede erkek kına gecelerinde oynanan oyunların bir kısmı da köylünün gündelik yaşamının bir parçası olan ekip-biçme, sınır kavgaları, yayladan köye, köyden yaylaya göç gibi sosyal hayat, tarımsal ve gündelik yaşamla ilgili çeşitli konular oluşturur. Bu tür oyunlarda belirli bir konu baskın olmayıp sosyokültürel yaşamın bütün yönleri yansıtılabilmektedir.

Bunlardan birisi “*Kaplumbağa Oyunu*” adıyla bilinen Göynücek ilçesi köylerinde erkek kına gecelerinde oynanan bir oyundur. Oyunun başlaması için öncelikle yiğitbaşları, davul-zurna eşliğinde kaldıkları evlere giderek “konak” olarak adlandırılan misafirleri oyuna davet ederler. Her konak grubu bu şekilde davet edilip meydana getirildikten sonra misafirler ve köy halkı simsim ateşinin etrafında halka şeklinde konumlanırlar. Bir müddet simsim oynandıktan sonra düğün kâhyası kaplumbağa oyununu oynayacak kişileri tespit etmeye başlar. Oyunda bir grup kişi çifti, iki kişi başlarına post geçirilerek öküzü, elleri ve ayakları baş hizasına getirilerek bağlanan bir grup kişi de kaplumbağaları canlandırır. Düğün kâhyası da köy ağası rolünü üstlenir.

Belirlenen kişiler ateşin başına geçerler. Oyunculardan birisi, yüksek sesle köy ağasının nerede olduğunu sorar. Köy ağası meydana çıkar; diğer oyuncular, köy ağasından ekip-biçmek için yer ister. Ağa, onlara ateşin başında bir yeri işaret ederek ekip biçecekleri yeri gösterir. Oyunculardan biri, öküzlerin başını tutarak, ağanın gösterdiği yeri sürmeye başlar. Diğer bir oyuncu da sürülen yere mısır tohumu serper. Kaplumbağalar tarlaya ekilen mısırları toplarlar. Çiftçi kaplumbağaların mısırları yediklerini görünce sinirlenir ve hiddetle onları ters çevirir. Kaplumbağalar bir süre düzelmek için çırpınırlar. Onların düzelme çabaları komik görüntülere neden olur. Çiftçi, cezalarının yeterli olduğuna kanaat ettikten sonra kaplumbağaları önce düzeltir, sonra da sırtlarına vura vura tarladan çıkarır.

Yine köy hayatını konu alan bir oyun da Suluova İlçesi Akdağ Bölgesi köylerinde “*Yörük Oyunu*” adıyla oynanmaktadır. Oyun, kına gecelerinde erkekler arasında oynandığı gibi yayla şenliklerinde de oynanmaktadır. Oyun, konu bakımından karmaşıktır, birçok konu iç içe geçmiştir. Oyunun doğaçlama yapısı, insanı ilgilendiren her türlü konuyu ele

almaya müsaittir. Oyunun kişilerini; köy ağası, köy bekçisi, yörük ağası, yörük ağasının; babası, annesi, hanımı, bir oğlu, iki kızı, çobanı, eşiği, öküz, at kılığına girmiş oyuncular, imam, berber, çırak ve bir grup köylü oluşturur. Köy ağasının elinde asa veya uzun bir çubuk vardır, bununla meydanı ve oyuncuları idare eder. Bekçinin elinde tüfek veya kısa bir değnek bulunur. Yörük ağasının babası uzun ve beyaz sakallı, sırtı kambur, elinde baston vardır. Yörük ağasının annesi kambur ve yaşlıdır, elinde baston ve ibrik vardır. Hanım ve kızlarının elinde genellikle ayna, tarak, makyaj malzemesi gibi objeler bulunur. Yörük ağası orta yaşlıdır. Akdağ yöresine özgü geleneksel kıyafetlerden olan otantik işlemeli yelek, şalvar ve başlık giymiştir. Elinde ise çoban değneği bulunur. Oyun, sinsin ateşinin etrafında oynanır.

Yörük ağası, beraberinde eşiği olmak üzere “*nerde bu köyün ağası, paşası, kâhyası?*” diye bağırarak meydana giriş yapar. Köy ağası “benim” diyerek oyuna dâhil olur ve ikisi arasında konuşma başlar. Yörük ağası, yayladan gelmektedir. Köy ağasından kışı geçirmek için kalacak yer, ekip-biçmek için arazi ister. Köy ağası da yer verme karşılığında değişik ve yerine getirilmesi zor şartlar ileri sürer. Köy Ağası, yer verdikten sonra yörük ağası ailesini de teker teker oyun alanına getirip köy ağasına ve izleyicilere takdim eder. Yörük ağası, verilen tarlayı sürmeye başlar. Öküzler kaçmaya çalışır veya türlü beceriksizlikler sergilerler. Bu sahneler izleyiciyi güldürür. Tarla sürme, ekme sahneleri davul-zurna eşliğinde gerçekleştirilir. Bu esnada yörük ağasının kızları oynar, köyün gençleri kızları kaçırmaya çalışır. Oyun boyunca yörük ağası, annesi babasıyla köy ağasını ziyaret eder. Köy ağası da yörük ağasını ziyaret eder. Yörük ağası köy ağasından oğlu için kız ister ağa vermek istemez bir süre çatışma yaşanır. Köy ağası kızını vermek için yörük ağasının babasının sakallarını kestirmeyi şart koşar, baba istemez. Sonunda baba ikna olur. Berber, çırağı ve köylüler dedeyi tıraş ederler. Köy ağasının kızı ile yörük ağasının oğluna düğün yapılır. Yörük ağasının babası ölür, cenaze töreni yapılır. Köyün imamı yörük ağasının annesiyle evlenir. Kızlar kaçırılır. Ekilen tarladan da verim alınamaz. Yaz mevsimi gelince Yörük ağası, eşiyle birlikte yaylasına döner. Doğaçlama yapısı nedeniyle olay örgüsü içerisine durum ve şartların gerektirdiği her türlü konu dâhil edilebilir.

Köy hayatının yansıtıldığı bir diğer oyun “*Sınır Taşı*” oyunudur. Oyun, Suluova ilçesi Akdağ bölgesi köylerinde kına gecelerinde erkekler arasında oynanır. En az altı kişilik oyunun kişi kadrosunu; iki kardeş, köy muhtarı veya hocası, kolları bağlanarak

bacakları kollarının arasından çıkarılan sınır taşı rolünde bir kişi ve arka olacak iki kişi oluşturur. Önce sınır taşı, tarlanın ortasına taşınarak bırakılır. Sonra kardeşlerden biri tarlaya gelir, sınır taşına bakar, tarlayı adımlayarak ölçer sonra sınır taşını ayakları ile iteler. O sırada kardeşlerden diğeri oyun alanına girer ve sınır kavgası yapmaya başlarlar. Kardeşlerden biri diğeri *“sen benim sınırimi nasıl geçersin”* diye sinirlenerek sınır taşını tekmeler; bu kez de diğeri oyuncu *“benim sınırim burası değil, asıl sınırı geçen sensin”* diyerek hışımla sınır taşını iteler. Kavga devam ederken köyün muhtarı veya hocası ya da ileri gelen ihtiyarını temsil eden oyuncu devreye girer. Biraz öğüt verir ve ortayı bulmaya çalışır ancak kardeşler anlaşmazlar. Kardeşlerden biri söylenerek kenara gider ve *“ben arkamı alıp geliyorum”* der, sırtına diğeri oyuncularından birini alarak gelir. Diğeri kardeş de *“vay sen arkana güveniyorsun ben de arkamı alayım”* der ve o da sırtına birini alıp gelir. Arabulucu kişi, elindeki sopayı sırttaki oyuncuların arkasına sırayla vurmasıyla oyun devam eder. Oyun, sırttan önce inen veya kavgayı bırakan kişilerin mağlup olması ile sonlanır. Oyunda ortacı kişi eğer muhtarsa bekçi rolü de olur. Bekçi muhtarın görmeyeceği şekilde türlü şakalar yapar, kahrılanır ara sıra sınır taşına oturur. Kavga eden oyuncular bu işi kasıtlı olarak sürdürürler. Sınır taşı ve arka rolündeki kişilerin dayanma gücü nispetinde oyuna devam edilir.

Düğünlerde oynanan dramatik oyunların bazıları da belirli bir olay örgüsüne sahip olmaksızın çeşitli kostüm ve hareketlerle izleyenleri güldürmeyi amaçlayan oyunlardır. Göynücek ilçesinde oynanan *“Deve Oyunu”* bu tür oyunlardan biridir. Oyun şu şekilde oynanır: Üç ya da beş kişinin üstüne merdiven konulur, onun da üstüne kilim örtülerek deve oluşturulur. Yiğitbaşı tef çalarak oyunu başlatır. Deve meydana oturtulur. Def çalılıp türkü söyleyen yiğitbaşı, türkü bitiminde meydandaki kalabalığa *“hacca gitmek isteyen var mı?”* diye sorar. Kalabalığın içinden biri hacca gitmek istediğini söyleyerek meydana çıkar. Deve birkaç kişinin yardımıyla ayağa kaldırıldıktan sonra hacca gitmek istediğini söyleyen oyuncu devenin üstüne biner. Gençler türkü söyleyerek deveyi oynatırlar. Bu esnada ateşten korkan deve izleyicilerin üstüne yürür, devenin önündeki delikanlı değnekle deveye vurur. Deveyi oluşturan kilim altındaki oyuncuların birinin elinde çuvaldız vardır ve bunu deveye binen oyuncuya batırır. Canı acıyan oyuncu deveden inmeye çalışır, deve yüksek olduğu için inemez. Bu olaylar izleyicileri güldürür. Oyun istenildiği kadar sürdürülür.

Suluova Akdağ bölgesi köylerinin erkek kına gecelerinde oynanan *“Yiğitbaşı Oyunu”* da belirli bir olay örgüsüne sahip olmayan hareket ve taklit üzerinden sağlanan

güldürü oyunlarından. Oyunun kişilerini yiğitbaşı ve kadın kılığına girmiş bir erkek oluşturmakla birlikte izleyicilerin tamamı da oyuna dâhil edilir. Oyun kısaca şöyledir: Oyunu idare eden yiğitbaşının elinde suçlanan kişileri cezalandırmak için kullanacağı bir kemer veya düğümlü bir havlu bulunur. Kadın kılığına girmiş oyuncu ile yiğitbaşı ortaya gelir ve oyun başlar. Kadın kılığındaki oyuncu izleyiciler arasından birini seçer ve “bu benim gömleğimi çıkarttı” diyerek yiğitbaşına kişiyi şikâyet eder. Yiğitbaşı elindeki cezalandırma objesiyle kişiden aynı hareketi yapmasını ister ve yapana kadar vurur. Oyunda genellikle ceket, gömlek, pantolon, çorap, şapka çıkarttırılır. Kıyafet çıkarttırma dışında kadın oyuncunun şikâyeti doğrultusunda çimdik attırma, tokat attırma gibi cezalar da uygulanabilir. Yiğitbaşının verdiği görev ve kararlara itiraz eden ve kararlara uymayanlar mutlaka cezalandırılır.

Taklit unsurunun ve oyun yöneticisine itaat etmenin ön plana çıktığı oyunlardan biri de “*Kelle Oyunu*”dur. Genellikle asker uğurlama öncesi tertip edilen asker eğlencesi gecelerinde oynanmakla birlikte, özellikle köyün genç erkeklerine tahsis edilmiş, kına gecesinden bir gece önceki küçük sinsin gecesinde oynanması gelenek hâline getirilmiş, yörenin hemen hemen her bölgesinde sevilen ve bilinen oyunlardandır.

Oyun şöyle oynanır: Geniş bir halka yapılır, davul-zurna eşliğinde önce halay çekilir. Burada belirli bir oyun oynanmaz. Davulcunun çaldığı parçaya uygun herhangi bir halay olabilir. Halay başına düğünlerde yiğitbaşı, diğer etkinliklerde sevilen ve eğlenceyi yönetme yeteneğine sahip herhangi birisi getirilir. O, ne yaparsa halaydaki kelleler aynı şeyi yapmaya mecburdur. Halay başını çeken oyuncu komik hareketler yapar, kellelerin onu taklit etmesi izleyenleri güldürür. Sırası ile ayakkabılardan birisi ve çorap çıkartılır, sınav çekilir, yerde yuvarlanılır, izleyicilerin elleri öpülür, omuza çocuk ya da herhangi bir izleyici alınır, gömlek veya ceket çıkarttırılır, sandalye kapılarak oturulur, başa su dökülür, ördek yürüyüşü yapılır. Her oyunda sergilenen bazı kalıp hareketlerin yanı sıra yiğitbaşının hayal gücüne göre oyun doğaçlama olarak her icrada farklı biçimlenir. Taklit edilmesi gereken hareketi yapamayanlar yiğitbaşı tarafından elindeki kemerle <tura> vurulmak suretiyle cezalandırılır. Oyunun sonunda kelleler de yiğitbaşını cezalandırır ve bu cezalandırma çoğunlukla ıslatma biçimindedir. Oyun daha çok askere gidecek gençleri emir komuta sistemine alıştırmaya işlevine sahiptir.

Göynücek ilçesinin köylerinde erkek kına gecesinde simsim oyunundan sonra oynanan “*Arap oyunu*” da bu kategoride yer alan oyunlardandır. Oyun kısaca şöyledir: Arap rolünü oynayacak iki genç belirlenir. Görev alan gençler el ve yüzlerini isle boyayarak oyuna hazırlanırlar. Hazırlıklar bittikten sonra davul-zurna eşliğinde oynayarak simsim meydanına girerler. Ateşin başında oynamaya devam ederler. İzleyiciler Arapların yüzlerindeki is ve oynarken sergiledikleri komik figürlere gülerler. Araplar ateşin başında ağızlarına su doldururlar ve suyu oyunun zirve noktasında birbirlerine püskürtüp bunu kavgaya dönüştürürler. Bu arada Arapların sadece dişleri görünür. Sonra ellerine ikişer değnek alırlar. Bu değneklerin ucu kama şeklindedir. Müziğin ritmine göre ellerindeki kamaları birbirlerine sallayarak güç gösterisi yaparlar.

Göynücek ilçesi ve ilçeye bağlı köylerin kına gecelerinde erkekler arasında simsim oyunundan sonra oynanan “*Kartal Oyunu*” da çatısı itibariyle hayvan taklidi esasına dayalı hareket komiği eksenli oyunlardan biridir. Oyun şöyle oynanır: Davul-zurnanın çaldığı havaya uyumlu oyunlar eşliğinde oyunu oynayacak sekiz veya on kişi ateşin etrafına bir koyun postu serer. Sonra bu kişiler kollarını kartal gibi kaldırmak suretiyle kartal uçuşunu taklit ederek, ateşin etrafında dönerler. Oyuncular posta sahip olmak için birbirlerine güç gösterisi yaparlar. Bu kişi eline uzun bir değnek alarak diğer kartalları arkasında hizaya dizer. Arkadaki kartallar sağdan ve soldan birbirlerinin arkasına sinerek posta ulaşmaya çalışır. Öndeki oyuncu, elindeki çubuğu kartallar ne taraftan saldırıyorlarsa sağa sola sallamak suretiyle savurmaya başlar. Kartallar bir taraftan sopadan kaçarken diğer taraftan da posta ulaşmak için çabalarlar. Sopayı sallayan kişi onların hiç beklemediği bir anda sopayı tepesinden aşırıp arkaya bütün gücüyle savurarak kartalları vurmaya çalışır. Kartalların sağa sola kaçışları izleyicileri eğlendirir.

Yörede erkek kına gecelerinde oynanan bir diğer oyun da eskilerde yaygın olmakla birlikte günümüzde nadir oynanan Hamamözü ilçesi Gölköy köyü kına gecesinde izlemiş olduğumuz “*Kurt Oyunu*” adı verilen hayvan benzetmecesi ve taklidine dayanan oyundur. Oyuncular; kurt rolünü canlandıran iki kişi, köpek rolünü canlandıran üç kişi, çoban rolünü canlandıran iki kişi, üç veya daha fazla koyun rolünü canlandıran kişilerden oluşur. Çobanlardan biri koyun ve köpekleriyle oyun meydanına girer ve beklemeye başlar. Kurt, koyunların içine ansızın dalarak birini kaçırmaya çalışır, köpekler kurda saldırır. Kurt, koyunu bırakıp ekmek fırınına saklanır. Köpekler, kurdun fırından çıkıp kaçmasını engellemek için fırının önünde beklerler. Zor durumda kalan kurt, dişlerini birbirine

vurarak ulumaya başlar. Kurdu bekleyen köpeklerin sahibi çobanla diğer çoban burada konuşmaya başlar. Diğer çoban, köpeklerin sahibi çobana: “*Senin köpeklerinde iş yok, ah benim köpeğim olacaktı, bu kurdu buradan hemen çıkartır, leşini yere sererdi*” der. Öbür çoban: “Çağır o zaman gelsin” der, [çobanların konuşması esnasında köylülerden birisi elinde bir kova su ile fırının bacasına çıkar]. Çoban, köpeğini çağırır. Bacanın tepesindeki köylü, kovayla bacadan içeri su döker. Bacadan inen su, kurumlarla birlikte kurt rolündeki adama ulaşır, adam can havliyle kendini dışarı atar. Üstü başı ıslanmış, kurumlardan dolayı baştan aşağı simsiyah olmuştur. Kurdun bu görünümü izleyicileri güldürür. Sevilerek izlenen oyunda kurt rolünü oynamak isteyen oyuncu bulmak kurdun başına gelecekler bilindiği için zordur. Rol genellikle başka köylerden gelenlere verilir.

6.3.4.2. Danslar

Ritüel dilinin oyun kavramı çerçevesinde yer alan bir diğer anlam üretme ve aktarma biçimi, insan bedeninin ritmik hareketleriyle meydana getirilen, ritüel toplantıların önemli bir parçası danslardır. “Dans, müzikal sesle bazen bir şiirle, görsel hareketli ve estetik görünüşlerin birleştiği, kulağa ve göze hitap eden kompleks bir iletişim formu” (Kaeppeler 2003: 382) olarak tanımlanmaktadır.

Dans birçok etnografi örneğinde, “kültürü” veya “toplumu” sorunsuz bir biçimde yansıtan bir fenomen olarak gösterilmektedir (James 2013: 97). “Beden hareketlerinin bir bakıma çeşitli hareketler aracılığıyla bir kişiden başka kişiye iletilen bir tür dil ve simgesel işaretler olduğu söylenebilir. Beden göstergelerinin bileşiminin ve düzenin çok daha karmaşık iletiler aktarmak için kullanıldığına ilişkin çok fazla olgu bulunmaktadır” (Bloch 2014: 64).

Adrienne Lois Kaeppeler’e (2003: 382-384) göre, bilgi ve anlam aktarımını kendine özgü yöntemlerle ileten dans, sosyal ve dinî bağlamlarda anlaşılabilen kültürel semboller yaratır. Dans, iletilmek istenen anlamları, dilsel iletişim türüne göre çok daha kısa ve özetlenmiş bir şekilde ifade edilmesine imkân veren kültürel bir formdur. Sözlü anlatım bağlamında saatlerce sürebilecek bir hikâyeye, dansın damıtılmış dünyasında üretilen dram karakterli hareket veya hareket dizgesiyle birkaç dakika içinde izleyiciye aktarılabilir. Bu anlamda hareket halindeki vücut, anlam üreten bir mekanizmadır.

Marcel Mauss dansın simgeselliği üzerine şunları yazar: “Dans bir yandan bütün bireylerde özdeş olan, hatta çoğunlukla izleyiciler tarafından da paylaşılan soluk alıp verme, kalp ve kas hareketlerine karşılık gelir, aynı anda birbirini izleyen bir dizi imgeyi varsayar ve izler; bu hareket dizisi bizzat dansın simgesinin hem icracılarda hem de izleyicilerde uyandırdığı şeydir” (akt. James 2013: 97).

Danslar; müzikle beraber, müzik ve söz gibi ritüel bağlamlarda iletişim, elde edilmek istenen amaca yönelik faydacı bir araç, eğlence unsuru ve gündelik zamandan farklılaşmış bir an algısı oluşturarak şölen imgesi meydana getirme işleviyle ritüellerin önemli yapısal bileşenidir.

Öncelikle müzik eşliğinde bedenin ritmik sallanışı anlamında oyun oynamak, nasıl ve ne şekilde olursa olsun, genel olarak neşeli ruh halinin dışavurumudur. Bu minvalde oyun, Lvova vd. nin (2013c: 143-144) cümleleriyle ifade edecek olursak; “şenlik havası ve yaratıcılık özgürlüğü yaratarak bayramların esasını oluşturmakla birlikte ister takvim ritüeli ister boyun koruyucu ruhlarına kurban adama ritüeli, isterse de düğün ritüeli olsun bayramların bir başka deyişle şenliğin özünü ifade etmektedir”.

Bununla birlikte oyun; adı, içeriği, oynanış biçimi, oynanış yeri ve zamanı, oyuncular açısından, özellikle ve bilhassa düğün ritüellerinde aşamaları kodlama, anlam üretme bağlamında söz, müzik ve eylemle ifade edilemeyen birtakım duygu, düşünce, tasarıların dışavurumunun özel bir kanalı olarak bazı amaçlar için işlevseldir. Bu bağlamda dansları ritüel işlevli danslar ve eğlence işlevli danslar olarak iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

6.3.4.2.1. Ritüel İşlevli Danslar

Dansların ritüellerdeki işlevlerden birisi davul çalmanın, işlevine benzer şekilde düğünün başladığını işaretlemeleridir. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçe merkezleri ve bazı köylerinde davul çaldıktan sonra düğün sahibinin evinin önünde “*Esenyel*” isimli oyun oynanır. Bu oyun düğün çerçevesinde oynanan ilk oyun olma özelliğine sahiptir ve düğünün başladığını kodlayan bir anlam taşımaktadır. Oyun aynı zamanda kız evindeki kına gecesinin de oynanan ilk oyunudur. Kadınli erkekli karışık oynanabilen oyun, davul zurna eşliğinde büyük bir çember oluşturulup eller, kollar ve ayaklar uyum içinde hareket

ettirilerek oynanır. Belirli bir oynanma süresinden sonra davul- zurna susar ve oynayanlar hep bir ağızdan şu sözleri söyler:

*Esen yel olacaksın hayda nay
Sarıp solacaksın hayda nay
Ben hâkime danıştım hayda nay
Sen benim olacaksın hayda nay*

*Hoppala yavrum yaz geldi hayda nay
Merzifon' a kiraz geldi hayda nay
Almış beş okka kiraz hayda nay
O da yâre az geldi hayda nay (KK 185).*

Suluova İlçesi Akdağ Bölgesi köylerindeki düğünlerde oynanan düğün oyunları çoğunlukla halay formunda olup, oyunların oynanma düzeni kalıplaşmış bir sıralamaya sahiptir. Oyun örüntüsünün ilk halkasını oluşturan “Baş Halay” hem bir dizi halay oyununun ilk oyunu, hem de düğünü başlatan oyun olma özelliğine sahiptir. Oyun, dibek taşında keşkek dövmeye gitme uygulaması için oğlan evi önünde toplanan genç erkekler tarafından damadın sırtına içinde keşkeklik buğday bulunan çuvalın yüklenmesinden hemen önce oynanır

İki bölüm halinde oynanan halay şöyledir: İlk bölümde sağ ayakla başlanır, üç adım sağa gidilerek sağ ayaküstüneyken sol ayakucu ile sağ ayağın sağına vurulup sağ ayak üzerindeyken sol ayakla sola üç adım gidilir ve sol ayak üstüneyken sağ ayak, sol ayağın soluna doğru ayakucu ile vurularak sekiz ritim hareketi tamamlanmış olur. İkinci bölüme geçildiğinde sağ ayakla başlanarak üç ileri gidildikten sonra sağ ayaküstüneyken sağ ayağın sağına, sol ayaküstüneyken sol ayağın soluna ayakucu vurulduktan sonra sekiz ritim hareketi tamamlanmış olur. Sol ayak havadayken geri adım atılarak geri hareketi başlar, sol ayakla başlayan geri hareketinde sol ayak üzerindeyken sağ ayaküstü ile sol ayağın soluna, sağ ayaküstüneyken sağ ayağın sağına sol ayaküstüneyken sol ayağın soluna ayakucu ile vurularak sekiz ritim hareketi tamamlanarak halay döngüsel hareketi devam eder. Halay esnasında kollar omuzdan tutulur, baş ve vücut gidilen yöne doğru döndürülür, ileri doğru adım atılırken öne doğru eğilmek suretiyle nara atılır (KK 232, KK 234).

Çerkez yerleşim yerlerinde ister köy düğünü ister şehir veya salon düğünü olsun oynanan oyunların belirli sıralaması olup, her bir oyun salt eğlenceden öte işlevsel

amaçlara sahiptir. Çerkez düğünlerinde oynanan genel başlıkla Kafkas oyunları büyük oranda bekâr kız ve erkekler tarafından oynanır ve bu gruplara eşlik eden hem kızların hem de erkeklerin başında “hathiyago” adı verilen, oynanan oyunlar ve bekâr kız ve erkeklerden sorumlu bir kadın bir de erkek düğün idarecileri bulunur³³⁹. Değişmez bir sıralama olarak düğünlerin ilk ve son oyunu “Wuic”³⁴⁰ tur. Bir Çerkez düğünü Wuic oyunuyla başlar, Wuic oyunuyla biter. Kızlar akardion ve mızıkanın sağında, erkekler solunda olmak üzere dizilirler. Her iki grubun başında hathiyagolar bulunur. Erkekler, kızları sıradan alıp, oyun figürleri eşliğinde alanın ortasına getirirler. Bu şekilde kızlar ve erkekler halka oluşturur. Önce kız hathiyagosu ile erkek hathiyagosu sonra teker teker her bir erkek bir kızı halkanın içine alarak karşılıklı oynarlar. Oyun bitiminde erkek, kızı yerine bırakır. Bütün çiftler oynadıktan sonra oyun tamamlanmış olur. Kaynak kişilerimizin açıklamalarına göre wuic oyununun amacı, gençlerin birbirlerine ve topluluğa kendilerini takdim etmeleri, tanıtılmalarıdır (KK 206).

Göynücek ilçesi ve ilçeye bağlı köylerde düğünü başlatan oyun “*Temur Ağa*” veya diğer bir adlandırmayla “*Dik Topuk*”tur. Oyun nişan, düğün ve her türlü eğlence odaklı toplantılarda ilk oyun olarak oynanır. Halay türü olan oyun, müzik ritmine göre ağırlama grubu oyunlardandır. Oyun, eller serçe parmaklardan birbirine kenetlenerek oyuncuların düz bir sıra halinde dizilmesiyle başlar. Ayak uçları yukarı kaldırılır, topuklar yere vurulup üç adım sola hareket edilir, sonra aynı hareket sağ taraf için yapılır.

“*Simsim <Daradura>*” oyunu, Amasya yöresi düğünlerinde çoklu işlevler üstlenen bir oyundur. Boratav (1999: 240) simsimi tamamıyla törelik oyunlar bölümünde yer alan gösterilere verilecek en iyi örnek olarak değerlendirir ve şöyle açıklar: “Bu oyun, Samsun, Sinop, Amasya, Çorum, Yozgat, Ankara, Kozan gibi Anadolu Bölgelerinde ve yalnız düğün geceleri, bir meydanlıkta yakılmış ateş çevresinde oynanır” (1999: 240). Oyunun

³³⁹ Hathiyago düğün ve diğer toplantıların organizasyonundan ve bekar kız ve erkeklerden sorumlu, bir erkek bir de kadından oluşan kişilerdir. Bekâr kız ve erkekler tören boyunca bu kişilerin denetimi altında bulunur, onlardan izinsiz hiçbir eylemde bulunamaz. Düğün, nişan gibi bütün topluluğun bir arada olduğu toplantılarda görev alan hathiyagolar, evli ya da bekâr olabilirken sadece bekârların katılabildiği toplantılarda hathiyagoların bekâr ve topluluğun yaşça en büyüğü olması gerektiği noktasında katı kuralları mevcuttur. Erkek ve kız hathiyagolarının birbirleriyle evli, kaşen ya da nişanlı olmaları tercih edilen bir husus olmakla birlikte geleneklerde meydana gelen değişimler böyle bir gereklilik kuralını ortadan kaldırmıştır (KK 8).

³⁴⁰ Çerkeslerin en eski danslarından biridir ve törensel niteliktedir. Düğünlerde erkek ve kızların sohbet etmelerine imkân verecek şekilde koreografi edilen bu dans, genelde düğünlerin başlangıcında ve bitişinde oynanmaktadır. Wuic ibadet, wuic aşk, wuic buluşma, wuic ömrün başlangıcı, yaşamın sonu olmadığını gösteren bir dandır (Çerkes Dansları <https://www.Kaffed.org>). [Erişim Trihi: 21.01.2020]

kaynağı ise Şamanizm inanç sistemiyle ilişkilendirilmekte, yakılan ateşin şamanın etrafında dönüp dans ettiği ‘kayın ağacı’ni sembolize ettiği (Saygun 1975: 24), ileri sürülmektedir.

Türk halk danslarına yönelik tematik tasnif bakımından simsim oyunu, “bir oyuncunun ötekine vurarak onu oyun dışı edip, kendisinin onun yerine geçmesi nedeniyle “çarşıma oyunları” (And 1964: 81) içinde mütalaa edilmektedir. Simsim <sinsin> sözcüğünün etimolojisiyle ilgili olarak çeşitli görüşler mevcuttur ancak; oyuncuların kafalarını ve vücutlarını eğerek kendisini oynayan oyuncuya göstermeden sinsice arkadan vurmaya çalışmaları eyleminden ötürü oyunun isminin buradaki sinme eyleminden gelmiş olabildiği oyunun isminin etimolojisi ile ilgili en fazla dile getirilen yorumlardır.³⁴¹ Farklı bir yorum olarak Ragıp Gazimihâl, (1999: 26-27) oyunun adını Babillerin Ay tanrısı “Sin” ile ilişkilendirmektedir.

Yörede, “simsim”, “sümsüm”, “sinsin” ve “daradura” şeklinde adlandırılan Simsim oyunu Amasya kültüründe önemli bir yere sahiptir. Öyle ki; kına geceleri simsim gecesi, köy meydanları ise simsim meydanı olarak tabir edilir. Genel itibariyle kız evinden alınan kına ile simsim ateşinin yakılacağı çıranın da getirilmesi gelenek olduğu için oyun, kına geldikten sonra oynanır. Köy düğünleri için simsim oynanmadan o, düğün tamamlanmış sayılmaz düşüncesi vardır.

Oyun; erkek evinde kına gecesinden bir gece önce -sadece köyün bekâr genç erkeklerine ayrılan gecede- küçük sinsin, kına gecesinde ise büyük sinsin şeklinde adlandırılarak iki gece oynanır. Günümüzde eğlence amaçlı farklı ortamlarda oynanmasına karşın oyunun asıl bağlamı sadece erkek kına geceleridir (KK 67, KK 68, KK 88).

Köy meydanına büyük bir ateş yakılır. Bazı yerlerde ise ateş, ‘maşala’ adı verilen büyük bir mangalın içinde yakılır. Simsim ateşi için kullanılacak odunlar daha önce belirttiğimiz üzere ayrı bir törensellik ile temin edilir. Oyun yiğitbaşı tarafından yönetilir. Oyunun başlama ve bitirilmesi konusundaki kararlar, oyunun kuralları ile ilgili her konuda inisiyatif yiğitbaşının tekelindedir. Simsim oyunu yörede Amasya simsimi, Ziyaret simsimi, Taşova simsimi olmak üzere bazı noktalarda farklılık göstermesinden ötürü üçe

³⁴¹ Oyunun isminin etimolojisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Yıldırım 2019: 221-231).

ayrılır. Taşova' ilçesinde, alışılmışın dışında, kadın erkek karşılıklı oynanan yiğitlik teması içermeksizin ateş etrafında müzik eşliğinde oynanan bir simsim çeşidi vardır. Karşılıklı iki el ya da tek el tutuşularak kendi etraflarında dönme şeklinde oynanır. Bunun dışında diğer ilçelerdeki gibi erkeklerin kahramanlık figürleri sergiledikleri simsim çeşidi de vardır. Bu tür Taşova simsimini yörenin diğer yerlerindeki simsimlerden ayıran nokta hem müziğinin farklı olması hem de oyuncuların oyun esnasında topuklarına basmadan parmak ucunda yürümeleridir. Diğer ilçelerde bu oyun sadece erkekler tarafından oynanır. Ayrıca her ilçede oynanan simsimin müzikleri de farklılık göstermektedir. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde simsim oyununa klarnet ve davul eşlik etmektedir. Diğer ilçelerde ise simsim oyunu sadece davul-zurna eşliğinde oynanır. Oyun genel olarak yörede Köroğlu havasıyla oynanır.

Simsim ateşi istenen kıvama geldikten sonra yiğitbaşı veya yiğitbaşları “*daradura gel gel, simsime gel!*” şeklinde naralar atarak insanları oyuna davet ederler. Bu esnada davulcu, sesinin daha coşkulu çıkması için davulunu ateşe tutarak esnetir. Misafirler ve köy halkı ateş etrafında halka oluşturacak şekilde otururlar. Bu konumlanmada, çevre köylerden düğüne özel olarak davet edilen konaklar ve köyün yaşlıları en ön sırada yer alır. Çocuklar simsim oynayamadığı gibi ateşin yakınlarında olmalarına da izin verilmez. Kadınlar ise genel olarak simsimi en uzak noktalardan izleyebilirler ancak az da olsa bazı köylerde kadınların ilk halka içinde yer aldıkları görülür. Simsim oyununu başlatan kişi önemlidir. İlk oyuncu o çevrede yaşça büyük, saygı duyulan ve kendine güvenen kişidir. Bazı bölgelerde yiğit başları da istenen niteliklere sahip kişiler arasından seçildiği için oyunu başlatan ilk kişi yiğitbaşı olmaktadır. İlk oyuncu ateş etrafında bir iki tur dönerek yiğitlik gösterisi yapar. Figürler güreşe hazırlanan pehlivan gibi ellerini iki yana açarak ve birbirine vurarak peşrev çekme biçimindedir. Davul zurna önce yavaş ritimler çalar oyuncunun da hareketleri müziğin ritmine uygun senkronize biçimde yavaştan hızlıya doğru ilerler. Açılış figürlerinden sonra bir el arkada bir el havada olacak şekilde ateş etrafında dönülür. Oyuncu sık sık yaşam alanını düşman saldırısından koruyan biri gibi tedirgin tavırlarla elini alnına koyarak izleyicileri gözetler. Müziğin ritmi hızlandıkça oyuncu da hızlanır en yüksek noktada başka bir oyuncu nara atarak meydana fırlar, oynayan oyuncuya vurmaya çalışarak kovalar. Oyuna sonradan giren kişi de ellerini birbirine vurup açar, sonra kartal taklidi figürlerle kendi etrafında döner, diğer oyuncunun sırtına yumruk vurmaya çalışır. Oynayan kişi kaçır. Sonradan oyuna giren kişi oynayan oyuncuya yumruğu isabet ettirebilirse ilk oynayan yerini ona bırakır. Eğer yumruk isabet

etmemişse oynamaya devam eder. Yenilmezliğini gösteren edalarla kendinden emin davranışlar içinde dansına devam eder ve rakip arar. Bunu da parmaklarını gelin anlamına gelen estetik oynatmalarla ifade eder. Kişilerin birbirine güç gösterisi yapıp, meydan okudukları oyunda, oyuncuların hareketlerinin çabukluğu ve figürlerin estetik bir şekilde sergilenmesi önem arz eder. Oyuna çıkan her kişi belli bir süre ateş etrafında oynar, doğaçlama hareketler ile kendi yeteneğini ve hünelerini ortaya koyar. Her oyuncunun karşısına bir başka oyuncu çıkar. Sonradan oyuna çıkan kişi oynayanı kovalar. Ayrıca, aralarında anlaşılan iki oyuncu karşılıklı gösteri de yapabilirler. Beraber oynadıktan sonra üç kez el vurup, kendi etraflarında tam tur dönüşler yaparak yerlerine geçerler.

Oyunun açılışı gibi kapanışı da belirli kurallara tabiidir. Yörenin tamamında oyunu toplum içinde saygı duyulan biri kapatabilir. Bu kişi ateş içinden aldığı bir bölümü yanmış odunu uzak bir noktaya fırlatır. Bu simgesel edim oyun bitti anlamına gelmektedir. Odun fırlatıldıktan sonra kesin olarak bir daha simsim oynanmaz.

Görüldüğü üzere oyun hem aktörleri hem de içeriği açısından erkek güç ve otoritesini ortaya koyan bir yapıya sahiptir. Simsim oyunu kesin olarak yalnızca oğlanevinde oynanır. Yeterli erkek kalabalığı oluşmasına rağmen kızevinde oynanması söz konusu değildir. Bu özellikler oyunun ritüel işlevini anlamamıza yardımcı olan detaylardır. Bununla birlikte oyunun ritüel işlevi daha çok ateşin yeni kurulan aileyi simgesiyle ilişkili olmalıdır. Kaynak kişilerimizin aktardığı üzere, kına gecesinde yakılan simsim ateşi, kız evinden kına ile beraber alınan çırayla yakılır. Ateş yeni kurulan aile ocağını simgelemesinin yanı sıra yanmak sönmek diyalektiğinde damat ve gelinin eski yaşamlarının sona erişini, yeni hayatlarının başlangıcını sembolize eder. Kına gecesini ritüel ölümü gerçekleştiren gelinin yeni başlayan hayatı, çıra simgesiyle oğlanevinde yakılan simsim ateşiyle sembolize edilir.

Merzifon ilçesi ve köylerinde oynanan “*Babayiğit*” oyunu da ritüel işlevli oyunlardandır. Simsim gibi salt erkekler tarafından oynanır. En az iki kişi olmak üzere sayısız kişi tarafından ikişerli gruplar hâlinde davul-zurna, klarnet, dümbelek eşliğinde oynanan oyunun koreografisi yiğitlik, kahramanlık teması üzerine kuruludur. Oyun karşılıklı iki kişinin yüz yüze gelecek şekilde veya kalabalık oynanması durumunda oyuncuların halka biçiminde konumlanmasıyla başlar. Eller önce arkaya konulup, ayakların ucu yukarı kaldırılarak dört kez öne atılıp geri çekildikten sonra ayakların güçlü

bir şekilde yere vurulmasıyla birlikte kollar omuz hizasında açılarak yukarıya kaldırılır. Bu şekilde oyuncular birkaç kez birbirlerinin etrafında döndükten sonra Zeybek oyununun figürlerine benzer şekilde yere eğilme, aşamalı olarak yukarı kalkma hareketleri yapılır. Her bir oyuncu çömelme ve kalkma hareketini diğerinin karşısında yaptıktan sonra birbirlerinin etrafında kollar olabildiğince açılıp biraz yana eğilmek suretiyle dönerler. Bu esnada nara atılır.

Babayiğit oyunu, düğünün her aşamasında oynandığı gibi bazı aşamalarda özellikle ritüelin anlamlarını kodlama ve aktarmada kanal işlevi görür. Damat giydirme töreninden sonra damat ve sağdıç birlikte Babayiğit oyunu oynarlar. Kına gecesinde kız evinden türlü zorluklarla kına alınıp, oğlan evine döndükten sonra kız evinden alınan horoz da koltuk altında tutulmak suretiyle babayiğit oyunu oynanır. Yine gelin alındıktan sonra yollarda ve oğlanevine gelindikten sonra özellikle oynanan oyun Babayiğit'tir. Dahası bu oyun, düğün boyunca damat tarafından delikanlıların önderliğinde ilerleyen düğün alayının erkeklik gösterisinde bulunduğu yegâne araçtır.

Kimi dans türü oyunlar, bekâr kız ve erkek ilişkilerini düzenleme işlevlerine sahiptir. Bu danslar bekâr kız ve erkeklerin birbirlerini beğenme, duyguların dışavurumunda kanal görevi yerine getirir. Göynücek ilçesi ve merkez ilçeye bağlı köylerde oynanan “*Yanlama*” <aşırma> oyunu bunlardan biridir. Yanlama oyunu, Göynücek ilçe merkezinde özellikle erkek tarafından kız tarafına kına almaya gelen genç kızlar tarafından oynanır. Oyunun amacı, genç kızların kendilerini köyün bekâr gençlerine göstermek ve beğendirmektir (Güneş 2002: 168). Bireysel oynanan oyunda kızlar teker teker orta alana çıkarlar. Eller birbirine vurulur, el vurma esnasında hafif eğilmek suretiyle sağa sola dönülür. Her dönüşte bir adım sekilir. Sekme hareketi yapılırken eller bele konulur. Kına alayındaki her bir genç kız bu şekilde oynadıktan sonra oğlanevindeki genç kızların da katılımıyla birlikte genellikle “*Çorum Ağırlaması*” olarak bilinen halaya geçilir. Oyunun eskiden daha çok kızlar tarafından oynandığı, kızlara özgü bir oyun olduğu söylenmekle birlikte günümüzde kadın ve erkeğin düğün ortamlarında birlikte olması nedeniyle erkek kadın herkes tarafından oynanmaktadır. Oyun erkekler oynadığında “aşırma” olarak adlandırılmaktadır.

“*Şeşen*” oyunu da söz konusu işleve sahip oyunlardandır. Merzifon Tavşandağı köyünde genç erkekler, “*Wuic*” oyunundan sonra beğendikleri -kaşen olmak istedikleri- genç kızlara, erkek hathiyoları aracılığı ile şeker, lokum, çikolata, ucu yakılmış sigara,

hiçbir şey yoksa selam gönderirler. Erkeklerin hathiyagosu bunları kızların hathiyagosuna verir. Hediye kabul eden, selam alan genç kız, kaşenlik teklifini de kabul etmiş sayılır. Bu hediyeleşmelerden sonra oynanan şeşen dansı yeni kaşenler tarafından oynanır. Şeşen oyunu oldukça hareketli olup, koreografisinin içeriğinde erkeğin kıza kur yapması anlatılmaktadır.

Şeşen oyunundan sonra oynanan “*Ağlatan Kâfe*” oyunu da benzer işlevli oyunlardandır. Anlatılanlara göre oyunun trajik bir son ile sonuçlanan acıklı bir aşk hikayesi vardır.³⁴² Oyunun koreografisinde bu büyük aşk ve kavuşamama dramı canlandırılır. Arkasındaki bu hikâye oyunu kutsallaştırmaktadır. İnanişâ göre oyunu gerçekten birbirini sevenler ve evli olanlar oynamalıdır. Bir Çerkez kızı ve erkeği sadece evlendiği veya evleneceği kişiyle “kafe” oynamak ister. Aksi durum, oyunun hikâyesindeki âşıklara ve aşk mefhumunun kendisine saygısızlık kabul edilmekte ayrıca oynayan kişilere uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır (KK 7, KK 8).

Değişim ve dönüşüm eşiklerinde temel koreografisini dairesel dönmeler oluşturan oyunlar oynanmaktadır. Bu oyunların ritüel işlevi, ritüel öznelerinin geçişlerini sembolleştiren eylemlere eşlik ederek değişim ve dönüşümü stilize edilmiş beden hareketleriyle gerçekleştirmektir. Dairesel dönmenin sembol dilindeki anlamı yeniden doğuşla ilişkilendirilmekte ve mevsimlerin aralıksız olarak birbirini izlemesiyle ritim bulan, zamanın döngüsellliği kavramına bağlı, büyü ve evrensel bir kökene sahip (Gardin ve Olorenshaw 2019: 162) bir sembol olarak açıklanmaktadır.

Bu durumlardan birincisi dönüşümün sembolik süreçlerinden biri olan ritüel yıkanma kapsamında karşımıza çıkar; Merzifon, Gümüşhacıköy ve Suluova ilçelerinde tespit ettiğimiz üzere, gelin yıkandıktan sonra göbek taşının etrafında döne döne oynatılır. Gelinin oynamasına ilahi söyleme eşlik eder. Kimi yerlerde aynı işlevi yerine getiren oyun,

³⁴² Dağlı bir gençle, soylu bir ailenin kızı birbirlerine sevdalanırlar ancak kızın ailesi birbirini seven iki gencin evlenmelerine izin vermez. Kızın güzelliğini duyan Rus çarı kızı görmek için köye gelir ve kıza âşık olur. Ailesinden ister. Aile, Rus’a verecek kızımız yok diyerek kızlarını vermez. Aldığı cevaba öfkelenen Rus Çarı, askerleriyle birlikte kızı kaçırmak için yola çıkar, bunu duyan aile, kızını Rus Çar’ından korumak için sevdiği gence verir. Düğün başlar, Rus çarının askerleri düğünü basıp kızı kaçırmak için sevdiği gence verir. Düğün başlar, Rus çarının askerleri düğünü basıp kızı kaçırmak için sevdiği gence verir. Düğün başlar, Rus çarının askerleri düğünü basıp kızı kaçırmak için sevdiği gence verir. Kız, dağlık yüksek bir yerden geçerken askerlerin elinden kurtulup, kendini uçurumdan aşağıya atar, cansız bedeni sevdiği gencin önüne düşer. Genç, kızın cansız bedenini alarak köye döner. Genç adam, cenaze töreninde tabutun arkasından yürürken mızıkasıyla kâfe oyununun müziğini çalmaya başlar. Müzik bittiğinde ortadan kaybolur. Bir daha ne gören olur ne de kendisinden haber alınır (Çerkes Dansları <https://www.Kaffed.org>). [Erişim Tarihi: 21.01.2020]

ritüel öznenin etrafında dönme şeklinde arkadaşları tarafından oynanır. Genç kızların her birinin ellerinde çoğu zaman mum vardır.

Dönüşüm eşiklerinin biri de kına yakma ritüel sürecidir. Burada da genç kızlar gelinin etrafında mum tutarak döne döne oynarlar. Gümüşhacıköy ilçesinde söz konusu ritüel işlevi yine ana motifin gelinin etrafında dönme olan “*Kız Oyunu*” adı verilen oyun yerine getirir. Bu oyun sadece genç kızlar tarafından oynanmakta olup, evli kadınların oynaması hoş karşılanmaz. Oyun şöyle oynanır: Kızlar önce düz sıra olurlar, gelin ortaya oturtturulur. Tepsi, sahan veya el tefi ritmi eşliğinde, eller birbirine vurularak sağa sola sekme hareketleriyle oyuna başlanır. Sonra aynı hareketler tekrarlanarak gelini ortaya almak amacıyla daire şekline geçilir, sonra eller ortada birleştirilir ve iki kez alkış yapar gibi birbirine vurulur ardından geriye çekilme hareketi yapıp eller bele konulur. Aynı anda sağ ayaküstünde sekilir. Her sekmede bir adım atılarak ve aynı hareketler tekrar edilerek aşamalı olarak gelinin etrafında dönülür. Amasya merkez ilçeye bağlı Kızıoğlu ve İbecik köylerinde aynı işlevi “*Ellik*” oyunu yerine getirir. Bu oyun kınadan hemen önce yüzü kapalı bir şekilde ortaya oturtulan gelinin etrafında dönerek oynanır. Önce sola ardından öne birer adım atıldıktan sonra sağ tarafa dönülerek alkış yapılır. Bu şekilde gelinin etrafında birkaç kez tam tur dönüşler yapılır.

Ritüel öznesinin yeni statüye geçtiğini işaretleyen duvak ritüelinde yine ana motifin dönme olduğu oynama edimi aynı ritüel işlevi yerine getirmektedir. Duvak ritüelindeki temel rit birimleri; duvak açma, kuşak çözme ve kakül kesme eylemlerinden oluşmaktadır. Bu ritler, bir bütün olarak gelinin yeniden doğumunu ve kadınlık statüsüne geçişini sembolize etmektedir. Yörede genel olarak bu eylemlerden sonra gelin, sağ elinde buğday, sol elinde arpa olmak suretiyle ve bunları serpe serpe, kendi etrafında döne döne oynatılır. Görüldüğü üzere dönerek oynama dönüşümü gerçekleştiren diğer ritlerin bir parçasıdır ve ritlerin sembolik nesnelerle görünür kıldığı eylemi, oynama biçimini alan bedensel devinimle yerine getirir.

Dansların işlevlerinden biri de ritüel eylemlere kutsal bir çerçeve oluşturmaktır. Yörede bu işlevi “semah” veya “zamah”lar yerine getirmektedir. Semah esasında oyun değil, cem ritüellerini oluşturan on iki hizmetten biridir ve ibadet olarak kabul edilir. Bu nedenle bedensel devinimleri karşılamak üzere oynamak yerine “dönmek” ifadesi kullanılır (Tamay 2009: 164). “Semahlar, kırkların ceminden doğmuştur; Hz.

Muhammed'in kırklar meclisinde semah dönmesinin yansılamasıdır. Bele bağlanan şed ve tığbent, Hz. Muhammed'in kırk parça edilmiş sarığının kırklar tarafından bele bağlanmış olmasından gelmektedir.../... Semahlar Alevi-Bektaşî" cemlerinin hangisinde olursa olsun belirli kurallar içinde dönülür" (Elçi 2013: 173).

Semahların farklı şekilleri bulunmaktadır. Cemler dışında incelemiş olduğumuz ritüeller bağlamında görülen semah türü üç çeşittir. Bunlardan birisi "*kırklar semahı*" adı verilen semahtır. Kırklar semahı dört kişi tarafından dönülür. Ağırılama ve yeldirme olmak üzere iki bölümü vardır. Ağırılama bölümünde hareketler yavaş, yeldirme bölümünde hızlıdır. Semaha zakir tarafından saz eşliğinde söylenen nefesler ve miraçlamalar eşlik eder. Daha çok Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde dönülen semah türü ise "*turnalar semahı*"dır. Turnalar semahı altı veya on iki kişiyle icra edilir, kırklar semahına göre daha hızlıdır ve kol hareketleri turnanın uçuşunu taklit eder. Turnalar ve Kırklar semahı Alevi-Bektaşî köylerindeki yağmur duası ritüellerinde yer almaktadır. Zamah ise Sıraç köylerinde dönülen semah türüdür. Düğün ekmeği yapma ve başlı başına düğünlere kutsallık kazandırma işlevine sahip zamahlar üç kadın, üç erkek olmak üzere altı kişiyle dönülür. Erkekler kollarını dirseklerden büküp göğüs hizasına kaldırırılar. Kadınların kolları ise aşağıya sarkıktır. Önce kol ve ayaklar müziğin ritmine uydurularak iki ileri bir geri gidilir. Bir süre bu şekilde hareket edildikten sonra halka olunur ve önce yavaş sonra hızlanmak suretiyle yürünür. Bir süre hızlı yüründükten sonra kadınlar sağdan sola çevik hareketlerle dönerler.

Ritüel bağlamlarda kimi durumlarda belirli oyun ve motifler değil, sadece oynamak ritüel önem taşır ve ritüellerin bazı amaçlarının gerçekleştirilmesinde araç olarak kimi görevler yerine getirir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Düğün sürecinin kritik epizotlarında kızevinin oğlanevini sınama, süreci zorlaştırma amaçlarıyla oynatması: Amasya yöresi düğünlerinin pek çok aşamasında oyun, söz konusu amaç ve işlevi yerine getirmektedir. Bu aşamalardan birisi, oğlanevinde düğün başladıktan sonra kızevine çeşitli hediyeler ve keşkeklik yiyeceklerle birlikte gelin hamamında kullanılacak malzemelerin götürüldüğü ritüel sürecidir. Sözü edilen malzemelerin götürülmesini içeren ritüel form, kızevinde düğünün başlangıcını işaretler. Malzemeler, kızevine davul-zurna eşliğinde ve büyük oranda bekâr gençlerden oluşan kalabalık bir grupla götürülür. Getirilen malzemeler kızevi tarafından hemen kabul edilmez, eşyaların

kabulü için oğlanevini temsil eden yiğitbaşları veya bekâr genç grubu, kızıevi tarafından oynatılır. Merkeze bağlı köylerde ise sözü edilen eylem sadece gelinin kız arkadaşlarından oluşan kızbaşları ile damadın arkadaşları olan yiğitbaşları arasında gerçekleşir. Burada kızbaşı, yiğitbaşlarını istediği kadar oynatır. Kızıevi, oynama eylemini durdurduktan sonra malzemeler alınır.

Benzer işlev, düğün ritüelinin kına alma veya değiştirme aşamasında da bulunmaktadır. Şöyle ki; oğlanevi, büyük bir grupla elinde süslenmiş kına tepsisi olmak üzere davul-zurna ile kızıevine gelir. Oğlanevini, uzak bir mesafede kızıevini temsil eden erkekler karşıladıktan sonra birlikte kızıevinin önüne gidilir. Burada kına tepsisini taşıyan başyiğitbaşını ve yiğitbaşlarını, kızbaşı ile diğer kızlar karşılar. Getirilen kına hemen alınmadığı gibi kızıevinin kinası da hemen verilmez. Burada yiğitbaşları türlü zorlukları aşmak zorunda bırakılır. Bunlardan biri de oynamadır. Kızbaşı, yiğitbaşlarını istediği kadar oynattıktan sonra getirilen kınayı kabul eder.

Geçiş ritüellerinin önemli anlarında oyunun bir bedel ödeme ve imtihan aracı olarak işlev görmesi durumunu şimdiye kadar aracı kişiler üzerinden gerçekleştirildiğini gösterdik. Ancak Hamamözü ilçe merkezi ve köylerinde bu imtihana tabii tutulan damadın kendisidir. Şöyle ki; sözü edilen ilçede oğlanevi, kızıevine gider, gelinin kinasını yaktıktan sonra geri dönüp damadın kinasını yakmak üzere kızıevini düğüne davet eder. Kızıevi, damadın düğün boyunca saklandığı sağdıç evine gelir. O esnada mızıka çalmaya başlar ve damat oynatılmak için dışarıya çağrılır. Gelinin arkadaşları damadı, yoruluncaya ve sağdıçı gelip kurtaruncaya kadar oynatırlar. Oynama üzerinden gerçekleştirilen imtihan, kına yakmanın karşılığıdır.

Aynı ilçede oynama, gelinin babaevinden alınabilmesi karşılığında oğlanevinin bir imtihanı olarak da karşımıza çıkar. Gelin alan grubunun genç erkekleri, gelini götürmek üzere kızıevinin önüne geldikleri zaman kendilerini kızıevini temsil eden genç kız ve erkekler karşılar. İki taraf eşleşerek oyun oynarlar. Oyunun yönetimi ve ne kadar süreceği gelinveren grubun inisiyatifindedir. Edimcinin yorumuyla eylemin amacı, bedel ödenmeden gelinin karşı tarafa verilemeyeceği şeklindedir (KK 121).

Yeni kimliğin ve statünün gösterimi ve onaylanmasının ifadesinde araç olarak oynama: Suluova ilçesi Akdağ köylerinde sözlenme olayının duyurusu oyun vasıtasıyla

bildirilir. Sözden sonra yapılan ilk düğüne katılan genç kız ve kayınvalidesi, kına gecesinin eğlencelerini yöneten kızbaşı tarafından önce oyuna kaldırılır, genç kız ve müstakbel kayınvalidesi karşılıklı oynadıktan sonra kızbaşı, genç kızın sözlendiğini yüksek sesle ilan eder. Sonrasında genç kız, büyüklerin elini öper, akran ve küçüklerinin tebriklerini kabul eder. Elini öptüğü büyükleri tarafından kendisine “el aviyeti” olarak adlandırılan para verilir.

Taşova ilçe merkezi ve köylerinde damat hamamından sonra, el öpme turları yapılmadan önce damat ve yiğitbaşları kızıveinin önüne giderek gelinin aile ve akrabaları karşısında bir süre oynarlar. Damat oyunun sonunda gelinin anne ve babasının sonra da yakın akrabalarının ellerini öper, onlar da hem damada hem de gençlere çeşitli hediyeler verirler. El öpme ve hediye verme edimlerinin bu ritüel süreçte statünün onaylanmasını ifade eden sembolik eylem olarak kabul ettiğimizde bu eylemlerden önce gerçekleştirilen oynamayı da onaylama ritinin bir ön şartı olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Suluova Akdağ bölgesi köylerinde ise aynı amaçla oğlanevine yakın akraba büyükleri ve saygı duyulan

Saygı sunma ve onurlandırma düşüncesinin ifadesinde araç olarak oynama: Bu işlevi yerine getiren oynama eylemleri, düğün sürecinin bazı epizotlarında yaygın olarak görülür. Bunlardan birisi düğünün başlangıç evresinde görülmektedir. Burada da uygulamanın aktörleri genç erkeklerdir. Gençler, düğün başladıktan sonra ellerine verilen listeye göre bazı evlerin kapılarına giderek davul-zurna eşliğinde bir süre oyun oynarlar. Oynamanın saygı ifadesinin aracı olduğu bir diğer ritüel bağlam kına geceleridir. Yörenin pek çok yerinde yiğitbaşları ve genç erkekler, konak adı verilen misafirlerin kaldıkları evlerin önüne giderek, bir süre oynarlar.

Cezalandırma aracı olarak oynama: Oynama kimi durumda erkekler için aşağılayıcı, onur kırıcı bir eylem olarak da görülebilmektedir. Geleneksel bir düğünde süreç boyunca kişilerin rolleri, sorumlulukları, yapmaları ve yapmamaları gereken durumlar belirlidir, kurallara bağlanmıştır. Kişiler, kurallara bağlanmış rollerini yerine getirmemeleri ve hata yapmaları durumunda cezalandırırlar. Cezalandırma şekilleri çeşitlidir. Bunlardan birisi de cezalı kişiyi oynatmadır. Cezalandırılan kişilere ve cezayı gerektiren durumlara şu örnekler verilebilir:

Düğüne başka köylerden gelen misafirler köy sınırında davul-zurna ile karşılanır. Misafirlerin bu kurala uygun karşılanmaması durumunda düğün kâhyası cezalandırılır. Ceza çoğunlukla koyun, keçi kesmek suretiyle konak adı verilen misafirlere ziyafet vermedir ancak kâhya bunu reddederse ya da misafirler oynama cezasını özellikle isterlerse bu durumda kâhya oynatılır. Düğün kâhyasına ceza verildiği bir diğer durum yanuççu karşılama ve ağırlama uygulamaları kapsamında görülür. Yanuççuların her birine usulünce hoş geldiniz dememek, müsaade istemeden yanlarından ayrılmak, istediklerini yerine getirmemek, sofrada bulunması zorunlu yiyeceklerin olmaması, saygıda kusur etmek gibi durumlarda hatayı kim yaparsa yapsın çoğu zaman kâhya cezalandırılır. Cezanın türüne yanuççular karar verirler. Bu çoğu durumda para ve ziyafet vermek biçiminde olmakla birlikte oynatma cezasının da verilebildiği kaynak kişilerimiz tarafından aktarılmıştır.

Oynama cezasına mahkûm edilen bir diğer ritüel kişisi sağdıçtır. Sağdıçın görevi damadı ve eşyalarını korumaktır. Genç erkekler düğün boyunca damadı kaçırmaya, eşyalarını çalmaya çalışırlar, başarılı olduklarında sağdıç cezalandırılır. Damadın ve her bir eşyanın kendine göre bir değeri vardır ve cezalandırma buna göre yapılır. Küçük eşyaların karşılığında belirli bir miktar para cezası yeterli görülse de damadın kaçırılması ve ayakkabının çalınması yüklü miktarda cezayı gerektirir. Bunu ödeyemeyen sağdıç genel olarak oynatılır. Hatta Suluova ilçesinde bu durum kurala bağlanmıştır. Damada sahip çıkamayan sağdıçlar ortalık yere konan kazanların içinde oynatılırlar.

Oynama cezalarına çarptırılan bir diğer ritüel rol grubu yiğitbaşlarıdır. Yiğitbaşları kına gecesi boyunca konak ya da okuntu adı verilen erkek gruplarına hizmet ederler. Cezalara da bu kapsamdaki eksik, yanlış yaptıkları ya da yerine getirmedikleri hizmetler sebep olur. Çeşitli ceza biçimlerinden biri de oynatmadır.

Bereket temin etme işlevinde oynama: Yörede nişanlı çiftlerin oynaması bolluk bereket getirir şeklinde yaygın inanışlar bulunmaktadır (KK 34, KK 56, KK 90). Bu inanış doğrultusunda oynama söz konusu amacı yerine getiren büyülü bir eylem olarak işlev görür. Hıdrellez günlerinde yapılan “geline hızır götürme” uygulaması kapsamında nişanlı çiftler karşılıklı oynatılır. İnanişe göre çiftler ne kadar çok oynarsa yıl o kadar bereketli olacaktır. Düğünde gelin ve damadın oynamasının da bereket, bolluk ve uğur getireceğine inanılır. Bu nedenle çiftlere oynamaları için çoğu durumda baskı yapılır.

6.3.4.2.2. Eğlence İşlevli Danslar

Bu grupta yer alan dans türü oyunların belirgin bir ritüel işlevi olmamakla birlikte, ritüel süreci gündelik yaşamdan ayırma ve genel olarak düğünün olması beklenen eğlence, neşe atmosferinin oluşumuna katkıda bulunur. Amasya yöresi düğünlerinde oynanan dans türü geleneksel oyunlardan en yaygın olanları şunlardır:

“*Soğanotu Oyunu*”: Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin düğün ve nişan ritüellerinde yaygın olarak oynanan oyunlardan biridir. Kadın ve erkeklerin birlikte oynadıkları oyun, halay türündedir. Eller serçe parmaklardan birbirine tutulup daire şeklinde durulduktan sonra halaya geçilmeden, oyunun türkü sözleri ritimsiz çıplak sesle söylenir:

*Soğanotu bitmesin,
Bükte yılan ötmesin,
Selam söyle o yâre,
Hiç karşımdan gitmesin.*

*Entarisi maviden,
Yar geliyor geriden,
Senin sevdan değül mü?
Beni böyle dert eden.*

Oyun oldukça hareketlidir. Sağ ve sol ayaklar diz hizasına kadar çekilip çift basıldıktan sonra sol ayak topuğu öne doğru uzatılıp üç defa yere vurulur. Sonra tekrar ayak çekme hareketi tekrarlanır bu sefer sol ayak burnu arkaya uzatılıp üç defa ayak yanına gelene kadar yere vurulur. Ayaklarla ön ve arkaya vurma hareketi yapılırken eller de ön tarafta uzun ve gergin olarak birleştirilerek üç defa birbirine vurulur. Her geçişte eller tekrar tutularak vurma işleminde birbirinden ayrılır.

“*Küştahlı <Püştahlı>*”: Gümüşhacıköy, Merzifon ve Hamamözü ilçelerinin düğünlerinde oynanan bir oyundur. Bu oyun bazı köylerde kadın erkek birlikte oynanırken, bazı yerlerde erkek ve kadınlar ayrı ayrı kendi aralarında oynamaktadırlar. Oyun yiğitbaşının “hey” seslenişiyle başlar. Dört kişilik grup, yüzleri birbirine dönük olacak şekilde daire oluştururlar. Müziğin ritmiyle ayaklar çift sağ, çift sol yapıp, sağ ayak kaldırıldığında sola dönülerek dizler sol taraftaki oyuncunun dizine değdirilir. Her dönme işleminde aynı zamanda eller de birbirlerine vurulup açılarak karşılıklı olarak ellere de

vurulur. Hamamözü ilçesi Saraycık köyünde kadınlar bu oyunu, kına gecelerinde el tefi eşliğinde, dönerek oynarlar. Oyun, Merzifon Akören köyünde erkekler ve kadınlar birlikte ve daire dönmeden oldukları yerde oynanır. Oyunculardan biri şaşırdığı zaman şaşıranın yerine bir başka oyuncu gelir. Gruplar arası yarışma şeklinde oynandığı durumlarda başka bir grup oynamak için şaşıran grubun yerine geçer.

“*Topal Kız* <Şırıklı>”: Göynücek ilçesine ait olduğu söylenmekle birlikte Amasya Yöresinin her yerinde bilinen, erkek ve kadın ortamlarında severek oynanan oyunlardan biridir. Aksayan insan taklidine dayalı oyunun, şöyle bir hikâyesi vardır: Vakti zamanında Göynücek ilçesinin “Kışlabey” köyünde oldukça güzel ama ayağı kısa olduğu için topallayan genç bir kız varmış. Bu kız kendine bakar, üstüne başına itina gösterirmiş. Fakat arkadaşları, onun kendine gösterdiği itinayı ve güzelliğini kıskanırlarmış. Bu nedenle onun aksayan ayağı ile alay ederler, ondan bahsederken de adını söylemezler, sadece “topal kız” derlermiş. Topal kız bu durumu umursamaz çünkü o da güzelliğinin farkındaymış. Düğün ve derneklerde ayağının aksamasına aldırış etmeden o kadar güzel oynamış ki herkes ondan bahseder olmuş. Günlerden bir gün, bir düğünde kızlar bir araya toplanır, topal kızı aralarına almazlar. Hatta onun ayağının aksaklığını taklit ederek oynarlar ve ona bakıp gülerler. Topal kız kendisiyle alay edenlerin yanına gider, oyun göstermek amacıyla onları el ele tutuşturup, sıraya dizer. Daha sonra ekip başına geçerek, kendisine en yakın tutuşmuş iki kolun arasından geçmek suretiyle tüm ekibi birbirine dolandırır. Kızları hareket edemez hale getirir; çünkü her oyuncu halay başından sonuna kadar kişilerin arasından geçtiği için kollar önde çapraz olarak birbiri üstüne geçmiştir. Sonra Topal Kız onların karşısına geçip düştükleri bu komik duruma güler. Bu olaydan sonra kimse Topal Kızla alay edemez (Güneş 2002: 166).

“*Mahir Çavuş*” <Şilo>: Göynücek ilçesinde oynanan oyunlardandır. Aynı zamanda Amasya yöresi halk oyunu ekiplerinin bitiş veya çıkış oyunudur. Anlatılanlara göre, Göynücek ilçesinin bir köyünde vakti zamanında yaşamış bir genç olan Mahir Çavuş yine Göynücek ilçesinin başka bir köyünde yaşayan bir kıza sevdalanır. Ancak türlü nedenlerle kavuşamayıp ikisi de ölür. Halay şeklindeki bu oyun, onların sevdalarına ithaf edilmiştir (Güneş: 2002: 165; KK 98). Yöre halkı tarafından düğünlerde ve kına gecelerinde sevilerek oynanmaktadır. Halay şu maniyle başlar:

İbrik suya dalunca oy

*Dalup içi dolunca
Yiğide ölüm mü olur
Sevdiğünü alunca oy”*

“*Buğday Tanesi*”: Suluova İlçesi Akdağ Bölgesi köylerinde oynanır. Eller serçe parmaklardan kenetlenerek oynanan oyun sekiz ritim hareketinden oluşur. Sağ ayakla başlanan halayda sağa doğru giderken sakın hareketlerle ayakucunda adım atılır. Üç adım sonunda sağ ayaküstüneyken sol ayakla sağ ayağın önüne vurularak dörtlü ritim tamamlanır. Sağ ayaküstüneyken sol ayakla sola doğru sert adımlar atılarak üç adım atılır ve kollar yukarı kaldırılarak her adımda “hey” şeklinde üç kez nara atılır. Sol ayaküstüneyken sağ ayakla sol ayağın önüne vurulup ritim döngüsü tamamlanır. Oyuna eşlik eden türkünün sözleri şöyledir:

*Ben yaylaya giderken
Buldum buğday tanesi
Yesem beni doyurmaz
Onun bin bir tanesi*

*Damda buldum on kuruş
On kuruşu kim koymuş
Evlenmeyin bekârlar
Gızlar yine zam koymuş.*

“*Yılan Aktı Kamişa*”: Suluova ilçesi Akdağ Bölgesi köylerinde yukarıdaki halaydan sonra oynanır. Oyun, başta düğün, nişan, sünnet olmak üzere asker uğurlama eğlencelerinde, yayla şenliklerinde orta halay olarak oynanmaktadır. Eller serçe parmaklardan kenetlenir ileri geri veya sola sağa doğru müziğin ritmine uygun olarak sağa sola sallanılır. Adım atılırken diğer ayakucu ile esneme hareketleri yapılarak ara ritimler oluşturulur. Sağ ayakla başlanan halay klasik dört sağa, dört sola adım ritmi ile toplamda sekiz hareket ile oynanır. Halaya eşlik eden türkünün sözleri şöyledir:

*Yılan aktı kamişa
Su verin şu yanmışa
Mevla'm sabırlar versin
Yârinden ayrılmışa*

*Halay çekin düzülsün
Mahmur gözler süzülsün
Halaydan tutmayanın
Vurun parmağına üzülsün*

*Kara koyun ayranı
Yarın, Kurban Bayramı
Ben gidiyom askere
Kızlar yapsın bayramı*

*Kara koç boyanır mı?
Öpsem yar uyanır mı?
Sen orada ben burada
Buna can dayanır mı?*

*Kara koyun güderim
Ardı sıra giderim
Kaybettim yârimi
Kuzu gibi dönerim*

*Bahçenizde gül var mı?
Dalında bülbül var mı?
Kız yanına geleceğim
Yatağında yer var mı? (KK 232, KK 234)*

“Bu Dere Kumlu Dere”: Suluova Akdağ Bölgesi köylerinde oynanan halay türü oyunlardandır. Eller serçe parmaklardan birbirine kenetlenerek oynanan oyun, on altı ritimlidir. Halaya sağ ayakla başlanır. Sağ ayakla atılan adımla birlikte sol ayakucu ile ritme destek verilir. Üçüncü adımda içeriye doğru sol ayaktan destek alınarak sağ ayakla uzun adım atılıp vücut sola döndürülür ve tam sola dönülerek sol ayak yere vurulur sonra geriye doğru adım atılır. Geriye doğru gidilirken atılan destek ayağı adımlarıyla da ara ritimler verilerek halaydaki ritim döngüsü tamamlanır. Davulun- zurnanın sustuğu aralarda halay ekibi şu türküyü söyler:

*Bu dere kumlu dere neni de yârim neni
Suları serin dere eski de yârim hani
Geldim yârim uyuyor neni de yârim neni
Uyandırdım öpe öpe eski de yârim hani*

*Derelerin kuzusu neni de yârim neni
Kıramadım buzunu eski de yârim hani
Sevdim, Çerkez kızını neni de yârim neni
Çekemedim nazını eski de yârim hani*

*Altını bozdurayım neni de yârim neni
Gerdana dizdireyim eskide yârim hani
İpek mendil değilsin neni de yârim neni
Cebimde gezdireyim eski de yârim hani*

*Derede nar ağacı neni de yârim neni
Çift gezer iki bacı eski de yârim hani?*

*Büyüğü hele hele neni de yârim neni
Küçük, derdimin ilacı eski de yârim hani (KK 232, KK 234).*

“*Kara Çuha*”: Akdağ yöresine ait halaylardan biridir. Düğünlerde orta halay olarak oynanır. Alışlagelmiş halay figürlerinin dışında ritim ve hareketleri vardır. Yedi ritimlidir. Kollar omuzlardan tutulur, oyuna sağ ayakla başlanır. Ayak, topuk üzerinde yukarıya kaldırılarak sağa dönülerek topuklar iki kez yere vurulur. Aynı hareket tekrarlanıp sola dönülür, sol ayak topuğu ile aynı şekilde iki kez yere vurulur. İkinci topuk hareketi ile sağ ayak topuğu ile ileri doğru iki defa bir ayak mesafesi ile topuk vurulduktan sonra sol ayak dizden bükülerek yukarı kaldırılır ve basıyormuş gibi yapılarak geriye çekilir ve yere basılarak ritim döngüsü tamamlanmış olur (KK 232, KK 234).

“*Manili Halay*”: Suluova ilçesi Akdağ bölgesinin tamamında, Merzifon ilçesinin bazı köylerinde oynanır. Oyuncular daire şeklini aldıktan sonra eller serçe parmaklardan birbirine kenetlenir. Müziğin ritmine göre kollar ileri geri sallanır. Sağ ayakla başlanarak sağa doğru adım atılır, adımlar genellikle ritme göre zıplayarak yapılıp üç adımdır. Sol ayak, dizler bükülerek sağ ayağın üstüne atılır. Sol ayak yere bastığında sola doğru bir adım atılır. Üçüncü adım sol ayağa denk gelir, sol ayak yerdeyken sağ ayak, sol ayağın üzerine temas ettirilmeden bacaklar dizden bükülerek hareket ederler. Bu şekilde halayın sekiz hareketi tamamlanmış olur. Halayın sekiz hareketi dört kez tekrarlandıktan sonra mâni söylemek üzere durulur ve halay başının işareti ile mâni söylenir. Maniler halay başının verdiği komuta veya sıraya göre söylenir. Manilerin içeriği taşlama, atışma ve aşk ilanı olmak üzere çeşitlenir. Kaynak kişimizin (KK 232) verdiği mâni örnekleri şöyledir:

*Cevize kurdum nacak
Cevizden kan akacak
Bekârların günahı
Kızlardan sorulacak.*

*Amasya' dan geçerken
Köprü salladı beni
Amasya'nın kızları
Derde bağladı beni*

*Tereklikte kavurma
Kız saçını savurma
On beşine gelmeden
Goca diye bağırma*

Merdiven basak, basak

*Yukarı çıkmak yasak
Vali'den emir geldi
Kızlara goca yasak*

*Akdağ'ın aktaşları
Yeşildir yamaçları
On beşinde yar sevdim
Vermedi gardaşları*

*Masa üstünde sandık
O sandık ceviz sandık
Dudtuk da gönül verdik
İnsan evladı sandık*

*Bahçelerde lahana
Dallarına gar yağsa
Şu gızlardan birini
Mevla'm bana yazsa*

*Otomobil boyandı
İskeleye dayandı
Sür kayıkçı kayığı
Kafir yurda dayandı*

*Trene kurşun attım
Üstünden aşırmaya
Çok muskalar yazdırdım
Kız seni kaçırmaya*

*Mezarlıkta taşım var
Ne belalı başım var
İster gel ister gelme
On dokuz oynaşım var.*

*Peştamalin iyisi
Çarşamba'da dokunur
Gül memenin üstüne
Yazı yazsan okunur (KK 235, KK 237, KK 238, KK 239, KK 240).*

Atışmalı mâniler, halaybaşı ve halay ekibinin sonunda bulunan oyuncunun diyalogu biçiminde icra edilir:

Halaybaşı:

*Mani mani manilersin
İnim inim inilersin
Sana bağlarım yuları
Dönüm dönüm dönülersin*

Halaysonu:

*Maniye mâni atarım
Size çalım satarım
Maniyi yular eder
Boynunuza takarım*

Halaybaşı:

*Manici mâni atar
Laf alır metel satar
Ağzı dükkân açmış
Suratı turşu satar*

Halaysonu:

*Mâni mâni mânilerim
Mânileri ezerim
Senin gibi maniciyi
Uçkuruma düzerim*

Halaybaşı:

*Kaşlarımı yay ederim
Gördükçe vay ederim
Bana mâni söyleme
Aklını zay ederim*

Halaysonu:

*Akdağ'da çalı çırpı
Toplarım, bir iki bir iki
Nerde kaldı bizim
Uzun kuyruklu sarı tilki.*

Halaybaşı:

*Kar yağar kepek gibi
Yârim var ipek gibi
Adam gibi laf söyleyin
Dalaşman köpek gibi.*

Halaysonu:

*Dağı bayırı gezerim
Olup biteni sezerim
Bana laf söylemen
Sizi mâniynen ezerim.*

Halaybaşı:

Soğanın çürüğüne

*El attım cücüğüne
Yiğit olan saygı duyar
Kendinden büyüğüne.*

Halaysonu:

*Ata binen ağadır
Atın yönü dağadır
Ne duruyon orada
Bu maniler sanadır*

Halaybaşı:

*Tavanlarda gezemez
Kiremidi ezemez
O kadar laf yedi
Üç beş kelam edemez*

Halaysonu:

*Çaya ekim söğüdü
Kimden aldın öğüdü
Sana adam dedikçe
Senin burnun büyüdü (KK 232, KK 233, KK 234, KK 237, KK 238, KK 240).*

Bir diğer halay “*Kasap Oyunu*” dur. Kasap oyununun oynanması halay türü oyunların bittiğini işaretler. Geleneksel düğün gecesini gösterilerinde simsim ateşi etrafında belirli bir dizgeyi takip eden gösteriler halayla başlayıp dramatik oyunlarla tamamlanmaktadır. Bu oyun halay veya dans çeşidi oyunların dizge içindeki son halkayı oluşturmakla birlikte oyunun son bölümünde görüleceği üzere orta oyuncu karakterinin halay içerisinde yer alması nedeniyle orta oyunlarına geçiş niteliğine de sahiptir. Halay üç bölümden oluşur. İlk bölümde ekip omuz omuza yaslanarak elleri de yanlarda kenetlerler. Sağ ayak topuk üzerine dikilir sol ayak ise ayakucundan esnetilerek sağ ayağa destek verir. İki hareketten oluşan bu halayda müziğin uzatmalı kısımlarında oyuncular halay başından başlayarak kendilerine has figürler ile ortada tek veya ikişerli şekilde karşılıklı oynadıktan sonra halayın sonuna geçerler. Bu şekilde her oyuncu kendisine ifade edecek şekilde gösterisini yapar. Halayın son bölümünde kadın kılığına girmiş oyuncu, bir sandalye üzerine oturtulur; halaydaki oyuncular sırası ile ‘yakışıklı’, ‘zengin’, ‘güçlü’ tiplerini temsil eden gösterilerini yaptıktan sonra son olarak fakir ama seven rolünde bir kişi çıkarak gösterisini yapar. Fakir ama yetenekliyi temsil eden genç, kızı ikna ederek birlikte oynarlar ve bir süre oynadıktan sonra ele ele tutuşarak meydandan ayrılırlar (KK 232, KK 234).

Yörenin tamamında bilinen, oynanan oyunlardan biri de “*Sarı Kız*” dır. Oyun hem kız hem de erkek ortamlarında oynanmaktadır. Kız ortamlarındaki oyunun bağlamı genellikle kızıçi geceleri ve kına geceleridir. Kız kına gecelerinde Sarı Kız oyunu şöyle oynanır: Gelin ortaya oturtturulur, kadınların oyuna iştirak etmesi hoş karşılanmaz, oyunu sadece genç kızlar oynar. Tepsi, sahan veya el tefi ritmi eşliğinde, kızlar önce düz sıra olurlar, müzik eşliğinde eller birbirine vurularak sağa sola sekme hareketleriyle oyuna başlanır. Sonra aynı hareketler tekrarlanarak gelini ortaya almak amacıyla daire şekline geçilir, sonra eller ortada birleştirilir ve iki kez alkış yapar gibi birbirine vurulur sonra geriye çekilip bele konulur. Aynı anda sağ ayaküstünde sekilir. Her sekmede bir adım atılarak ve aynı hareketler tekrar edilerek aşamalı olarak gelinin etrafında dönülür.

Erkekler tarafından oynanan Sarı Kız oyununun figürleri de aynı olmakla birlikte daire biçimini alma ve dönme hareketleri yapılmaz. Ayrıca bazen davul-zurna susturulup çıplak sesle aşağıdaki türkü söylenir. Bu genel bir uygulama değildir, bazen türkü, sadece davul-zurnayla çalınır. Türkünün sözleri şöyledir:

*Sarı kız seker misin?
Bal ile şeker misin?
Bana ettiklerini
Ahrette çeker misin?*

*Oy sarıkız sarıkız
Yatamıyom yalınız
Sen tavuk ol, ben horoz
Yayılalım ikimiz.*

*Sarı kızın saçları,
Oynar omuz başları,
Sarı kızı alıcam,
Vermiyo gardaşları (KK 240).*

“*Sarhoş Halayı*”: Düğünlerde ve asker uğurlama ritüellerinde daha çok genç erkeklerin oynadığı oyundur. Bu oyun alkol alıp sarhoş olan ve sarhoşluğun verdiği etki ile davul ve zurnanın sesine dayanamayıp, oynamak için meydana çıkan kişilerin, bir zaman sonra taklit edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Sarhoş halayı daha sonra gençler tarafından sarhoş olmuş bu insanların oyun sırasındaki hallerini kendi aralarında oynayıp eğlenmek maksadı ile oynanırken, daha sonra düğünlerde de oynanan yaygın bir oyun olmuştur. Amaç kendilerini izleyen insanları eğlendirmek hoşça vakit geçirmektir. Sağa ve sola yalpalayarak başlayan oyunlarda erkekler arka arkaya sıralanarak meydana gelirler. Oyun

boyunca sıkça nara atılır. Önce bireysel başlayan oyun daha sonra halay biçiminde devam eder.

“*Karlı Dağlar*”: Halay türü oyun yörenin her yerinde oynanmaktadır. Gençlerin serçe parmaklarını birbirine geçirerek oynadıkları oyunun ayak ritimleri, Çorum üç ayak halayına benzer. Farklı olarak, davul-zurnanın susmasıyla aralarda şu türkü söylenir:

*Sana diyom sana armut ağacı
Dökülmüş yaprağı kalmış ağacı
Sen bana gardeş de ben sana baci
Hele yandım aman of aman aman!*

*Aşağıdan gelir bir ala tavşan
Yiğidin peşine çok olur düşen
Güzelin peşine çok olur düşen
Hele yandım aman of aman aman!*

*Dağlarda ot bitmez kardan evveli
Ayvayı toplanla nardan evveli
Yiğidin başına bir hâl gelirse
Kimseler ağlamaz yârdan evveli (KK 234).*

6.3.4.3. Yarışmalar/Güç Mücadelesi İçeren Oyunlar

Ritüel bağlamlarda yer alan oyunların bir grubunu da yarışmalar, talih oyunları ve sportif türden etkinlikler oluşturmaktadır. Takvim ve geçiş dönemleri özellikle de evlenme ritüellerinde oldukça fazla yer alan bu tür oyunların büyük çoğunluğu, kişilerin gücünü, becerisini, üstünlüğünü göstermek ve hep birlikte eğlenmek dışında herhangi bir gereksinime yanıt vermez ve ritüel anlam ifade etmez. Ancak oyunlardan bazılarının, oynanma zamanı, ritüel bağlam içinde oynanma sırası gibi durumlarla birlikte değerlendirildiğinde ritüelistik bir amaca hizmet ettikleri söylenebilir.

Sözü edilen ritüelistik anlama sahip oyunlardan biri koşu yarışlarıdır. Yörenin bazı yerlerinde damat, ritüel yıkama için yunnak adı verilen yerlere götürülür iken yolda veya yıkanma esnasında, damat tıraş olurken bekâr ve genç erkekler “yuğruk” adı verilen koşu yarışı yaparlar. Bazı yerlerde koşu gelin ve damat oğlanevine sokulduktan hemen sonra yapılır. Koşu yarışı neden söz konusu ritle aynı esnada yapılmaktadır? Koşunun adayın ritüel geçişi üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğu mu düşünülmektedir? Edimcinin bakış açısından sorunun yanıtı hayırdır. Oysa, bu oyunların geçmişte büyülü bir yöntem

Arkaik toplumlarda yarışlar, mücadeleler, müsabakalar yalnızca sportif amaçlarla gerçekleştirilen etkinlikler değildir. Bunların olumlu bir büyüsel etkiye sahip oldukları düşünülür. Lvova vd. (2013: 67 akt. Ergun 2014: 62) de belirtildiği üzere; ritmin bozulması veya bozulma tehlikesi içinde olması, insanın düzeni yeniden kurmak ve uyumu sağlamak için müdahalesini ve mücadelesini gerekli kılmaktadır”. Sözü edilen amaç doğrultusunda, çeşitli kaynaklarda geçiş ritüellerinin önemli dönüm noktalarında, koşmak gibi güç gösterisi içeren oyunların icra edildiği aktarılmaktadır. Wilhelm Radloff ‘un (1976: 173-174) belirttiğine göre, “Altaylı Türklerde bir kadın doğuracağı zaman bütün kadınlar yurdun içinde toplanır, erkekler dışarıda kalır. Erkeklerin görevi, kötü ruhları kovmak için gürültü kopararak evin etrafında koşmak, tüfek patlatmaktır. Bu gürültü, çocuk doğuncaya kadar devam eder”. J. P. Roux’un (1999: 245) bildirdiğine göre de eski Türkler defin esnasında törensel at koşusu yaparlar. Bu tür ritüel koşular dünyanın pek çok yerinde mevcuttur. Frazer, defin ritüelleri sırasında yapılan spor ve oyunlara şu örnekleri vermektedir:

Oyunların olumlu büyü etkisi gösterme işlevi, takvim ritüellerinde de bulunmakla birlikte, bunlar ritüel kökenlerinden tamamen uzaklaşarak eğlence biçimine dönüşmüşlerdir. Amasya merkez ilçeye bağlı İlyas köy Sarılık Evliyasında (Baba İlyas) gerçekleştirilen güreş müsabakaları Hıdrellez ile bütünleşmiştir. Yine Hıdrellez günü Taşova ilçesinin Sepetli köyünde badminton oyununa benzeyen bir oyun oynanır. Kaynak kişilerimiz eski zamanlarda merkez ilçeye bağlı bazı köylerde de mart dokuzu günü

sabahında çukurlar açılarak bu çukurlara ağaç kütükleri ya da ta atma şeklinde bir oyun oynandığını aktarmışlardır.

Büyüsel etkiye sahip oyunların bir diğer şekli genç kız ve oğlanların karşılıklı mücadelesi ekseninde ritüel anlama sahip olmaktadır. Yassıçal ve civar köylerdeki Sırçancuk gecesı genç erkek ve kızların oynadıkları çeşitli oyunlar, Merzifon ilçesinde seçen, Göynücek ilçesinde Ficek adını alan mevsim rituelleri çerçevesinde eş seçme, mani mleği uygulamaları aynı temayı görünür kılar. Turner (2018: 101) bu tür oyunları cinsiyetler arası verimli rekabet ritleri şeklinde adlandırmakta ve şöyle açıklamaktadır:

Cinsler arasında cinsellik ve düşmanlık içerikli aleni semboller yoluyla serbest bırakılan ham enerjiler, yapısal düzen ile o düzenin dayandığı değer ve erdemlerin temsilcisi olan temel sembellere kanalize edilir. Her zıtlık tekrar sağlanmış bir birlikte alt edilip açılır, üstelik bu birlik bizzat kendisine tehdit oluşturan etkiler tarafından güçlendirilir. Bunlar, bir yönüyle ritüelin, insanın memeli hayvan bedeninde doğal olarak bulunan düzensizlik kuvvetlerini toplumsal düzenin hizmetine koşmanın bir aracı olduğunu gösterir.

G mücadelesi içeren oyunların rituellerde oynadığı bir diğer rol, kız tarafı ve oğlan tarafı arasındaki çatışmaları somutlaştıran ifade araçları olarak işlev görmesi olarak karşımıza çıkar. Göynücek ilçesi kına gecelerinde kizevi, oğlanevi olarak kutuplaşan tarafların oynadıkları çeşitli oyunlar bu amacı ortaya koyan en bariz örneklerdir. İlgili bölümde ayrıntılı tasvir edildiği üzere sözü geçen ilçede iki tarafa mensup kişiler arasında yarışma ve g mücadelesi içeren pek çok oyun oynanmaktadır.

G mücadelesi içeren oyunların bir diğer ritüel işlevi, gelin alan tarafın gelin için yerine getirmeleri şart koşulan imtihanların aracı olmalarıdır. Bu işleve sahip ritüel oyunlar iki yerde görülür. Bunlardan birisi, kına alma ritüel sürecinde, kizevinin, oğlanevini kınayı verme karşılığında çeşitli oyunlarla sınamasıdır. Yörenin çeşitli yerlerinde görülen bu tür oyunlar, kınanın para verilmeksizin alınabilmesi için kizevinin oğlanevine yerine getirilmesi şart koşulan oyunlardır. Bir diğeri gelin alma ritüel aşamasında görülür. Taşova ilçesi başta olmak üzere yörenin diğer muhacir yerleşimi olan köylerinde gelin almaya gelen oğlanevi tarafları kizevine belirli bir mesafe kala yerleştirilen kiremitleri silahla kırmak şartı koşulur. Kiremit kırılmadan gelin-almacılar, kizevine yaklaştırılmaz. Kiremit kırılmaz ise oğlanevinden oldukça yüklü miktarda para alınır. Bahsi geçen köylerde bunun için usta nişancılar tutulur.

Evlenme ritüellerinde, güç mücadelesi, çatışma ve yarışma içerikli oyun türleri, gelin alma günü, kızevine gitmeden önce oğlanevinde oynanır. Bu tür oyunlardan biri olarak Güreş müsabakaları geçmişte önemli bir unsurken günümüzde yok denecek kadar azdır. Günümüzde sürdürülen oyunlardan en yaygını gelin alma öncesi sabuna silahla nişan alma oyunudur. Bu oyun yörenin hemen hemen her yerinde mevcuttur. Bunun dışında Kabaoğuz ve Akdağ bölgesi köylerinde “*horoz koşma*” şeklinde adlandırılan koşu yarışı da devam ettirilen geleneksel bir uygulamadır. Oyunların belirli bir ritüel işlevi olmamakla birlikte gelin almaya gitmeden önce oynanmaları bağlamında. Ayrıca yörenin bazı yerlerinde damat giydirme ritüeli gelin almaya gitmeden önce gerçekleştirilir. Bu durum dikkate alındığında oyunlar damadın geçişine eşlik eder, kahramanlık, yiğitlik özellikleri vererek onu şekillendiren araç olur.

6.4. Ritüel Kişileri ve Roller

Ritüeller, ister birey için organize edilmiş olsun, ister kolektif bir eylemin konusu olsun toplumun üyeleri arasında katılımı gerektiren edimlerdir. Bu nedenle ritüel yapısının en önemli unsuru hiç kuşkusuz; katılımcı, icracı, aktör rolleriyle ritüeli gerçekleştiren insanlardır.

Ritüeller, farklı işlevlerin organize koordinasyonunu, uygulamaların sıralanmasını, akışını ve düzenini içeren oldukça karmaşık bir süreçtir. Bu sürece dâhil olan bütün katılımcıların ritüelin amacına ulaşması yolunda geleneğin belirlediği senaryo çerçevesinde icra ettiği bir rolü mutlaka vardır. Tek tek üyelerinin toplumun ayrılmaz parçası durumuna geldikleri bu süreçte insanlar, kendilerinin ve diğerlerinin görevlerinin ne anlama geldiğini, karşılıklı katılım duygusu ile öğrenirler ve aynı sürece yoğun bir şekilde dâhil olduklarında, sürecin, organizasyonu, hızı ve ritmi; tutumlarını, eylemlerini ve amaçlarını yönetir. Sürecin ya da faaliyetin kendisi de karşılıklı toplumsallık tarzı haline gelir. Böylece, katılımcılar, parçalarının toplamından daha büyük olan bütünün ortaya çıkardığını deneyimlerler (Schieffelin 2006: 615).

Ritüelin insan unsurunu oluşturan bu yapısal birim, en az ritüel kadar karmaşık ve kompleks bir oluşum içerir. Söz konusu oluşum ana hatlarıyla: İcracı <aktör>, geçiş öznesi katılımcı türlerini ve bunların özelliklerini, katılımcıların süreç boyunca gerçekleştirdikleri

eylemleri diğerk bir ifadeyle oynadıkları rolleri ve eylemlerin icracısına göre kazandığı anlamları içerir.

“Rol bireyin kendisinin ve etkileşime girdiği diğerklerinin eylemlerine ilişkin bir dizi tamamlayıcı beklentiyi gerektirir” (Parsons 1962: 23). Bu roller “meşru eylem örüntülerini tanımlar ve belirli değerk örüntülerini cisimleştiren kurumların işleyişini bildirir. Daha da önemlisi, roller kendileriyle birlikte somut etkileşim örüntülerini dengelemeye yardım eden beklentileri de taşırlar” (Smith ve Riley 2016: 57). Ritüel sistem kısmen rol beklentilerini belirleyerek insanlara birbirleriyle iletişime geçme ve kendi eylemlerini eş güdümlene olanağı sunar.

6.4.1. Geçiş Roller

Geçiş dönemi ritüelleri bireyler için yapılır. Doğum olgusu etrafında kümelenen ritüellerin merkez kişileri anne ve çocuk, evlenme ritüellerinin damat ve gelin, ölüm ritüellerinin ise ölü ve onun yakınlarıdır. Kadınlıktan, anneliğe, genç kızlıktan kadınlığa ve bekar erkeklikten evli erkekliğe, yaşayan canlıdan farklı bir varoluş biçimine geçişi gerçekleştirmek amacıyla düzenlenen bu tür ritüellerde merkeze alınan kişiler, gündelik yaşam ve toplumsal ilişkilerden yalıttıldığı bir eşiksellik süreci yaşarlar. Bu evrenin ardından yeni statüleriyle toplumla yeniden bütünleşirler. Toplumun kolektif edimlerinin odak noktası durumundaki bu kişilerin rolleri, eşikteliğin bir gereğı olarak edilgen ve pasiftir. Bir ölü kendisi için yapılan bütün edimler karşısında bir farkında olmayış durumunda ise diğerk geçiş öznelerinin ritüel süreç içerisinde oynadıkları roller de ölüye benzer şekilde toplumun iradesine teslimiyet içeren edilgenlik durumuyla karakterize edilmektedir. Bu durum, eşikselliğin temel özelliğine ilişkin “eşik öncesi ve eşik sonrası yüklemelerden soyunma” (Turner 2018: 104) şeklinde tekrarlayan bir temanın görünür kılındığı araçsal bir ifade biçimidir.

Bir geçiş ritine tabi kılınan kişileri “liminal kişi” şeklinde kavramlaştıran Victor Turner (2018: 104-107) geçiş öznelerinin ritüel süreçteki rollerini, ‘Eşikteki Varlıkların Yüklemeleri’ başlığı altında inceler. Turner’a (2018: 104-108) göre liminal rollerin özellikleri şöyledir: “İsimsizlik ve cinsiyetsizlik”, “itaat ve sessizlik”, (toplumun otoritesine boyun eğme), “eşikteki adayların grubun bilgisi ve bilgeliğinin aktarılması için bir ‘tabula rasa’ (boş bir levha) hâline getirilmesi”, “önceki statülerinin yok edilmesi ve

yeni statülerine hazırlanması amacıyla adayların eziyet ve aşağılanmalara maruz kalması” ve “cinsel perhiz” dir. Turner (2018: 108-109) eşiktelğin özelliklerini geçiş ve durum arasında bir dizi ikili karşıtlık üzerinden şöyle göstermektedir:

Geçiş / durum
Bütünlük / kısımlık
Homojenlik / heterojenlik
Kominitas / yapı
Eşitlik / eşitsizlik
İsimsizlik / isimlendirme sistemleri
Mülkiyetin olmayışı / mülkiyet
Statünün olmayışı / statü
Çıplaklık yahut bir örnek giyim / farklı giyimler
Cinsel perhiz / cinsellik
Cinsiyet farklarının asgariye inmesi / cinsiyet farklarının azamiye çıkması
Mertebelerin olmayışı / mertebe farkları
Alçakgönüllülük / mevkiden dolayı duyulan haklı gurur
Kişisel görüntüye önem vermeme / kişisel görüntüye önem verme
Servet farklarının olmayışı / servet farkları
Bencil olmama / bencillik

Turner’ın liminal rol kriterleri büyük oranda geçiş ritüellerinin öznelerine uyarlanabilir durumdadır. Doğum ritüellerinde anne, evlenme ritüellerinde gelin ve damat eski kimliklerinden soyundukları yeni kimliklerini henüz edinmedikleri bir “liminalite” sürecine tabi tutulurlar.

Eşiktelğin son derece tipik özelliği olan isimsizlik, geçiş öznelerinin bulundukları sürece uygun adlandırılması olayında görünür olmaktadır. Bireysel adların yerine bu dönemlerde kişilerin hamile, lohusa veya kırklı, gelin, damat, ölü veya mevta gibi isimlerle işaretlenmeleri isimsizliklerine, anonim oluşlarına dolayısıyla da kimliksizliklerine gönderme içerimler. Turner’ın (2018: 104) belirttiği üzere “erkekler ve dişiler benzer giyinir ve aynı terimle anılırlar.../... kategori ve grup göndermesi yapan yüklemelerin tamamı burada hükümsüzdür; adaylar sadece geçiş hâlindeki varlıklardır henüz yerleri ve konumları yoktur”.

Giyim sembolleri başlığı altında ayrıntılı incelediğimiz üzere geçiş öznelerinin kimliksizlikleri ayrıca ritüel sürece uygun giyim-kuşamla da görünür kılınır. Söz gelimi bütün ölümler kefen, gelinler gelinlik, damatlar damatlık giyerler.

Geçiş öznelerinin diğer tipik özellikleri olan “itaat ve sessizlik” de, ritüellerde sık sık tekrarlanan özelliklerdendir. İtaat ve sessizlik geçiş adaylarının kültüre ait değer, norm,

tutum kısacası geleneklerin otoritesine boyun eğmeyi ifade eder. Geçiş dönemlerinde hamile kadının gelinin, damadın ve ölü yakınlarının yapmaları ya da yapmamaları gereken davranış ve tutumlar geleneklerce belirlidir. Bunlar birtakım yaptırım mekanizmalarıyla gerçekleştirilir. Turner'ın (2018: 107) ifadesiyle; “eşikteliliğin birçok tipinde insan türüne ait olma hissine mistik bir karakter atfedilir ve çoğu kültürde bu geçiş evresi ilahi yahut insanüstü varlıkların koruyucu ve cezalandırıcı güçlerine duyulan inançlar ile yakın temasa sokulur” Bu durumda geçiş dönemi ritüellerinin merkeze aldığı kişilerin ritüel süreç içerisindeki rolleri toplumun belirlediği kurallara boyun eğme, itaat etmedir. İtaat ve sessizlik doğum ve ölüm ritüellerinde tehlike söylemleriyle temellendirilen tabusal kaçınmalarla ifadesini bulurken evlenme ritüellerinde ilaveten bu durum düğün aşamaları içinde bir oyun ya da eğlence görünümünde de ortaya konulur. Gelin ve damadın konuşma yasakları bunun en karakteristik örnekleridir.

Eşikteliliğin bir diğer özelliği olan homejenlik veya akrabalık hak ve yükümlülüklerinin askıya alınması, ritüel akrabalık kurumlarının rolleriyle ifadesini bulmaktadır. Liminal süreçlerde rol oynayan temsili kişilerin sembolik işlevi bu düşüncüyü ortaya koyar.

Geçiş öznelerinin bir tabula rasa, (boş bir levha) olmaları grubun bilgisi ve bilgeliğinin o levha üzerine yazılması içindir. Geçiş adaylarının boş bir levha hâline getirilmeleri ise sembolik ölüm ile mümkün olur. Yeni bir varoluşa geçmek için önce ölmek ve sonra ikinci kez yeniden doğmalıdır. Bu amaç ritüel süreçlerde gerçekleştirilen sembolik eylemlerle Ritüel ölümün en yaygın simgelerinden birisi adayların boyun eğdiği, çoğu kez ağır derecede fizyolojik nitelikteki eziyet ve aşağılanmalardır. Bunların ritüel süreçte iki işlevi vardır: Birincisi önceki statünün yok olmasını; ikincisi adayları yeni sorumluluklarının altından kalkmak üzere hazırlanmalarını sağlar. Durkheim, bu durumu, “ritüeller, bireyi, toplumda yaşamak için toplumun gerektirdiği düzen bağının sıkılığına, acı çekmeye hazırlar, bu yolda onu eğitir” şeklinde açıklar.

Victor Turner'ın (1967: 91) “Betwixt and Between” adlı çalışmasında belirttiği üzere: “Ritüel pasajlar, kişiliği yeniden şekillendiren liminal dönem ve liminal dönemi takip eden yeniden bütünleşme dönemi; biçimlendirici deneyim tarafından damgalanmış, bireyin yeni bir rolle yeniden girdiği sosyal düzendir”. Doğum ve evlenme ritüellerinin, geçiş öznelerinde meydana getirilmek istenilen dönüşümler açısından asıl amacı da budur.

Ayrılma, liminal ve bütünleşme yapısal süreçlerinin özellikle orta fazında ritüel öznelere, kültürün belirlediği kalıba uygun hâle getirilmek amacıyla eğitilirler. J. Campbell'in Radcliffe Brown'dan (1933: 233-234; 2006: 49) aktardıkları bu konuyu açıklar mahiyettedir:

Fikirlerin, ülkülerin, hayallerin, duyguların biçimlenişinde bir toplum, bireyin davranışıyla toplumun gereksinimi arasında uyum sağlayan, o toplumun bireylerinin zihninde var olan duysal sisteme dayanarak var olur. Toplumsal sistemin her yönü ve toplumun refah ya da uyumunu etkileyen her olay ve nesne, bu duygu sisteminin bir nesnesi olur. İnsan toplumunda söz konusu olan bu duygular doğuştan gelmez, yalnızca toplumun birey üstündeki etkisiyle oluşmuştur. Bir toplumun tören adetleri söz konusu duyguların uygun olaylarla ortaklaşa ifadesini bulduğu araçlardır. Bir duyunun törensel (yani ortaklaşa) ifadesi, hem bireyin zihninde gerekli yoğunluk derecesinin oluşmasını hem de bunu kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar. Böyle ifadeler olmadan bu duygular var olamaz.

6.4.2. Temsilî Roller

Geçiş dönemi ritüellerinde eşikselliğin karakteristik özelliklerini ve elde edilmek istenen amacı temsil eden düşünce, fikir ve örtük anlamlar, kişilerin oynadığı roller vasıtasıyla somutlaştırılır, görünür hâle getirilir. Turner'ın ritüelle drama arasında kurduğu ilişki; ortaya konulan ritüelin bir drama gibi normal yaşamın dışında oyun olarak sahneye konulması üzerinedir. Orada oynayan herkes birer aktördür ve oyuncular gibi rollerini oynarlar (Berrakçay 2015: 18). Bu doğrultuda ritüel süreç içerisinde bazı kişi ve gruplar, gündelik hayattan farklı bir kimliğe bürünerek kendilerini değil, ritüelin gerektirdiği simgesel düzeneği oluşturmak amacıyla eylemlere kodlanan sembollerini canlandırmak suretiyle temsilî roller icra ederler. Bu bağlamda rol kavramı geçiş ritüellerini anlamak için aslî bir anlam ve öneme sahiptir.

6.4.2.1. Ritüel Akrabalık: Düğün Kâhyası, Yenge ve Sağdıç

Ritüellerde, çoğunlukla birinci derece akrabalar olan anne, baba ve kardeşler saf dışı kalır. Onların görevlerini temsili kişiler yerine getirir. Bu durum ritüel terminolojisinde ritüel annelik babalık ve kardeşlik oluşturma çerçevesinde değerlendirilir. Evlenme ritüellerinin semantik arka planındaki ölüm, doğum ve iki varoluş düzeyi arasındaki oluşum, dönüşüm temalarını içeren simgesel düzenek, ritüel sürecin aşamaları boyunca bir izlek çerçevesinde kozmik yaşam ve ölüm süreçlerinin sembolleriyle birleştirilerek birtakım metafor ve semboller vasıtasıyla meydana getirilir.

Victor Turner’a (2018: 107) göre eşikteki adayları yeni statü için şekillendiren güçler her ne kadar toplumun temsilcileri tarafından harekete geçirilip yönlendirilseler de bunların insanî güçlerden fazlası olduğu düşüncesi dünyanın dört bir yanındaki ritlerde hakimdir. Ronald Grimes’in (2014: 221) ifadesiyle roller, onları canlandıran kişilerden ayrı ritüel aktörler kendi eylemlerinin yazarları değildirler. Ritüel ajanlar aynı zamanda sosyal ajanlardır. Faaliyetleri merkezi ritüel alanlardaki eylemler üzerinde etkisi olan doğüstü ajanlardır.

Söz konusu simgesel düzenek içinde yer alan bazı roller, gelin ve damat için ritüel akrabalık bağı oluşturmak bağlamında metaforik değer taşır:

Geleneksel dünya görüşüne göre her insan, idealde tek rahimden gelen erkek ve kız kardeşin evliliğinden doğmalıdır. Böyle bir doğum tek olasıdır; çünkü ilk yaratılışı tekrarlamaktadır.../... Diğer taraftan iç evlilik, gerçek hayat normları ile uyuşmamakta ve kültürel normlara aykırı görülmektedir. Bu değerlendirmenin sınırında da tören vardır. Bu yolla kutsal örneğe ulaşma çabaları kültürel normlarla düzenlenmektedir.../... Karı koca olmadan önce damat ve gelin, tören esnasında akraba erkek ve kız kardeş olmalıdırlar. Düğün törenselliğinin analizi, düğün esnasında onların aynı rahimden gelişlerinin canlandırıldığını göstermektedir. Düğün töreninin çok sayıdaki detayı gelinin yabancılığının giderilmesine ve onun yeni boya kabul edilmesine yöneliktir. Geleneksel dünya görüşünün esas amacının gerçek evliliği, atalarının mitolojik iç evliliği düzeyine çıkarma olduğu düşünülebilir. Bu, evlilik yapanlar arasındaki yabancılığın giderilmesi açısından tek yöntemdir (Lvova vd. 2013b: 47-53).

Yukarıda alıntılanan mitik tasavvurun temeli; “geleneksel toplumların her yeni edimini, “primordiyal zamana yansıtma ve bütün olayları mitsel kökenlerin aynı zaman dışı ufkunda iç içe geçirme eğilimidir” (Eliade 2015: 15). Dahası düğünlerdeki her hareket mitsel zamanlardaki prototip bir olayın tekrarı olarak açıklanmıştır (Eliade 2017c: 37). Bu bağlamda ritüellerin sembolik anlamlarında, bir arketip modelin tekrar edilmesi, o arketipin ilk kez gösterildiği mitsel ânın yeniden canlandırılmasıyla yansıtılmaktadır.

Evlenme ritüellerinde bazı rollerin, ritüel geleneğin yakın veya eski bir dönüşümü aksettiren bulanık atıflarla sezinleme düzeyinde bu amaca hizmet ettiğini söylemek olanaklıdır. Bunlardan birisi ritüel babalıktır. Ritüel babalık, diğer geçiş dönemi ritüellerinde de bulunan bir ritüel rol biçimidir. Ritüel babalık, sünnet ritüellerinde “kirve”³⁴³, çalışma sahamızda bulunmamakla birlikte doğum ritüellerinde isim babalığı

³⁴³Kirvelik geleneği, Doğu Anadolu bölgesinde çok yaygındır. Batı Anadolu’da görülmez. Kirve sünnet töreninde çocuğu tutan kişidir. Eskiden kirve olan kişi, düğünün tüm giderlerini üstüne aldığı gibi, sünnet çocuğunun ailesine ve diğer konuklara armağanlar verirdi. Kirvenin ailesiyle çocuğun ailesi arasında kaç-göç sona erer. Kadınlar kirve ile otururken yaşmaklanmazlar, örtünmezler, birlikte yemek yerler. Mahremiyet

adını alır. İsim babalığı, yeni doğmuş bebeğin kulağına ezan okuyan ve o arada anılacağı ismi de kulağına fısıldayan, aile tarafından saygın bilinen aile büyüğü veya yakını erkek kişiye verilen isimdir. Hristiyan toplumlarında bu işlevin karşılığı vaftiz babalığıdır (Aydın 2003: 431).

Evlenme ritüellerinde ritüel baba rolünü üstlenecek tören kişisine Amasya yöresinde “düğün kâhyası”, “babalık”, “sağdıç babası”, “düğün ağası” ve “dügüncü başı” “okuntu başı” adları verilmektedir. Berna Ayaz’ın (2013: 81, 87, 88) aktardığına göre düğün babalığı Türklerde genel olarak bulunan bir kurumdur. Bu kurumun karşılığı Çuvaşlarda “Hıymatlıh”, Kırgızlarda “ökül ata”, Karapapak Türklerinde “toy babası”dır.

İlgili bölümde açıklandığı üzere bütün düğün görevlileri gibi düğün kâhyası da düğün başlamadan önce yapılan “danışık yemeği” toplantısında toplum önünde ve toplumun da fikirleri alınarak seçilir. Seçim, kişinin düğün boyunca icra edeceği görevlerin önemi ve bu görevlerin büyük çoğunluğunun maddi hususlar ve gerek dışarıdan gelen konukların karşılanması, ağırlanması gerek kızeviyle oğlanevi arasında düğünün farklı aşamalarında törensel gidip gelme, alıp-verme gibi edimlerde koordinasyon merkezi olması temelinde; rolün oğlanevini, babayı, dahası aile ve soyu temsil etmesi üzerinde yoğunlaşması nedeniyle büyük önem taşımaktadır. Rolün gerektirdiği durum, güven duygusu motivasyonuyla damadın yakın akrabalarından birisi olması yönünde öncelenen bir tercih eğilimini meydana getirir de toplum normları ve rolün nitelikleri, rol taşıyıcı kişide belirli vasıfları gerekli kılar. Bu nedenle seçim, bu odakla sınırlı değildir. Buna göre düğün kâhyaları; her şeyden önce dürüst, terbiyeli, ahlaklı, evli ve çocuk sahibi olmalıdır. İlâveten yerine getireceği rol bağlamında; toplum içinde sevilip sayılan, sözü dinlenen, güvenilen, tatlı dilli, toplumu idare edebilecek liderlik vasıflarına ve yeteneğine sahip, kıvrak zekâlı, açıkgozlü olmalıdır. Ayrıca geleneklerin belirlediği bazı durumlarda kendi bütçesinden harcama yapma zorunluluğu bulunması ve de toplumsal şuuraltında rolün,

kalkar. Çocuk ona itaat eder, saygı ve sevgi gösterir. Kirve, çocuğun tüm yaşamında onun saygı duyduğu bir kişi olarak kalır. Kirve çocuğun sünnet sonrası yaşamıyla da ilgilenir. Çocuğun okumasında, hastalığında, askerliğinde, hatta evlenmesinde yardımcı olur. Kirve ile çocuk arasındaki ilişkiler baba-oğul gibidir (Tezcan 2008: 84-85). Kirvelik geleneği ile ilgili Yaşar Kalafat’ın (2010: 857) aktardıkları şöyledir: “Kirve kutsal kabul edilmektedir. Onun âdeta dokunulmazlığı vardır. Kirvelik kurumu nesilden nesile geçer. Kirvenin oğlu, onun oğlu o ailenin kirvesi sayılır. Ve kirve ile aynı itibarı görürler. Kirve olacak kişiye elçi gider, “razılık” alır. Sonra konaklık (ziyafet) verir. Kirvenin damının üstünden geçme, içeriye toprak elense kıyamete kadar kirvenin sende hakkı kalır. Diye bir inan vardır. Kirveden kız alınıp verilerek akrabalık yapılmaz. Kirvenin nesilden nesle geçen mirası bölününce atadan gelen kirveler arasında da bölünür. Bu hep devam eder ve o aile için başka kirve tutulmaz

damat üzerindeki gelecek tayini noktasında biçimlendirici etkisinin olduğu inancı sebebiyle zengin veya maddi durumunun iyi olması gerekliliği de düğün kâhyasında aranan şartlar arasında yer almaktadır.

Yörenin bazı yerlerinde “babalık” adı verilen bu kişiye gelin ve damat ömür boyu saygı gösterir ve iki aile arasında kız alıp vermelerin yasaklanması biçiminde göstergeleşen kan bağı akrabalığına özdeş bir tören akrabalığı oluşur. Amasya yöresinin bazı yerleşim birimlerinde sağdıçlık rolünü, damadın akranlarından biri değil, alışılmışın dışında küçük bir çocuk yerine getirir. Sağdıçın törensel rolü aktivite boyutunda olmayıp, tören akrabalığı oluşturmaya yönelik olarak sembolik niteliktedir; çünkü sağdıçın babası düğün kâhyasının rollerini, annesi de “yenge” rolünü yerine getirir. Vurgulanması gereken bir diğer husus ise özellikle Merzifon ilçesinin Alevi-Bektaşî köylerinde damadın anne ve babasının musahip <hısım> ailesinin düğün kâhyalığı ve yengeliği görevlerini icra etmelerinin kurallaşmış olması durumudur. Düğün kâhyasının rollerini yerine getiren kişi damadın babasının musahibidir. Benzer şekilde yenge rolünü yerine getiren kişi de musahibin eşi olmaktadır.

Düğün kâhyası başından sonuna kadar düğünün en yetkili kişisidir, emir komuta zinciri şeklinde bir hiyerarşik sisteme sahip düğün organizasyonunda diğer düğün görevlileri; “yiğitbaşı”, “sağdıç”, “bayraktar”, “davul-zurna ekibi”, “çaycı”, “kahveci” düğün kâhyasının yönetimindedir. Düğün kâhyası düğün başlamadan önce söz konusu işler için gerekli görev dağılımını yapar ve düğünün sonuna kadar denetimi sağlar. Düğün kâhyası; zirzop hakkı, süt hakkı, kardeş hakkı, kızbaşı, kapı kösteleme, yol kesme parası gibi örf, âdet kapsamında yer alan harcamalar ile ihtiyaç minvalindeki diğer ekonomik her türlü alış-veriş işlerini damadın babası adına yerine getiren kişidir. Misafirlerin karşılanması ve ağırlanması, düğün hediyelerinin kabulü ve muhafaza edilip düğün sonunda damadın babasına teslim edilmesi, kız ve oğlanevi arasında düğün boyunca gerçekleştirilen törensel gidip gelmelerde gruplara liderlik yapma veya eylemin sorunsuz gerçekleşmesini sağlamak için koordine ve denetiminin yapılması, kız evinin ihtiyaçlarının karşılanması, gelin alma aşamasında yine gruba önderlik etme, kızı ve oğlanevi arasında veya düğün katılımcıları arasında çatışma ve kavga çıkması durumunda sorunu çözme düğün kâhyasının yerine getirdiği tören görevlerinden bazılarıdır. Düğünden sonra gelin ve damat, düğün kahyasını ziyaret ederek elini öperler ve gelin çeyizindeki en kıymetli eşyalarını düğün kahyasına ve eşine hediye olarak verir. Kaynak kişilerimizin yorumuna göre, söz konusu ziyaret ve hediye takdimi, düğün kâhyasına hem hizmetlerinin karşılığı

için teşekkür etme hem de bir baba olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir (KK 13, KK 14).

Ritüelistik anlam taşıyan bir diğer temsili rol biçimi, *yengelik* veya Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerindeki adlandırmayla *dünürşüdür*. Yengenin konumuz bağlamında rollerine ilişkin Lvova vd. (2013b: 57) de ebenin yeni doğan bebeğin hayata katılmasını sağlaması gibi, yengelerin de gençlerin yeni sıfatla yeniden doğmalarını sağladığını, onları yeni akrabalık ilişkileri dünyasına götürdüğünü, üreme ve yenilenme motifinin ön plana çıktığı düğün merasiminde yengenin önemli rollerden birini üstlendiği bilgileri aktarılmaktadır. Düğün kâhyasının erkek ortamlarında gerçekleştirdiği uygulamaların kadınlar arasındaki aktörü yengeler olması bağlamında bu iki tören rolleri birbirine paralel işlev görmektedir. Sağdıç babası veya babalık adı verilen görevlilerin eşlerinin sağdıç anası ve analık şeklinde birbirlerine paralellik oluşturacak şekilde konumlanıp görevler icra etmeleri bu durumu daha belirgin kılmaktadır.

Yenge; ana hatları ile düğün süreci içerisinde gelin ve damada her türlü konuda yardımcı olan, önderlik eden, özellikle de liminal süreç boyunca genç kızlıktan evli kadın konumuna geçişi sağlayan, gelinin merkezde olduğu bütün törensel edimlerde aktif rol oynayan, dahası oğlan ve kız tarafı arasında sözcülük, arabuluculuk yapan evli kadına karşılık gelen ritüel roldür. “Yenge; ‘kına yengesi’, ‘kına annesi’ adıyla da bilinmekte ve geline kına yakan yengelerin yöneticisi olan kadın” (Aydın 2003: 466) şeklinde de açıklanmaktadır.

Yenge, farklı roller için kullanılan ortak bir kelimedir. Başka bir ifadeyle pek çok rolü bünyesinde barındırmaktadır. Yörenin kimi yerlerinde, kız tarafı ile ilgili bütün iş ve işlemleri yerine getirmek için erkek tarafının görevlendirdiği bir grup kadını ifade eder. Buna ilaveten yörenin bazı yerlerinde, kızevini temsilen, gelinle ilgilenen evli kadına da yenge adı verilir. Ancak “başyenge” ya da “dünürşübaşı” yukarıda zikredilen asıl yengenin ritüelistik rolünü icra etmesi açısından diğer kadınlardan ayrılır. Diğer kadınların görevi; genel olarak kızevi ve oğlanevi arasında çeşitli amaçlarla yapılan ziyaretler gibi daha çok düğünün organizasyonel işleyişiyle ilgili hususlar iken, başyengenin görev alanını sadece gelin ve damadın merkez olduğu uygulamalar oluşturur. Sıraç olarak tabir edilen Hubuyar Sultan ocağına bağlı Alevi köylerinde, oğlanevi tarafından üç adet yenge görevlendirilir ve bunlar arka (peş), orta ve baş (ön) yenge şeklinde törensel yürüyüş nizamındaki

konumlarına ve görevlerinin önem derecesine göre adlandırılırlar. Kimi yerlerde ise özellikle gelin ve damadın farklı yerleşim birimlerinde oturuyor olmaları durumunda hem kız tarafının hem de oğlan tarafının ayrı ayrı yengesi vardır; gerdek öncesinde ise kız tarafı yengesi görevini oğlan tarafı yengesine devreder. Gelin ve damadın aynı yerleşim biriminde meskûn olmaları durumunda tek yenge görevlendirilmektedir. Ancak belirttiğimiz üzere ikinci yengelerin ritüel annelik rol değerleri olmayıp anlamları hizmetten öteye geçmez. Asıl yenge oğlanevi adına hareket eden ve başyenge olarak adlandırılan tek kadındır. Nitekim Hülya Yeşil (2001: 56), Balıkesir Türkali köyünde, asıl yengenin “özne anası” veya “ön yinge” şeklinde adlandırarak diğer yengelerden ayrıldığını ifade eder.

Evlenme ritüelinin semantik çerçevesinde yengelik rolüne atfedilen simgesel anlamlar, rolü temsil edecek kadının, toplumun değerlerini taşıyacak niteliklere sahip olmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda yörede yenge rolünü yerine getiren kadının; öncelikle tercihen yeni evli, sağlıklı çocuk sahibi, namuslu, temiz, becerikli, hamarat bir kadın olması dahası “dört başı mamur” ya da “dört başı tamam”; anne, baba, kayınvalide, kayınpederi ölmemiş şeklinde sıralanan özellikler aranmaktadır. Ayrıca Alevi-Bektaşî köylerinde dört başı tamamın ifade ettiği nitelikler arasında musahipli olma şartı da vardır. Ancak günümüzde bu durum, tercih noktasında öncellenen olmakla birlikte şart noktasında sınırlayıcı değildir. İlaveten başyenge ve diğer yengelerin hamile ve kırklı olmamaları, hanelerinde bir yıl içinde ölüm olayı olmaması, kaçarak evlenmemiş gibi özellikler de aranmaktadır.

Günümüzde yengelerin düğün boyunca giydikleri özel bir tören kıyafeti bulunmamakta, oğlan evinin aldığı sıradan elbiseleri giymektedirler. Ancak eskiden Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde dünürşü kadınlar, siyah ipekten yapılma her tarafı kapalı, çarşafa benzer “dünürşü donu” veya “çar” şeklinde adlandırılan bir kıyafet giyerlermiş. Bu kıyafetler, şimdilerde kadınların çeyiz sandıklarında hatıra olarak saklanmaktadır. Yörenin diğer yerlerinde de yine siyah çarşafa benzer yenge kıyafetleri bulunmaktadır. Kıyafete ilaveten yörenin merkez ve Göynücek ilçesine bağlı bazı köylerinde yengeleri işaretlemek amacıyla başın üstüne su taşı koyulup onu birkaç tane yazma ile sabitleyip üzerine çarşaf bağlanır. Başyengeyi diğer yengelerden ayırmak amacıyla da başa takılan siyah örtünün üstüne kırmızı tülbent bağlanır. Yenge seçiminden onların hâl ve hareketlerine kadar her türlü durumlarına gösterilen hassasiyete ilaveten

kıyafetlerinin kapalılığına verilen önem, yengelerin ritüel süreç içerisinde gerçekleştirdikleri eylemlerin gelin üstünde biçimleyici etkisi olduğu inancı ile ilişkilendirmek olanaklıdır. Bir kaynak kişimiz “gelini almaya giderken ve gelirken gelin terbiyesiz olmasın diye yüzümüzü iyice kapatırdık” (KK 34) demiştir.

Yengenin düğünde oynadığı rollere bakıldığında, düğünün başından gerdek sonrasına uzanan bütün bir ritüel süreçte yenge kadın; gelin ve damadın mutlu, uzun ömürlü, bereketli, toplumun değer yargılarına uygun bir evlilik hayatı tesis etmeleri ana teması çerçevesinde önemli roller icra eder. Yengenin ilk önemli görevi başka bir şekilde ifade etmek gerekirse sahneye ilk çıktığı törensel an, gelin hamamı uygulamasıdır. Hamamdan bir gece önce geline ana kınası yakılır, bu gece gelinin kız arkadaşları ve kendi ailesiyle erkek tarafından hiç kimse olmaksızın geçirdiği son gecedir. Sabah erkenden yenge veya yengelerin gelişi, gelini annesinin evinden ağlamalar eşliğinde almaları ritüel süreçte ayrılma aşamasını işaretler. Gelini hamama, pınara veya kendi evine götüren yenge burada yıkar ve yine törensel edimlerle giydirir. Bu andan itibaren gelin eski statüsünden ayrılır, ancak yeni statüsü ile de bütünleşmiş değildir. Onun bulunduğu durum bir araf niteliğindeki eşikte değildir.

Kına gecesinde yengenin önemli görevleri bulunmaktadır. Yengenin veya yengelerin akşamüstü kına malzemeleriyle birlikte kız evine gelişleri kına gecesinin başlangıç noktasını işaretler³⁴⁴. Yengeler, özenle karşılanır ve yerlere konulan uzun yatak yastıklarının üzerine oturtulur. Düğün ritüelinin birkaç önemli noktasında oluşturulan yastıklı mekân, daha önce ifade ettiğimiz üzere yatak sembolü üzerinden doğum ve ölüm temasını görünür kılan bir metafordur. Damat ve gelinin ritüel ölüm ve yeniden doğum anlarını işaretleyen bu sembol, burada yengenin ritüel rolünü görünür kılan bir mahiyettedir. Kına gecesinin ritüel süreçteki yerini ritüel öznesinin ritüel doğumdan bir gece öncesi dolayısıyla yeniden doğacak bireyin anne karnında oluşu olarak kabul edersek ve yengenin de ritüel rolünün ritüel annelik olduğunu düşündüğümüzde yastık metaforu belirli bir anlam ilişkisine sahip olabilmektedir.

³⁴⁴ Osmanlı döneminde de düğünden bir gün evvel güveyin akrabalarından bir kadın, gümüş bir tepsinin üzerine, iki üç topak kına koyarlar ve iki de mum dikerek gelinin evine götürürlerdi. Bunları merasimle karşılayan kız tarafı fevkalade izzet ve ikram göstererek hepsini yemeğe ve yatıya alıkoyar, önceden tertip edilmiş ziyafet ve eğlenceye iştirak etmelerini isterdi (Yıldız 2010: 184).

Yengeler ağırlanıp, yerini aldıktan sonra kına gecesi etkinlikleri başlar. Kınayı genellikle yenge hazırlar. Kınayı gelinin sol eline kızbaşı, sağ eline de yenge yakar. Kına yakıldıktan sonra yenge, gelini üç kez havaya kaldırıp indirir. Kına gecesinde oğlan annesi de olduğu hâlde oğlanevi adına hareket eden kişi yengedir. Gelin, kına yakılmasının ardından ritüel süreç bağlamında başka bir aşamaya geçer. İlgili bölümde açıklandığı üzere kına yakma ve kına gecesi uygulamalarının imgesel bileşenlerinin metaforik düzeyde oluşturduğu semantik çerçeve ritüel öznesinin simgesel ölümünü ortaya koyma teması üzerine kuruludur. El ve ayaklara kına yakılır, bezlerle sarılır. El ve ayağın sarılı olması durumunda ortaya çıkan görüntü, bir bebeğin anne karnındaki duruşuna benzediği gibi, el ve ayaksızlığın ortaya çıkardığı anlam bireyin edilgenliğine de göndermede bulunur. O, ertesi günü, yeni evinde yeniden doğmak için o gece sembolik olarak ana rahmindedir. Ancak o rahim gerçek annesine değil, yengeye aittir. Diğer parçalarla birleştirdiğimizde birkaç ayrıntı konuyu bu şekilde yorumlamamıza olanak vermektedir. Şöyle ki; kına yakıldıktan sonra yenge, gelini yatırmak için ya kendi evine götürür ya da akşamüstü geldikten sonra geri dönmeyip, geceyi kız evinde gelinin yanında geçirir. Birkaç yerleşim biriminde tespit ettiğimiz üzere, yenge ile kızevi kadınlarının arasında gelinin yatması hususunda şaka yollu kavgalar çıkmaktadır. Geçmişte muhtemelen daha belirgin ve amaçlanan hedefin de farkında olunarak ortaya konan söz konusu ritüelistik edimler, günümüzde asıl anlamları unutulurak; adet, gelenek ve eğlence telakkileriyle icra olunmaktadır.

Gelin alma ve gelin indirme, gerdek ve gerdek ertesi aşamalarında da gerek sembolik gerekse gerçek anlam düzleminde yenge önemli roller icra eder. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde gelin alma günü sabah erken saatlerde kızevine “baş bağlamaya” gelen dünürşü kadınlara öncelikle gelinin annesi tarafından sahanda pişirilmiş yumurta ikram edilir. Dizgeyi devam ettiren sıradaki uygulamalara yumurta yenildikten sonra geçilir. Yine aynı ilçelerde yumurta yemeyi, dünürşü kadınların bir çeşit imtihanı sayılan buğday sayma uygulaması takip eder. Daha sonra gelinin hamamdan önce arkadaşlarına dağıtılan elbise ve takı türündeki eşyaları dünürşü kadınlara satılır. Ardından gelinin başı bağlama ritine geçilir. Ritüelin semantik dizgesinde yumurta ve buğdayın gelinin ritüel doğumunu sembolleştiren birer metafor olarak yer alması ile; Göynücek ilçesinin Davutevi ve Ardıçpınar köylerinde tespit etmiş olduğumuz gelinin elbise giymemek için yenge kadınlara direnmesi ve gelinin boynuna yengenin kendi sütünü sağması da yengenin ritüel rolünü ortaya en açık şekilde koyan örneklerdir. Gelin,

babasının evinden her ne kadar günümüzde damadın kolunda çıksa da yine onlara yenge eşlik eder, evden çıkma anında gelini süpürge ile üç kez süpürür ve üç kez havaya kaldırıp indirir. Sonrasında gelinin yüzüne ayna tutar ve bunu oğlanevine gelene kadar yol boyunca sürdürür. Kaynak kişilerimiz gelinlerin atlarla götürüldüğü eski zamanlarda, gelin götürmeyi, yengenin liderlik ettiği bütününü siyah çarşaf giyinmiş, yüzlerinin büyük bir kısmı örtülü, köyün gençlerinin başlarını tutup çektikleri atlara binmiş on- on beş kadın grubunun icra ettiğini aktarmışlardır (KK 12, KK 73, KK 91).

Yengenin gerdek gecesine ilişkin rolleri bazı köylerde günümüzde de yaşatılmaktadır. Biyolojik anne ve babanın rollerinin askıya alındığı düğün sürecinde geline ve damada en yakın kişi yenge olmaktadır.

Yenge gelini gerdek gecesine hazırlayan kişidir. Geline ilk gece yapması gerekenleri ve evlilik hayatı boyunca yerine getireceği kadınlık rollerini öğretir. Bunun yanı sıra kayınvalide ve kayınpederine karşı görevlerini de hatırlatır. Bazı yerlerde damat gelmeden geline Kur'an okutur, namaz kıldırır. Kimi yerlerde yenge, imam önderliğindeki erkek gurubunun camiden getirdiği damadı kapı önünde karşılayıp, imama havlu hediye ederek ondan teslim alır. Damadı içeri aldıktan sonra ise her ikisine nasihatler verir, şükür namazı ile ilgili bilgiler verir. Kızevinden gelen güveyönü yemeğini hazırlayıp gerdek odasına koyar ve yörede önemli görülen damat ve gelininin birtakım kalıp sözler eşliğinde ellerini birleştirme uygulamasını icra ettikten sonra odadan çıkar. Gerdek gecesine evde yalnızca bazı yerlerde tek yenge, gelin başka köyden getirilmişse kız tarafından bir kadın daha bulunur. Onlar başka bir odada oturarak çarşaf beklerler. Çarşafın kayınvalide ve gelinin annesine gösterilme/götürülme işini yine yengeler yaparlar. Gelinin bakire çıkmaması durumunda gelin, baba evine gönderilecekse, bu görevi yine yenge yerine getirir.

Gerdekten sonra yengenin ritüelistik rolleri son bulmaz. Gümüşhacıköy ve Suluova ilçelerinde yenge sabah erkenden gerdek yatağını toplar, gelini arkasına alarak evin büyüklerine el öptürür. Bu aşamadan sonra yengenin ritüelistik rolleri sona erer. Bazı yerlerde ertesi günü kakül kesme ve duvak açma uygulamalarını yapan kişi olsa da bu durum kurala bağlı değildir.

Bu grupta yer alan bir diğer ritüel rol *sağdıçlıktır*. Hem gelinin hem de damadın düğün boyunca yanında bulunan, her türlü yardımı, kılavuzluğu yapan kişilere sağdıç adı

verilmektedir. Sözcük, “damadın sağından giden, onun sağ kolu anlamında kullanılır (Aydın 2003: 721)³⁴⁵. Düğün boyunca gelin ve damada eşlik eden söz konusu ritüel rol pek çok toplumda görülebilen evrensel bir olgudur. Van Gennep (1960: 98), bu rolün işlevini, kötülüklerden korunmak amacıyla gelin ve damadın başka kişilerce temsil edilmesi şeklinde açıklar.

Yusuf Ziya Yörük (2014: 32), sağdıçlığın kardeşlik ve musahiplik³⁴⁶ ile eş değer kavramlar olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda musahiplik kurumunun Alevi-Bektaşî inanç sisteminde sahip olduğu anlam, önem ve işlevi göz önünde bulundurulduğunda sağdıçlık rolünün ritüelistik zemini daha iyi anlaşılmaktadır. Sağdıçlık, ritüel yoluyla oluşturulan bir kardeşliktir. Ancak kaynağındaki anlam ve işlevi unutulmakla birlikte yörenin bazı yerlerinde aslî anlamı ortaya koyabilecek nitelikte bazı uygulamalar bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla merkez ilçeye bağlı Uygur, Yağcıabdal, Sevincer, Abacı, Ardıçlar gibi Alevi-Bektaşî köylerinde damat ve sağdıç seccade üzerinde birlikte giydirilir, bu şekilde birbiriyle sağdıç olanlar kardeş kabul edilir, iki aile arasında kız alıp vermeler de yasaklanır. Musahiplik geleneğinin yaşatıldığı bu köylerde ayrıca evlendikten sonra ‘musahip tutmak’ için ilk düşünülen kişiler sağdıçlar olmaktadır. Merkez ilçeye bağlı Abacı köyünde gelinin sağdıç ile damadın sağdıç birbirine eş aday olarak görülür, varsa nişanlı erkek ve kız, sağdıç olarak seçilir. Kına gecesinin sonunda bahsi geçen dört kişi sabaha kadar hem eğlenir hem de kınalarını birlikte yakarlar, kız ve erkek sağdıçın evlenmelerinden sonra da dede önünde ikrar verip musahip olurlar.

Yörenin bazı yerlerinde sağdıç küçük bir erkek çocuk olup; çocuğun annesi sağdıç anası adıyla yengenin, babası da sağdıç babası adıyla düğün kâhyasının rollerini üstlenir.

³⁴⁵ Sağdıç kelimesi Divan-ı Lügati-t Türk’te (Atalay 1998 c.4: 480); dost, mensup, ait anlamlarıyla açıklanmıştır. Kelimenin Sağdaş; “evlenen gencin erkek kardeşi”; “sağdeş: sünnet çocuğunun ya da güveyinin en yakın arkadaşı” (Haçerlioğlu 2007: 400). Şeklinde fonetik varyasyonları da bulunmaktadır. Abdülkadir İnan (1998a: 295-304), “Adaş ve Sağdıç Kelimelerinin Eski Anlamları” adlı çalışmada; adaş kelimesinin köken anlamının aynı adı taşıyanlar ‘isimdeş’ olmayıp, sağdıç kelimesiyle anlamdaş olduğunu, sözcüğün zamanla anlam kaymasına uğradığını belirtir ve sağdıç kelimesinin etimolojisinin karanlık olması nedeniyle bu kelimenin Oğuz boylarında adaş terimi yerine kullanılmış olabileceğini ileri sürer.

³⁴⁶ Musahip sözcüğü, birbiriyle yakın görüşen, bildik arkadaşlar anlamında kullanılır. Musahiplik ise Alevilerde uygulanan bir tasavvurî akrabalık türüdür. Akraba ya da yakın komşular arasında bağlılık ve yardımlaşmayı güçlendirmek amacıyla kurulmuş olup, kökleri Hz. Muhammed zamanına değin dayanmaktadır. Tüm Aleviler bu uygulamaya aynı duyarlılıkta uymamaktadırlar. Bazı yörelerde musahip olmayanlar Cem’e alınmamaktadırlar. Musahipliğe ‘ahiret kardeşliği’ de denilmektedir. İki ailenin ‘dede’ önünde yapılan bir törenle dostluk üzerine anlaşmaları, musahipliktir. Yol kardeşliği, iki evli çiftin kardeş olmasıdır. Artık kardeş sayılırlar. Dört kişilik iki aileden bir birlik oluşmaktadır. Bu hem dünya hem ahiret kardeşliğidir (Tezcan 2008: 82-83).

Çocuk sağdıçın olmadığı yerlerde çoğunlukla evli ve bekâr olmak üzere iki tane sağdıç olmakta, bekâr sağdıç rolünü aynı zamanda başyığıtbaşılık rolünü yerine getiren genç üstlenmektedir. Esasında sürecin bu noktasına kadarki sağdıçlık rolü çok fazla anlam ihtiva etmez. Adı sağdıçtır, ritüel bir değeri yoktur. Çünkü yörede sağdıçın genel olarak törensel rolü damadı korumaktır ve ritüelin bu evrelerinde korunmayı gerektiren bir durum söz konusu değildir. Bekâr sağdıçın damada eşlik etme minvalindeki ritüel görevi damat hamamına kadar sürer. Damat, ritüel yıkanmadan sonra evli sağdıçın koruması altına girer. Davul-zurna eşliğinde onun evine götürülür ve bu aşamadan gerdek gecesine kadarki süreçte orada kalır. Genel olarak bu şekilde olmakla birlikte bu durum, bazı yerlerde gerdekten sonra da devam eder.

Sağdıç seçimi geleneklere göre belirlenir. Musahiplik ve çocuk sağdıçlığı geleneğinin olduğu yerlerde sağdıç seçimini genellikle aileler yapar. Sağdıçlık kurumunun ritüelistik anlamlarının zayıf olduğu yerlerde ise çoğunlukla sağdıç damadın sevdiği arkadaşlarından seçilir. Sağdıca düğün okuntusu olarak çeşitli hediyeler gönderilir. Hediyelerin alınması simgesel olarak sağdıçlık rolünün kabul edildiği anlamına gelir. Sağdıçlığa atama ise törensel anlamda danışık yemeklerinde gerçekleştirilir. Düğünün başlamasıyla sağdıçın görevi de başlar. Göreve başlama işareti, diğer düğün görevlileriyle birlikte Taşova ilçesinde basma kumaş bağlama, yörenin diğer yerlerinde ise genellikle kırmızı kolluk takmadır.

Ritüelistik anlam ifade eden sağdıçlık rolü Suluova ve Merzifon ilçelerinin bazı köylerinde “sağdıçlığa kaldırma” uygulamasıyla başlar. Damat, sağdıç ve köyün gençleri tarafından baba evinden alınıp, sağdıçın evine götürülür. Aynı uygulama gelin için de yapılır. Hamamözü ilçe merkezinde ve Çerkezlerin yaşadığı diğer yerleşim birimlerinde damadın sağdıç evine götürülmesi törensel olmayıp, gizli yapılmaktadır. Çerkez geleneklerinde gelin alınıp oğlan evine getirilene kadarki süreçte damat saklanmaktadır. Benzer gelenek yörenin Suluova ilçesi Akdağ köyleri, Taşova ilçe ve köylerinde de bulunmakla birlikte damadın saklanmasına gerekçe oluşturan durum, damat kaçırma, “damadın eşyalarını özellikle de ayakkabılarını çalınmasıyla ilişkili tedbirler kapsamında damada kına yakıldıktan sonraki geceyi kapsamaktadır.

Sağdıçlığa kaldırma geleneğinin olmadığı yerlerde ise damat ya hamamdan ya da güvey donatma ritinden önce sağdıç evine götürülür. Gelenek üzerine burada üç gün kalır.

Hamamdan sonra götürülen yerlerde güvey donatma ritü, sağdıç evinin önüne atılan minderin üzerinde yapılır. Hem damat hem gelin yıkamadan sonra yenilen baklalı dolma da bazı yerlerde sağdıç evinde hazırlanır ve yenir. Dahası yörenin pek çok noktasında yemek, “sağdıç dolması” şeklinde adlandırılır. Yörenin bazı yerlerinde damat, sağdıç evine götürüldükten sonra sağdıcin babası katılımcılara “sağdıç sigarası” adı verilen sigara dağıtır. Yörenin genelinde sağdıç damatla beraber giydirilir, kıyafetleri benzerdir. Merzifon, Gümüşhacıköy ve Hamamözü ilçelerinde güvey donatma ritinden sonra gerçekleştirilen bağış uygulamasının aynısı sağdıç için de yapılır.

Damat ve sağdıç sözü edilen ritüel süreçten sonra düğün boyunca sürekli birlikte gezerler, yapışık ikiz gibidirler. Kaynak kişimizin ifadesiyle; “*sağdıçların görevi damada sahip çıkmak, elbisesinin kirlenmesine, kaybolmasına, nereye gideceğine, nereye geleceğine haber vermek*” (KK 81). Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz, Suluova ilçesi Akdağ bölgeleri ve Taşova ilçesinin bazı köylerinde sağdıç, ritüel yıkamadan gerdeğe kadar damadın kolundan mütemadiyen tutmak zorundadır. Çünkü sözü edilen köylerde yanında sağdıci olmayan damadı kaçırma ve eşyalarını çalma geleneği oldukça yaygındır. Sağdıcin görevi düğün boyunca kaçırılmalara karşı damat ve onun eşyalarını korumaktır; ayrıca ritüel boyunca gençlerin yaptıkları eziyet boyutuna ulaşabilen şaka görünümlü fiziksel şiddete karşı da damadı korumak onun görevidir.

Gelin indirildikten ve damat, geline hoş geldin dedikten sonra evden çıkar ve tekrar sağdıcin evine gider. Bu, sağdıcin görevinin henüz tamamlanmadığını gösterir. Akşam olana kadar burada kalan damadı, imam önderliğinde erkek grubu camiye götürmek üzere alırlar. Sağdıç burada da damadı korumaya devam eder. Camide çoğunlukla damadın ayakkabısı çalınır. Bunu engellemek için ayakkabıyı yanına alır. Namazdan sonra salavatlar eşliğinde damat, evine götürülür. Genç erkekler yol boyunca damada vurmaya ve onu düşürmeye çalışırlar. Sağdıç burada da damadı korur. Kapının önünde yapılan bir duadan sonra damat gerdeğe sokulur. Sağdıcin görevi bu aşamada bitmez. Bazı yerlerde, bekâr gençlerin damat ve gelini kapıyı çalma, gürültü çıkarma gibi yollarla rahatsız etme âdeti vardır. Sağdıç, gece boyunca evin etrafında dolaşarak söz konusu durumları engeller. İlaveten Göynücek ilçesinin Şarklı, Tencerli, Kertme, Şeyhoğlu köylerinde gerdekten önce damat ve sağdıç, kızeviden gönderilen güveyönü yemeğindeki tavuğun bir bacağını birlikte yerler.

Çocuk sağdıçların rolü semboliktir sadece gelin arabaya binerken ve inerken gelinin kucağına verilir. Damudere köyünde oğlanevinin önünde gelin arabadan inmeden önce “al sağdıcını” sözleri eşliğinde sağdıç gelinin kucağına iki kez verilip, alınır üçüncü de kucağına oturtulur. Gelin arabadan sağdıçla birlikte iner, gelin arabasının tekeri yanında kesilen kurban kanı önce sağdıç çocuğun ardından gelin ve damadın alınra sürölür. Ayrıca sağdıç çocuk gerdek yatağında yuvarlanarak sağdıç üzerinden gelin ve damadın doğurganlığını temin etmeye yönelik büyüsel uygulamalar icra edilir.

6.4.2.2. Karşıt ve Eş Rol Grupları: Yiğitbaşları-Kızbaşları ve Yanutçular-Yengeler

Düğün ritüelleri kapsamında bir kısım temsili roller, gruplar tarafından icra edilir. Bu grupların oynadığı rollerin anlamı çift yönlüdür. Birinci anlam, ritüelin genel olarak organizasyon ve işleyişinin düzenlenmesi çerçevesinde hizmet görevlerini içerimler. İkinci anlamı da geçiş öznelerinin geride bırakmakta olduğu eski ve geçmekte olduğu yeni statü durumlarına ait toplumsal rolleri gerçekleştiren kişilerle ilgili törensel görevleri içerir.

Arnold Van Gennep, toplumu odalara ve koridorlara bölünmüş bir ev gibi düşünür. Bir gruptan ayrılma ve başka bir gruba geçme bir nevi törensel anlaşmalarla gerçekleşir. Mesela Kenya’da Massai topluluğunda, kabul edilen bir yabancınn örneğı dikkat çeker. Sınırdan, önderin sözcüsü bir keçi kurban eder ve hayvan derisinin bir parçasının yarısını yolcunun parmağına bağlar. Böylece dostluğu mühürlenmiş olur. Burada tipik bir gruba katılma ritüeli vardır. Başka bir örnekte yabancı olan kimse, gruba ait bölgenin yalnız çevresinde ikâmet etmeye kabul edilir. Bu tür benzer adetler ve ritüeller, şunun altını çizerler ki, sosyal bir grup ile ilgili, katılma veya ayrılış gibi herhangi bir şey, tıpkı uzay sınırları geçildiğinde karşılaşılan duruma benzer. Bu iki durum da geçiş ritüellerine yer verir (Journet 2009a: 105-106).

Evlenen çift, yalnızca kendi başlarına bir aile kurmazlar, aynı zamanda bir dizi çiftten oluşun geniş aileye katılırlar. Yeni bir gruba katılan çift, evli olmayan eski statüsüyle ait olduğu gruptan da ayrılır. Düğün dramatik formu içinde söz konusu ayrılma ve katılma durumları grupları temsil eden kişilerin oynadıkları roller üzerinden somutlaştırılır. Bu kategoride yer alan roller; “kızbaşları, yiğitbaşları” “yanuççu”, “yengeler veya dünürşüler” gibi bir grubu ifade edecek şekilde adlandırılan roller ve yine

bu grup rollerin içinde yer alıp, hizmetin türüne göre grubun bütününden ayrılan; “bayraktar”, “kahveci”, “heybeci”, “ekmekçi” gibi ritüel kişilerini işaretleyen rollerdir.

Yiğitbaşları, damadın yakın arkadaşları ve/veya köyün ortalama on veya on-beş bekâr gençlerinden oluşan ritüel rol grubudur. Bu grup hem damadın geride bırakmakta olduğu bekârlık statüsünü hem de yerleşim yerindeki bütün bekâr gençleri temsil eder. Yörenin kimi yerlerinde yiğitbaşı adlandırması bir veya birkaç kişiyi ifade edecek şekilde ve davulun yanında gezip eğlencelerden sorumlu kişilerin görevleriyle sınırlandırılmakta, bu şekilde yiğitbaşılık görev düzenlemesine sahip köylerde bekâr gençler, grubu ifade eden köylerdeki yiğitbaşlarının uhdesinde addedilen görevleri, belirli bir rol adlandırması olmaksızın yerine getirmektedirler. Yiğitbaşları adlandırmasının genç bekârların oluşturduğu grubu ifade ettiği köylerde, ritüel rol topluluğu bir hiyerarşik düzenleme ve emir komuta zinciri şeklinde oluşturulan örgütsel bir sistem çerçevesinde işleyiş gösterir. Hiyerarşik düzenlemeyi belirleyen esaslar; kabiliyet, saygınlık ve yaş gibi kriterlerdir (KK 88, KK 102, KK 145, KK 146, KK 147).

Yiğitbaşlarına liderlik yapan gence başyiğitbaşı adı verilir. Başyiğitbaşı emir komuta zincirinde yiğitbaşların üstü, düğün kâhyasının astı olarak konumlanır. Düğün boyunca elinde bir sopayla gezen, davul-zurna ekibinin yanından hiç ayrılmayan başyiğitbaşının temel görevi düğün eğlencelerinin, oynanan oyunların kurallara uygun bir şekilde işleyişini düzenlemektir. Yiğitbaşı grubunun içinden birkaç kişi de görev alanlarının tahsisine göre ayrı adlandırılırlar; bayraktan sorumlu, törensel yürüyüşlerde bayrağı taşıyan yiğitbaşına “bayraktar” adı verilir. Bazı köylerde damadın evli ve bekâr olmak üzere iki sağdıç olmaktadır. Damat hamamına kadar ki süreçte damada bekâr sağdıç refakat etmekte, sonraki süreçte görevi evli sağdıç devralmaktadır. Bu durumlarda bekâr sağdıç da yiğitbaşı olarak adlandırılmaktadır. Yiğitbaşlarından bir veya iki genç, yörenin bazı köylerinde “çaycı”, bazı köylerinde ise “kahveci” rolüyle hizmet etmektedir.

Damadın sevdiği arkadaşlarından seçtiği yiğitbaşlarının göreve atanmaları genel olarak yörede “danışık yemeği” toplantısında yapılır. Göynücek ilçesi ve merkeze bağlı bazı köylerde evlenmemiş genç erkeklerin tamamı düğünde hizmet edecek rol grubu olarak yiğitbaşdır ve bu gençler danışık yemeğine davet edilirler. Danışık yemeğine davet, aynı zamanda kişinin yiğitbaşı seçildiğinin göstergesidir. Yemeğe katılmak, görevi kabul etmek anlamına gelmektedir. Taşova ilçesinde ise yiğitbaşı olmak isteyen gençler, düğün

kâhyasının hazırladığı listeye adlarını yazdırırlar. Listeye adını yazdıranlar arasından kimlerin yiğitbaşı olacağına düğün kâhyası karar verir³⁴⁷.

Yiğitbaşlarının ritüellerdeki görevleri düğün öncesinden başlamaktadır. Göynücek ilçesinde söz kesildikten sonra bütün köylüye şerbet dağıtma işini, Merzifon ilçesinde söz kesme ritüelinde yenilecek yemeğin oğlan tarafından kız tarafına taşınması işlemleri müstakbel yiğitbaşlarının gerçekleştirdikleri düğün öncesi edimlerdir. Düğünün hazırlık aşamasında; dağdan düğün odunu getirme, keşkeklik buğdayın eğlence eşliğinde dövülmesi, seysana, kaftanlık, tohum götürme ritüelinde yiğitbaşları, kız tarafının oğlan tarafını bir sınav mahiyetinde oynatması uygulamasında oğlanevi adına oynarlar. Düğünün başlangıç evresinde yer alan bayrak dikme, bayraktara yaşlılar tarafından bayrağın teslim edilmesi, düğün yemeği çıktıktan sonra köylüyü düğüne davet etmek amaçlı köyün turlanması biçimindeki yürüyüşlerin aktörleri yiğitbaşlarıdır. Dahası yiğitbaşları düğün boyunca getir, götür, konukların ağırlanması, yemeklerin sunumu gibi işlerde ayrıca her türlü eğlencenin organizatörü ve oyuncusu olarak etkin hizmet görürler.

Yiğitbaşları, yanuççulara hizmet eder, çıkardıkları her türlü zorluğa göğüs gererler ve onların bütün isteklerini yerine getirirler. Ayrıca bir diğer evli erkek grubunu oluşturan konakların ağırlanmasında düğün kâhyasının gösterdiği her işi yaparlar. Yiyecek-içecek ikramı, konakların evlerinin önünde oynamak suretinde eğlendirmek yiğitbaşlarının görevleri içinde yer alır. Bununla birlikte Taşova ilçesinde yiğitbaşları, konakların sinamalarına da tabii tutulur, âdeta bir erginlenme ritinden geçirilirler.

Damat hamamı ve güvey donatma uygulamaları köyün diğer bekâr gençlerinin olduğu kadar yiğitbaşlarının da aktif rol oynadığı eylem alanlarıdır. Hamam öncesi köyün içinde turlamalarda, damadın yıkanma esnasında yapılan koşularda ve damada eziyet mahiyetinde yapılan şakalar, damadın eşyalarının ve kendisinin çalınması, saklanması gibi edimlerde yiğitbaşları, bekâr gençlerle birlikte hareket ederler. Damadın bu tür eylemlerden korunması sadece başyiğitbaşı ve/veya sağdıçın rol kapsamında yer almaktadır.

³⁴⁷ “Yiğitbaşı yazılma” adı verilen söz konusu gelenek; Taşova ilçesinin sadece “Baraklı”, “Boraboy” gibi birkaç köyünde yaşatılmakta olup, köylerdeki genç nüfusun azalmasına koşut olarak unutulmaya yüz tutmuştur.

Kına gecesi kizevine kına almaya giden oğlanevi grubunu yiğitbaşları organize eder. Düğün kâhyasının bu aşamada ağırlığı yoktur. Davul-zurnanın yanında hareket eden yiğitbaşlar, kizevinin önünde kızbaşı tarafından karşılanır, kınayı almak için türlü zorluklardan geçerler. Kınayı ve beraberinde aldıkları tavuk ile oğlanevine döndükten sonra kutlama yaparlar.

Yiğitbaşlarının gelin alma ve gelin indirme ritüel aşamalarında da etkin görevleri vardır. Gelin arabasının önündeki üstü açık arabaya binen yiğitbaşları konvoyun önünden giderler. Gelin alma esnasında kızbaşının attığı müjde yastığını damada götürmek de onların görevidir. Sıraç köylerinde gelinin kapıdan çıkması esnasında bayraktarın okuduğu deyişe koro hâlinde eşlik ederler. Merzifon ilçesinde damat ve sağdıç çatıdan gelinin başına çerez dökerlerken veya elma atarlarken köy gençleri damat ve sağdıçı taşlarlar. Burada damat ve sağdıçı korumak yiğitbaşlarının görevidir.

Yiğitbaşları ile benzer görevleri yerine getiren rol grubuna yörede genel olarak *kızbaşları ve yiğitbaşlar*, Göynücek ilçesinde *kızbacılı* adı verilmektedir. Kızbaşları gelinin yakın arkadaşlarından oluşur. Kızbaşı grubuna liderlik yapan başkızbaşıdır aynı zamanda gelinin yakın arkadaşısıdır. Bu rol, yörenin bazı yerlerinde “öncü” veya “öncül” olarak adlandırılır. Merzifon ilçesinde gelinin annesi gelenek olduğu üzere kızbaşlarına liderlik yapacak kızı, görev tayini için hediye götürerek annesinden ister. Bu şekilde başkızbaşı tayin edilen kız da ekibini oluşturacak kızbaşı kızları teker teker evlerine giderek ve gelinin elbise, takı gibi eşyalarını dağıtarak toplar. Kına gecesine kadar başkızbaşı ile gelin benzer kıyafetler giyerler. Diğer kızlar da gelinin kıyafetlerini giydikleri için birbirlerine benzerler.

Kızbaşları düğünün başlangıç aşamasında kizevine gelip, gece gündüz kalır, düğün bittikten sonra evlerine dönerler. Düğün boyunca oynadıkları rolleri hizmet ve ritüelistik roller şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Hizmet rolleri kapsamında yerine getirdikleri görevler ana hatlarıyla şunlardır: En önemli hizmet rolleri gelinin işlerine yardımcı olmaktır. Bu gelinin özel işleri olduğu gibi; çeyizin, damat elbise ve eşyalarının hazırlanmasını da içerir. Kaynak kişimizin ifadesiyle; “*o yiğitbaşı kızlar gelinin her şeyini hazırlar, yüzünü örter, mumunu yahar, çerezini hazırlar, mendilini hazırlar*” (KK 56). Bir diğer rolleri kizevinin genel işlerinden oluşur; bu kapsamda düğün boyunca yemek hazırlanması ve sunumu, bulaşık yıkama, konukların ağırlanması, kına gecesi

eğlencelerinin organize edilmesi gibi konularda kızıveinin her türlü işini yaparlar ayrıca gelinin annesine de yardım ederler.

Ritüelistik rolleri ise genel olarak geçiş öznesinin geride bıraktığı kızlık statüsüyle bağlarının koparılmasını içerir. Bu durum yörede kızıçi gecesi veya kızbaşı günü adı verilen, sadece genç kızlara özgü ritüel formda daha belirgindir. Adı geçen gecede gelin kız arkadaşlarıyla eğlenir, bir bakıma vedalaşır. Bu gecenin yetkesi öncelikle başkızbaşı sonra diğer kızbaşılarının elindedir. Gün boyunca ve akşam verilen yemeklere de “kızbaşı ekmeği” adı verilir. Kızbaşı gününden sonra yapılan gelin hamamında kızbaşıları aktif roller üstlenirler. Gelinin hamamda yıkanmasına yardım ederler, göbek taşına oturtulan gelinin etrafında mum tutarak çember oluşturup ilahi söyleyerek dönerler. Yıkama sonunda gelinin başından üç tas su dökerler, yenge kadın gelinin saçlarını örerken ve cıngıl bağlarken hamam taslarına vura vura ağıt yakar, ağlarlar. Hamam dönüşü hep birlikte baklalı dolma veya keşkek yerler. Aralarına evli kadın almazlar. Başkızbaşı, bu yemekten damada da götürür. Kına gecesi gelinin başında mum tutup dönerler. Ertesi gün, gelinin kına yıkamasına yardım ederler. Bazı yerlerde gece bazı yerlerde sabah gerçekleştirilen gelinin veda gezmelerine eşlik ederler. Yengeler baş bağlamaya geldiğinde gelini yengeye teslim ederler. Başkızbaşı, kızların düğün boyunca giydiği gelinin kıyafetlerini yengeye satar. Bu andan itibaren kızbaşılarının herhangi bir ritüelistik rolü bulunmaz. Gelin artık yengenin sorumluluğundadır.

Yiğitbaşları ile kızbaşı grubunun paralel bir topluluk olarak işlev gördüklerini belirtmiştik. Bu gruplar, Kızıve ve oğlanevi arasında çatışma içeren veya eş görevli pek çok uygulamada birbiriyle eşleşen iki rol grubu olarak dikkatleri çekmektedir. Ayrıca yiğitbaşları, kızbaşlarıyla iki zıt grubun paralel kutbu gibi eşleşirken, grupların liderleri olan başkızbaşı ile başyiğitbaşı işlevce birbiriyle eşleşir. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir: Merkez ilçeye bağlı Ezinepazar köyünde “kaftanlık götüren yiğitbaşları götördükleri malzemeleri kızbaşılara verir, kızbaşıları getirilen malzemeyi kabul ettikten sonra yiğitbaşılara parayla şerbet satarlar. Yağciabdal köyünde ise damadın güveylik elbiselerinin her birisini elinde bulunduran kızbaşıları bunları yiğitbaşlarına birer birer eşleşerek satarlar. Yine kız tarafına kına almaya gelen grubun başını çeken yiğitbaşları, kızbaşılarının birtakım imtihanlarına tabii tutulurlar, kınanın sembolik değerine koşut olarak alınmasını zorlaştırmamanın bir ifadesi mahiyetinde oyun oynarlar. Kız tarafından horoz veya tavuk alma pratiği yine iki kutupsal grubun alışverişine sahne olur; tavuk,

başkızbaşı ile başyiğitbaşı arasında çetin bir pazarlık sonucu alınır/verilir. Taşova ilçesinde ise bu durum, tavuğu oğlanevine getiren kızbaşılarının yolda tavuğun yiğitbaşları tarafından zorla alınmaya çalışılması noktasında iki grubun çatışmasını somutlaştırır. Gelininin baba evinden çıkarılmasının ön koşullarından biri olan müjde yastığının oğlan tarafına verilmesinde de başkızbaşı ile başyiğitbaşı arasında alışveriş ve pazarlık söz konudur.

Kimi uygulamalarda, iki grup arasında iş birliği vardır. Taşova ilçesi Kırkharman köyünde başyiğitbaşı ile başkızbaşı belirli bir buluşma mekânının tespiti hususunda aralarında anlaşarak damat ve gelin hamamı sonrası hem gelin ve damadın hem de diğer kız ve erkeklerin görüşmelerini sağlarlar. Bu şekilde başyiğitbaşı ile başkızbaşının damat ve gelinin görüşmesini temin etmeye yönelik anlaşma durumları yörenin pek çok noktasında bulunmaktadır. Özetle kız ve erkek grupları, dayanışma ve uzlaşmaz karşıtlığın ikili ritmiyle işleyen bağlantılı karşıtlık çifti olarak ritüelde rol oynarlar.

Rol gruplarından bir diğeri de *yanuççulardır*. Yanuççu, Amasya yöresinin Suluova, Merzifon, Gümüşhacıköy, Hamamözü ilçelerinde bulunan ritüel rol grubudur. Yanuççu, somut bir açıklamayla kızıevinden oğlanevine damadın güveylik elbise ve eşyalarını getiren, babası hariç olmak üzere gelinin erkek kardeşleri, amca, dayı gibi yakın erkek akrabaları ile komşu, dost erkeklerinden oluşan gruba verilen isimdir. Yörenin diğer yerlerinde de benzer işleve sahip ritüel aktivite bulunmasına rağmen buralarda edim ve edimi gerçekleştirenler yanuççu gibi etiketlenmiş belirgin bir adlandırmaya sahip değildir.

Yanuççular genç ve orta yaşlı erkeklerden oluşmakla birlikte aktif rol oynayanlar orta yaşlı evli erkeklerdir. Rol grubuna orta yaşlı, toplum içinde sevilip sayılan, kız tarafına yakın birisi liderlik yapar. Bu kişiye başyanuççu denir. Yanuççuların her birisi, içinde kızıevinin damat için aldığı ve hazırladığı eşyaların olduğu eskiden bohçalar, günümüzde ise valizler taşırlar. Oğlanevine gelen grubu davul-zurna eşliğinde yiğitbaşı ve kâhya karşılar. Yanuççular oğlan evinde özel bir odaya alındıktan sonra damadın babası başta olmak üzere yakın akrabaların hepsi teker teker gelip hoş geldin der, yanuççulardan müsaade aldıktan sonra odadan çıkarlar. Yanuççuların birinci derecede muhatap olduğu kişi düğün kâhyasıdır. Düğün kâhyası, yanuççuların getirdiği eşyaları alır ve her yanuççuya içinde para olan birer zarf verir. Ardından yanuççulara yemek verilir; ancak sıradan bir yemek ve misafir ağırlamanın ötesinde oldukça itinalı hazırlanmış mükellef

sofralar kurulur. Yiğitbaşları hizmette kusur etmemek için olağanüstü çaba harcarlar. Yanuççuların her türlü isteklerinin yerine getirilip memnun edilmesi, saygıda kusur edilmemesi düğünün devamı için kilit bir öneme sahiptir. Bu nedenle oğlanevini temsil eden düğün kâhyası ve yiğitbaşları zorlu bir süreç geçirir, yanuççuların türlü imtihanlarına tabii tutulurlar. Yanuççular oğlan evini bu şekilde sıkıntıya soktukları esnada damat sağdııcıyla birlikte hamama gider. Merzifon ilçe merkezi ve köylerinde yanuççular gelir gelmez damadın onlara görünmeden hamama gitmesi yönünde bir gelenek mevcuttur. Hamamdan gelindikten sonra da yanuççulardan haber gelene kadar dışarda beklerler. Yanuççuların oğlanevini imtihan etme süreçleri damadın giydirilmesine kadardır. Bu durum, damadın giydirilmesinin onu akrabalığa kabul ettiklerine yönelik sembolik bir işaretleme anlamı taşıdığını göstermekte ayrıca yanuççuların evli erkek grubu olması da damadın bekârlıktan evliliğe geçişinin, geçeceği statü grubunun yerine getirdiği roller bağlamında metaforlaştıran bir unsur olarak değerlendirmek mümkündür.

Bir diğer ritüel rol grubu *yenge* <dünürşü>lerdir. Yörede, “oğlan evine akşam kaç tane yanuççu gitmiş ise aynı sayıda veya -Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde- yanuççuların üç katı sayısı kadar ertesi gün kızevine baş bağlama riti için dünürşü <yenge> gider” şeklinde ifade edilen bir kural bulunmaktadır. Yengeler, yukarıda ifade ettiğimiz üzere evli kadınlardan oluşan ritüel rol grubudur, ritüel süreç içerisinde oğlanevi adına hareket ederler ve düğünün gelin hamamı, kına gecesı, gelin alma aşamalarında icra ettikleri sembolik edimler vasıtasıyla gelinin oğlanevi bireyi olmasını sağlarlar. Kına gecesini başlatan unsurun yengelerin kız evine gitmesi, geline ait ritüel eşyaların taşıyıcısının yengeler olması, statüsel dönüşümün ikonik açıdan elbise metaforuyla sağlanmaya çalışılması anlam düzleminde baş bağlama ve gelin giydirmeye uygulamalarında aktörlerin yengeler olması, grubun yanuççularla aynı işleve sahip paralel ritüel rol grubu olarak tasarmlandığını söylemek olanaklıdır. Burada roller bağlamında oluşturulan çapraz bağdaşıklık ile kız evinin evli erkek bireyleriyle damadın, oğlan evinin evli kadın bireyleriyle gelinin hem ait olacakları yeni aile hem de geçmekte oldukları yeni sosyal statüleri arasında anlamlı ilişki kurulmaktadır. “Böylece damat ile gelin her iki aileye ait bütün hâline gelmektedirler” (Lvova vd. 2013b: 223).

6.4.3. Ritüel Uzmanlar

Ritüel, uygulanması gereken çok katı kurallara tabidir (Assman 2001: 92). Richard Schechner (2015: 74), ritüel kavramının merkezinde, bir performansın etkinliğinin ancak geleneksel olarak öngörülmüş bir formata özenle bağlı kalındığı takdirde sağlanabileceği düşüncesinin bulunduğunu, geleneksel senaryodan herhangi bir sapma söz konusu olması durumunda, ritüelin ritüel olmaktan çıkacağını belirtmektedir. Bu düşünce ritüelin doğru bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için kimi ritüellerin tamamında, kimi ritüellerin önemli aşamalarında ritüel uzmanların varlığını gerekli kılar.

“Ritüel uzman” tiplerinden birisini toplum içinde dinî kimliği haiz kişiler oluşturmaktadır. Ritüellerin kutsal işlevleri olan eylemleri yerine getirmek ve sözleri söylemek durumundaki bu kişiler “çeşitli şekillerde, zamanlarda ve yerlerde toplumu, onun sınırsız değerler olarak kabul ettiği şeye bağlayan rolü elinde bulunduran kimselerdir” (Cox 2004: 148). Bu tür uzmanlar; kutsallıkları elde etme veya tanımlanma biçimleri, uzmanların ritüel bağlamda oynadıkları farklı rolleri ve fonksiyonları açısından çeşitli gruplara ayrılabilir. Ortak olarak sahip oldukları özellikleri ise aracılık etme rolüdür. Sahip oldukları özellikleri onlara kutsal alanlara girip, hususi teknik ya da bilgiyle halkı temsil etme görevini verir.

Aracılık, en yaygın biçimde iki uzak ya da karşıt grup arasındaki orta noktayı işgal etme kabiliyetidir. “Aracılık etmek demek, temelde “iki farklı konum arasında bir temas noktası, bir kesişim, iletişim ve diyalog alanı” sağlamaktır. (Debrix 2003: XXI; akt. Yükselsin 2014: 174) Aracılık, Runes’in (1970: 190; akt Yükselsin 2014: 175) da vurguladığı gibi “aracısız etkileşimin mümkün olmadığı birbirinden oldukça farklı gerçeklik biçimlerine sahip sistemler için gereklidir”

İlk grup, kutsal olma ve kutsalla insanlar arasında aracı olma vasfını belirli bir dinî eğitim neticesinde elde ettiği mesleği ve/veya dinî bilgisi vasıtasıyla kazanır. Din görevlileri genel üst başlığı altında imamlar ve resmi bir görevlendirmeye sahip olmayan ancak dinî bilgisiyle toplum içinde hoca nitelemesiyle tanınan erkek ve kadınlar bu grubu oluşturur. Bu kategorideki uzmanların ritüeli yapabilmesi için özel bir yeteneğinin olması veya tinsel özellikler taşıması ya da ezoterik bilgiye sahip olması gerekmemektedir. Ritüeli yönetebilmesi için ritüel metinlerini ve sırasını bilmek yeterlidir. Ayrıca bu ritüellerin pek

çoğu kutsal metinleri ve dua sözlerini bilen kişiler tarafından da yapılabilmektedir. Kaynak kişiler; bu kapsamdaki rollerin yaşlı, geleneği ve okunacak duaları ya da kutsal sözleri bilen kişiler tarafından da yerine getirilebileceğini belirtmişleridir.

Bu grupta yer alan ritüel uzmanların törensel fonksiyonları şöyledir: Doğum ritüelleri çerçevesinde yeni doğan bebeğin adının tespiti ve ad verme, bebek –kırk- mevlidi; evlenme ritüellerinde söz kesme aşamasından başlamak üzere bayrak kaldırma, düğünü başlatma, damat yıkama ve giydirme, gelinin baba evinden çıkışı ve yeni evine girme esnasında eşiklerde, imam nikâhının kıyılması gibi düğünün bütün aşamalarında; törenin amaç ve önemini belirten konuşmalar yapma, Kur'an ve Mevlit okuma, dua etme ve ilahi söyleme gibi icraları ile önemli roller oynarlar. Ölüm ritüelleri ise başından sonuna kadar bu tip ritüel uzmanların yönetimindedir. Ölüm gerçekleşmeden önce ölünün başında Kur'an okurlar, ölünün yıkanması ve kefenlenmesi işlerini ya bizzat kendileri yapar ya da organize ederler. Cenaze namazı kıldırırlar. Defin esnasında ve defin sonrasında Kur'an okurlar ve talkin verme ritini yaparlar. Defin sonrası ölünün anıldığı, yemek verilip mevlit okutulduğu belirli günlerde yine ritüelin baş aktörü olarak; ritüellerin işleyişini düzenlemek, açıklayıcı konuşmalar yapmak, Kur'an okumak, dua etmek gibi törensel fonksiyonları vardır. İmamlar yağmur duası ritüellerinde de ritüelin zamanını tespit etmek başta olmak üzere ritüeli başından organize ederler. Taş toplama, toplanan taşlara okuma, kurban kesimi, duanın icrası aşamalarının her birinde ritüelin lideri ve baş aktörüdür. Takvim ritüelleri çerçevesinde gerçekleştirilen dini edimlerde yine imam <hocalar> dua etme görevini ifa ederler.

İnsanoğlu bir bedenden ve bir de ruhtan oluşur. Ruh bedenin kabuğundan sıyrılabilen ve ölümden sonra da görünmeyi sürdürebilen görünmez bir özdür. Dünya da çifttir. Bir yanda görünür, gündelik ve kutsal olmayan bir dünya yer alır. Diğer yanda ise sıradan insanların genellikle göremedikleri öteki dünya vardır (Perrin 2003: 12). İnsanın ve evrenin bu şekilde düalist tasarımı normal dışı güçlere sahip ritüel uzmanı gerekli kılar. Bu noktada bir diğer ritüel uzman grubunu da çeşitli şekillerde kazanılmış, kendilerinde olağanüstü güçlerin bulunduğu inanılan veya bu güce sahip olduğunu iddia eden kişiler oluşturur. Cinlerle ve diğer olağanüstü varlıklarla iletişim kurabilen, çeşitli tekniklerle veya verili bir yetenek sayesinde sıradan insanların ulaşamadığı gayb alemi bilgisini elde edebilen bu tür ritüel uzmanları halk tabiriyle “cinci hocalar” veya ermiş, derviş hoca gibi nitelendirilen kişilerdir.

Hastalıklar ve sıkıntılar için kendilerine başvurulanan “ocaklı” aile ya da kişiler de sıradan insanlarda bulunmayan özel güçlere sahip olmaları nedeniyle bu grupta yer alırlar. Sağaltma gücünün, kişilerin tinsel özlerinin bir parçası kabul edildiği bu türden ritüel uzmanlar, güçlerini öğrenerek veya el alarak elde ederler.

Bu grupta yer alan ritüel uzmanların rolleri genel olarak sağaltım <şifa> ritüelleri ve kehanet bildirmeye yönelik bazı edimlerle sınırlıdır; doğum, evlenme, ölüm, takvim ve yağmur yağdırma ritüel eylem türlerinde herhangi bir rol oynamazlar. Bu uzmanlara hastalık, nazar, çocuk sahibi olamama, kısmetin kapanması, cinlerin veya kötü ruhların musallatına uğrama gibi bireysel sıkıntı durumlarında başvurulur ve uzmanların kullandıkları yöntemler büyük oranda büyüsel teknikleri içerir.

James L. Cox (2004: 148-149); “Kutsal İfade Etmek” adlı eserinde özel güçlere sahip ritüel uzmanları “Şamanik/rahıpsel tipler” adı altında değerlendirir ve şöyle açıklar:

Eliade (1964: 4-6), şamanı bir şıfacı, kâhin yani, gaipten haber veren, ritüellerin yöneticisi ve ölenlerin ölümler dünyasında eskortu olarak fonksiyon icra edebilsin diye, ruhi dünyaya girmek amacıyla “vecd tekniklerini” kullanan biri olarak tasvir eder. Bunlar, bizim rahıpsel fonksiyonlar diye tanımladığımız şeylerdir. Bütün rahipler vecd durumuna giremeseler de tamamı, ister öğrenerek isterse başka bir şekilde elde edilsin, inanan toplumun menfaati için kutsal gücü serbest bırakacak teknikleri kullanırlar. Şamanistik faaliyetlerde, açık bir şekilde bütün rahiplerin ilk örneğini keşfedeceğimiz için bu bağlamda şamanı vurguluyorum. Eliade (1977: 424), şamanın “ruhları görme” gücüne sahip olduğunu ve bizatihi şamanın kendisinin bir ruh gibi davrandığını söyler³⁴⁸.

James L. Cox (2004: 151), şamanistik uzman tipinin ayırıcı özelliklerini üç madde ile şöyle özetler:

1. Şaman-rahıpsel, kendisiyle kutsalla temasa geçebileceği hususi bir bilgiye ya da tecrübeye sahiptir.
2. Şaman/rahıpsel, kutsalla bu teması, kutsal ve halk arasında bir bağ sağlamak için yapar.
3. Kutsal ve halk arasındaki bağ, toplumun refahı ve bazı zamanlar fizikselden ziyade manevi terimlerle anlaşılan varlığını devam ettirmesi için zorunludur.

Bu kimseler, diğer insanlardan farklı olarak öteki dünyayı görme ve tanıma gücüne sahiptirler öteki dünya tarafından atanmışlar ve seçilmişlerdir (Perrin 2003: 15). Bu nitelikleri sayesinde diğer insanların ulaşamadığı bir kutsal alana erişebilir (Eliade 1999:

³⁴⁸ James L. Cox’un kullandığı kaynaklar: 1. Eliade, M., Shamanizm: Archaic Techniques of Ecstasy, Trans. W. R. Trask, London, Routledge, 1964. 2. Eliade, M., From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of History of Religions, San Francisco, Harper and Row, 1977.

25). “Bunu da ancak muayyen kabiliyet ve istidada sahip kimseler yapabilir. Toplum içinde başlıca rolü sihirle hastaları iyileştirmek olan şaman; ayin ve törenleri yönetir, ruhlarla insanlar arasında aracılık eder, her türlü dengesizliği önler ve her türlü talihsizliğe karşı koyar; insanların başına gelen talihsizliklerin nedenlerini açıklamakla, bu sıkıntıların önüne geçmekle ya da acılarını yatıştırmakla yükümlüdür (Perrin 2003: 11). Şamanlar, her biri kendi toplumlarında (hastaların sağaltılması, kâhinlik ya da kurbanlara refakat etmek vd. gibi) bazı sosyal roller oynar. Ama Şamanların ortak özellikleri bir şekilde ruhlarla temasa geçebilme yetenekleridir (Hoppal 2001: 211). Şamanlık gücü iki şekilde ortaya çıkar; şaman yardımcı ruhları çağırıp egemenliğine alabilir ya da öteki dünyadan gelen bu ruhlar şamanla özel ilişki geliştirirler. Her toplum ya da her şaman onları kendi tarzında adlandırır ve doğası, kökeni açısından tanımlar. Şaman bu yöntemin dışında ayrıca ruhunu kendi istemiyle öteki dünyaya doğru salabilir. Bu iki tarz varlığını çoğu kez bir arada sürdürür (Perrin 2003: 15).

Bu grupta yer alan ritüel uzman tiplerinden birini dede <baba> olarak adlandırılan Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde sosyal, kültürel, dinî yaşamın merkezinde yer alan kişiler oluşturur³⁴⁹. Bu tip kişiler kutsallık vasıflarını kan bağı prensibine göre işleyen kutsal soy silsilesine sahip olma biçiminde doğuştan kazanırlar. Dede ve babaların soyunun Hz. Muhammed’e dayandığına bir başka ifadeyle Ehl-i Beyt mensubu olduğuna inanılmaktadır (Eröz 1990: 106; Yıldız 2004: 321; Subaşı 2010: 95; Yaman 2004: 80). Bu yönüyle bu tür kişilerin halk ve kutsal gerçeklik arasında bir bağ kuran, kutsalın kendisinde tezahür ettiği ritüel uzman tipi olduğunu söylemek olanaklıdır. Dedeler, kendilerinde bulunduğu inanılan kutsallık atıfları nedeniyle hem dinî hem de sosyal bağlamlarda toplumsal hayatının her alanında önemli görevler üstlenirler. İmam ve hocaların yukarıda sıraladığımız ritüel bağlamlardaki bütün rol ve görevlerini icra ettikleri gibi ilaveten nefeslerinin şifalı olduğu inancı ekseninde sağaltım ritüellerinde de etkin rol üstlenirler. Dedenin sağaltım ritüellerinde şifa verme etkisi kutsallığının çeşitli şekillerde hastaya temas ettirilmesi prensibi çerçevesinde biçimlenir. Bir yiyeceğe okuma, üfleme³⁵⁰, hastanın vücuduna özellikle başına elini sürme (sıvazlama) gibi.

³⁴⁹ Yörenin Sıraç Türkmen köylerinde ‘dedelik/babalık kurumu’ olmakla birlikte; ölünün başında Kur’an okuyan, cenaze işlemlerinin tamamında görev alan “sofu” adı verilen ayrıca bir ritüel uzman daha bulunmaktadır.

³⁵⁰ Dedelere yiyecek ve su üfleme yoluyla şifa bulma/arama olgusu özellikle çocuksuzluk sağaltımında başvurulan bir uygulamadır ve kaynağının Hacı Bektaş-ı Veli Menakıpnamesinde anlatılan bir olaya

Kutsal soydan gelme vasfına sahip olmayan kişiler dede olamazlar. Bu nedenle ocaklı dede-babaların olmadığı köylerin pek çoğunda dedenin kendisine vekâlet etmesi için görevlendirdiği “dikme dede” ler görev alırlar. Dikme dedeler; ocakzade dedeler adına haftalık cem ritüellerini, düğün, cenaze, ad verme, yağmur duası gibi sosyal alandaki diğer ritüel uygulamalarda aktördürler; ancak “musahiplik”, “görgü cemi”, “düşkün ilan etme ve düşkünlükten kaldırma” ritüellerini yönetme yetkisine sahip değildirler (KK 56, KK 102, KK 103).

Hastalıklar ve sıkıntılar için kendilerine başvurulanan “ocaklı” aile ya da kişiler de sıradan insanlarda bulunmayan özel güçlere sahip olmaları nedeniyle bu grupta yer alırlar. Sağaltma gücünün, kişilerin tinsel özlerinin bir parçası kabul edildiği bu türden ritüel uzmanlar, güçlerini öğrenerek veya el alarak elde ederler.

Bu grupta yer alan ritüel uzmanların rolleri genel olarak sağaltım <şifa> ritüelleri ve kehanet bildirmeye yönelik bazı edimlerle sınırlıdır; doğum, evlenme, ölüm, takvim ve yağmur yağdırma ritüel eylem türlerinde herhangi bir rol oynamazlar. Bu uzmanlara hastalık, nazar, çocuk sahibi olamama, kısmetin kapanması, cinlerin veya kötü ruhların musallatına uğrama gibi bireysel sıkıntı durumlarında başvurulur ve uzmanların kullandıkları yöntemler büyük oranda büyüsel teknikleri içerir.

Bir diğer ritüel uzman tipi *ebelerdir*. Ebe, akla ilk gelen anlamıyla doğum yaptıran kadın demektir. Ebelik kurumunun diğer Türk boylarında da benzer fonksiyonlarıyla var olduğu bilinmektedir. “Ebelere; Özbekler “enake, mama, elatı mama”; Teletgit ve Altaylar

dayandığına inanılmaktadır. Menakıpnamenin Hacı Bektaş Veli’nin kutsal bir soya dayandığını göstermek amacıyla uzun yıllar çocukları olmayan Hacı Bektaş Veli’nin dedesi (Musa Sani) ve babaannesinin (Zeynep Hatun) İmam Ali Rıza’nın ağzından çıkan şerbetle çocuk sahibi oluşları “Hacı Bektaş Veli’nin Soyu” bölümünde şöyle anlatılmaktadır: “Musa Sani, Ali Rıza’nın yanına gitti; tanıştılar. Onu sarayına davet etti. Sofra açtırdı, çeşit çeşit yiyecekler hazırlattı. “Oruçluyum” dediyse de Musa Sani’nin ısrarına dayanamayıp orucunu bozdu; birkaç lokma aldı. Zeynep Hatun da şerbet hazırladı ve bir sürahiye koyup gönderdi. İmam şerbeti görünce “ahh!” dedi ve gözlerinden yaşlar akmaya başladı; “Atamız Kerbelâ’da susuz şehit oldu; biz şerbet içelim reva mı bu?” diyerek ağzına aldığı şerbeti tekrar kaba boşalttı. Sultan Musa Sani, bunu görünce etkilendi; o da içmedi; kadehi önüne koydu ve ağlamaya başladı. Ali Rıza İmam amcamın oğlu, peki siz neden ağlıyorsunuz?” diye sorunca Musa Sani; “Ya İmam”, dedi, “ömrüm gelip geçiyor, bir oğul yüzü göremedim ne oğlum oldu ne de kızım; imamlık postunda oturuyorsunuz, duanız kabul olur; Ulu Tanrı, bu kuluna bir oğul başılasın”. İmam ellerini kaldırıp Tanrı’ya dua etti, Tanrı dualarını kabul etti.../... Sultan Musa Sani şerbeti karısına götürdü; Zeynep Hatun şerbeti içmediklerini görünce nedenini sordu. O da durumu anlattı. Bunun üzerine Zeynep Hatun, İmamın ağzına aldığı şerbeti boşalttığı kabı aldı ve içindeki şerbeti içti. O gece eriyle buluştu; gebe kaldı; zamanı gelince bir oğlan doğurdu; yüzü ayın on dördü gibiydi (Korkmaz 2006: 14).

“kindik ana, kindik ene”; kumuklar “anacı”; Türkmenler “göbek ene”, isimlerini verirler” (Kadirzade 2005: 28-29; akt. Merdin 2020: 147).

Süheyl Ünver (1967: 4) ebeleri; “Bugün nine manasına gelen nana, ilâhe, Anadolu’da ebesiz yerlerde doğum ile meşgul olan şişman, yaşlı ve bittabi kendisine göre tecrübeli kadınlardır” şeklinde tanımlar. İbn Haldun (1954: 430-431) Mukaddime adlı eserinde ebelerle ilgili şu açıklamaları yapmaktadır:

Bu bir sanattır ki, insan yavrusunun ana karnından çıkartılması, bebeğin yavaşça ana karnından dışarıya alınması, bunun için gerekli şartların hazırlanması, çıktıktan sonra, durumunu düzelten hususların temin edilmesi muamelesi o sayede bilinir. Bu sanat umumiyetle kadınlara mahsustur; çünkü kadınlar yekdiğerinin mahrem yerlerini görmekteirler. Kadınlar içinde bu işle meşgul olana, kabul eden karşılayan anlamında “kabile” adı verilmektedir; verme ve kabul etme manası, istiare suretiyle bu kelime ile ifade edilmiştir. Güya yeni doğum yapan ve nifas (lohusalık) halinde bulunan kadın, bebeğini anneye vermiş ve o da bunu kabul etmiş gibi bir durum bahis konusudur (1954: 430-431).

Ebeler, toplum içinde sevilip sayılan, sözü dinlenen kimselerdir. Sahip oldukları kutsallık atıflarını büyük oranda yaptıkları işin mahiyetinden alırlar. Çünkü “ebe, doğum törenselliğinde ana-tanrıça ile aynı rolü üstlenir” (Lvova 2013b: 90). Fuzuli Bayat (2010: 197), ebelik kurumuyla şamanlık kurumu arasında oynadıkları roller açısından benzerlik ilişkisi kurar ve emciler, otacılarla birlikte ebeleri kadın şamanların işlevsel uzantısı olarak değerlendirir. Bunun en bariz kanıtı olarak da ebelerin şamanların yardıma çağırdığı Umay Ana’yı İslamiyet’in kabulünden sonra ise Fatma Ana’yı koruyucu ruhlar olarak görmeleri ve yardıma çağırma larını gösterir:

Türk kültür ekolojisinin varoluş sürecinde bazı gizli bilim uzmanları ile şamanlar iç içe yaşamış, şamanlık daha kapsamlı bir paradigma sergilediğinden bunlardan özellikle otacılar ve ebeler kadın şamanlara daha yakın olanları, kadın şamanlardan daha çok etkilenenleri ve kadın şamanlara etki gösterebilenlerdir. Kadınlara atfedilen bu mesleklerden yalnız emciler, otacılar kısmen de olsa şamanlık kurumu ile alakalıdır ve toplumsal cinsiyet bağlamında normal kadınlardan farklı konum sergilerler (Bayat 2010: 157).

Ebelerin başlıca görevi doğum yaptırmaktır. Geleneksel doğumların yaygın olduğu dönemlerde ebeler doğumu yaptırır, bebeğin göbek bağı nı keser, göbek adını koyar, ilk yıkama ve tuzlamasını yapar, eşi (plasenta) belirli ritüel edimlerle gömer. Roller i bunlarla sınırlı olmayıp doğumdan sonraki süreçte de devam eder. Annenin ilk doğumu söz konusu ise çocuğun göbeği düşene kadar her gün gelip çocuğun göbek bağı bakımını yapar ve banyosunu yaptırır. Göbek bağı düştükten sonra gerçekleştirilen “göbek ekmeği”

ritüelinden önce gelip lohusanın yatağını değiştirir. Yine pek çok durumda kırklama ritüelini ebeler yapar.

Doğum dışında ebelerin hamilelik ve doğum ritüelleri çerçevesinde icra ettikleri roller şöyledir: Kısırlık sağaltımı için bitkisel ilaçlar hazırlar, kadının vücudunun hamile kalmaya ve çocuk doğurmaya müsait olup olmadığını anlamak üzere muayene eder, sorun saptadığında kendi yöntemleriyle fizyolojik tedaviler uygular. Çocuk düşüren ve tıvga nedeniyle sürekli bebek kaybeden kadınların sağaltımını yaparlar. Çocuk istemeyen ve hamileliğini sonlandırmak isteyen kadınlar için ev ilaçları hazırlarlar. Kırkbasması, yürüyemeyen çocuklar, nazar gibi çocuklarla ilgili sağlık sorunları meydana geldiğinde yine bu işlerle ebeler ilgilenir.

Geleneksel yaşam içinde ebelerin sosyal yaşamdaki rolleri doğumla sınırlı değildir. Kadın, çocuk hastalıkları ve doğum ile ilgili hususlar dışında bazı ebeler kendisine müracaat eden hastaları iyileştirmek amacıyla bitkisel içerikli “kocakarı ilaçları” da yaparlar. Ebeler, sorunları çözmek için dini-sihri ve akılcı-gerçekçi sağaltım yöntemlerinin tümünü bir arada kullanılırlar. Günümüzde doğum ve sağlıkla ilgili ihtiyaçların modern tıbbın imkânları dâhilinde karşılanması ebelerin özellikle doğum konusundaki fonksiyonlarını ortadan kaldırmış, kısırlık sağaltımı ve çocuk hastalıkları gibi diğer hususlardaki fonksiyonları az da olsa devam etmektedir.

Kutsal görevleri icra eden ritüel uzmanlarda olduğu gibi ebeler de yaptıkları işin karşılığını sembolik hediyeler alırlar. Çoğunlukla aldıkları hediyeler başörtüsü, giyim eşyası, kına, sabun ve yemektir. Ebelerin somut bir şekilde para almaları çok görülen bir durum değildir. Doğumdan sonra kendilerine verilen para, yaptıkları işin karşılığı değil de karşı tarafın sevincinin karşılığını ifade edecek şekilde müjdelik veya göz aydınlığı olarak adlandırılır.

Ebe kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında; “büyükanne”, “nine”, “düğünde gelinin hediyelerini toplayıp göz önüne koyan kadın”, “soy, boy” “geveze” (Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü III, 2009: 1649) gibi anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Sözlükteki anlamlardan da anlaşılacağı üzere ebe, halk kavrayışında sadece yukarıda bahsi geçen rol kavramı çerçevesinde bir anlam ihtiva etmez, daha kapsayıcı anlam atıflarını belirtmek üzere hem yakınlık, akrabalık bildiren hem de saygı duyulan,

uğurlu, kademli yaşlı kadını ifade eder. Ancak; her yaşlı kadın, “ebe” kavramının işaret ettiği kutsallık vasıflarına sahip değildir. Cadı veya kötülük yapan büyücüler de genellikle ihtiyar kadınlardır. Anne Maria Schimmel “Ruhum Bir Kadındır” (2011: 83) adlı eserinde “Her ne kadar tehlikeli ve nefreti mucip dünyanın, ihtiyar karı kabilinden temsil itiyadı yerleşmiş ise de “ihtiyar kadın” mevzusu İslamî gelenekte daha başka müspet bir manaya da tekabül etmektedir” der.

Toplumun dünya görüşü ve değerleri mucibince yaşlı kadına söz konusu kutsallık, kişinin toplumun değerlerini yansıtan nitelik ve özelliklere sahip olup olmamasına göre atfedilir. Müslüman ve Türk toplumunda idealize edilen yaşlı kadının ibadetlerini yerine getiren, harama el uzatmayan ve uzatmamış, merhametli, yardımsever gibi niteliklerine sahip olması beklenir. Manevi açıdan söz konusu niteliklere sahip yaşlı kadın, toplum hayatına yön veren örf, adet, gelenek ve göreneklerin yolunu yordamını biliyorsa ilaveten elinin altındaki malzemelerle ilaç yapabilecek, kadın ve çocuklarla ilgili sorunları çözebilecek bilgiye de sahipse bu noktada kadınların merkezde olduğu her tür ritüelin uzman kişisi olur. Nitekim Amasya yöresinde ebe tanımlamasına sahip kadınların geline armağan toplama anlamına gelen “ebede çevirme” ritüellerinde, kına türküsü söyleme, duvak vurma ve duvak açma gibi düğün ritüellerinde de roller oynadığı görülmektedir. Bu tür ritüel uzmanların konumu da yukarıdaki ritüel uzmanlarda olduğu gibi insanlar ile başka dünyalar arasında bağlantı kurmaktır.

6.4.4. Aracılar

Kutsalla insanlar arasında aracılık rolü oynayan ancak aracılık rolleri, ritüel uzmanlardan farklı olarak etkin değil, çoğunlukla edilgen olan kişiler vardır. Bu kişiler, çoğu durumda bireysel ve toplumsal geçişlerin kritik ânlarında kutsal adına veya ölümler adına hediye alırlar. Bazen de iki dünya arasında iletişim kurulan ânların eşiklerinde geçişi sağlarlar.

Bu grupta yer alan rollerin tipik temsilcileri çocuklardır. Çocuklar pek çok kültürde kutsalla ve başka dünyalarla iletişim kurmanın aracı olarak görülürler. Marcel Mauss’un (2018: 77) belirttiği üzere; “çocuklar büyüde özellikle de kutsama ritleri için özel olarak istenilen birer öğedirler”. Bu durum onların doğaüstü varlık olarak görülmelerine dayandırılır (Benedict 2015: 100). Victor Turner’a (2018: 180) göre; “çocuklar, ölümler ile

yaşayanlar arasında aracıdır; rahimden kısa süre önce çıkmışlardır ve birçok kültürde rahim ile bir tutulur, çünkü ikisi de meyvelerin kaynağı ve artıkların alıcısı olan toprağa benzetilir”.

Çocukların takvim ritüellerindeki rollerini analiz eden Lèvi-Strauss (2014: 30-31) mevsimsel ve dinî bayramlarda çocuklara hediye verilme geleneğini, ölülerin bayramlarda dünyayı ziyaret ettiği ve yaşayanları rahatsız ettiği tasarımı temelinde açıklar. Ona göre çocuklar, bir diriler topluluğuyla şu veya bu şekilde bütünleşmemişler ama ölülerle varoluşsal açıdan aynıdırlar ve onları simgeleştirirler. Bu nedenle çocuklara verilen hediyeler aslında ölülere verilen hediyelerdir. Lèvi-Strauss’un (2014: 31) şu ifadeleri durumu açıklar: “Bu yolla hediyeler, öncelikle ölmekten ibaret olan yaşamın tatlılığına sunulmuş gerçek bir adak olma özelliğini korumaktadır”.

Çiğdem Pilavı, yağmur duası gibi kurban dinamiği üstüne kurulu ritüellerde çocukların rolleri kutsalı temsil eden varlıklar temelinde şekillenir. Bu nedenle istek, bereket, korunma gibi amaçlar doğrultusunda kutsala niyet edilerek verilen hediyelerin alıcıları çocuklardır. Bayramlarda, mezarlık ziyaretlerinde çocuklara verilen hediyeler de bu temele dayanır. Yine geçiş ritüellerinin kutsalla iletişime geçilmesi gereken kritik anlarında aktif rol alırlar. En bariz örneği kına yakma ânlarıdır. Çocuklar ritüel öznelerinin başında ya mum tutarlar ya da çember oluşturup salavat getirirler. Kozmik düzeyler arasında aracılık yaparlar. Mesela mani çömleği ritüellerinde ergenliğe girmemiş kızların başına bir örtü örtülür, eline de bir ayna verilerek çömlekteki eşyaları çıkarır. Benzer uygulamada Sıraç köylerinde annesinin ilk çocuğu olan genç kızlara yaptırılır. İlk çocuklar da evlenene kadar ergenliğe girmemiş çocuklarla bir tutulur. Bu düşüncenin altında ilk çocukların kurban edildiği, tanrıya ait olduğu düşüncesi bulunmalıdır. Düğünün başlangıcında ve çeşitli kritik aşamalarında istenilen amacın hâsıl olması adına kendilerine hediyeler verilir. İlaveten “Dardan İndirme” ritlerinde de yörenin pek Alevi-Bektaşî köyünde seccade üzerinde dört tane çocuk yer alır.

Bu grupta yer alan rollerin bir diğer temsilcilerini yaşlı kadınlar oluşturur. Yaşlı kadın ayrımını ortaya koyan işaretleme noktası menstürasyon döneminin bitişi, bir diğer deyişle adetten kesilmiş olmaları şeklinde karakterize edilmektedir. Pek çok uygulamada ritüeli gerçekleştiren kişilerde adetten kesilmiş olma vasfı aranmaktadır. Adetten kesilme üremenin bitişini ifade eden bir durum olmaktadır. Her şeyden önce “başka dünya”

varlıkları kendilerine benzerlerini üretmez ve yaratamaz, çünkü başka dünyalara gelişim, büyüme ve üreme gibi kavramlar yabancıdır (Lvova vd. 2013b: 143). İnsan tabiatındaki üreme yetisi, tanrıdan düşüşün bir sonucudur. Âdem ile Havva'nın düşüşten sonra zıtlıklarının farkına varmaları ve üreme ve ölüm akışı içine kovulup atılmaları (Burckhardt 1999: 154) durumu, üreme ile dünya yaşamını ilişkilendirmesi çerçevesinde adetten kesilmiş yaşlı kadınların dünya ile öte dünya arasında araf konumunu ortaya koymakla birlikte bu tür kişilerin dünyalar arası konumu cihetinde aracı vasfa sahip oluşunu da açıklar mahiyettedir. Üreme ile cinselliğin de bitişi yaşlı kadınları kutsal kategorisine sokan bir diğer nokta olmalıdır. Uno Harva (2015: 401), Doğu Tunguzlarında şaman kıyafetinin yalnızca yaşlı dul kadınlar tarafından hazırlandığını belirtirken bu kadınların temiz kabul edildiğini vurgular. Yaşlı erkekler için üreme ve cinselliğin bitişini işaretleyen belirli bir sınır durumunun olmaması, onları bu noktada yaşlı kadınlardan farklı bir kategoriye sokar.

Görüldüğü üzere yaşlıların taşıdığı potansiyel kutsallık onların farklı dünyaya yakınlığı ile ilişkilendirilmektedir. İlişkilendirme ihtiyarların ikili nitelikli statü sahibi olmalarından kaynaklanır. Farklı veya başka dünyaya ait oluş, onların durumuna gizemli ve kutsal öğeler getirmektedir. Gelenekte ihtiyarlara saygı tartışılmazdır ancak bu saygınlığa korku da eklenir son eşikte duran ihtiyarlar, ölümlerin canlılar dünyasındaki “temsilcileri” olarak görülmektedirler (Lvova vd. 2013b: 240).

Yaşlıların aracılık rolü oynadıkları ritüel eylemlere şunlar örnek olarak verilebilir: Yağmur duası ritüellerinde kapı kapı yemeklik malzeme toplayan çocuklara eşlik edip onların yemeklerini pişirirler. Bazı yerlerde söz konusu ritüelde yaşlı adamlar yer alırlar. Satılma ritüellerinde satma işini çoğunlukla yaşlı kadınlar yaparlar. Satılma ritüelinde olduğu gibi adak yerlerinde gerçekleştirilen kismet açma ritüellerinde çeşitli uygulamaları yine yaşlı kadınlar yerine getirirler. Dahası beşik törenlerinde çocuğu beşiğe koyarlar, kırklama yaparlar. Merkez ilçeye bağlı Uygur ve civarındaki pek çok köyde kına yakma ânında gelinin etrafında çömelmek suretiyle halka oluşturup mum tutarak bazen salavat bazen de gelin övme türküsü söylerler. Toparlarsak; yaşlı kadınlar, tüm önemli kutsal ritüellerde bir rol oynuyorlar.

Aracı kategorisine çobanlar, meczuplar, kimsesizler, mazlumlar, yoksullar gibi toplumsal yapı içerisinde zayıf kişileri de eklemek mümkündür. Bu gruptan kişilere de

istenilen amacın gerçekleşmesi için kutsal adına hediye verilir. Yağmur yağdırma ve saya gezmesi bereket ritüelleri çerçevesinde çobanlara yemek ve hediyeler verilmesi, yine evlenme ritüellerinde çobanların yol kesme ve bir koç ederinde bahşış istemesi düşüncüyü destekleyen örnek argümanlardır. Victor Turner'ın (2018: 214) ifadesiyle “yapısal olarak aşağı olanlar ritüellerde sembolik yapısal üstünlüğü arzu eder, yapısal olarak üstün olanlar da sembolik kominitası arzular ve onu elde etmek için kefareti öder”.

Bunlarla birlikte bazı ritüellerde istenen özelliklerin aktarılmasında üzerlerinden nitelik transferlerinin gerçekleştirildiği, rolleri sadece belirli ân veya ritüel bağlamla sınırlı olan araçlar da bulunmaktadır. Başbütün, sağlıklı çocukları olan kadınlar, içkisi kumarı olmayan, namaz kılan, ağız dualı adamlar; doğum ve evlenme ritüellerinin önemli aşamalarında ve ritüel öznelerinin dönüşümünü amaçlayan eşyaların hazırlanmasında aracılardır. Yine çok karısı olan, çok fazla veya ikiz çocukları olan gibi bereket ve üreme niteliklerine sahip kişiler de bereket ritüellerinde, kısırlık sağaltımı ritüellerinde aracılık rolünü yerine getirirler.

6.4.5. Akraba Roller

Geçiş ritüellerinde akrabaların kalıplaşmış bazı rolleri bulunmaktadır. Bu rolleri de tayin eden geleneklerdir. Bir düğünde hangi akrabanın hangi rolü ve görevleri icra edeceği kültürel sistem içinde belirlidir. Bölgedeki gözlemlerimize ve kaynak kişi bilgilerine dayanarak tekrar eden durumlar göz önünde bulundurmak suretiyle bu başlık altında evlenme ritüellerinde birinci derece akrabaların belli başlı rolleri ele alınacaktır.

Dayı, ritüellerde aktif rol oynayan bir akrabadır. Bahaddin Ögel (1979: 171); Türk aile yapısı içerisinde dayının anne soyunun temsilcisi ve sembol kişisi olduğunu söyler. Bu durumun izlerini ritüellerde dayıya biçilen rollerden görebilmek mümkündür. Dayının en dikkat çeken ritüel rolleri doğum ritüellerinde görülmektedir. Dayının doğum ritüellerinde yerine getirdiği roller şöyle sıralanabilir: Kısırlık sağaltma ritüelleri kapsamında kadının satılacağı kutsal mekânın tespit edilmesine yönelik olarak suyun içine demir eşya koyularak yapılan kehanet ritlerinde burada kullanılacak demir eşyaların yedi Mehmetli evden toplanmasında yörenin bazı yerlerinde müstakbel dayı görev almaktadır. Doğum ritüellerinde de dayı, ritüel edimlere konu olan çocuğun ana saçının kesimi ritlerinde ya çocuğun saçını kesen ya da berbere götüren bazen de çocuğun saçına karşılık verilen

hediye alan ya da verendir (KK 12, KK 45). Benzer şekilde ilk tırnak kesimi ritlerinde çocuğun tırnağının kesilme olgunluğuna gelip gelmediğini denetlemek üzere çocuğa dayısının cebinden para aldırılır (KK 21, KK 57, KK 98). Bazı yerlerde çocuğun ilk tırnak kesimini dayı kendisi yapar (KK 29), bazı yerlerde ise tırnak bedeli olarak verilen hediyeleri veren kişi dayıdır (KK 100). İlk yürüme ritüelleri kapsamında ise vakti geldiği halde yürüyemeyen ya da yürürken sürekli düşen çocuğun ayağına dayısının ayakkabısı giydirilir (KK 145). Yine konuşamayan, salyası çok akan, çok ağlayan çocukların ağzına dayısının ayakkabısı vurulur (KK 74, KK 190).

Dayı, evlenme ritüellerinde de aktif rol oynayan akraba olarak görev üstlenir. Bu durum daha evliliğin ilk adımlarının atıldığı kız isteme ritüelinde belirir. Gerek oğlan gerek kız dayıları sözü geçen ritüelin özellikle katılması gereken kişileri olarak görülür (KK 11, KK 78, KK 90). Yine dayı, yanuççu gitme uygulamalarında erkek grubuna gerek önderlik etme gerek bu uygulamanın kapsamında yer alan birtakım oğlanevini sınama edimlerinde önemli roller üstlenir. Ayrıca hem damadın hem de gelinin hamam veya köy yunakları yerine akraba evlerinde yıkandığı durumlarda gidilen yer, çoğunlukla dayının evi olmaktadır. Dayının ayırt edici rolünün görüldüğü bir diğer düğün aşaması kına gecesidir. Kızevine kına almaya giden grupta diğer yiğitbaşı, düğün kahyası ve sağdıç gibi ritüel kişilerinin yanı sıra kendini ve kızevini temsilen bulunan tek kişi dayı olmaktadır. Ayrıca kına almaya giden ritüel kişilerine bağlanan kırmızı kolluk ya da sırta bağlanan kırmızı örtü dayıya da bağlanır.

Doğum ritüelleri bağlamında dede ve babaannenin oynadıkları rollere bakacak olursak, babaannenin doğum öncesinden başlamak üzere doğumdan sonraki kırklı dönem boyunca bebeği ve anneyi türlü tehlikelere karşı, bir takım geleneksel koruma yöntemleriyle koruyan, sıkıntı durumlarında sağaltım ritüelleri gerçekleştiren ya da ilgili ritüel uzmanlara başvuran kişi olduğu görülmektedir. Bu rollerinin yanı sıra babaanne; kırklama, diş hediği, köstek kesme, bebek mevlidi gibi ritüel olaylarda evin büyüğü konumuyla organizasyon, rehberlik etme gibi görevler üstlenir. Kadının kendi annesinin doğumun ilk günlerinde anneye yardımcı olmak dışında belirgin bir rolü olduğu söylenemez. Anneannenin doğum ritüellerinde belirgin rol üstlendiği ritüel formlardan birisi beşik götürme ritüelidir. Anneanne hediyeleri hazırlar, kendisiyle birlikte gidecek kadınlara davet işini bizzat kendisi yapar. Diğer ritüel form ise kırk uçurma ritüelidir. Yörenin bazı yerlerinde lohusalık eşiğinden çıkan anne ve bebek toplumla yeniden

birleşmek amacıyla komşu ve mahalle evlerini ziyaret ettikten sonra annesinin evine gider. Kırk uçurma ritüelinin kutlama evresini oluşturan bu ritüeli organize eden anneannedir. Doğum ritüellerinin genel olarak kadın merkezli olması nedeniyle dedenin doğum ritüellerindeki rolü, ad verme ya da ad verecek hocanın çağrılması ve erkek katılımcılarla ilgili hususlar olmak üzere ritüelin işleyişiyle sınırlı rolleri vardır. Öte yandan geleneksel yaşam dikkate alındığında annenin kendi babasının ön plana çıktığı hiçbir ritüel rolün olmadığını söylemek mümkündür.

Evlenme ritüellerinde damadın annesi kız bakma, kız soruşturma süreçlerinde yakın akraba kadınlarıyla birlikte aktif roller üstlenir. Yine kız isteme ritüelinin arka planında kızeviyle aracılardan sonra ilk ilişkileri kuran kişidir. Ancak ritüel sahnede görünür olarak yer almazlar. Damat annesi, söz ve nişan bohçalarını hazırlayan ve kız tarafına götüren ya da aracı kişileri yönlendiren kişidir. Yine nişan ve düğün arasında kalan süreçte, kızevi ve oğlanevi arası hediyeleşme ritlerinde damat anneleri merkezi roller üstlenirler. Söz kesme ritüelinden sonra gelinin topluma tanıtıldığı “gelin görünümü” ritüellerinin baş aktörüdürler. Gelin görünümüne özellikle kayınvalidenin arkadaşları ve yakınları katılır. Kayınvalidenin aktif rol oynadığı son ritüel süreç, düğünün hazırlık aşamasında bulunan düğün ekmeği yapma ritüelidir. O, bu ritüelin düzenleyicisidir. Yörenin pek çok yerinde ekmek yapma davetlerini şeker vermek suretiyle gerçekleştiren kişi kayınvalidedir. Ayrıca, ekmek yapma işi bitene kadar bu işten tek sorumlu kişidir. Davul vurulup, düğün bayrağı asıldıktan sonra düğün kesin olarak başlar, bu andan itibaren düğün görevlileri devreye girer ve bu süreçten sonra kayınvalide, edilgen roller yerine getirir. Düğün boyunca yerine getirdiği rolleri katılımcılara hoş geldin demek, tebrik ve kutlamaları, bazen de hediyeleri kabul etmek şeklinde özetlemek mümkündür. Düğünden sonraki postliminal aşamada yenge, gerdek sabahı gelini kayınvalideye teslim eder ve bu noktada yengelik rolü sona erer. Yenge, sahneden çekildikten sonra kayınvalide post-liminal aşamanın lideri durumuna gelir. Kayınvalidenin İlk ritüel eylemi, muhacir köylerinde geline poğaça, Alevi-Bektaşî köylerinde ise keşkek yaptırmaktır. Yapılan bu yiyecekler, duvak ritüelinin katılımcısı kadınlara ikram edilir. Yassıçal köyünde kavalama adı verilen ritüelin konusunu yapılan keşkeğin, ellerinde tabaklarla evin önünde toplanmış kadınlara kayınvalide tarafından kepçe kepçe dağıtılması oluşturur. Postliminal aşamanın diğer ritüel formları olan “el öpme”, “geri yemeği” ve “evileme” gibi birleşme ritlerinde de kayınvalide merkezi kişidir. Bunun dışında Merzifon, Gümüşhacıköy ve Hamamözü ilçelerinde düğünden kırk gün sonra gerçekleştirilen kırk hamamı veya gelin hamamı ritüelini kayınvalide düzenler.

Hamamın temel uygulaması olan gelinin kayınvalideyi yıkaması, ardından el öpme ve hediye verme merasimleri dikkate alındığında ritüelin gelin kaynana ilişkilerini düzenleme işlevini yerine getirdiği söylenebilir.

Görümce veya damadın kız kardeşi düğün öncesi dönemde belirgin bir rol üstlenmez iken düğün boyunca aktif roller üstlenir. Bir bakıma kayınvalidenin rollerini üstüne almış gibi görünmektedir. Bu durum, yengelik kurumunun işlevsel olmadığı yerlerde daha belirgindir. Görümcenin rollerine ilişkin tespit edebildiğimiz belirgin örnekler şöyledir: Görümce, yenge kadrosu içinde yer alan tek akrabadır. Yengelerin aktif rol oynadığı gerdek gecesi uygulamaları hariç tutulmak kaydıyla her aşamada görümce de bulunur. Bunlardan birisi gelin hamamıdır. O burada oldukça etkindir; gelinin babaevinden alınmasında, hamam içi her bir uygulamada yer alır. Hatta gelin yıkandıktan sonra son suyu gelinin vücuduna döken kişidir. Kaynak kişilerimizin belirttiği üzere buradaki amaç gelinin vücudunu kontrol etmektir (KK 108). Kına gecesini başlatan edim olarak işaretlenen sini götürme uygulamasında başyenge ile ritüelin merkez kişisidir. Kına gecesinde oyunların, eğlencelerin düzeninde aktif rol üstlendiği gibi oynaması en çok beklenen kişidir. Gelin alma ritüelinde kaynananın eyleme katılmadığı köylerde kadınlar arasındaki uygulamalarda oğlanevi adına hareket eden kişidir. Hediye törenlerinde ön planda olduğu gibi gelin arabasında gelinin yanında oturan değişmez kişilerden biri olmaktadır.

Gelinin annesinin ritüel rollerine bakacak olursak çoğu durumda kayınvalide ile benzer roller üstlendiği söylenebilir. Düğün öncesi dönemde kayınvalideyle birlikte iki tarafın ilişkilerini düzenleyen kişidir. Düğünün başlangıç aşamasında yer alan seysana uygulamasında oğlanevinin muhatap aldığı merkez kişi gelinin annesidir. Burada oğlanevinden gelen katılımcıları karşıladığı gibi kendisine “ana yolu” adı verilen hediye verilir ayrıca o da oğlanevi katılımcılarına hediye dağıtır. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde kız annesi, başkızbaşıyı annesinden izin alarak göreve atadığı andan itibaren gelinle ilişkili ve hizmet rollerini ona devreder. Liminal aşamanın sonunda kızbaşının sahneden çekilmesiyle birlikte ev içi liderliğine geri döner. Post-liminal aşamada iki tarafın gidip gelme uygulamalarını koordine eder, ayrıca yörenin bazı yerlerinde kız annesinin çeyiz toplama ve dürü bohçası hazırlama görevleri de mevcuttur.

Düğünün hazırlık aşamasında konakların tespiti, daveti; danışık yemeğine liderlik etme ve düğün kâhyası seçimine karar verme gibi etkin roller oynayan oğlan babasının liminal aşama olan düğün çerçevesindeki görevlerini büyük oranda düğün kâhyası yerine getirir. Bunların dışında aktif rol oynadığı düğün sahnesi yok gibidir. Genel olarak görevi konuklara hoş geldin demek ve tebrikleri kabul etmekle sınırlıdır. Düğünde bir gölge gibidir, ortalıkta pek görünmez. Sadece güvey donatma riti sonrası “damat beyin babası nerdee!” ve gelinin arabadan indirilmesi esnasında “kaynata nerdeee!” şeklinde seslenilip toplum tarafından başış görevini yerine getirmesi için çağrıldığında ilgili görevleri yerine getirir. Sahneye çıktığı anlar bunlarla sınırlıdır denilebilir. Liminal aşamadaki rolleri bu şekilde olmakla birlikte post-liminal aşama çoğunlukla kadınların kontrolünde olması nedeniyle bu dönemde de belirgin ve aktif rolleri yoktur.

Benzer durum kız babası için de geçerlidir. Ancak kız babası karar verici ve ritüellerin zamanını belirlemede etkindir. Kızın verilip verilmeyeceğine karar veren kişi olmasının yanı sıra söz, nişan ve düğün tarihlerini belirleyen kişidir. Bunlar dışında etkin olduğu birkaç ritüel evresi vardır: Kına yakmak için kendisinden izin alınır. Düğünün gelin alma aşamasında bazı yerlerde ya da erkek kardeşin bulunmadığı durumlarda gelinin kuşağını bağlar. Merkez ilçeye bağlı köylerde mum tutarak gelini evden çıkarır ve karşı tarafa teslim eder (KK 189, KK 190).

Düğünlerde damadın erkek kardeşinin etkin rolleri yoktur, köyün diğer gençleriyle aynı rolleri paylaşır. Gelinin erkek kardeşi veya ağabeyinin ise birkaç noktada kilit rolleri mevcuttur. Bunlar şöyle sıralanabilir: Yanuççuluk kurumunun olmadığı Taşova ilçesinde damadın ritüel giysileri kız evinden kalabalık bir erkek grubuyla birlikte gelinin evli olan ağabeyi götürür. Bekâr ağabey bu rolü yerine getiremez, onun yerine yakın akrabalarından biri bu rolü üstlenir. Merkez ilçeye bağlı bazı köylerde ise aynı işi gelinin en küçük kardeşi yapar, burada da kardeşin bekâr olması gerekmektedir. Bunun dışında gelinin kuşağını bağlama rolünü yörenin pek çok yerinde gelinin ağabeyi veya erkek kardeşi yerine getirir. Merzifon ilçesinde gelin arabasının önünü kesen ilk kişi gelinin ağabeyidir. Aldığı parayı alkışlar eşliğinde gelinin ayakkabısının içine koyar. Ayrıca yörenin pek çok yerinde kapı kilitleme, sandık üstüne oturma gibi eylemleri yerine getirip para alan kişidir.

Dede ve ninelerin evlenme ritüellerinde ayırt edici, baskın rolleri bulunmamakla birlikte özellikle yaşlılara hürmetin dejenere olmadığı Akdağ ve Kabaoğuz bölgesi

köylerinde dedeler “kız isteme” ve “verdim gitti” ritini yerine getiren kişiler olmaktadır. Sözü edilen köylerde dedeler yaşıyorsa babaların kız isteme ve kız verme yetkisi bulunmamaktadır. Ayrıca ilk doğan çocukların adlarına karar verdikleri gibi ad verme işini de yerine getirirler. (KK 67, KK 68). Ayrıca Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde tespit ettiğimiz üzere, oğlanevi, kızevine dünürlüğe gitmeden önce ağız yoklama için anneanneye başvurur (KK 197).

Geri kalan akraba rollerine bakacak olursak; Kabaoğuz köylerinde nişanda teyzelerin tepsi ile börek getirme geleneği mevcuttur. Damadın kaç tane teyzesi varsa hepsi de börek getirmek zorundadır (KK 156, KK 157). Ayrıca teyzeler, oğlanevinden eskiden at göndermek, şimdilerde ise araba göndermek suretiyle hem nişana hem de düğüne katılmaları için evlerinden alınırlar (KK 150). Bunun dışında teyze ve halalar gerek kızevinde gerekse oğlanevinde düğün boyunca bulunmaları gereken kişiler olarak düşünülür. Ayrıca gelin ve damat hamamı, kına gecesi ve gelin alma ritüellerinin ağıt yakma epizotlarında ağlama ve ağıt yakma, törensel vedalaşma gibi rolleri vardır.

6.4.6. Diğer Katılımcılar ve Görevleri

Belirgin roller dışında ritüellerin kişi yapısının bir kısmını da kitlesel olarak katılımcı unsuru oluşturmaktadır. Katılımcıların ritüel süreç içerisindeki oynadıkları rollerin kimi durumlarda etkin kimi durumlarda kitlesel olarak pasif olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kitlesel katılımcı rollerini pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırarak incelemek mümkündür.

İlk olarak pasif kitlesel katılımcılara ve oynadıkları rollere bakılacak olursa ritüel süreçlerde pasif katılımcıların rolleri; onaylama, kutlama, hediye verme, tanıklık etme işlevleri etrafında toplanabilmektedir. Roy Rappoport'un (2003: 400) belirttiği gibi, “oyuncuların ritüeli oynarken rit tertibindeki kurallarda her ne gelenekselleşmiş ise kendi aralarında bunu göstermek ve ritüeli oynamak suretiyle bunları kabul ettiklerini göstermektedirler. Bütün bunlar ritüelde gösterge mesajı olan kabul mesajıdır, kabul önemsiz bir mesaj değildir; çünkü insanlar en azından mantıklı olarak iştirak etme veya etmeme seçimine sahiptirler”.

Doğum ritüellerindeki pasif katılımcı rollere bakıldığında ad verme ritüeli dışında katılımcıların çoğunlukla kadınlardan oluştuğu görülmektedir. Bu evrenin genel katılımı gerçekleştirilen ritüellerinden ad verme ritüeli kadın erkek karışık katılımcılarla gerçekleştirilir. Göbek ekmeği, kırk mevlidi veya kırk ekmeği, diş hediği gibi ritüel türlerinin katılımcıları ise sadece kadınlardır. Katılımcıların ritüel süreç açısından oynadıkları roller ise ritüellerin amacına göre şekillenmektedir. Göbek ekmeği ritüelinin amacı göbeğin düşmesine koşturarak çocuğun yaşama tutunması vesilesiyle verilen bir yemektir. Katılımcıların yemeğe icabet etmesi ailenin sevincine ortak olmaktır. Burada katılımcılar hediye alan konumundadırlar. Ad verme ritüeli, bebeğin kimliklendirilmesi amacıyla gerçekleştirilen bir ritüeldir. Buna göre katılımcıların rolleri de durumun onaylanmasıdır. Eşiksel sürecin bitişini işaretleyen kırk mevlidi ve aynı işlevi yerine getiren diğer ritüeller ile beşik götürme ritüellerinin amacı hem anne hem de bebeğin toplumsal yaşama ve yeni statüye geçişidir ve bu vesileyle düzenlenen ritüele icabet etmek, mezkûr durumu onaylama ve kutlama anlamına gelir. Onaylama göstergesi başlı başına olaya katılmak, orada olmakla birlikte ritüelin düzenlenme amacına uygun iyi dilekler ifade eden kalıp sözler eşliğinde bebek için hediye vermedir. Sadece kadın katılımcıların rol aldığı diş hediği ritüeli de bebeğin toplumsal yaşama geçişini işaretleyen ritüellerden biridir ve bu nedenle katılımcıların rolleri de hediye verme sembolüyle ifadesini bulan bir onaylama edimidir.

Evlenme olayı etrafında örgütlenen ritlerin toplumsal katılıma sahne olan ilk olayı söz kesme veya yörede tabir edilen biçimiyle “âmin demek”tir. Bu ritüele genel olarak oğlan ve kızevine en yakın kişiler katılır. Roller ise olaya şahitlik etmek, yapılan duaya âmin demek ve sunulan şerbet/çay/kahve tepsisine hediye mahiyetinde para koyarken aynı zamanda tebrik, kutlama veya hayır-dua sözleri söylemektir. Söz kesme ritüelinden sonra gerçekleştirilen “gelin görme” ritüelinin katılımcıları sadece kadınlardan oluşmaktadır. Gelinin sözlü statüsüyle kayınvalide aday tarafından topluma tanıtılması amaçlanan bu ritüel formda katılımcıların rolü yine davet üzerine ritüele katılıp, hediye verme ve hayır dileklerde bulunma göstergeleri aracılığıyla durumu onaylama ve kutlamadır. Kadın erkek herkese açık nişan ritüellerinde de katılımcıların rolleri tanıklık etmek, hediye vermek ve hayır dua da bulunmak, eğlencelere eşlik etmek şeklinde özetlenebilir. Düğünün bütün kamuya açık aşamalarında da katılımcıların rolleri yukarıdakilere benzerdir.

Ölüm ritüellerinde pasif kitlesel katılımcı rolleri, ritüel sürecin aşamalarına göre değişebilmektedir. Ölüm öncesi aşamasındaki roller daha çok ölen kişiyle vedalaşma, helallik alma-verme temelinde biçimlenir. Ölüm sonrası aşamada pasif roller icra eden katılımcıların ilk görevlerinden biri ölen kişiyi kutsamak amacıyla Kur'an okumak ve ölü yakınlarının yanında bulunmaktır. Toplumun bütününün uygulamalara iştirak etmesi cenaze ritüelleri esnasında gerçekleşir ve bu aşamalarda pasif katılımcı rolleri; ölünün yıkanması, kefenlenmesi, tabuta konulması, taşınması, cenaze namazı ve defin işlemlerinin her bir aşamasına iştirak ederek; helalleşme, vedalaşma, tabut taşıma, gömme ve dua etme şeklinde özetlenebilir. Defin sonrası post-liminal aşamada pasif katılımcıların rolleri; ölü yakınlarına başsağlığı dileme, belirli günlerde verilen yemeklere iştirak edip ölünün ruhunu rahatlatmak için dua etmedir.

Takvim ve bereket ritüellerindeki kitlesel katılımcı rolleri genel olarak toplumun tamamını eşit olarak ilgilendiren uygulamalar olması nedeniyle kişisel kimliklerin askıya alındığı, hiyerarşinin, zenginlik fakirlik gibi sosyal durumların, cinsiyet farklarının eşitlendiği bir yapıyı ortaya koyar. Bu durum, Victor Turner'ın cominitas kavramıyla büyük oranda örtüşür. Ancak çocuklar ve yaşlıların konumu bu kategorideki ritüellerde cominitası oluşturan toplumun diğerlerinden farklıdır.

İştirak, kabul ve onaylama merkezli pasif kitlesel katılımcı rollerinin yanı sıra rollerin bazıları aktiftir. Geleneksel yaşamda herkesin bir arada olduğu ritüeller yardımlaşma, dayanışma ve iş bölümü ile gerçekleştirilir. Bir başka ifadeyle ritüeller toplam faaliyetler bütünüdür. Özellikle düğünler, toplumun kendisi için kendisi tarafından yarattığı eylemler toplamıdır. Görev dağılımı yazılı olmayan kurallara göredir. Bu rollerin cinsiyet ve yaşa bağlı olarak belirginleştiği görülmektedir. Bunları genç bekar erkekler, genç kızlar, evli orta yaş erkek ve kadınlar, yaşlı kadın ve erkekler olarak kategorize ederek incelemek mümkündür.

Genç erkeklerin aktif katılımcı rolleri yerine getirdikleri ritüel icralara bakacak olursak bunları; hizmet, eğlence, ritüelistik ve çatışma temaları etrafında toplamak mümkündür. Düğünün hazırlık aşamasında yer alan ritüellerden “dağdan odun getirme” uygulamasının katılımcıları genç erkeklerdir. Keşkeklik buğday dövme, pişen keşkeğin ezilmesi, düğünün başlangıç noktasında ise “bayrak asma”, çeyiz götürme/getirme, seysana gibi uygulamalarda gerek eğlence gerekse zorlu süreçlerin baş aktörleridirler.

Yörede yalnızca bekâr genç erkeklere tahsis edilen küçük sinsin gecesinde eğlenirler. Bu gece hizmet etme gibi kendilerinden beklenen rol görevleri olmadığı gibi büyüklerin otoritesine boyun eğme yükümlülükleri de yoktur (KK 13, KK 56, KK 88, KK 102). Ayrıca küçük sinsin gecesinden başlamak üzere damadı, sağdıçı ve yiğitbaşlarını türlü zorluklara ve sınamalara tabii tutan genç erkeklerdir. Damat hamamı, damat tıraşı gibi ritüel öznenin dönüşüm süreçlerinde hem hizmet hem de baş aktör olarak rol oynarlar. Ancak güvey donatma ritlerinde geçiş öznesinin statü durumuna koşut olacak şekilde evli erkeklerin aktif rol üstlendiği bu aşamada, pasif katılımcı ve hizmet eden konumuna geçerler. Hizmet rolleri özellikle kına gecelerinde yoğunlaşır. Konukların ağırlanması ve düğün evinin her türlü işlerinde özellikle genç erkekler görev alırlar.

Genç erkeklerin düğün kapsamında rol oynadıkları alanlardan bir diğeri de oğlanevi, kızıevi kutuplaşması ekseninde çatışmayı görünür kılan kişiler olmalarıdır. Çatışma içerikli rollerinden ilki kına gecesinin kına alma aşamasında görülür. Burada kızıevini temsil eden hem genç erkekler hem de genç kızlar ile aralarında türlü çekişme gerçekleşir. Bunun dışında gelin alma ritüelinde de kızıevini temsil eden genç erkek ve genç kızlarla gerek sembolik gerek gerçekçi düzlemde çatışmaya girerler. Bunun en iyi örneği Hamamözü ilçesinde tespit edilmiştir. Sözü edilen ilçede gelin almacı genç erkekler, kızıevinin önünde köyün genç kız ve erkekleri tarafından karşılanır. Kızıevinden her genç kız, oğlanevinden bir gençle eşleşerek oynar. Oynamanın başlı başına ceza olduğu bu ilçede kızlar, oğlanları yorulana kadar oynatırlar. Çoğunlukla oynamanın sonlanması için kızlara para verilir. Bunun dışında kızıevi erkekleri de gözlerine kestirdikleri gençleri kaçırp suya atar ya da üstlerine su dökerler (KK 159, KK 160, KK 161, KK 162).

Genç erkeklerin ritüel bağlamlardaki belirgin rollerinden biri de eğlencedir. Genç erkekler, başta düğün eğlencelerinde olmak üzere diğer ritüel türlerinde de var olan eğlencelerin baş aktörleridirler. Oyun, dans gibi her türlü aktivitenin aktif gerçekleştiricileridirler. Nebi Özdemir'in (2005: 141) de belirttiği üzere "Türk halk eğlencelerinin en aktif icracı ve katılımcıları genç kız ve erkeklerdir. Yaş ilerledikçe, özellikle kırsal bölgelerde kadın ve erkekler bu tür etkinliklere 'danışman ya da pasif izleyici' olarak katılırlar".

Bereket ritüellerinden "Koç Katımı", "Saya Gezme"; mevsim ritüellerinden "Hasırcı" ve "Hızır" ritüellerinin de büyük bir bölümü genç erkekler tarafından

gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte mevsim ritüelleri kapsamında değerlendirdiğimiz “Sırçancuk”, “Seçene”, “Ficek” uygulamalarında genç erkek ve genç kızların birlikte yer aldıkları görülmektedir. İlgili bölümde açıklandığı üzere buradaki kişi seçimi tesadüfi olmayıp bu seçimin hem yaş ve cinsiyet hem de gerçekleştirilen eylemlerin ortaya çıkardığı ritüelistik anlamlar temelinde “nitelik transferi” kavramıyla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Durkheim'ın (2011: 451) ifadesiyle “hayat verici esas olarak kullanılan öz, onların üretmeye çalıştıklarıyla aynı şeydir”.

Genç kızların aktif katılımcı rolleri büyük oranda akranları genç erkeklerin rolleriyle benzerdir. Ancak geleneksel toplum yapısına koşut olarak genç kızların ritüellerdeki rolleri genel olarak kapalı mekânlarda daha aktif iken dış ortamlarda pasiftir. Genç kızlar da erkekler gibi çoğunlukla düğünler, eğlence içerikli uygulamalar ve mevsim ritüellerinde daha fazla rol oynarlar. Hizmet kategorisindeki rolleri çoğunlukla büyüklerin sorumluluğunda yerine getirdikleri yemek servisi, bulaşık yıkama ve çoğunlukla getir götür işleridir.

Evli ve orta yaş kadınların aktif katılımcı rollerine bakıldığında pek çok ritüelde merkezi görevler üstlenen kişiler oldukları görülmektedir. Kız bakma, soruşturma süreçlerinin her bir aşamasında aktif rol alırlar. Söz ve nişan ritüellerindeki rollerini aracılık etme, bohça getirip götürme, yemek yapma, sunma ve eğlencelerde oynama rolleri etrafında toplamak mümkündür. Düğün hazırlıkları kapsamında yer alan uygulamalarda ekmek ve yemek yapma, okuyuntu dağıtma gibi işlerin büyük bölümü genç ve orta yaş kadınlar tarafından gerçekleştirilir. Ayrıca çeyiz asma, sergileme ve asılan çeyizleri değerlendirme kadınların uhdesindeki işlerdendir. Kızıçi geceleri sadece genç kızlar içindir. Buna karşılık duvak günü eğlencelerinde genç kadınlar aktiftirler. Cenaze ritüellerinde genç kadınlar çoğunlukla ev içi uygulamalarda hizmet rolleri kapsamında ölü yakınlarına yemek götürme ve misafirleri ağırlama görevlerini yerine getirirlerken orta yaşlı kadınlar ölü yakınlarını teselli etmeyle ve dinî iş ve işlemlerle daha fazla meşgul olurlar.

Yetişkin erkeklerin aktif katılımcı rolleri de kadınlar gibi düzenleyici, idare edici gibi merkezîdir. Doğum ritüellerinde tek aktif oldukları ritüel form, ad vermedir. Bunun dışında doğum ritüellerinin hiçbir uygulamasında yer almazlar. Evlenme ritüellerinin kız isteme aşamasında işin resmileştirme boyutunu icra ederler. Esasında kadınlar arka planda bütün

iş, işlem ve prosedürleri yerine getirmişlerdir. Düğünün hazırlık aşamalarındaki davetiye dağıtma, düğün odunu, unu ve keşkeklik bulgurun dövülmesi gibi işler onların sorumluluğundadır. Çoğunlukla genç erkekleri idare ederler. Başlangıç aşamasındaki rolleri ise bayrak asma, ilk düğün yemeğinin organize edilmesidir. Bu aşamanın bir diğer ritüel formu olan çeyiz götürme, getirme gibi uygulamalarda gençler ve kadınlarla birlikte görev üstlenirler. Güvey donatma ritüellerinde, damadın elbiselerinin getirilmesi, kına yakma gibi orta eşikte baskındırlar. Bu durum damadın statüsündeki değişimi görünür kılan bir detay olması açısından dikkat çekmektedir. Düğün eğlencelerinde çoğunlukla genç erkekleri denetleme görevleri icra ederler. Yetişkin erkeklerin düğünlerde oynadıkları rollerden bir bölümü genelden farklı hususiyetler gösterir. Konak veya okuyuntu adı verilen misafirlerin genç erkekleri eğitme görevleri bulunmaktadır. Konuya ilişkin detaylı bilgiye ilgili bölümde yer verilmiştir. Yetişkin erkekler, cenaze ritüellerinde de aktif rol oynarlar. Ölümün duyurulması, tabut taşıma, mezar kazma ve ölünün defnedilmesi aşamalarının hepsinde rol alırlar. Bu gibi işlerde genç erkeklerin aktif roller üstlenmesi nadir görülen bir durumdur.

Türk geleneğinde ihtiyar insanların ruh ve atalar dünyasına yakınlığı inancı çok açık görülür (Lvova 2013c: 63). Eğlence dışındaki ritüellerde başroller genellikle yaşlılardır. Yaşlıların zayıf düşen bünyelerinden dolayı aktif rolleri sınırlanmaktadır. Yaşlı kadın ve erkeklerin aktif katılımcı rolleri az olmakla birlikte rehberlik etme, yol gösterme, denetleme, dua etme gibi önemli roller icra ederler. Ancak en önemli etkinleri geleneği temsil eden bir figür olarak görülmeleri üzerine kuruludur. Yaşlı insanlar, deneyim ve özel bilgi sahibi insanlar olarak ön plana çıkmaktadırlar (Lvova 2013c: 98). Malinowski (2000: 66) kutsal miras ve geleneklerin korunması için bir dizi insanın iş birliğine ihtiyaç olduğunu söyler. Bunlar gizli toplumlar, totem klanları ve yaşlılardır.

Yaşlı kadınlar, ritüellerde uygulanacak işlemlerin sırasını iyi bildikleri için kendilerinden genç kadınlara görev ve sorumluluklarını anımsatır, onları denetlerler, tüm kurallara gerektiği gibi uyulmasını sağlamak için ritüellerde kontrol mekanizması olarak görev üstlenirler. Ritüel ortamlarda işlerin kurallara uygun yürütülüp yürütülmediği denetleyen bir iki yaşlı kadın mutlaka bulunur. Onlar, geleneğin temsilcisidirler.

Yaşlı erkekler için de durum benzerdir. Bununla birlikte onlar, ritüel ortamlarda bulunarak eylemlerin kutsallık kazanmasına vesile olan araçlardır. Ad verme ritüellerinde

bebeğe isim veren genellikle yaşlılardır. Yaşlı erkekler, danışık yemeklerinde danışma kurulu gibi görev üstlenirler. Nitekim Taşova ilçesinin bazı köylerinde sözü edilen toplantıya “aksakallılar yemeği” adı verilir. Düğünün başlangıç epizotlarında dua edilen yerlerde de yaşlı adamlardan oluşan bir grup mutlaka vardır. Yine düğünün başlangıcını işaretleyen bayrak asma ritüelinde yaşlılar bayrak duası okurlar, bayraktarı sınavdan geçirdikten sonra bayrağı ona teslim ederler. Yaşlı adamlar, güvey donatma ritlerinde bulunması özellikle istenen kişilerdir. Somutlaştırmak gerekirse şu örnek yeterlidir. Merzifon ilçesinde güvey donatma ritinden önce yiğitbaşları kapı kapı dolaşarak yaşlı adam toplayıp getirirler. Yaşlı adamları, güvey donatma ritinin yapılacağı alanın ön tarafına oturtup onlara semaver çayı ve sacüstü ikram ederler (KK 202). Yaşlıların davul-zurna ve oyunların yoğun olduğu sahnelerde bulunmaları görülebilen bir durum değildir. Yaşlıların ritüel rollerinin büyük bölümü kutsal alanla ilişkilidir. Bu nedenle cenaze ritüellerinin katılımcı profilinin çoğunluğu yaşlılardan oluşur. Yaşlılar cenaze ritüellerinde de uygulamaların din ve gelenek normlarına uygun yapılmasını sağlayan denetleyici mekanizmalardır.

6.5. Ritüel Nesneleri

Ritüeller, iletişim için yalnızca şarkıyı ve dansı değil aynı zamanda maddi şeyleri de kullanır. Bazı nesnelerin kültürel semboller ve imgeler alanında farklı anlamlar kazandığı iyi bilinmektedir. Maddi simgeler, kendilerini ifade etmek ya hiç ya da çok az söz dizimi olan sözcük dizileri gibidirler ve algılanabilir, nesnelleştirilmiş bütünleşme duygusunun dışı vurumu, bir başka ifadeyle temel işlevleri görünmez varlık ya da nesneleri “temsil etmek” yoluyla, mevcudiyetlerine bir kesinlik kazandırır (Levy-Bruhl 2016: 169).

Victor Turner’ın (1987: 15) metafor olarak adlandırdığı bu türden semboller, “en basit hâliyle bilinenden bilinmeyene ilerlemenin bir yoludur. Bir şeyin özdeşleşen niteliklerinin, her ne kadar bilinçsizce de olsa, ani bir iç görü ışıltısıyla başka bir şeye aktarıldığı bir biliş yoludur”. Ritüel bağlamlarda kullanılan hemen hemen her nesne; jest, şarkı, dua, mekân ve zaman birimi gibi genel kabule uygun olarak, kendisinden başka bir şeyi temsil eder, görüldüğünden fazlasıdır, ritüellere temel oluşturan pek çok fikre ışık tutarlar. Duyularla algılanabilen fenomenlerin bilinen dünyasını bilinmeyen ve görülmeyen bölgesi ile bağlantılandırır; gizemli olanı anlaşılır kılarlar (Turner 2018: 26-27).

Ritüellerin fonksiyonları görünür düzlemde olmayabilir. Saçma ve anlamsız görünebilir. Durkheim'ın (2011: 13) ifadesiyle “En şaşırtıcı ya da en kaba ritüeller ve garip mitler, ister sosyal isterse bireysel olsun bir kısım ihtiyaçları ve hayatın bazı yönlerini ifade ederler. Ancak, sembol altında bulunan ve bu sembol tarafından temsil edilen gerçekliğe nasıl ulaşacağımızı bilmemiz gerekir”. Ritüellerde gerçekleştirilmek istenen bazı amaçların soyut olması onun ifade edilmesini zorlaştırır. Bu durumda ifadenin bilinç yüzeyine çıkarılması için birtakım maddi araç, gereçlere ve özel objelerin metaforik aracılığına başvurulur. Bunlar, topluluğun kültürel değerlerine de gönderme yaparak hem bir kültür modeli hem de algıları yönlendiren sembolik kolektif şemalar olarak işlev görürler. Söz konusu nesneler paylaşılan kültürel anlamları oluşturmanın belli başlı araçlarıdır. Verili bir toplumsal ortamda kazanılmış deneyimlerle içselleştirilmiş araçlar olarak ritüel bağlamlarda kabaca üç amacın gerçekleşmesini sağlarlar. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Öncelikle algı akışının seçmeci bir biçimde yapılandırılması ve bu amaçla süreçlere anlam açısından bir öncelik tanınması; ikinci olarak ritüel etkinliği, düşüncelerin ve duyguların açıklanmasını nispeten standartlaştırılmış süreçlere göre düzenlemek ve kanalize etmek; üçüncüsü ise davranış ve olayların tipik yorumları için bir çerçeve sunmak.

Bu kapsamda yer alan maddi unsurların çerçevesini çizmek oldukça güç bir durumdur ancak nesneleri ve nesnelerle gerçekleştirilen eylemleri yemek, giyim-kuşam, hediye ve bunlar dışında kalan bazı nesne ve maddeler şeklinde sınırlandırarak kategorize etmek mümkündür.

6.5.1. Yemek

Beslenme, insanın yaşamsal varoluşunu devam ettirebilmesi için karşılanması zorunlu olan gereksinim olarak Maslow'un (1970: 27) ihtiyaçlar hiyerarşisinin en geniş basamağını oluşturur. Ancak “yemek, sadece besini oluşturan kimyasal maddeler ve organizmanın canlılığını sürdürmesi için taşıdığı önem esasında değerlendirilecek bir durum değildir” (Beşirli 2010: 168). Yaşamının ayırıcı göstergesi olarak görülen simgesel düşünebilme yetisi sayesinde insan, yalnız gerçeklik içinde yaşamaz (Cassirer 1980: 33); yaşamını çevreleyen pek çok şeye olduğu gibi yiyeceğe de kendinin ötesine taşan simgesel anlam ve işlevler yükler. Judith Goode'nin (2005: 233) ifadesiyle yemek, “kültür içinde gizli ve sosyal semboller içeren bir unsurdur”. “Yemeğin şifresini çözmek” üzerine çalışan

Mary Douglas (1971: 61), yemeği bir kod olarak düşünür ve “kodladığı mesajın ortaya konulan sosyal ilişkilerin örüntüsünde bulunduğunu” ileri sürer. Aynı doğrultuda R. Barthes (2009: 185-186 akt. Özdemir 2005: 177) de yemeği çok boyutlu bir gösterge ve el kol hareketi, film, müzik, bir reklam görüntüsü gibi çok boyutlu anlamlar içeren birer metin olarak değerlendirir. Levi-Strauss semiyotik yaklaşımla; yemek ve dil düzeninin, tarım teknolojisi, iş bölümü, cinsel iktidar, savaşçılık, akrabalık, ittifaklar, inançlar ve kavramlarla değerleri yansıttasının örneklerini verir (Emiroğlu 2003: 915).

Yemeğin kültürel yapı içerisinde temsil ettiği sembolik anlamlar en fazla ritüellerde görünür olmaktadır. Yeme-içme ve yiyecek-içecek, ritüellere eşlik eden ve ritüel bağlamlarda çok boyutlu ve simgesel anlamlar içeren bir unsur olmakta, ritüelin yaratım ve anlam aktarımında başat rollerden birini üstlenmektedir. Ritüel bağlamlarda bazı durumlarda yemek yeme eylemi bazı durumlarda ise yiyecek ve içecek türlerinin kendileri göstergeye dönüşür ve ritüellerin amaçladığı eylemlerin birer metaforu hâline gelir. Yemeğin burada ele alınan üst biçimler altındaki anlam ve işlevi, büyük bölümü itibarıyla iki esas veçheye indirgenebilir. Birincisi yemek; ritüelin amaçladığı eylemi yerine getiren sembolik ve edimsel bir araçtır; ikincisi ise bir anlamı görünür kılan, açık eden bir simgedir. Ayrıca bu iki işlev, bazı ritüel icralarda iç içe girebilir.

6.5.1.1. Sembolik Eylem Olarak Yeme-İçme

Yemeğin sembolik ya da metaforik anlamlarının analizi için başvurulan yöntemlerde anlamın, tekrarlayan analogiler ya da tekrarlayan metonimler sistemi içinde bulunduğu kabul edilir. Bir diğer ifadeyle “kelimelerin ne anlama geldiğini belirli bağlamlarda anladığımız gibi yemek ‘kod’larının ne ifade ettiği de belli bağlamlar içinde ancak anlaşılır olur” (Goody 2013: 47). Bu bakış açısından yemeğin bir ritüel unsuru olarak ne yaptığı ve ne anlama geldiği bağlamsal analizle mümkündür. Bağlamsal analiz, tekrarlayan durumlar üzerine kuruludur. Bu yaklaşım güçlü bir şekilde Radcliffe-Brown’un birbirine benzemeyen toplumsal bağlamlar içinde benzer “törensel” edimleri inceleyerek bilgi edinme yöntemine dayanır. Tekrarlayan durumların tespit edilmesi ve bunların ortaya çıktığı çeşitli bağlamların incelenmesi yoluyla olgular arasında anlamlı ilişkiler kurma, sonuçta bu ilişkilerin birbiriyle kesişen doğası üzerine değerlendirmeler yapmak bu yöntemin temel özelliğidir (Goody 2013: 47-48). Bu yolla insan davranışlarının en az açıklanabilir biçimlerini açıklayabilir, mantıksızlık içindeki mantığı görebilir ve akıldışının

ardındaki akıllı görebiliriz. Radcliffe-Brown'un (1922; akt. Goody 2013: 26) belirttiği üzere; "ilk bakışta anlamsız ve saçma gibi görünen geleneklerin sosyal-toplumsal alanda en önemli görevleri yerine getirdiği görülür" (Radcliffe-Brown 1922; akt. Goody 2013: 26).

Tekrarlayan bir durum olarak yemek yeme eylem boyutunda ritüel sürecin son aşamasını oluşturur. Bu yönüyle yemek, genel olarak ritüellerin son eylemidir ve belirli bir rit dizgesinin ardından gerçekleştirilmesi yönüyle olaya konu olan durumun olumlu yönde tamamlandığını işaretler ve sevinçli duygu durumunun ifade aracı olarak başlı başına kutlama ritlerini oluşturur. Mikhail Bakhtin'in (2005: 314) ifade ettiği gibi; bütün değişiklikleriyle kutlama yemeği, mutlak şekilde neşeli hakikat için en tercih edilen ortamdır. Yeme ediminde, kazanılan zafer somut, tensel, bedensel bir şeydir ve bu imge, hakikati maddileştirir.

Yemeğin söz konusu anlam ve işlevine ilişkin olguları şöyle sıralayabiliriz: Doğum Ritüellerinde: Beşik götürme ritüellerinin bebeğin dualar eşliğinde beşiğe konulması, katılımcıların bebeğe ve anneye hediye takdim etmeleri gibi belirli bir dizgeyi takip eden ritlerden sonra birlikte yemek yenilir. Köstek kesme ritüelinin de son aşaması yemektir. Çocuğun kösteği kesildikten sonra kadınlar bunu toplu yemeklerle kutlarlar. Aynı durum doğum olgusuyla ilişkili "Kırklama, diş hediği ve kırk ekmeği veya kırk mevlidi ritüelleri için de geçerlidir.

Evlenme ritüellerinde: Kız isteme ve söz kesme ritüellerinde olumlu sonuçlanan her bir aşama birlikte yenilen yemekle sona erer. Merkeze bağlı köylerde evlilik kurumunun onaylandığını kodlayan "iş bitirme" adı verilen helva yenilir. Düğünün başlangıç aşamasını gösteren bayrak asma ritüelinden sonra "davulcu ekmeği" adı verilen kutlama yemeği yenir. Çeyiz asma ve gösterme olaylarına konu olan ritüellerin son bölümü de yemekli bir kutlamayı içermektedir; çeyiz kızevinden alındıktan sonra ve sergilenme aşamasında katılımcılara mutlaka yemek verilir. Ayrıca oğlanevi ve kızevinin kendi aralarında yedikleri yemek, çeyiz serme ritinin ardından olayın olumlu sonuçlanmasının bir kutlamasını ifade eden eylem olarak çeyize ilişkin ritüellerin son halkasını teşkil eder: Taşova ilçesinde oğlanevinde koyun kesilir, koyunun sol tarafı çeyiz serme günü heybenin sağ tarafına konularak kızevine götürülür. Bu etle yemek yapan kızevi, oğlanevini yemeğe davet eder. Yine Çetmi köyünde çeyiz serildikten sonra oğlanevi kız tarafını keşkek

yemeğe davet eder. Seysana götürülür, bütün törensel edimler tamamlandıktan sonra birlikte yemek yenir. Gelin ve damat hamamlarının son aşaması yemektir; geri dönüşü her zaman topluca yenilen bir yemek takip eder, benzer şekilde damat giydirme ritüelinin son halkası birlikte yenilen yemektir. Gelin yeni evine getirildikten sonra olayı toplu yenilen yemekler izler. Evlenme ritüelinin gerdek aşaması istenen amacın hasıl olması temelinde yemekle işaretlenir. Duvak ritüellerinde de gerçekleştirilmesi amaçlanan pragmatik içerikli bir dizi eylemden sonra yemek yenir. Yine düğünden sonraki kızevi ve oğlanevinin karşılıklı birbirlerini ilk ziyaretleri çerçevesinde gerçekleştirilen ritüelin son aşaması birlikte yenilen yemektir.

Yemek, ritüellerin son aşamalarını kodlayan bir unsur olarak ölüm ritüellerinde de aynı işleve sahiptir; bir başka deyişle sona eren her bir ritüel aşama yemek yeme edimiyle işaretlenir. Örnekler şöyledir: Cenaze ritüelinin defin aşaması Alevi-Bektaşî köylerinde “kazma kürek takırtısı” adı verilen kurban yemeğiyle, diğer yerlerde ise mezarlıkta ya da ölü evinde pide ayrandan oluşan yemekle sona erer. Bu noktada yemeğin aynı zamanda bir birleşme riti işlevi yerine getirdiğini belirtmek gerekir. Yemek yeme burada cenaze boyunca oluşan ritüel eşiklikten dünyevî alana geçişi ve liminal sürecin bitişini işaretleyen bir edimdir. Post-liminal dönemin zamana bağlı eşiklerin her birinde de ritüelin bütünleyici bir unsuru olarak toplu yemek yeme benzer işlevi yerine getirir. Ölü ve ölü yakınlarının atladığı her bir aşama yemek yemek eylemiyle görünür kılınır. Bu aynı zamanda Ölü yakınları için yastan çıkma, sosyal faaliyetlere yeniden katılmanın işaretidir. Topluma yeniden girmeleri kabul edilmeleri anlamına gelir (Sauner-Leroy 2007: 73). Topluma yeniden katılımı ve bir birleşme riti olarak yemek doğum ritüellerinde de vardır.

Mevsim ve takvim ritüellerinde de yemeğin aşama kodlayıcı işlevi benzerdir. Hızır ve Poğuduk ritüellerinin üç ve yedi gün süren sürecin son eylem halkası topluca yenilen yemektir; son akşam icra edilen cem ritüelinden sonra yenilen yemek sürecin tamamlandığını işaretler. Çiğdem Gezmesi ritüelinde çocuklar önce dağlardan çiğdem toplarlar ardından kapı kapı gezmek suretiyle çiçekleri insanlara verir ya da gösterirler; karşılığında bulgur, yağ alırlar ve son eylem olarak da toplanan yiyeceklerle yapılan pilavı yerler.

Yemek, bereket ve kriz ritüellerinde de sürecin tamamlandığını işaretleyen bir gösterge görevi yerine getirir. Mesela koç katımı ritüelinde koçlar koyunlara salındıktan ve

istenen amaç hasıl olduktan sonra kutlama ifadesi olarak yemek yenir. Saya Gezme ritüellerinde de çobanlar veya gençler sürü sahiplerinden önce hediyeler alırlar, ardından yemek yerler. Yağmur yağdırma ritüellerinin dizgesini oluşturan ritlerin son eylemi toplu yenilen yemektir. Yemekten sonra hiçbir ritüel etkinlik yapılmaz.

Yemek unsurunun ritüel süreçte anlam yarattığı önemli bir diğer husus birleşme, akrabalık oluşturma, yakınlık sağlama ve çatışmaları önleme durumlarına ilişkindir. Durkheim'ın bildirdiğine göre (2011: 457), birçok toplumda, ortak olarak yenilen yemeğin, yemeğe katılanlar arasında suni bir akrabalık yaratacağına inanılır. Akraba, aynı etten veya kandan meydana gelen varlıklardır ve yiyecek bedenin özünü sürekli olarak yenilediği için, paylaşılan yiyecek ortak köken gibi aynı etkiyi yaratabilir. Birlikte yemek yemeği toplumsal bir olay olarak ele alan ilk araştırmacı Robertson Smith, tanrıların ekmeği insanlarla bölüşmelerini “arkadaşlığın ve karşılıklı toplumsal yükümlülüklerin bir simgesi ve doğrulanması olarak görmüştür” (Mintz 1997: 37).

Robertson Smith'in teorisi sadece kurban yemekleri için geçerli değildir. O, bir bütün olarak birlikte yemek yeme eylemiyle ilişkili olarak şunları ifade eder: Yemeği paylaşan bütün kişiler kardeştir. Bu ortak edimin içerisindekilerin hepsi arkadaşlık ve kardeşliğin bütün sorumluluklarını açık bir şekilde kabul ederler. Birlikte yemek yemeyenler ise birbirine yabancıdır ve aralarında bağ ve karşılıklı toplumsal ödevler yoktur (Smith 1889: 247). Robertson Smith, (Reed 2012: 236) bu konuda ayrıca şunları yazmaktadır:

Araplara göre, çölde karşılaşılan bir yabancı, doğal düşman sayılır; kendisine yapılacak saldırıya karşı yumruğundan başka bir şeyi yoktur. Kanı dökülürse tribüsü <klan> onun öcünü alacaktır. “Ama o adamla küçük bir yiyeceği paylaşırsam, artık ondan korkmam; aramızda antlaşma olur ve yalnızca bana zarar vermemekle değil kardeşiymişim gibi bana yardım etmek ve beni savunmakla da yükümlüdür.

Birlikte yemek yemenin birleştirici, yakınlaştırmacı, çatışma önleyici ve akrabalık oluşturma işlevleri evlenme ritüellerinde oldukça yoğundur. Bu durumu, evlenme ritüellerinin pek çok düzeyde karşılıklı iyi ilişkiler kurmanın temel amaç olmasıyla ilişkilendirmek olanaklıdır.

Audrey Richards Land (1939: 127), evlilik ritüellerinde yemek alışveriş yapmanın sembolizmini incelerken yemek alışverişi yapma biçiminin sosyal ilişkilerin göstergesi

olduğunu, yemeği verme ve alma, bunu zorunlu kılan hukuki ve ekonomik ilişkinin sembolüne dönüştüğünü ifade eder.

Söz kesme ritüelinde yiyecek ve içecekler üzerinden akrabalık/yakınlık oluşturma amacı daha belirgindir ve bunun aracı genel olarak şerbettir. Evely Reed (2012: 68) eskiden insanların damarlarını kesip bir diğernin kanından biraz içerek bir kan anlaşması oluşturdıklarını ve bu edimin, öldürmeme ve incitmeme konusunda söz verme anlamına geldiğini, daha sonraları kan içmenin ortadan kalkarak dostluk anlaşmasının simgesi olarak yerini şarap ya da başka içeceklerin içilmesinin aldığını belirtir.

Türk kültüründe geçiş, ant içme, bereket ve mevsim ritüellerinde belirli bir düzen dahilinde rakı, kımız, şarap gibi içeceklerin içildiği bilinmektedir. Altaylılarda kız istendikten sonra kalım ve çeyiz üzerinde konuşulur, para işi halledildiği takdirde, hepsi de bir daire hâlinde ateşin etrafında toplanarak neşe ile içmeye başlarlar. Kızın babası rakı dolu ilk iki bardağı sağdıçlara uzatır, bunun üzerine sağdıçlar babanın yurdundan ayrılarak güveyin yurduna gider ve aynı merasimle babanın şartlarını bildirirler. Şartlar kabul edildikten sonra burada da bolca içilir (Eröz 1991: 313). Una Harva'nın (2015: 451) aktardığına göre Yakut Türklerinde ilkbahar bayramı kutlamalarında topluluk daire şeklinde oturarak kımız içmektedirler. Daha sonra kımızın konduğu kâse elden ele dolaştırılır. Altay Türklerinde özellikle ortaklaşa düzenlenen toplantıyla rakı içme ritüeli gerçekleştirilir. Rakının hazırlandığı ortama ateş yakılır ve demirden bir kazan konulur. Erkekler, ateşin sağ; kadınlar sol tarafında olmak üzere daire şeklinde oturulur. Rakı içmeye, ev sahibinin içkiyi tahta fincanla sol elinde tutması ve sağ eliyle ateşe bir miktar atmasıyla başlanır (Hassan 2000: 106).

Şerbete bu bağlamda anlam ve görev yüklendiği onun hazırlanmasından sunumuna kadar riayet edilen kurallardan ve yapılması gerekli görülen ritüel edimlerden anlaşılmaktadır. Her şeyden önce şerbeti yapan kişide; mutlu evlilik yapmış, sağlıklı çocukları olan, başından tek nikah geçmiş, mizaç özellikleri bakımından toplumun idealize ettiği niteliklere sahip olması gibi özellikler aranır. Burada evlilikten beklenenleri ve evlenen kişilerde olması arzu edilen nitelikleri görüyoruz. Bu simgesel eylem biçimini Lèvy-Bruhl, (2016: 220) arzulanan sonuca ulaşmak için simge özelliği taşıyan varlık ya da nesneye ait bir niteliğin taşınması ya da iletilmesi açıklamasıyla “nitelik transferi” şeklinde kavramlaştırır. Ayrıca şerbet hazırlanan ortamda olumsuz niteliklere sahip; başıbozuk,

uğursuz, nazarı değdiği bilinen kişilerin bulunmamasına da dikkat edilir. Şerbet, tılsımlamak, sıradanlıktan çıkarılmak amacıyla dualar eşliğinde hazırlanır. Dualama, Alevî-Bektaşî köylerinde dedeye götürülerek ya da dedenin bu işi toplum huzurunda söz kesme esnasında yapması biçiminde gerçekleştirilir. Yörede şerbet, kızevinde de hazırlanabilmekle birlikte genel olarak oğlanevinde hazırlanır. Oğlanevinde hazırlanan şerbetin, kızevine götürülmesi sıradan bir eylem değildir. “Şerbet kaldırma” adı verilen ritüel edim, genç erkeklerin salavat getirerek şerbeti oğlanevinden almaları ve yol boyunca salavat söyleyerek kızevine götürmeleri şeklindedir. Söz kesildikten hemen sonra kızevi ve oğlanevi birlikte şerbet içerler. Şerbet ikram edilirken evliliğin hayırlı, uğurlu olmasını temenni eden kalıp sözler söylenir, şerbet içildikten sonra sunum yapılan tepsilere “töre” adı verilen paralar atılır. Alevi-Bektaşî köylerinde söz kesildikten ve “Allah’ın adını söyleme” adı verilen dedenin kız babası ve oğlan babasını aynı seccadeye oturtup akitleşme denilen özel bir pratiğin yapılmasından sonra dede, kız ve oğlan anne-babasına aynı bardak veya fincandan şerbet içirir. Ardından bütün katılımcılar bazı yerlerde aynı bardaktan bazı yerlerde farklı bardaklardan şerbet içerler. Merkez ilçeye bağlı Ardıçlar, Bağlarüstü, Elikteke, Keşlik ve Göynücek ilçesinin Alan ve Damlaçimen köylerinde oğlanevi, kızevine şerbetle birlikte bir somun ekmek götürür. Bazı köylerde bu ekmeğe mayasız adı verilir ve hazırlanışı şerbet gibi ritüel edimlerle gerçekleştirilir. Söz kesildikten hemen sonra ekmekler minik minik parçalanır ve şerbete batırılarak kızevinin akrabalarına ikram edilir. Bunun karşılığında kız tarafı erkek tarafına lokum ve bisküvi dağıtır (KK 101, KK 102, KK 103). Bu ritüele, çoğunlukla her iki tarafın yakın akrabaların katıldığı dikkate alındığında soyun akrabalığının amaçlandığı görülmektedir. Yörede bunun; “şerbet içtik, akraba olduk” (KK 18, KK 56) şeklinde ifade edilmesi şerbetin akrabalık tesis etmedeki rolünü göstermesi açısından önemlidir.

Söz kesme ritüelinde akrabalık oluşturma genel olarak birlikte içilen şerbet aracılığıyla olmaktadır. Bununla beraber, Gümüşhacıköy ilçesi Kabaoğuz bölgesi köylerinde söz kesildikten hemen sonra içilen semaver çayı, Göynücek ilçesinin bazı köylerinde ise kahve aynı işlevi yerine getirmektedir.

Merzifon ilçesinde ve merkez ilçeye bağlı Yassıçal ve civar köylerde birlikte yenilen yemek de törensellik içermesi bağlamında aynı fonksiyonu yerine getirir. Söz yüzükleri takılmadan önce erkek tarafının hazırladığı “sac üstü”, “yahni”, “pilav”, “helva”, “tarhana çorbası” damadın erkek arkadaşları tarafından ikindi ile akşam saatleri arasında kız evine

götürülür; kızevi, bir grup genç göndermek suretiyle oğlanevini yemeğe davet eder, söz kesildikten sonra da birlikte yemek yenir.

Merkez ilçe Yassıçal ve civar köylerde hem söz kesme ritüeline hem de kesilen kurbanı verilen isim “germec” tir. Söz kesildikten sonra damadın ailesi tarafından kesilen oğlağın eti topluca yenilir. Yörenin pek çok yerinde de Hıdrellez ritüelinde ve Kurban Bayram’ında kesilen kurban, iki aile ve yakın akrabalarla birlikte yenir. Et yiyerek akrabalık tesis etmek Türk kültüründe öteden beri uygulanan bir yöntemdir. Briffault’dan (Reed 2014: 65) aktarılan aşağıdaki bilgi konuyu açıklar mahiyette bir örnektir:

Yakutlarda, düğüne gelen her konuğun önüne, sofraya örtüsü yerini tutan bir at postu serilir, üzerine büyük bir haşlanmış kemikli et konulur. Genç çiftin akrabaları, bu etleri karşılıklı değiş tokuş ederler; bu değiş tokuş, Yakut evlenme törenlerinin en önemli kısmıdır, o andan sonra aralarındaki tüm düşmanlıkları unutarak, yaşam boyu ‘tek vücut’ olacak olan aileler arasındaki birliği simgelemektedir.

“Kazaklarda damadın kızevine ilk gidişi esnasında düzenlenen ritüelde, kız ve hanımların arasında oturan damat adayına kayınpederinin sofrasından döş kemiğinden oluşan etli tabak sunulduğunda o, eğilerek saygısını belli eder, tabaktaki eti doğrayıp dağıtır ve döş salar hediyesini verir” (Ayaz 2013: 86).

Yakınlık oluşturmak amacıyla yiyecek ve içecek paylaşmak söz ile düğün arasındaki süreçte de devam eder. Bunun için Hıdrellez ve bayramlar en uygun vesilelerdir. Ayrıca Yassıçal köyünde sözden sonra düğüne kadar olan süreçte gelin adayının bir öğün yemeğinin oğlanevinden karşılanması yönünde bir gelenek mevcuttur. Kaynak kişilerimizin yorumuna göre bu şekilde “gelinliği, yeni ailesinin yemeklerine alıştırmak” (KK 34) amaçlanır. Buna göre söz konusu geleneği yiyecek üzerinden kızın, gelin olacağı aileye bağlanması şeklinde yorumlamak mümkündür.

Yiyecekler ve içecekler düğünün pek çok aşamasında, ritüel özneleri, onların aileleri ve hatta gelin-alanlar/gelin-verenler şeklinde kutuplaşan ritüel katılımcıları arasında; yakınlık, dostluk, akrabalık ilişkileri oluşturmanın ve çatışmaları önlemenin bir aracıdır. Seysana götürme uygulaması, düğün ritüeli çerçevesinde oğlanevi ve kızevinin törensel bağlamda karşı karşıya geldikleri ilk ritüel formdur. Kızevi önünde gerçekleştirilen bir dizi kabul töreninden sonra içeri alınan oğlanevi kişilerine yemek verilir. Göynücek ilçesinde ise sözü edilen eşya götürme ritüelinden önce bir grup oğlanevi kişisi, her birinin elinde birer tabak yemek olacak şekilde kızevine gider. Götürülen bu yemekler birlikte yenir,

yemekten sonra geri dönen oğlanevi bu sefer, eşya götürmek üzere kızevine tekrar gider (KK 101, KK 102, KK 110). Burada yemeğin açıkça düğünü başlatan eylem olarak görülen eşyaların kızevince kabulünü, dahası iki taraf arasında dostane ilişki sağlayıcı işlev yerine getirdiği görülmektedir.

Yiyeceğin ilişki düzenleyici, çatışma önleyici işlevi kına gecesı ritüelinde de görülür. Kına almaya gelen oğlanevi, tören alanına elinde süslenmiş tepsi içinde çörek ve kuruyemişlerle girer. Bu yiyecekler kızevindeki katılımcılara dağıtıldıktan sonra diğer eylemlere geçilir. Buna karşılık kızıevi, kınayla birlikte oğlanevindeki katılımcılara, damada kına yakıldıktan sonra dağıtılmak üzere çerez ve türevi yiyecekler verir. Yiyeceğin benzer işlevi, damat giydırme ritinden sonra kızevinden gönderilen yiyeceklerin burada dağıtılması olayında da mevcuttur.

Düğünden sonra gelin, damat ve oğlanevinin kızevine ilk gidişı ve buna karşılık olarak kızevinin oğlanevine düğünden sonra ilk gelişı ekseninde gerçekleştirilen ritüeller; tarafların söz aşamasında başlayıp, düğünde dramatik bir şekilde tekvin ettirilen akrabalık ilişkilerini güçlendirmeyi amaçlar. Söz konusu ritüellerin temel olayı birlikte yemek yemek üzerine inşa edilmiştir ve her iki taraf gidip gelmeler çerçevesinde birbirini yemeğe davet eder. Bu bağlamda yemeğin araçsal olduğu durum açık bir şekilde görülmektedir. Durumun daha bariz ortaya konulduğu örnekleri de tespit edebilmek mümkün olmuştur. Mesela; Hamamözü ilçe merkezi ve bazı köylerinde düğünden sonra oğlanevi, gelinin ailesi ve akrabalarını yemeğe davet eder. Yemeğe gelen kızıevi kişilerine sunulan yemekler, kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre; “sıcak olmalı, önceden pişirilip soğutulmamalıdır” (KK 162, KK 163). Yemeğin sıcaklığı ile taraflar arasında kurulmaya çalışılan yakınlığın sıcaklık analogisiyle ifade edilmesi, yemeğe yüklenen işlev ve anlamı görünür kılmaktadır. Sıcaklık soğukluk analogisi üzerinden gerçekleştirilen yakınlık kurma ve birleşme düşüncesi söz kesme ritüeli sürecinde hiçbir şekilde soğuk yiyecek, içecek yenilmemesi, içilmemesi şeklinde de görülmektedir.

Geçiş adaylarının yeni aile ve çevreleriyle olan ilişkilerinin törensel olarak düzenlenmesinde de yiyecek işlevseldir. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde Damadın gelinin ailesine kabul edilmesi, yauççubaşının elinden ve onunla içtiği dolu adı verilen içkiyle sembolize edilmektedir. Görüldüğü üzere burada içecek, damadın kızıeviyle yakınlık bağlarının oluşumunu sağlayan bir araç işlevi üstlenmektedir.

Yeni evine girmesinden hemen sonra gerçekleştirilen yemek temelli uygulamalar, gelinin yeni ev ve yeni muhitiyle yabancılığının giderilmesine, ilişkilerin düzenlenmesine yönelik somutlaştırmalardır. Gelin, eve girer girmez başta kavınvalidesi, görümcesi ve yengeleri olmak üzere orada bulunan kadınlara kaşık kaşık şerbet içirir. Bazı köylerde gelin ve yakın akrabalar birbirine baklava, lokum yedirir. Bazı köylerde, ilk açılan düğün ekmeği parça parça edilerek gelinin eline tepsiyle verilir -veya ekmek gelinin omzuna konulur- gelin ekmeği orada toplananların ağzına birer lokma olacak şekilde verir. Bazı yerlerde ise yaşlı kadınlar geline yemek verir.

Yemek, gelin ve damat arasında bağ veya yakınlık oluşturma amacıyla da araç olarak işlev görür. Briffault’a (Reed 2014: 65) göre, “çoğu halklarda, gelin ve damadın birlikte yemek yemesi, evlilik töreninin özünü oluşturmaktadır. Bu durumun Türk kültüründe de çok eski zamanlardan beri var olduğu bilinmektedir. Grenard (Erkul 2002: 90) Türkistan’daki evlenme törenlerini anlatırken şöyle der: Erkek dostlarıyla birlikte kız babasının evine gider. Kızın babası, gelenleri kapıda karşılar, kendilerine misafir ekmeğini verdikten sonra delikanlının boynuna bir yazma sarar. Bu yazma, otoritenin artık babadan delikanlıya geçtiğine alamettir. Bundan sonra bir fincan tuzlu su getirilir. Bu tuzlu su içinde ıslanmış ekmeği nişanlılar yerler; kız, babaevinden çıkar.

Evelyn Reed’in (2014: 61) tespitine göre, “belli bir örnekte, nişanlılıkla evliliği ayıran çizgiyi görmenin genellikle güç olmasına karşın, insanı hiçbir zaman yanıltmayan tek bir işaret vardır: Evlilik, çiftlerin yemek yemesiyle başlar”.

Damat ve gelin arasında yiyecek paylaşmak yoluyla yakınlık kurmayı, onları ortak yenilen bir yemekle birleştirmeyi amaçlayan törensel yeme edimi, düğün sürecinin üç aşamasında görülür. Sözü edilen amacı gerçekleştirmeye yönelik törensel yeme ediminin ilki ritüel yıkanmadan sonra aynı kazanda pişen keşkek, aşure veya baklalı dolmanın yenilmesidir; ancak burada öznelerin birlikte yemek yeme durumları söz konusu değildir. Birleştirme amacı aynı kazanda pişen yemeğin yenilmesi üzerinden sağlanmaya çalışılır. İkincisi ise gelin, oğlanevine getirildikten sonra gelin ve damadın birbirlerine şerbet, ekmek veya tatlı türünden yiyecek yedirmelerinde görülür. Ayrıca Alevi-Bektaşî köylerinde dede nikâhı kıyıldıktan sonra dede, gelin ve damada aynı bardaktan önce süt içirir sonra da bal yedirir (KK 69). Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde ise balın yerini et, sütün yerini şerbet alır (KK 218).

Gelin ve damat arasında söz konusu işlevi yerine getiren törensel yemek paylaşımının görüldüğü üçüncü aşama gerdektir. Bu yemeğe yörede, bazı yerlerde “güvey önü”, bazı yerlerde “güvey ardı”, bazı yerlerde de “zerde” adı verilmektedir. Yemeğin menüsü ilçeden ilçeye hatta köyden köye farklılaşır. Ancak yemeğin içeriğini oluşturan yiyecekleri kategorik olarak et, hamur işi ve tatlı türü şeklinde tasnif etmek mümkündür. Bütün olarak pişirilmiş tavuk eti ortaktır; her yerde aynıdır. Ortak olan diğer yiyecek unsuru hamur işidir. Hamur işi türündeki yemekler; çörek, kömbe ve börek şeklinde çeşitlenir. Son olarak güveyönü yemeğinde bulunması gereken yiyecek türünden biri de tatlıdır. Tatlı da helva, baklava ve sütlü tatlı şeklinde çeşitlenir.

Güveyönü yemeği kutsal kabul edilir ve bu yemekle ölümden sonraki geçiş arasında bağlantı kurulur. Kaynak kişilerimizin aktardığı; “*öldüğünde kursağında o gidermiş*” (KK 67), “*yemesi sevapmış*” (KK 71), “*o helva, sırat köprüsünde bacağına kuvvet verir*” (KK 90), “*güyaönü yemeği cöherdir*” (KK 90) gibi ifadeler ve yörenin bazı yerlerinde tespit etmiş olduğumuz güveyönü yemeği yenilen tabakların bir ömür boyu saklanması, yemeğe olağandışı bir anlam yüklendiğini ortaya koymaktadır. Gerdek gecesinin ritüel süreçteki anlamını göz önünde bulundurduğumuzda, güveyönü yemeğinin yeniden doğuşu sağlayan mistik bir anlama sahip olduğu söylenebilir Eliade (2014: 340) bu durumu; “ölünün tam bir üreme gücü ve mümkün olan en hayat dolu durumunu elde etmesini arzulamayı ifade eden eylemler olarak açıklar.

Bu yemek, sözü edilen örtük işlevinin yanı sıra gelin ve damadı birbirine bağlar. Ayrıca Kızıvevi tarafından hazırlanması bağlamında tören akrabalığı, aileler arası ve daha geniş bir kapsamlı oğlan tarafı ve kız tarafı kişileri arasında yakınlık ve akrabalık hasıl etme işlevlerinin de olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki; damat ve gelini gerdeğe sokan yenge, bütün işlemleri tamamlayıp odadan ayrılmadan önce güveyönü baklavasından bir lokma damada, bir lokma geline verdikten sonra bir lokma da kendisi yer. Burada yenge, gelin ve damat arasında baklava aracılığı ile yakınlık kurulduğu ortadadır. Benzer amaçla, Göynücek ilçesinin bazı köylerinde güveyönü yemeğinin bir parçası olan tavuk veya horozun yarısı gerdekten önce damat ve sağdıç tarafından birlikte yenilir. Sıraç köylerinde de güveyönü yemeğinin gelin ve damattan arta kalanları; gerdekten sonra sağdıç anası, babası ve damadın annesi, babası tarafından birlikte yenilir. Merkez, Taşova ve Merzifon ilçelerinin bazı köylerinde tespit ettiğimiz üzere gelin ve damadın gece yedikleri yemekten arta kalanların düğünde önemli roller üstlenen kişilere

ikram edildiği gerdek sonrası bir toplanma biçimi daha vardır. “Baklava yemek” olarak adlandırılan söz konusu ritüelde güveyönü yemeği yenir, yemek tabaklarına gelin için hediye bırakılır. Burada arta kalanlara yapılan vurgu önem arz eder. Lèvy-Bruhl’a (2006: 120) göre, bir kişiyle yediği şey tözsel açıdan özdeştir; çünkü yenilen şey hazmedilerek kişiyle özdeşleşmektedir. Dolayısıyla bu aidiyet biçimi ilkel zihniyete göre artıkları da kapsamaktadır. Yenilmemiş olan yiyecekler de yenilmiş olanlar gibi kişinin bir parçası olarak kabul edilmektedir. İnsanın yedikten sonra bıraktığı yemek artıklarıyla kendisi aynı varlıktır. Diğer aidiyet biçimleri gibi yemek artıkları da birebir bireyin kendisi gibi algılanmaktadır. Görüldüğü üzere gelinin kendi ailesi tarafından hazırlanıp getirilen yemek, gelini hem kocasıyla hem de yeni çevresiyle birleştirmektedir.

Yemeğin paylaşılanlar arasında yakınlık hasıl etmenin bir aracı olarak işlev gördüğü bağlamlardan biri de yağmur yağdırma ritüelleridir. Söz konusu ritüelin eksen olayını kesilen kurban ve bu etin birliktelik içinde yenmesi oluşturmaktadır ki bazı köylerde ritüel, yağmur duası yerine “birlik kurbanı” olarak adlandırılmaktadır. Dahası pek çok yemek icrasında yemeğin ayrı ayrı tabaklarla değil, büyük tepsilerle veya tabaklarla aynı kap içinden yemenin bereketli olacağı inancının temellendirdiği yeme şeklinin yörede yaygın olduğu görülmüştür. Burada esasen Robertson Smith’in belirttiği “kurban yemeklerinin hedefi, aralarında bir akrabalık bağı oluşturmak maksadıyla ibadet eden ile onun tanrısını aynı ette birleştirmektir” (Durkheim 2011: 457), durumu geçerlidir.

Yine takvim ritüelleri kapsamında yer alan; bayram ve Hıdrellez ritüellerinde birlikte yemek yemek, bayram olgusunun ayırt edici vasfını ifade eden bir duruma işaret eder. Amasya'nın pek çok köyünde bayram kahvaltıları toplumun ortak kullandıkları mekânlarda toplu olarak yapılır. Bayram namazından çıkan erkekler, fırınlara gidip keşkek testilerini aldıktan sonra kadınların onlar namazdayken hazırladıkları sofralara katılırlar. Topluca yemek yenir.

Takvim ritüellerinde yemeğin birleştirme işlevi sadece birlikte yiyecek yemek şeklinde görülmez. Yiyeceğin paylaşılması da bu amaca hizmet eder. Aşure gününde aşure, kandil ve kutsal gecelerde helva yapıp dağıtma geleneğinin altında yatan temel mantık bu durumu görünür kılar.

Takvim ritüellerinde yemeğin birleştirme işlevi sadece yaşayanlarla sınırlı değildir; ölüleri de kapsar. İnsanlar, mezarlıklarda yemek yiyerek ölmüşleriyle birleşirler. Yörenin büyük bölümünde bayram, Hıdrellez gibi takvim ritüellerinin bir gün öncesinde mezarlıklarda yemek yeme geleneği bulunmaktadır. Örnekler şöyledir: Sıraç köylerinde kadınlar kömbe yapıp mezarlığa götürürler. Burada kömbeler önce birbirine karıştırılır sonra da birlikte yenilir. Merzifon ilçesinde arife günlerinde her evde irmik helvası ve çörek yapılır. İkindiden sonra çörek ve helvalarını alan insanlar mezarlıklara giderler. Getirilen yiyecekler önce birbirine karıştırılır. Sonra da yenir (KK 191, KK 192). Yörede Regaip Kandil’ine “çörek bayramı”, Berat Kandili’ne de “helva bayramı” adı verilmektedir. Bunun sebebi, yukarıda verdiğimiz örneklere benzer şekilde Regaip Kandili gününde çörek, Berat Kandil’inde ise helva yapılarak mezarlıklarda yenilmektedir. Yemeklerin karıştırılması yaşam enerjilerinin, tözlerinin toplanmasını temsil eder. Yemeğin buradaki bir diğer rolü, ölülere canlılık getirmektir. Uygulamaların zamanını dikkate aldığımızda bu yorumu yapmak mümkündür. Dünyanın pek çok yerinde kutsal zaman eşiklerinde ölümlere canlılık vermek için bulundukları yerlerde yemek yenilir. Eliade’nin (2014: 340) belirttiği gibi; “Eskiden ziyafetler, ölünün mezarının yanında verilirdi; böylece ölünün onun yanı başında gerçekleşen bu yaşam enerjisinden faydalanması sağlanırdı”.

Yiyecek-içeceğin ritüel bağlamlarda görülen bir diğer sembolik işlevi geçiş adaylarının dönüşümlerinde araç olmalarıdır. Bu işlev çoğu durumda birleştirme işleviyle birliktedir. Geçiş öznelerinin dönüşüm eşiklerinde gerçekleştirilen bir dizi ritden birini de bir şeyler içme veya yeme oluşturur. Bu durum rit dizgesinin tamamlayıcı bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Yörenin pek çok yerinde güvey donatma ritinden sonra damada şerbet içirilir. Damat, bu şerbeti hediye almadan içmez. Bazı yerlerde ise rit, lokum veya tatlı türünden bir yiyecek yeme şeklindedir. Merzifon ilçesinde damat, kınası yakıldıktan sonra tören alanından bir süreliğine uzaklaşır. İlçe merkezini turladıktan sonra geri döner. Tören alanında bulunan insanlar, oynamayı bırakır, davulcu da oyun havasını keserek karşılama havası çalmaya başlar. Karşılama esnasında damada şerbet içirilir (KK 245). Ahmet Semerci’nin (2017: 537) Amasya yöresi Oğuz boylarının yaşadığı köylerde tespit ettiği üzere; geline yeni evinin eşikinde önce çömlek kırdırılır sonra da şerbet içirilir. Yine Gümüşhacıköy, Merzifon, Suluova ve Hamamözü ilçelerinde gelin hamamlarında, ritüel dizgenin tamamlayıcı bir halkası olarak kızbaşı tarafından önce geline sonra da katılımcılara şerbet verilir. Katılımcılar, şerbet karşılığında tepsiye para bırakırlar (KK

120, KK 201, KK 152) Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin Alevi-Bektaşî köylerinde icra edilen ad verme ritüelinde, çocuğun adı verildikten sonra küçük bardaklarla şerbet getirilir. Şerbeti önce dede içer, sonra aynı bardaktan birer yudum bebeğin anne-babası içer. Dede, sonra şerbete batırdığı parmağını bebeğin ağzına sürer. Ardından küçük bardaklarla katılımcılara da şerbet ikram edilir (KK 198, KK 201).

Verilen örneklerde görüldüğü üzere içilen ya da yenilen bir şeyler, ritüel öznelerinin bir hâlden başka bir hâle geçişlerini gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Benzer durum, Şamanın şamanlık vasfını kazanma ve aşığın sade kişilikten sanatçı kişiliğe geçişinde de görülmektedir. Enver Aslan'ın (2009: 24) ifade ettiği üzere: “Rüyasında veya gaflet ânında pirlir, dervişler, erenler meclisinde değişik ritüellerle kendisine aşk (pir) badesi veya er badesi sunulan genç; saz çalma, türkü söyleme ve kahramanlık yeteneği kazanır”. Ayrıca, Bektaşî ritüellerinde de yeni talip nasip aldığı zaman şerbet içme töreni yapılır (Pala 2002: 184).

Ölüm ritüellerinde hayır adı altında insanlara yemek verme, ölünün aşamalı olarak gerçekleşen dönüşüm eşiklerini atlamasında destekleyici bir unsur olarak işlev üstlenmektedir. Dönüşüm eşikleri çoğunlukla ölünün bedeninde meydana gelen birtakım değişikliklerle ilişkilendirilmektedir. Bu durum, “canına değsin” şeklinde ifade edilir. Definden sonraki üçüncü gün ölünün ağzının açıldığına inanılır ve ölü bu aşamayı rahat atlatabilsin diye ölü yakınları helva yapıp dağıtırlar ya da başka bir yemek verirler. Yedinci gün, ölünün bedensel olarak belirli bir değişimle ilişkilendirilmeksizin önemli bir dönüşüm eşiği olarak kabul edilir ve her yerde olduğu gibi yörede de ölünün ruhu için yemek verilir. Bir diğer eşik kırkinci gündür. İnanişâ göre kırkinci gün ölünün karnı patlar ve bütün vücudu dağılır. Son olarak elli ikinci gün etlerin kemiklerden ayrıldığına ve burnunun düştüğüne inanılır ve bu aşamalarda ölü acı çekmesin diye yemek verilir.

Yemek verme, ölünün günahlarında arınması bağlamında da atladığı eşiklerde destekleyici bir araç olarak işlev görür. Definden sonraki ilk akşam, inanişâ göre ölü, sorgu melekleri tarafından sorgulanacaktır. Bu aşamanın rahat atlatılabilmesi için kurban kesilip yedirilir ya da en yaygın olarak görülen bir uygulama olarak helva yapılır ve dağıtılır.

Yemeğin ritüel bağlamlarda aidiyet, güç, statünün bir ifadesi olma temelinde anlam üreten fonksiyonları da vardır. Hayati Beşirli'nin (2010: 162) belirttiği üzere: “Yemek ve

güç ilişkisinde bireylerin besin temin sürecindeki rolü belirleyici olabildiği gibi yöneten ve yönetilen ilişkilerinin de yemeğe yansıdığını görmek mümkündür. Birçok kültürde ziyafetler, ziyafeti düzenleyen toplumsal statüsünü gösterir”. Doğum ve ölümle ilişkili ritüellerde ve düğünlerde katılımcılara ikram edilen yemeklerin bolluğu ve çeşit sayısının fazla olması ev sahibinin maddi gücünün, cömertliğinin bir göstergesi olarak görülmekte, bu durum kişiye toplum içinde güç ve prestij kazandırmaktadır.

Aidiyet oluşturma fikri ekseninde evlenme ritüellerinin kritik süreçlerinde yemeği hangi tarafın karşıladığı önem arz eder. Bu durum yemek üzerinden aidiyet oluşturma ve güçlü tarafı göstermenin bir yoludur. Söz kesme ritüelinde yenilenin içilenin yörenin genelinde oğlanevi tarafından karşılanması gerektiği yönünde yaygın bir kabul vardır. Bu durum, “söz kesme günü kızevinin yumurtası kırılmaz” şeklinde ifade edilir (KK 77, KK 190, KK 202). Gelin hamamından sonra yenilen yemeklerin malzemesi oğlanevinden götürülür ve yiyeceğin araçsal olduğu edimin önemine koşutluk oluşturacak şekilde “seysana, kalınlık veya cins götürme” şeklinde adlandırılan ritüelin konusunu teşkil eder. Benzer durum kına gecesinde kızevinde yenilen yemeklerin ve çerezlerin oğlanevinden getirilmesi durumunda da görülür. Sıraç köylerinde daha belirgin olarak kına gecesinde katılımcılara ikram edilecek yemeklerin “yozucular” adı verilen, oğlanevi temsilcisi olarak bir kadın bir erkek tarafından hazırlanması durumu mevcuttur. Güvey donatma ritinden ve damada kına yakıldıktan sonra konuklara ikram edilen, çerez ve çöreklerin kızevinden getirilmesi veya karşılanmasında; güveyönü yemeğinin kızı tarafından hazırlanması durumlarında da yemek, aidiyet çerçevesinde damadı, kızevinin bireyi yapmanın bir aracıdır.

Yemek ait olmama durumunu da gerçekleştiren bir unsur olarak gelinin babaeviyle ilişkisinin kesilmesinde de araç olarak kullanılan bir unsurdur. Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde tespit ettiğimiz üzere; dünürşü kadınlar, gelinle kız evinden kuru yemiş, rakı, helva, pilav, börek gibi yiyecek ve içecekler alırlar, daha doğrusu çalarlar. Bu yiyecekler, oğlanevine girilmeden köy meydanında gelin almacılar tarafından topluca yenir (KK 185, KK 186). Edimi, “nasibini kesmek” deyiminin çağrıştırdığı anlam atıfları çerçevesinde gelinin baba eviyle ilişkisinin yiyecek dolayımında kesilmesini imlediği şeklinde yorumlamak mümkündür.

Yemek yeme, ürün fazlasına ulaşmanın bir amacı olan eylemlerin de aracı olarak işlev görmektedir. Malinowski'ye (2000: 38) göre, yeme edimi insanlar için dünyanın iyiliğinin göstergesidir ve fazla yiyecek, kısmetin ilk ve en önemli işareti anlamına gelir. Bunun için, insan yiyeceği tanrılarla ve ruhlarla paylaşarak, kısmetin hep hissettiği, ama henüz anlamadığı iyicil güçlerini onlarla bölüşmüş olur. Bu itibarla ilkel toplumların kurban kültlerinin kökleri, armağan etme zihniyetinde, yiyecek bolluğunu başkalarıyla paylaşmadadır.

Yemeğin bu işlevi, paylaşmak veya hediye etmek ve birlikte yemek şeklinde iki boyutludur. Yörede örneklerini gördüğümüz yağmur yağdırma ritüellerinde herkesin katkısıyla hazırlanan ve topluca yenilen yemekler bu duruma örnek teşkil eder. Bir diğer şekli de Çiğdem Gezmesi, Koç Katımı, Hızır ritüellerinde belirli bir törensel formda ev ev dolaşp dua ederek toplanan yiyeceklerin yenilmesinde görülür.

6.5.1.2. Simge Olarak Yiyecek-İçecek

Kimi durumlarda yemek yeme eylemi değil, yiyeceğin kendisi sembolik anlam ve işleve sahiptir. Buradaki ayırım çoğu durumda yiyecek nesnesinin başka bir tür yiyecek nesnesi yerine kullanılmamasıyla anlaşılır olur. Yiyecek veya içeceklerin ritüel değere sahip olduğu bu şekilde belirginleşir. Bu tür yiyecekler, ritüelin yüzeysel olarak görülmeyen gizli anlamlarının görülmesini sağlamak kadar güçlü bir etkiye sahiptir. Söz konusu anlamın analizi de yukarıda zikredilen “tekrarlayan durumların tespiti, bunların ortaya çıktığı çeşitli bağlamların incelenmesi ve olgular arasında anlamlı ilişkiler kurma, sonuçta bu ilişkilerin birbiriyle kesişen doğası üzerine değerlendirmeler yapmak” (Goody 2013: 47-48), yoluyla mümkündür.

Tohumlu tahıl türevi malzemelerin ve bunları içeren yemeklerin daha özelde ise *buğdayın* ritüellerin bazı süreçlerinde tekrarlayan simgesel bir unsur olarak ritüel ölüm ve yeniden doğum temalarını somutlaştırdığı görülmektedir. Victor Turner (1967: 9), ritüellerde kimi simgelerin birbirine tamamen zıt kutuplu anlamları birleştirdiğine işaret eder. Tohum, böyle bir simgedir. Bitkilerin yok olup sonra tohumlarından yeniden ortaya çıkması, bu özelliğiyle de sonsuzluğu temsil etmesi, her zaman, din ve büyü alanında kozmosun dönemsel olarak yeniden yaratıldığının bir işareti olarak görülmüştür. Tohum, benzer şekilde insan için de ölüm ve doğum çevriminde bir metafor olarak algılanmıştır.

Eliade'nin (2014: 39) belirttiği üzere: “Ayinsel ölümle ilgili imajlar ve semboller, çimlenme ve embriyoloji ile ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir; onlar daha hazırlanma sırasındayken yeni bir hayata işaret ederler”. “Yeni bir biçime hayat vermek için toprakta çözülen tohumlar, karanlıklar içinde yatan larvalarla aynı simgeselliğe sahiptir. Büyüyerek kendini yeniden üreten yaşamın, bereketin üstün bir aracıdır ve yeniden doğumun, yaradılış çevriminin simgesi olarak kabul edilmektedirler” (Eliade 2015: 18-19).

Lvova vd. (2013c: 56) de belirtildiği üzere, tohumlu bitkilerden yapılan yemekler tören yemekleridir. Bu yemekler, hayatın yenilenmesi ile ilgili törenler için hazırlanırlar. Tohum ve ana malzemesi tohumu veya taneli bitkileri içeren yiyecekler yukarıda sözü edilen düşüncenin metaforu olarak geçiş ritüellerinin ritüel öznenin dönüşüm eşiklerini kodlayan aşamalarında belirgin biçimde görülür. Söz konusu durumlara ilişkin olguları şöyle sıralayabiliriz: Türk dünyası ve Anadolu’da yaygın olduğu üzere Amasya yöresinde de çocuğun ilk dişi çıktıktan sonra, ana malzemesi buğday olan ancak içine nohut, fasulye gibi yine tohum mahiyetinde tahıl ürünleri ilave edilen “diş hediği/bulguru buğdayı” adı verilen yiyecek pişirilir. Diş hediği bazı yerlerde yedi kapıya kâse içinde dağıtmak ve hediği alanların kâsenin içine para koymaları şeklinde çerçevelenen bir uygulama olurken, bazı yerlerde kadınların toplanarak diş hediğine eşlik eden çeşitli yiyecekler yiyip, çocuğun geleceğini tayin etmeye yönelik birtakım pratiklerin uygulandığı ritüele konu olur. Tohum simgesi çocuk ve annenin dönüşüm eşiklerinden biri olan kırklama ritüellerinde ise kırklama suyuna kırk tane buğday koyma biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Yine bir dönüşüm eşiği olan beşik ritüellerinde de tohumla gerçekleştirilen uygulamaların var olduğu görülmektedir.

Tohumlu yiyecekler, evlenme ritüellerinde de adayların dönüşüm eşiklerinde ritüel ölüm ve yeniden doğum fikrini görünür kılan bir sembol olarak işlev görür. Bu eşiklerden birisi adayların ritüel ölümlerini işaretleyen gelin ve damat hamamlarıdır. Yörede gelin ve damat hamamlarından sonra genel olarak keşkek yenir. Bununla birlikte, söz konusu ritüel süreçlerde merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaşî köylerinde baklalı dolma³⁵¹, Merzifon ilçesinde aşurenin de yer aldığı görülmektedir. Hamam keşkeğinin malzemelerinin

³⁵¹ Tanecik taşıyan bir bitki olan bakla, ölümle ama aynı zamanda yeniden dirilişle ilişkilendirilir. Mısırlılar için bakla tarlaları, ölümlerin ruhlarının yeniden dirilmeden önce oturdukları hayal ürünü bir yerd. Bakla yine ölümlerin bir yiyeceği olarak da nitelendirilmiştir. Bakla yemek ilkbahar törenleri boyunca ölümlerle birlik olmanın bir aracıydı. Antik Roma’da, mayıs ayında ölümlerin eskiden yaşadıkları yerlere gelebilmeleri amacıyla karanlıklara doğru siyah bakla fırlatırlardı (Gardin vd. (2019: 94-95).

hazırlanması “dibek taşında bulgur dövme” ritüeline konu olurken; malzemelerin kızevine getirilmesi “seysana, kalınlık, cins, tohumluk, kaftanlık götürme” adıyla yer verdiğimiz ritüelin konusunu teşkil eder. Hamamın yapılacağı günün akşamında keşkeğin ve bakla dolmasının hazırlıkları yapılır. Hamam uygulamaları kızbaşının uhdesinde olmasından ötürü hamam yemeklerine de “kızbaşı ekmeği” adı verilmektedir. Bazı köylerde baklalı dolma kızbaşının evinde, “dolma gecesi” denilen bir adlandırmayla yapılır. Buna paralel olarak damat hamamından sonra yenecek dolma veya keşkek de sağdıcin evinde yapılır, yemeğe de “sağdıç dolması” adı verilir.

Merkez, Taşova ve Göynücek ilçelerinde genel olarak hamamda yemek yeme geleneği bulunmamaktadır. Gelin ve damat hamamından sonra düğününde keşkek veya baklalı dolmadan oluşan yemek, katılımcılarla birlikte topluca yenir. Gümüşhacıköy, Merzifon, Suluova ve Hamamözü ilçelerinde hamamda yemek yeme geleneği olmasına rağmen hamam çıkışı bazı yerlerde aşure, bazı yerlerde keşkek yenilmektedir. Fiziksel gereksinim dışında kalan bu durum, uygulamanın ritüel anlamını ortaya çıkaran ayrıntılara işaret etmektedir.

Yemeğe eşlik eden birtakım ayrıntılar, sembolize edilen işlev ve anlamı görünür kılmaktadır. Şöyle ki: Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde imgesel yemek sadece kızevinde pişirilir ve kızevinde yenilmesine eşgüdümlü olarak bu yemekten damada da götürülür; yemeği götüren kızbaşı “hayırlı olsun” diyerek damattan bahşiş alır. Yemeğin damat için “sağdıç dolması”, gelin için “kızbaşı ekmeği” olarak adlandırılması ve bazı köylerde sözü edilen ritüel rolün sahibinin evinde yapılmasına ilaveten bazı köylerde damadın hamamdan sonra sağdıcin evine götürülmesi ve yemeğin burada yenilmesi durumu da mevcuttur. Sağdıcin ritüel çerçeve de oynadığı rol bir arada düşünüldüğünde anlam bütünlenmektedir.

Ritüel sürecin bu aşamasında ayrıca merkez ilçeye bağlı Uygur ve civar köylerde, her iki ritüel öznesinin yıkanmasından sonra gelin ve damadın birbirine gösterilmesinin ana konusunu oluşturduğu “yef yef çekme” riti esnasında yenge kadınlar, katılımcılara - tohumlu bir bitki ile yapılan- haşhaşlı çörek ve kuruyemiş dağıtırlar. Biçimlerin biçimlerini kaybettiren, varoluş öncesindeki ayrışmamış olanla yeniden bütünleşmeyi (Eliade 2014: 196) sembolize eden ritüel yıkanmadan sonra gerçekleştirilen bu ritin, sözü edilen amaca eklemlenmiş ilave hedefleri de var gibi görünmektedir. Bu durumu gelinle damadı

doğmadan önce birleştirme, birbirine tanıdık kılma arzusunu gerçekleştirmeye yönelik çabalar olarak yorumlamak mümkündür.

Yörenin bazı yerlerinde “damat hamamı” ve “güvey donatma” ritüelleri ardışık icra edilirken bazı yerlerde birbirinden ayrı, iki farklı ritüel form şeklinde gerçekleştirilir. Hamam, gençlerin eğlencesinden ibaretken, “güvey donatma” hedeflenen durumu gerçekleştiren asıl ritüeldir. Durumun bu şekilde olduğu yerlerde söz konusu imgesel yemek, güvey donatma ritüelinin bileşenini oluşturur ve damat giydirildikten sonra; Merzifon, Gümüşhacıköy ve Taşova ilçesinde “keşkek”, Suluova ilçesinde ise “güvey pilavı” adlandırmasıyla bulgur pilavı yenir.

Evlenme ritüelleri kapsamında damat ve gelin kınası, ritüel ölümü ve beraberinde diriliş isteğini de ifade eden bir diğer dönüşüm eşiğidir. Burada da tohumlu yiyecekler aşamanın ritüel süreçteki anlamını görünür kılar. Kına yakma ritüellerinde tohumlu yiyeceklere ilişkin uygulamalar genel olarak kına yakma esnasında veya kına ritinin ardından katılımcılara kuruyemiş dağıtılması biçiminde karşımıza çıkar. Bununla birlikte merkez ilçeye bağlı köylerde “leblebi atma töreni” adı verilen ritüel form, yiyeceğin ritüel işlevini daha bariz bir şekilde somutlaştırmaktadır. Ritüel kısaca şöyledir: Gelin yüzü kapatılarak orta bir yere oturtulur. Genç kızlar, oğlanevinden kına tepsisi içinde gelen leblebileri, döne döne, birer birer gelinin başına atarlar. Uygulama esnasında gelinin ağlaması beklenir. Kına ritüeli bağlamında tohum sembolü benzer anlam ve işleviyle damada kına yakma esnasında kızevinden alınan kına tepsisi içindeki kuru yemişlerin katılımcılara dağıtılması biçiminde yer alır.

Dönüşüm eşiklerinden biri, gelinin babaevinden alınacağı günün sabahında dünürşü/yenge kadınların gelini hazırladıkları evredir. Bu evrede Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde uygulanmakta olan dünürşü kadınlara buğday saydırma eylemi ritüel aşamanın kodlayıcısı olarak bir simgeye dönüşerek anlam kazanmaktadır. Gelin indirme ritüeli de yukarıdaki aşamayı takip eden dönüşüm eşiğidir. Burada da tohum metaforu, gelinin yeni evine girişi esnasında kapı önünde başından çoğunlukla kuru yemiş atılması şeklinde karşımıza çıkar. Anlamı, çoğunlukla, saç tıründen bir kurban verme edimi şeklinde açıklanan uygulama, ritüel izlekteki sırası ve tohumun sembolik anlamı birlikte değerlendirildiğinde yeniden doğumun gerçekleştirilmesine yönelik bir eylemdir.

Çünkü ölen insanların üzerine veya mezarına buğday, darı ve arpa taneleri serperek canlılığı geri getirme isteği yaygın olarak görülen bir olgudur.

Merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaşî köylerinde gerdekten sonra gerçekleştirilen ve “kavalama” adı verilen ritüel formun temel yiyeceği keşkektir. Bu yemek, gerdek gecesi gelin tarafından yapılır ve ertesi gün kayınvalide tarafından gelin görmeye gelen kadınlara ikram edilir. Yemeğin sunumu Yassıçal köyünde ellerinde evlerinden getirdikleri tabaklarla tek sıra olan kadınlara kayınvalide tarafından kepçe kepçe doldurmak biçimindedir. Muhacir köylerinde ise kayınvalide gerdek sabahı geline poğaçaya yaptırır, hammaddesinin buğday olması nedeniyle bu uygulama da aynı bağlamda değerlendirilebilir.

Geçiş dönemi ritüellerinde görülen tohumlu yiyecek simgeciliği, benzer anlam ve işlevi görünür kılacak şekilde, yılın başlangıcını işaretleyen takvim ritüellerinde de yer almaktadır. Yeni yıl, her başlangıç gibi yaradılışın simgesel olarak tekrarlanmasıdır; bu sebeple ölüm ve yeniden diriliş düşüncesini barındırır. Tohumlu yiyecekler, bu düşüncüyü görünür kılan nesneler olarak işlev görür. Marie Hèlenè Sauner Leroy (2008: 101-102), “*Temel Ezginin Üç Örneği: Aşure, Anuşabur, Koliva*” başlıklı makalesinde buğday ve kuruyemiş kullanılarak yapılan yiyeceklerin yeniden doğuş arayışını simgelediğini ve canlılığı geri getirme dileğini ifade ettiğini belirtir.

Yörede tohumlu yiyeceklerin sözü edilen düşüncenin metaforu olarak yer aldığı takvim ritüelleri Hızır/Poğuduk ve Muharrem veya Aşure günüdür. Hızır orucunun başlayacağı günün akşamında oynanan Hızır oyununda ölen Hızır’ın ağzına kuruyemiş koyularak dirilmesi sağlanır. Yine bu kapsamda üç veya yedi günlük orucun bittiği akşam oruç, aşure veya haşlanmış buğday ile açılır. Gümüşhacıköy ilçesine özgü poğuduk olarak isimlendirilen yemek türü, kırmızı buğdayın el değirmeninde çekilip elde edilen unun suda pişirilerek üstüne şeker ilave edilmesiyle hazırlanır. Aynı adlandırmaya sahip cem ritüelinde çörek ile toplu olarak yenir. Yine Hızır gününden bir gece önce bir örtü üzerine serilerek Hızır’ın gelip bereketlendireceği inancıyla serilen undan sabahleyin mayasız çörek yapıp yedi kapıya dağıtılır. Aynı şekilde kutsanan undan genç kızlar bol tuzlu çörekler yaparak su içmeksizin yatarlar, o gece evlenecekleri kişiyi rüyalarında göreceklerine inanırlar.

Muharrem ayı ve Aşure günü diğer mevsim ritüellerinde olduğu gibi ölüm ve yeniden doğum temasını içerir. Muharrem ayının on iki veya on beş günlük sürecini kapsayan oruca eşlik eden su ve et türevi hayvansal gıdalarla ilgili yasaklar ölüm sembolizmi ile ilişkili düşünülebilir. Muharrem oruçlarının bitiminde ilk olarak yenilen haşlanmış buğday ya da aşure canlılığın dönüşünü simgeler.

Tohum, takvim ritüellerinin kutsal zamana geçiş eşiklerinde gerçekleştirilen mezarlık ziyaretleri esnasında yer alan uygulamalarda aynı semantik işleviyle görülür. Yörede, Ramazan ve Kurban bayramları, Hıdrellez, Hızır, Poğuduk ve Aşure gününden bir gün önce mezarlıklara giden kadınlar, mezarların üstlerine bazı yerlerde arpa, bazı yerlerde ise buğday saçarlar veya bunları avuç avuç mezar toprağının üstüne veya kenarlarına bırakırlar. Sıraç köylerinde ise aynı amaca yönelik olarak mezarların üstüne kömbe adı verilen ekmek koyma geleneği mevcuttur. Kaynak kişilerimiz uygulamanın amacını; “kuşlar, kurtlar yesin; sevabı ölüye gitsin” (KK 8, KK 67, KK 68) şeklinde gerekçelendirirler. Ancak bütün bunlar Eliade’nın (2014: 340) belirttiği gibi: “Ölünün tam bir üreme gücü ve mümkün olan en hayat dolu durumu elde etmesini amaçlayan” uygulamalardır. Çünkü arka planında bayramların ölümlerle birlikte geçirileceği, onların da insanlar dünyasına geleceği düşüncesi vardır.

Biçimsel olarak bütün bu mevsim ritüellerindeki gelenekler, örnek modellerini oluşturan kozmogonik mitle ilişkili olmalıdır. Kozmogoni de embriyolojik bir simgecilğe sahiptir. Kozmos embriyonik (şekilsiz) ve kaotik bir ilksel maddeden biçimlenir. Tohum bu bağlamda embriyonun biçimlendirilmesi gibi tasavvur edilmiştir. Bu düşünce de yemek ve tohumun yer aldığı uygulamalar ile günümüze taşınmış olmalıdır.

Tohum, toprakta yetişecek bitkinin hammaddesidir. Bir tohum yeşerip bitki olarak yeryüzüne çıkarken onlarca yeni tohumu da doğurur. Böylece tek tohumdan çoğalan bitki, üremenin bereket ve bolluğun sembolü olur (Şenesen 2011: 217). Tohum, ritüellerde bereket, bolluk, üreme ve çoğalmanın da metaforu olarak yer alır. Çoğu durumda tohumun gösterge olarak bu işlevi, ritüellerde yeniden doğum anlamıyla birlikte yer almaktadır.

Çalışma sahamızda tohumlu yiyeceklerin bolluk-bereket temin etmeye yönelik uygulamalarda nasıl yer aldığıyla ilgili örnekler şöyledir:

Evlenme ritüellerinde yer alan tohum metaforu ölüm ve yeniden doğum ile aynı zamanda üreme, dölleme, bereket anlamına da sahiptir. Bu iki anlamı birbirinden ayırmak zordur. Ancak bereket vurgusunun diğerine baskın olduğu birkaç örnek verilebilir. Söz veya nişan ile düğün arasındaki süreçte Merzifon ilçesinde, gelin ve damadın ceplerinde mutlaka kuru yemiş olması gerektiği yönünde bir inanış vardır; bu nedenle gençlerin cebi kuru yemişsiz bırakılmaz, aksi durumun uğursuzluk getireceğine inanılır. Duvak ritüelinde gelin, bir elinde arpa, bir elinde buğday olmak suretiyle oynatılır. Gelin oynarken aynı zamanda elindekileri saçır. Saçılan tahıllar, evin ambarına konulur. İnanışa göre bunlar bereket, bolluk getirecektir. Katılımcı kadınlar da aynı amaçla gelinin saçtığı arpa ve buğday tanelerinden alarak evlerine götürüp bunları yiyecek koydukları yerlere koyarlar.

Tohumlu bitkilerle bereket-bolluk temin etme durumu takvim ritüellerinde de görülmektedir. Hıdrellez günü eve bütün bakliyat türlerinden alıp bırakmak bu düşüncenin ürünüdür. İnanışa göre Hıdrellez günü evinde her çeşit bakliyatı olanın evinden bu yiyecekler yıl boyu azalmayacaktır. Hıdrellez ve Hızır takvim ritüellerinde baklagillerin bulunduğu çuvalların veya kapların üstünü açık bırakmanın bir yıllık bereket temin edeceği yönünde yaygın inanışlar bulunmaktadır. Yörede Hızır ritüelinde olduğu gibi bir gece önceden Hızır'ın bereketlendirdiğine inanılan undan Hızır çöreği yapıp bereket inanışı temelinde yedi eve dağıtılır. Takvim ritüelleri kapsamında aşure pişirilen, yenilen kapların içine su doldurup bunu bolluk-bereket temin etmek amacıyla meyve ağaçlarına ve tarlalara dökmek de bu bağlamda değerlendirilecek bir uygulamadır. Takvim Yine Kur'an, Mevlit okunan ayrıca cem ritüeli gibi her türlü dinsel törenlerde mekâna buğday koyma ve buğdayların alınıp evdeki erzaklarla karıştırmak suretiyle bereket temin etme amacı yörede oldukça yaygındır. Cemevlerinde ritüel yapılan salonun girişine, her ritüelden önce mum yanan tepsi içine buğday konulmaktadır. Bu buğdaylar, ritüel bitiminde alınarak bereket temin etmek amacıyla evlerdeki yiyeceklerle karıştırılmaktadır. Hülasa her tür doğum, büyüme ve çoğalma fikrini içeren ritüellerde tohum bir sembol olarak yer almış, çeşitli ritüel eylem biçimleriyle gerek yemek şeklinde gerekse ham hâliyle kullanılarak; yeniden doğum, bolluk ve bereket gibi beklentiler dile getirilmiştir.

Ritüellerde görülen bir diğer simgesel yiyecek türü *yumurtadır*. Mircea Eliade'ye (2014: 396) göre yumurta “dönüş ve yenilenme” olarak yeniden yaratılışı kanıtlamakta ve simgelemektedir. Bu nedenle de bir simge olarak kozmogoniyle, -ilk yaratılışla- ilişkilendirilen bir nesnedir ve kozmogoni mitlerinde sıklıkla yer alır:

Mali'de Dogonların her şeyin yaratıcısı üstün varlık “Amma”sı, kendi içine kapanmış bir yumurtadır ve bu yumurtadan (hamile kadın kamı gibi) dünyanın tüm simgeleri doğar. Hindistan'da tüm canlıların efendisi Prajapati, suların üstünde yüzen altın yumurtanın içinden çıkar. Çinlilerin ilk insanı Pan-Kou, doğurduğu 18.000 çocukla dünya insan nüfusunu oluşturmadan önce, yer ile göğün birleştiği eriyik bir yumurtadan 18.000 yıl sonra çıkar (Tuğrul 2010: 34).

Tibet’de bir aileyle ilgili merasim sırasında kâinatın bir yumurtadan doğduğu şöyle anlatılır: “Aslı olan beş elementten bir yumurta meydana geldi. Bu büyük yumurtanın sarısından on sekiz yumurta ortaya çıktı. Bu on sekiz yumurtanın ortasında diğerlerinden farklı olan yuvarlak, kabuklu bir yumurta daha vardı. Bu yuvarlak yumurtadan uzantılar çıkmaya başladı ve gelişerek olağanüstü güzellikte bir erkek çocuk dünyaya geldi” (Seyidoğlu 2002: 24).

Yumurta, Mircea Eliade’nin (2014: 396) bildirdiğine göre, dünyanın pek çok yerinde doğanın ve bitkilerin yenilenmesiyle ilişkili bir simge olarak kullanılır: Yeni yıl ağaçları olarak adlandırılan mayıs ağaçları, yumurtalarla ya da yumurta kabuklarıyla süslenir. Tüm bitki ve yeni yıl amblemleri, şu ya da bu biçimde dönemsel yaradılış mitini ortaya koyar. Ağaca eklendiğinde yumurta, tüm kozmogonik değerleri ve ayrıcalıklarını doğrular. Buradan yeni yıl törenlerinde oynadığı rolün önemi anlaşılmaktadır. Yine İran’da, renkli yumurtalar, özel yeni yıl hediyeleridir; bu hediye geleneği günümüze kadar “kırmızı yumurta bayramı” adı altında varlığını korumuştur. Balkan ülkelerinde Paskalya’da dağıtılan kırmızı yumurtalar da benzer dinsel törenlerin parçasıdır ve amaç, baharın gelişini kutlamaktır.

Görüldüğü üzere yumurta kozmogonik modele göre tekrarlanan “yeniden yaradılış” olayına gönderme yapmaktadır. Eliade’nin (2014: 397) ifadesiyle “yumurta, yaradılışın tezahürüdür ve kozmogonin bir özetidir”. Yumurta ritüel bağlamlarda örtük olan *dönüş*, *yenilenme*, *yeniden yaradılış* fikrini görünür kılan bir sembol olarak işlev görmektedir. Yumurtanın söz konusu düşüncenin metaforu olarak kullanıldığı ritüel bağlamlara şu örnekleri verebiliriz:

Yumurta, mevsim ritüellerinin önemli bir yiyecek nesnesidir. Ancak, tohumlu yiyeceklerle işaretlenen şubat ayı ritüelleri ile Muharrem ritüellerinde yumurta simgesine rastlanmamıştır. Günümüzde hemen hemen unutulmuş olan mart dokuzu ya da Nevruz ritüellerinde ise yumurta, yörenin bazı yerlerinde çocukların “nevruz hakkı” adı verilen evlerden kendilerine verilen hediyeler olarak karşımıza çıkar. Hıdrellez ise yumurta

simgesinin en fazla vurgulandığı mevsim ritüelidir. Amasya yöresinin hemen hemen her yerinde akşam, Hıdrellez kahvaltısında yenilmek üzere yumurta kaynatılır, o gün bir tane yumurta yemenin bütün bir yıl sağlık, şifa ve dinçlik getireceğine inanılır. Hıdrellez pikniklerinde haşlanmış yumurta ve yumurta piyazının mutlaka yenilmesi gerektiği yönündeki inançlar yaygındır. Sadece yemek değil, ayrıca kadınlar arasında Hıdrellez sabahı yumurta soymanın gençlik ve sağlık getireceğine yönelik inanışlar da bulunmaktadır. Hıdrellez ritüelleri çerçevesinde yumurta, birbirine vurulmak suretiyle oynanan bir oyun aracı olarak da karşımıza çıkar. İlaveten Göynücek ilçesinde Hıdrellez sabahı bütün çocuklar, gürbüz olmaları amacıyla önden atılan yumurtanın ardından yuvarlanırlar. Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde yaygın olmakla birlikte yörenin diğer yerlerinde de yumurta boyama ve boyanan yumurtaların komşularla paylaşılması geleneği mevcuttur.

Yumurta geçiş dönemi ritüellerinde de aynı temayı görünür kılan ritüel nesnesidir. Doğumdan sonraki liminal süreçten çıkmayı işaretleyen kırklama adı verilen ritüel yıkanma uygulamalarında yumurta veya kabuğu, bazı yerlerde kırklama yapılan suyun içine konulurken, bazı yerlerde kırk kap suyun ölçüldüğü bir nesne olarak kullanılır. Yumurta burada yeniden doğumu gerçekleştiren bir nesne olarak kullanılmaktadır. Eberhard (2000: 340) gelini yıkama törenlerinde boyalı yumurta kullanıldığını bahseder.

Lohusalık eşiğinin bitişini, kadının evden ilk çıkışını işaretleyen “kırk uçurma” adı verilen ritüelde ise yumurta, ziyaret edilen evlerden çocuk için verilen bir hediye olarak karşımıza çıkar. Verilme nedeni çocuğun yumurta gibi gürbüz ve sağlıklı olması olarak açıklanır (KK 67, KK 88). Ritüele pek çok hediye eşlik etmesine rağmen yumurta ayrı bir öneme sahiptir. Yumurta, çocuğun teniyle temas ettirilmek amacıyla koynuna koyulur. Koynuna sokmanın özel bir anlamı olmalıdır. Eberhard (2000: 340) düğün sırasında, genç kızların gelinin kucağına düşmesi için göğsünden aşağı yumurta yuvarladıklarını aktarır. Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde kırk uçurma ritüeline daha çok “yumurta toplama” adı verilir. Ayrıca yumurta vermeyen kişilerin evlerini fare basacağı yönünde yaygın inanışlar mevcuttur (KK 134, KK 151, KK 154, KK 198, KK 200, KK 206, KK 205).

Gelin çıkarma ritüellerinde yapılan bazı pratiklerde de yumurtanın benzer anlama sahip sembol olduğu görülmektedir. Gelinin baba evinden alınmasından sorumlu olan

dünürşü kadınlara, Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde kızıne adım atar atmaz bizzat gelinin annesi tarafından yağda yumurta pişirilir. Dünürşü kadınlar yumurta tabaklarını mutlaka çalarlar, bu tabaklar, gelin babaevinden çıktıktan sonra yolda kaşıkla vura vura oğlanevine getirilir ve gelin yeni evinin eşiğinden geçerken kırılır. Burada yeni doğan statüsünde kabul edilen gelinin yeni doğumu yumurta metaforu ve sanal akraba kabul edilen kadınlarla ilişkilendirilmektedir. Yumurtanın anne tarafından pişirilip ikram edilmesi gelinin annesinin kızındaki haklarını karşı tarafa devrettiğini ifade etmektedir.

Bu örneklerin her birinde yumurta, yenilenme temasını görünür kılmaktadır. Aynı temayla ilişkilendirilen bir diğer yiyecek nesnesi *süt* ve *türevleridir*. Lvova vd. (2013b: 83, 174) göre; süt özünde üremeyeyle bereketin sırrını saklayan mitolojik süt gölünün nesnel karşılığıdır. Hayat veren sıvının içine yumurta biçiminde yağ toparlarının konulması ise onları üstü kapalı bir şekilde özünde kâinatı içeren ilk yaratılış sembolüne dönüştürmektedir. Ayrıca süt, döllenme ânını simgeler, üretkenlik ve bereket taşıyıcısıdır. Sırçancuk mevsim ritüelinde yaşlılar, yaylaya çıkan gençler için süt, kaymak, tereyağı ve yoğurt hazırlarlar. Söz konusu ritüel kapsamında bu yiyecekler ön plana çıkmaktadır. Baharın geri gelişiyile yaradılışın tekrarlanması ve bu yiyeceklerin ortaya koyduğu semantizm bu şekilde bütünlük göstermektedir.

Süt ve süttten yapılan yiyecekler evlenme ritüellerinde de benzer referans çerçevesiyle yer alır. Merzifon, Gümüşhacıköy ve Suluova ilçelerinde, kız tarafından yaşlı bir kadın gerdek sabahı damada sıcak süt/sütleç getirir. Süt, güneş henüz doğmadan getirilmekte, yaşlı kadın sütü verirken damada hayır-dua mahiyetinde bir manzume söylemektedir. Damat el öpüp kadına bahşiş verdikten sonra sütü içer ve köy çeşmesine yüzünü yıkamaya gider. Uygulamanın ritüel süreçteki yeri, zamanı ve uygulamanın ayrıntıları dikkate alındığında; süt semantizmi bağlamında yeniden doğuşun yiyecek üstünden somutlaştırıldığını söylemek olanaklıdır. Nitekim Leonid Pavloviç Potapov'un (2012: 193) aktardığına göre Hakaslar'da çocuk defnedilirken de naaş evden çıkarıldığı sırada yaşlı kadın elinde süt bardağı ile üç kez etrafında dolanır ve şöyle derdi: "Tamamen gitme, geri dön". Sonra defnedilen çocuğun annesine sütü içmesi için uzatır ki bu, ölen çocuğun bedeninden ikizinin çıkışını ve onun annesinin rahmiyle geri döneceği inancını yansıtmaktaydı.

Ritüel değere sahip bir diğer yiyecek nesnesi *ekmek* ve türevleridir. İnsanın temel besini olan ekmek; yiyeceğin, yaşamın ve paylaşımın sembolüdür ve tohumdan bitkiye, başaktan una daha sonra da ekmeğe dönüşen mükemmel bir döngüyü temsil eder (Gardin ve Olerenshaw 2019: 200). “Ekmek, Tanrı’nın nimetidir. Yaşam taşıyıcısıdır ve ekmek için özel tedbirler alınır, atılmamaya ve ziyan edilmemeye çalışılır” (Sauner-Leroy: 2010: 98).

Ekmek, ritüellerde gerek besin maddesi gerekse inanç ve toplumsal kabullerin göstergesi olarak çok yönlü işlev ve sembolik anlamlara sahip bir yiyecek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekmek pek çok sağaltım ve koruma ritinde uygulamanın temel nesnesidir. Tespit ettiğimiz örnekleri şöyle sıralayabiliriz: Çocuk sahibi olamayan kadınlar, şifa bulmak amacıyla Mehmet isimli şahısların yaşadığı yedi evden ya da ikiz çocukları olan kadınlardan topladıkları unla ekmek pişirip yerler. Benzer şekilde yürüyemeyen çocuk için köydeki evlerden ekmek toplanır. Çocuk, ekmekler başına konulmak suretiyle dört yolun kesiştiği noktada yıkanır.

Ekmek, yukarıdaki örneklerde olumlu etkileri nakleden bir nesnedir. Bir grup ritüelde ise her türlü hastalık, nazar ve kötü ruhların olumsuz etkilerini kendine çeken nesne olarak işlev görür. Doğumu kolaylaştırma amacına sahip ritlerde acıyı üzerine çeken işlevinde kullanılır; bu hedef için ekmek kadının başında çevrilir, sonra köpeğe verilir. Bazı örneklerde her türlü olumsuz etkinin nakledildiği nesne olarak işlev görür; kırkı çıkmayan çocuklar, dışarı çıkarıldığında çocuğun kundağına evden çıkarken ve gidilen evden ekmek konulur; ekmek eve gelindiğinde köpeğe verilir. Yine gözünde arpacık çıkan kişi, evinin eşikine sırtüstü yatırılarak başına elek, eleğin içine de bir parça ekmek konur. Kişi bu şekilde yatarken elek içindeki ekmek köpeğe aldırılır. Ekmek, benzer işleviyle kurşun dökme ritlerinde de uygulamanın temel nesnelerindendir. Burada işlem boyunca kurşun dökülen kabın içinde bulunan ekmek, uygulama sonrası pek çok örnekte görüldüğü üzere köpeğe verilir. Ekmeğin nakil aracı olmaksızın salt koruyucu nesne olarak kullanıldığı durumlar da vardır. Lohusalık sürecinde bebek ve annenin bulunduğu odaya ve bebeğin beşiğine ekmek konulur.

Ekmeğin ritüel kullanımlarından bir bölümü de çağrışım anlamlarıyla ilişkilidir. Genel olarak ekmek ve türevi yiyecekler; bolluk, mutluluk, hayır, uğur gibi olgulara ilişkin durumların metaforudur ve kullanımları benzerini oluşturmayı amaçlar. Ekmeğin sözü

edilen ritüel kullanımlarına şu örnekler verilebilir: Kız isteme ritüelinde damadın ailesi ilk adımı atılan evliliğin hayırlı, uğurlu olması isteğiyle kızevine ekmek, börek veya çörek götürür. Ekmek, söz ve nişan ritüellerinde de benzer amaçlar için kullanılan ritüel nesnesidir. Evlilik hayatında olması arzu edilen yukarda sıralanan niteliklerin hepsi birden düğün ekmeği üzerinden sağlanmaya çalışılır; bu nedenle de şerbet, keşkek gibi düğün ekmeğinin hazırlanması da kutsama ritleriyle gerçekleştirilir. Şöyle ki; buğdayın değirmene götürülmesi, unun değirmenden getirilmesi bir ritüel formu oluşturduğu gibi ekmeğin yapılması da pek çok ayrıntılı kural ve uygulamayı içeren başlı başına bir ritüelin konusunu teşkil eder. Bu kurallardan birisi olarak Alevi-Bektaşî köylerinde düğün ekmeğinin hamurunun sadece dede eşleri veya dede soyundan gelen kadınlar tarafından yoğrulması yönündeki kural dikkat çekicidir. Ekmeğin kutsanmasına yönelik bir diğer dikkat çekici uygulama Sıraç köylerinde tespit ettiğimiz ekmeğin hazırlanmasına semahın eşlik etmesi durumudur. Bu köylerde düğün ekmeği yapma işinin başından sonuna kadar bütün köylünün iştirakiyle semah dönülmektedir. İlaveten yörenin tamamında ilk açılan ve pişirilen ekmek çeşitli uygulamaların nesnesi olur. Şöyle ki; ilk ekmek açılana kadar damat ayakta bekletilir, ekmek açıldıktan sonra da kendisinden bahşiş alınır. Ardından bu ekmek gerdek odasının tavanına asılır. Damat ve gelin gerdek gecesi bu ekmekten birer lokma yerler. Sonra da bereket ve mutluluk getirmesi isteğiyle ekmek, ambara koyulur.

Evlenme ritüelleri çerçevesinde ekmeğin metaforik kullanımın en yoğun olduğu ritüel bağlam eşikten geçme ve sonrasında evin içinde gerçekleştirilen ilk eylemlerdir. Ekmek, bu süreçte oluşum ritlerinde kullanılan sembolik nesnelerden biridir. Ekmek kullanılarak gerçekleştirilen ritlere örnek verecek olursak bunlar şöyle sıralanabilir: Yörenin pek çok yerinde eşikten geçerken gelinin koltuk altına ekmek konulur. Eşikten geçildikten hemen sonra da ekmek kırma adı verilen rit gerçekleştirilir. Gelin, salavat eşliğinde kırdığı ekmeğin bir kısmını parçalayarak birer lokma olacak şekilde aile bireylerine yedirir. Ekmeğin paylaşımı bazı yerlerde katılımcıları da kapsar. Şöyle; Merzifon ilçesinde gelin eşikten geçerken kayınvalide tarafından bütün katılımcılara birer lokma olacak şekilde parçalanmış ekmek dağıtılır. Kaynak kişilerin söylediklerine göre ekmekle yapılan ritlerin amacı; evlilikten beklenen bereket, saadet, zürriyet gibi temennilerin gerçekleşmesine yöneliktir. Ekmek, esasında pek çok fenomen için kullanılan bir semboldür.

Ritüel değere sahip bir diğer sembolik yiyecek nesnesi *elmadır*. “Elma kimilerine göre cennetteki ağacın meyvesidir. Âdem ile Havva’nın cennetteki yasak meyveyi -elmayı- yiyerek dünyaya gönderilmesi ve insanlığın onlardan türemesi, insanın yaradılışını işleyen bütün efsanelerde ve kutsal kitaplarda ele alınır” (Seyidoğlu 2002: 41).

“Elma halk kültüründe üremenin ve çoğalmanın sembolüdür” (Sever 2004: 97). “Doğuramayan kadınlara, tıpkı Eje’nin yasak meyveyi yedikten sonra doğurma vasfını kazanması gibi kutsal kişilerce verilen elma sayesinde doğurganlık vasfı bahşedilmektedir” (Aça 2008: 243). Bu bağlamda elma kısırlığı ortadan kaldırmaya yönelik ritüellerde doğurganlık niteliği aktaran bir nesne olarak kullanılmaktadır. Türk Dünyası ve Anadolu da yaygın olduğu üzere Amasya yöresinde de elma bu amaçla kullanılır. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlara Gönül Ana, Çoban İsmail adlı şifacıların sağaltım amaçlı okunmuş elma verdikleri (Alptürkler 2018: 168-169) bilinmektedir. Yine doğurganlık ritüellerinde hamile veya doğum sancısı çeken kadınların ısırdıkları elma, çocuk sahibi olmak isteyen kadınlara yedirilmekte, böylece üreme yetisinin transferinde elma bir nakil aracı işlevi yerine getirmektedir.

Elma, hamilelik sürecinde anne karnındaki çocuğa güzellik, iyilik nitelikleri vereceği inancıyla hamile kadına yemesi tavsiye edilen bir meyveyken lohusalık döneminde tabu kabul edilen bir yiyecek olarak karşımıza çıkmaktadır. Yörenin Alevi-Bektaşî köylerinin tamamında doğum yapan kadının kırk günlük lohusalık sürecinde elma yemesi yasaktır. Yasak, kaynak kişilerimiz tarafından yenilmesi durumunda kadının “elmacığının çıkacağı” bir başka deyişle rahminin aşağıya ineceği şeklinde gerekçelendirilmiştir. İnanişâ göre elmacığı çıkan kadınlar, bir daha çocuk sahibi olamamakta, kısırlaşmaktadırlar (KK 25, KK 48, KK 81 KK 107, KK 146, KK 192, KK 217). Sözü edilen tabu sadece Alevi-Bektaşî köylerinde mevcuttur. Bu durum, elmaya yüklenen kutsallık atfıyla ilişkili olmalıdır. Alevi-Bektaşî inancında elmanın kutsal sayılmasına gerekçe olarak pek çok sebep gösterilir³⁵². Hamdullah Baba Cemevi dedesi Ali Bal’ın (KK 64) aktardığı üzere elmanın Alevi-Bektaşîler tarafından kutsal kabul edilmesinin nedeni ortasındaki bu yıldızın

³⁵² “Alevî ve Bektaşîler, elmayı bütün meyvelerden üstün tutmaktadırlar. İnanişâ göre, bir gün Cebrail, cennetten bir elma, bir nar, bir ayva getirir. Hz. Muhammet, bunları Hasan ile Hüseyin’e verir. Bunları yemeden önce bir parçasını saklamalarını söyler. Onlar da birazını saklarlar. Fatma öldüğü zaman narın, Ali şehit olduğu zaman ayvanın, Hüseyin şehit olduğu zaman elmanın saklanan parçaları kaybolur. Hz. Hüseyin, Kerbelâ’da bu elma yarısı ile susuzluğunu gidermiştir. Bugün bile Hz. Hüseyin’in türbesi elma kokar” (Altun, 2008: 264-265; akt Koçer 2020: 211).

beş köşesinin beş Ehl-i Beyt mensubunu temsil ettiğine inanılmasından kaynaklanır. Bu bağlamda tabunun lohusalık döneminde kirli kabul edilen kadın ile kutsal sayılan yiyeceği birbirinden ayıran zihni temele dayandığını söylemek mümkündür.

Elma evlenme ritüellerinde de kullanılan simgesel nesnedir. Alevi-Bektaşî köylerinde söz kesildikten veya nişandan sonra gelin ve damat gelenek olduğu üzere dedeyi ziyarete giderler. Bu ziyaret esnasında dede, dua okuyarak kutsallaştırdığı bir elmayı ortadan ikiye keserek, yarısını damada yarısını da geline verir, gelin ve damat elmayı dedenin huzurunda yerler (KK 64). Benzer uygulama “musahip olma” ritüellerinde de bulunmaktadır. Kaynak kişilerimizin bildirdiğine göre musahip olmak isteyen iki çift, dedenin yanına geldiklerinde, dede bir elmayı dört parçaya ayırarak her birine birer parça verir ve bunları yemelerini ister. Dede, elmayı yiyen musahip adaylarına belirli bir süre birbirlerini yeterince tanımaları için beklemlerini söyler. Bu süreç, kaynak kişilerin düşüncesine göre hedefi ve işlevi açısından nişan ile evlenme arasındaki döneme benzer (KK 8, KK 64, KK 145).

Elmanın eski Türk dininde ve Alevi-Bektaşî geleneğinde kötü ruhu olmayan, iyi, koruyucu bir meyve olduğu tasarımlanır (Şimşek 2008: 195; Yeşil 2015: 206). Bu inanış temelinde evlenme ritüellerinde elma, düğün bayrağının en uç noktasına soğanla birlikte takılan koruyucu bir obje olarak kullanılır. Özellikle Sıraç Türkmenlerinde bir düğün bayrağı elmasız olmaz. Bu köylerde ayrıca diğer yerlerden farklı olarak düğün bayrağına takılan elma, genç kızlar tarafından özenle süslenir, renkli pul ve boncuklarla bezenir.

Elmanın evlenme ritüellerinde yer aldığı bir diğer ritüel bağlam, gelinin koca evine girişi esnasıdır. Merzifon, Gümüşhacıköy ve Göynücek ilçelerinde evin çatısına çıkan damat ve sağdıç, eşikte bekletilen gelinin başına “ya Hak ya Muhammed ya Ali” sözleri eşliğinde elma atarlar. Göynücek ilçesinde damadın sırtında takılı olan al-yeşil örtü, bir ucu damadın omzunda bir ucu da sağdıçın omzunda olacak şekilde iğnelenerek birbirine iliştilir. Böylece damat ve sağdıç aynı örtü altında tek vücut hâline getirilir ve elma bu şekilde atılır. Merzifon ilçesinde elma atma esnasında damat ve sağdıç, evli olmayan genç erkekler tarafından taşlanırlar. Elma atma uygulaması, kaynak kişilerimizin açıklamasına göre “bolluk”, “bereket”, “uğur”, “mutluluk”, “zürriyet” gibi evlenme ritüellerinde sıkça tekrarlanan isteklerin gerçekleşmesini amaçlar.

Elma atma ritüeli eşikte gerçekleştirilen bir dizi oluşum ritüeli kompozisyonunun bir parçasını oluşturur. Eşikten geçme önceki aşamalarda eski statülerinden soyundurulan ritüel öznelerinin yeni yaşamlarıyla birleşecekleri sembolik bir nokta kabul edilir. Ritüel sürecin bu aşamasının simgesel arka planı geçiş adaylarının henüz yeni yaşamlarına doğmadıkları dönemi ifade eder. Eşik veya kapıda yapılan ritüeller de yeni doğacak adayların şekillendirilmesini amaçlar. Bu noktada eşikten geçmeden önce damat tarafından geline elma atma; onları doğum öncesi dönemde birleştirmeye, ezelden tanıdık kılmaya, böylece aralarında güçlü bir sevgi oluşturma amacına yönelik sembolik eylem olabilir. Nitekim Aşık hikâyeleri ve masallarda derviş ve Hızır gibi kutsal kişilerin verdiği elmayı ikiye bölerek paylaşıp yiyen çiftlerin dünyaya gelen çocukları büyüdüklerinde birbirlerine âşık olurlar. Kerem ile Aslı, Arzu ile Kamber, Bey Böyrek, Asuman ile Zeycan, Şah İsmail, Tahir Mirza (Araz 1995: 91). Sözü edilen motife sahip hikâyelerden bazılarıdır. Fikret Türkmen'in (1991: 22) aktardığı üzere Tevrat'taki Raşel kıssasındaki Dudaim "Aşk Elmaları" bu motifin en eski kaynağını teşkil etmektedir. Burada elmanın çocuksuzluğa çare olmasının yanı sıra, aynı elmanın paylaşarak yenilmesi sonucunda dünyaya gelmekten meydana gelen güçlü bir aşk oluşturma rolü de bulunmaktadır. Buradan hareketle eşikteki gelinin başına damat tarafından elma atma ritüelinin de benzer bir amacı gerçekleştirmeye yönelik bir eylem olduğunu söylemek olanaklıdır.

Türk kültür coğrafyasının çeşitli yerlerinde elma vasıtasıyla çiftler arasında sevgi oluşturmaya amaçlayan uygulamaların var olduğu bilinmektedir. Şöyle ki; Balkanlarda ve Kafkaslarda bir elmanın yarısını kız çocuklu bir ailenin, diğer yarısını da erkek çocuklu bir ailenin yemesi durumunda o çocuklar, "doğuştan nikâhlı sayılırlar ve mutlaka evlenmelidirler. Kız mendiline beş elma koyar. Oğlana gönderirken elmalardan birisini ısırmış olur. Böylece âdeti elmanın yarısını kendisi yerken, yarısını da yavuklusuna yedirmiş olur. Karapapaklarda Nevruz'da genç delikanlılar, kızlar birbirlerine elma atarlar. Kıbrıs'ta, Güney ve Orta Anadolu'da gelin sandığının içerisine mum, ayna, Kur'an-ı Kerim ve elma konur. Azerbaycan'da, nişan töreninde oğlanevinin yakınları, içinde elma da bulunan küçük bir hediye tepsisi hazırlarlar (Üstünova 2011: 149).

Elma, kurbanlık hayvanın kutsallık kazanmasını sağlama noktasında da fonksiyon üstlenen bir nesnedir. Her yerde olduğu gibi Amasya yöresinde de Hidrellez ve Kurban bayramlarında oğlanevi tarafından geline götürülen/gönderilen koçların boynuzlarına elma takılır. Ayrıca Merkez ilçeye bağlı Alevi-Bektaşî köylerinde aynı amaca yönelik olarak

yağmur yağdırma ritüellerinde kesilen kurbanların boynuzlarına da elma takıldığı tespit edilmiştir.

Soğan ve sarımsak ritüel işleve sahip yiyecek nesnelerindendir. “İslamiyet öncesi Türk kültüründe izlerini bulabileceğimiz kötü güçlere karşı koruma özelliğiyle donanmış soğan ve sarımsak” (Şenesen 2011: 217), eski Mısır kültüründe ölümsüzlüğü temsil eden bir bitki olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle Mısır’da ölen kişilerin soğanla birlikte gömülmesi bir gelenektir (Gardin ve Olerenshaw 2019: 212).

Soğan ve sarımsağın ritüellerde kozmik düzeyler arası tampon işlevi yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Kozmik düzeyler arasında geçiş istenmediği durumlarda koruyucu bir nesne olarak kullanılır. Kırklı dönemde anne ve çocuğun bulunduğu ortama soğan ve sarımsak koyma bu durumlardan biridir. Öte yandan kozmik düzeyler arasında geçiş istendiğinde soğan ve sarımsak yasaklı bir yiyecek olur. Muharrem orucu sürecinde ve perşembe günü ikindiden cuma ikindiye kadarki zaman diliminde soğan yeme yasağı bu durumu ortaya koyar.

6.5.2. Giyim, Kuşam ve Beden

Giyim, kuşam ve beden de farklı anlam değerleri oluşturan, yansıtan yönleriyle ritüellerin bütünleyici unsurlarındandır. “Nesne ile öznenin, yaratıcı ile yarattığının ve parça ile bütünün özdeşleştirildiği dünyada eşya, insanın ayrılmaz parçasıdır. Bu durum giysi gibi kültürel fenomende bütün çıplaklığı ile görülmektedir” (Lvova 2013a: 199).

Toplumsal kodlar bedeni düzenler diyen Gottdiener’e (2005: 306) göre, giyim çeşitli kültürel kodları göstermeye yardımcı olan gösterge araçlarını yaratacak biçimde bedenle birlikte hareket eden maddi nesnelerden oluşur. Bu maddi nesneler, ritüel bağlamlarda olaylar ve durumlarla birleşerek anlam aktaran ve bir şeyler yapan kodlar hâline gelir. Bu kodlar, ritüel bağlamlarda ritüelin amacına hizmet eden görevler üstlenir.

Geçiş ritüellerinin ayrılma ve geçiş durumlarının temsillerini ve özellikle yeni statünün işaretleri arasında en yaygın olanı vücudun görülen görünmeyen kısımlarındaki değişiklikler süslemeler ve ayırt edici giysilerdir. Normalde ciddi bir sakatlığa neden olmadan değiştirilebilen veya süslenebilen vücudun tüm parçaları, sosyal statülerin

sembolü olarak hizmet eder ve geçiş ritüellerinin önemli unsurlarını oluştururlar. Maurice Bloch'un (2014: 32) ifadesiyle geçiş ritüelleri, insanlara haklar ve ödevler listelerinin verildiğinin fiilen duyurulmasının olanaklı olduğu ve hatta tören kıyafetinin giyilmesi ya da bedensel sakatlama durumlarında olduğu gibi rollerin bireylere giydirilişinin gayet birebir görüldüğü nadir etkinliklerdir.

Evlenme olayı ritüel öznelerinin statü dönüşümlerini, bir hâlden başka hâle geçişlerini, yeni kimlik kazanmalarını, yeni kimliğin gerektirdiğı davranış ve değerleri kodlayan; iki ailenin, daha geniş planda geleneksel göz önünde bulundurulduğunda iki köyün birbirine bağlanmasını, yakınlık oluşturmasını amaçlayan ve bunları geleneğin kalıplaştırdığı bir dizilimle sembolik olarak ortaya koyan dramatik gösterimlerdir. Bu amaçların gerçekleştirilmesinde diğer yapı unsurlarında olduğu gibi giyim ve dış görünüşe dair pek çok unsur önemli fonksiyonlar üstlenir. Bu bağlamda evlenme ritüelleri, statü değişimlerinin giyim kuşam sembolizmi üzerinden gösterildiğı en belirgin geçiş ritüelidir. Gelin ve damadın ritüelin amacına uygun dönüşümleri giysi ve dış görünüş üstünden kodlanır. Bir başka deyişle geleneksel bir evlenme senaryosunun her bir aşamasında eşikteki öznelerin geçirmiş olduğu hâller giyim ve beden sembolleri üzerinden görünür olmaktadır. Joseph Campbell'ın (2006: 136) de ifade ettiğı gibi “Doğal gövde, işlemlerle yeni ruhsal durumun ezeli işaretine dönüştürölür.../... Gelişmiş toplumlarda bile geçişlerde adaylara yeni ruhsal durumunu destekleyecek ve simgeleyecek yeni elbiseler ve süsler verilir”.

Damat ve gelinin bir sosyal konumdan diğerine doğru hareket ettikleri geçiş süreci, eski durumlarından ayrılmaları, yeni sosyal statülerini kazanmaları temelinde şekillenmektedir. Aşamalı şekilde gerçekleşen sürecin eski statünün yok edilmesi, hiçbir şeye ve hiçbir yere ait olunmayan ne orada ne burada geçen süre ve yeni statünün verilmesi olmak üzere temel olarak üç safhası vardır. Bu safhalar aynı zamanda ritüel ölüm ve yeniden doğumuna karşılıklı gelir. Ritüel öznelerin düğün sürecinde sembolik ölümleri ve yeniden doğuşları bedensel simgelerle ifade edilir, aynı zamanda giysi ve fiziksel görünümde meydana getirilen değişiklikler bu anlamları ortaya çıkarmanın anahtarları olmaktadır.

Ritüel süreçte öncesi ve sonrasıyla bir bütün olarak gelin ve damat yıkama uygulamaları ritüel ölümü sembolik düzeyde ortaya koyan dramalardır. Ritüel ölümü

somutlaştıran sembollerden bazıları beden ve giyimle ilişkilidir ve çeşitli biçimlerde görülür. Bunlardan birisi ritüel öznesinin elbiselerini parçalama biçiminde karşımıza çıkar. Şöyle ki; yörenin merkez ilçe ve Taşova ilçelerinin bazı köylerinde hamama giderken damada eski elbise giydirilir. Hamam yolunda, iç çamaşırlarıyla kalıncaya kadar damadın üzerindeki elbiseler arkadaşları tarafından parçalanır. Merzifon ilçesinde ise aynı temanın “güvey paralama” adı altında daha sistemli bir organizasyon içinde yer aldığını göstermiştik. Uygulama şöyledir: Damat hamamından bir gece önce havanın kararmasıyla birlikte simsim ateşi yakılır ve gençler bir süre simsim oynarlar. Zaman ilerleyip, hava iyice karanlık olduktan sonra damat, simsim meydanına getirilir. Bu sırada genç erkekler, simsim ateşinin etrafında yarım hilal biçimini alırlar ve damat hilalin içine girer girmez belden üst taraftaki kıyafetleri parçalarlar. Gençlerin her birinin elinde birer elbise parçası olur ve bunlar o gece oynanan oyunlarda mendil gibi kullanılır (KK 202). Yırtık pırtık elbiseler veya elbisesizlik Turner'a (2018: 104) göre “erginlenme adayı” olma durumunu gösterir.

Elbise ve beden üzerinden gösterilen ritüel ölüm sembolizminin bir diğer aracı çıplaklığa göndermede bulunan damadın iç çamaşırı ve pijama giymesidir. Fuzuli Bayat'ın (2010: 122) ifade ettiği üzere “çıplaklığın felsefesi şamanların parçalanma sürecinde de görülür. Şaman statüsü alan aday bundan sonra özel şaman elbisesi giyer”. Kabaoğuz ve Akdağ bölgesi köylerinde, ilaveten merkez ilçeye bağlı köylerde damat, hamama ve güvey donatma ritüeline bazı yerlerde iç çamaşırıyla, bazı yerlerde ise pijama ile götürülür.

Giyim ve beden üzerinden görünür kılanan ritüel ölüm, birtakım sembolik eylemlerle bütünleştirilir. Bunlar, ritüel özneye genç arkadaşları tarafından yapılan şaka veya oyun görünümü eziyetlerdir. Eziyet ve işkence Turner'ın eşiklik unsurlarından birini oluşturur. Eliade'ye (2017a: 234) göre ise, acı çekme erıştırme açısından büyük öneme sahiptir ve ritüel bir değeri vardır. Çünkü işkencenin insanüstü varlıklar tarafından uygulandığına ve amaçlarının da kurbanın tinsel bir dönüşüm yaşamasını sağlamak olduğuna inanılır. Dahası işkence tek başına erıştirmeye özgü ölümün dışavurumudur.

Ritüel yıkanma yoluyla yükleminden soyundurulan adayın yeni kimliğinin ve statüsünün oluşturulmasını sembolize eden damat giydirme aşamasına geçilir. Bu aşamadan önce giysilerin kızeviden getirilmesi/alınmasını çerçeveleyen ritler dizgesi vardır. Sonra damat, kızeviden getirilen iç çamaşırı veya pijamaları giyinmiş olarak,

imamın/hocanın liderliğindeki erkek grubu eşliğinde, salavat ve muhtelif dualarla köy meydanı ya da cami avlusuna götürülür; burada her bir kıyafeti için şiir okunarak veya salavat getirilerek topluluk önünde giydirilir. Son olarak damadın sırtına üçgen şekli verilmiş şal takılmaktadır. Bu şal, ilçelere göre farklı renk ve desenlere sahip kumaşlardan oluşmaktadır. Yörenin pek çok yerinde şalın rengi kırmızıdır ve uçlarında pullar vardır. Taşova ilçesinde baskın rengin yeşil ve uçlarında püskül bulunan, Göynücek ilçesinin kimi köyleriyle Sıraç köylerinin tamamında al-yeşil renklerden oluşana şal takılarak işlem tamamlanır.

Kıyafet parçaları için ayrı ayrı manzumelerin okunması bir anlamda geçiş öznesine grubun değerlerini yüklemek amacını taşımaktadır. Victor Turner, bu durumu kutsal eşiklikte yüklenen toplum bilgeliliği şeklinde ifade etmektedir. Toplumun değer yargılarını ve inançlarını taşıyan sözlerin bu aşamada söylenmesi bireyden yeni statüsünde beklenen normları belirler. Turner’ın (2018: 105) cümleleriyle ifade edecek olursak: “Kutsal eşiklikte aktarılan bilgelik (mana) sözcük ve cümlelerin bir araya gelmesinden ibaret değildir; ontolojik değeri vardır, adayın varlığını yeniden şekillendirir. Aday, buyruk ve sembol hâlinde aldığı söz ve sözsüz talimatlar vasıtasıyla dönüşür”.

Damat giydirme töreninden sonra ritüel özneye içirilen şerbet, bu oluşumu tamamlar niteliktedir. Eşik aşamasının diğer tipik özelliği itaat ve sessizliktir. Geleneğe göre damat elbisesini giydikten sonra sağdıcın koruması altına girer, ritüel öznenin tamamıyla sağdıcı sorumludur. Damada her şey yapılabilir gibi âdetler damadın yeni oluşumunu veya ritüel doğumunu sembolize etmektedir. Birçok geçiş ritindeki adaylar bir otoriteye boyun eğmek zorundadırlar ve bu otorite toplumun bütününün otoritesidir. Bu toplum; kültüre ait değer norm, tutum, duygu ve ilişkilerin toplamının deposudur. Toplumun spesifik ritüellerdeki temsilcileri geleneğin otoritesini temsil eder. Kabile toplumlarında da konuşma sadece iletişim şekli olmakla kalmaz, güç ve bilgelik anlamına da gelir. Bu bağlamda konuşmama ve pasiflik üzerinden şekillenen tutumlar derin bir mitik bilgiyi eylem düzeyinde eğlence ve oyun formatında ortaya çıkarmaktadır.

Damat giydirme aşamasından sonra gelen bağış ritüeli, bağışlanan mülkiyet ile statünün onaylanmasını ifade etmektedir. Damada verilen hediyelerin niteliğinin genellikle bağımsız bir aile kurması için gerekli olanlar türünde olması da mülkiyet üzerinden kazandığı yeni toplumsal statüsünü göstermektedir. Hamamdan veya ritüel giysisinin

giyilmesinden sonra damadın gerdek gecesine kadar baba evinde değil, sağdıcin evinde kalması da ritüelin gizli anlamını destekler bir bilgidir. Âdet gelenek ve biraz da eğlence algılanışıyla görülen bu edimlerin aslında kolektif şuuraltında kodlanmış önemli değerleri göstermesi açısından dikkate değerdir. Ritüel ölümler simgesel dirilişlerden oluşan farklı düzlemlerde ve birçok biçimde arketipik bir süreçten kaynaklanan senaryolardır. Bir varlık tarzını aşır başka, daha yüksek bir varlık tarzına geçiş ihtiyacının hissedildiği zamanlarda, bir tinsel dönüşüm meselesi söz konusu olduğunda bu arketipik sürece başvurulur (Eliade 2017f: 236).

Gelinin damat gibi ritüel ölümü, yeniden doğumu ve yeni statüsüne uygun dönüşümü giyim ve fiziksel görünümde yapılan değişiklikler vasıtasıyla somutlaştırılır. Baş kınası veya ana kınası ve baş yuma veya gelin hamamı, bütün olarak çerçevelediği diğer unsurlar ile adayın sembolik ölümünün gerçekleştirildiği ve çözülerek eşik duruma getirildiği ritüel sürecidir. Sürecin örtük amaçları bunlardır ve her bir aşaması, adayı ontolojik olarak eski kimliğinden koparmak ve onu bir tabula rasa durumuna getirerek yeni statüsünün yüklenmesine uygun hâle getirmeyi amaçlar. İlk aşama gelinin başına kına yakılmasıdır. Burada kına ve saç simgelerinin göndermede bulunduğu semantizm ile aday dönüşüme hazırlanır. Baş kınasının ertesi günü yapılan hamam, dünürşülerin kız evine gelip gelini hamama götürmeleri ile başlar. Burada oluşturulan yas atmosferi ve dünürşülerin gelini eski kıyafetleriyle kınalı başını sarıp etrafını çerçeveleyip saklayarak, hamama götürmeleri hamam olmayan yerlerde köyün en uzak çeşmesine gidilmesi bir anlamda uzamsal bir ayrılığın ve dolayımında sembolik ölümün göstergeleridir. Sonraki aşama ritüel yıkamadır. Burada gerçekleştirilen ritler özetlenecek olursa sırasıyla şöyledir: Ritüel yıkama, yıkama sonrası gelinin dönerek oynatılması veya gelinin sabit kalarak genç kızların gelinin başında dönmeleri ve eyleme hamam ilahileri adı verilen manzumelerin eşlik etmesi; bazı yerlerde kakül kesme, bazı yerlerde saç örme biçiminde karşımıza çıkan saçla ilişkili işlemler; yeni giysilerin giydirilmesi ve adayın başının, ağız bölgesinin sarılmasını içeren dış görünüşü değiştirme merkezli işlemlerin ardından şerbet içme ve el öpmedir. Son olarak gelinin yüzü kapatılarak bu aşama tamamlanır. Hamamdan eve dönme yolunda geline ayna tutulur. Bu da adayın görünmezliğini somutlaştıran önemli bir göstergedir. Her yerde olmamakla birlikte bazı yerlerde eve dönülmeden önce gelin ve damadın karşılaştırılması, görüştürülmesi veya birbirlerini görmelerinin sağlanmasını amaçlayan ara bir rit daha vardır. Bu rit düğünün diğer aşamalarında da tekrarlanacak olan adayları varoluş öncesinde birbirine bağlama amacına hizmet eder. Süreci tamamlayan son rit ise keşkek, aşure ve

baklalı dolma şeklinde karşımıza çıkan tohumlu yiyeceklerden oluşan yemektir. Tohumlu yemeğin ifade ettiği, cenin semantizmi ile diğer ritüel türlerinde olduğu gibi sembolik ölümün ardından canlılığın geri getirilmesine yönelik çabaların yiyecek üzerinden ifadesidir.

Kına gecesi ritüeli, kapsanan düşüncenin iç yapısı açısından, sembolik ölüm temasıyla birlikte yeniden doğum hazırlığı, bir başka ifadeyle doğum öncesi döneme, ana rahmine geri dönüşün simgelendiği ritüel sürecidir. Bu anlam diğer bütünleyicilerle birlikte giyim ve kınayla ilişkili nesnelerin renkleriyle görünür kılınmaktadır. Kına malzemeleri, eldivenler, kına tepsisinin süslendiği bez, kınanın kendi rengi, gelininin giydiği kına elbisesi çoğunlukla kırmızıdır. Kına gecesi ritlerinin tamamı birlikte değerlendirildiğinde buradaki baskın kırmızının semantiğini üreme ve yeniden doğuşa atıfta bulunan bir gösterge olarak yorumlamak mümkündür. Kırmızı renk, “çoğunlukla yaşam, bereket, başarı ve zafer ile ilişkilendirilmektedir” (Kolankaya ve Bostancı 2012: 33). Turner (2018: 95), ritüel sembollerinin semantik iki kutupluluğuna örnek olarak kırmızının çağrışımı olarak kanı gösterir ve kanın, rahim kanı anlam ilişkisinde hem doğumun hem de ölümün metaforu olduğunu ifade eder. Kan ve dolayısıyla kırmızı imgesi; ölerek dirilmek anlamına gelen yeniden doğuşun sembolüdür. Nitekim, ilkel dönemlerde ölümlerin yeniden hayat bulmaları amacıyla kırmızı aşı boyasıyla boyandıkları bilinmektedir. Altay bölgesindeki M.Ö III ve II binli yıllara ait mezarlardaki iskeletlerin kırmızı renge boyandığı görülmüştür (Ögel 1984: 11). Özkul Çobanoğlu’nun (2017: 984) belirttiği üzere; “Batılıların okra dediği ‘kızıl kil yağlı toprak’, Türkçede aynı zamanda aşı toprağı ve rengi olarak bilinir. En eski zamanlardan beri insanın ‘aşık kemiği’ ‘aşı toprağı’ ve boyası biraz da sonsuza kadar yaşasın ebedi olsun anlayışıyla” ilişkilidir. Dahası, yeniden hayata dönüşü imleyen bir sembol olarak kanı simgeleyen kırmızı boyalar bütün geçiş eşiklerinde yeniden doğuşu sağlamaya yönelik büyüsel bir güç olarak kullanılmaktadır. Örnekler şöyledir: “Lohusalığının bitiminde hem anne hem de çocuk aşıboyasıyla boyanır, böylece çocuğun yaşaması, annenin de yaşama geri dönmesi sağlanmış olurdu. Erginlenme sırasında genç kızların bütün vücutları kırmızıya boyanırdı; böylelikle genç kızın yeniden doğması ve doğurgan olması sağlanırdı (Yıldırım 2017: 6). Görüldüğü üzere kına simgeselliğinin anlamı, ritüel yıkama ile yok edilen bireyin yeniden oluşumunun gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır.

Kına gecesinden sonraki gün, gelin çıkarma/gelin indirme ritüel sürecidir. Sabah erken saatlerde kızevine gelen dünürşü <yenge> kadınlar, “baş bağlama ritü” adı verilen ritüel aşamasında gelinin fiziksel görünümünü biçimlendirme odaklı bir dizi edim gerçekleştirirler. Bunlar, başın sarılmasıyla birlikte yaşmak bağlama biçimindeki başı merkeze alan işlemler, elbise giydirmeye ve duvak örtmeyi içerir. Son olarak gelinin erkek aile bireyleri tarafından beline kırmızı kuşak bağlanır. Bunların hepsi, ritüel öznenin kapatılmasını, çevrelenmesini amaçlar. Bu şekilde onun bedeni sanki bir fetüsü çevreliyormuş gibi hazırlanılır. Ritüel eylemlerin konusu olarak bu evrede “bağlamak”, “düğümlemek”, “örtmek” eylemleriyle biçimlendirilen bu nesneler; “açmak”, “çözmek” şekliyle sonraki ritüel aşamanın konusunu teşkil ederler. Başka bir deyişle bağlanan çözülür, kapatılan açılır. Bütün bunlar, gebelik ve ardından gerçekleşecek doğum için hazırlanan sembolik düzeneği somutlaştırma araçları olarak kullanılan nesnelerdir. Metin Ergun’un (2014: 62) da belirttiği üzere, “düğün sırasında yapılan tül, şal gibi çeşitli giyecek ve örtüler etrafındakiler için gelin ve damadı görünmez kılar ve ölüm/doğum metaforunu oluşturur.../...gelin, örtüyle adeta ölmekte ve yeni bir mahiyetle yeniden doğmaktadır”. Bu noktada örtü, kuşak ve duvak molekül sembolleridir ve açıklanması gerekmektedir.

Simgesel düzeneği oluşturan unsurlardan birisi baş bağlamak kapsamında gelinin başına şekil verme ve baş bağlamanın bir parçası olarak yaşmak bağlamayı içerir. Başın etrafını çevreleyerek sarılan çok sayıda tülbent bir bakıma yaşmağı tutturmak içindir. Öyle anlaşılmaktadır ki yaşmak bağlamak bu düzeneğin temel unsurudur. İlgili bölümde ayrıntılı bir şekilde tasvir edildiği üzere işlem, gelinin ağzını ve yüzünün bir kısmını çevreleyerek beyaz bir tülbentle kapatmayı içerir. Bu şekilde sarılan yüzün görüntüsü kundaklanmış bebeğe benzer. Yaşmaklanmış yüz, duvak açıldıktan sonra ortaya çıkacaktır. Duvak bir plasenta metaforu olarak değerlendirildiğinde yaşmağın sembolik anlamı daha açık anlaşılır olur.

Söz konusu ritüel eylem merkeze bağlı köylerde ritüel yıkama sonrası kısa süreliğine uygulanmaktadır. Ağzı, burnu beyaz bir tülbentle tamamen sarılan gelinin başına siyah bir örtü örtülür ve konuşma yasağının uygulandığı kısa bir oturma eylemi gerçekleştirilir. Sonrasında örtüler çıkarılır. Sıraç köylerinde tespit ettiğimiz üzere; gelin alma günü, benzer şekilde ağzı burnu sarılan gelinin, yaşmağı düğünden kırk gün sonra çıkarılır.

Verdiğimiz örneklerden anlaşılmaktadır ki, yaşmağın simgeselliği açık bir şekilde ritüel öznesinin doğumunu cisimleştirmektedir.

Fetüs oluşturma sembolik düzeneğinin en önemli nesnesi duvaktır. Yaşamak bağlamak günümüzde büyük oranda terkedilmiştir. Ancak duvak, geleneksel veya modern olsun bir gelin imgesi olmaya devam etmektedir. TDK Türkçe Sözlük'te (2011: 1049) duvak; “1. Gelinin başını, bazen de yüzünü kapayan dantel veya tül den örtü. 2. Küp, tandır, baca gibi şeylerin taş veya topraktan yapılmış kapağı. 3. Bazı bebeklerin doğduğu zaman başlarını çevreleyen zar”, olarak tanımlanmaktadır.

Gelinlerin yüzünü, başını ve vücudunun üst tarafının bir kısmını örtme geleneği şaşırtıcı derecede evrensel ve oldukça eski bir gelenektir. DLT'de, duvak yerine “didek” kelimesi verilmekte ve gelinin, babası evinden alınarak kocası evine götürüldüğü esnasında, düğün evi etrafında toplanan yad kimselerin görmemesi için, üzerine örtüğü örtü (Genç 1990: 304) olarak açıklanmaktadır. Kelime, Dede Korkut Kitabı'nın Bamsı Beyrek Boyun'da “vay al duvağım iyesi” (Ergin 2016: 131) ifadesinde görüldüğü üzere bugünkü şekliyle kullanılmaktadır.

Duvak, törensel bir biçimde gerçekleştirilen kapatma ve açma paradoksu ekseninde değerlendirildiğinde doğumu cisimleştiren bir nesnedir. Açıldığında altından kundaklanmış bebeğe benzeyen yaşmaklı yüz ortaya çıkar. Ancak günümüzde pek çok yerde olduğu gibi yörede de genel olarak duvak kapatma ve açma sıradan bir eylem olarak görülmekte ve kamusal alanda gerçekleştirilen bir ritüelin konusunu teşkil etmemektedir. Öte yandan Alevi-Bektaşî köylerinde özellikle de Sıraç Türkmen köylerinde duvağın hem kapatılması hem de açılması herkesin katıldığı kamuya açık ritüel eylemlerle gerçekleştirilmektedir. “Duvak vurma” adı verilen kapatma işlemi, topluluk önünde ve birtakım dualar eşliğinde yapılmaktadır. “Duvak açma” ise oğlanevinin önünde kalabalık karşısında şiir eşliğinde yapılmaktadır. Bazı yerlerde ise her ne kadar önceden açılmış olsa da “duvak günü” adı verilen ritüelde kadınlar arasında törensel sembolik bir duvak açma ritüeli günümüzde de gerçekleştirilmektedir.

Bu grupta yer alan bir diğer sembolik giyim nesnesi kırmızı kuşaktır. Gayret ve bakâret kuşağı da denilen, genç kızın bekâretini sembolize ettiğine inanılan bu nesne ve onunla gerçekleştirilen uygulama, yaygın kabullerin dışında farklı anlamlara sahiptir.

Kuşak, baş bağlama, duvak kapatma ritlerinin bir parçasıdır. Onlarla aynı dizgede yer alır. Baş bağlanır, kuşak bağlanır ve duvak örtülür. Kuşak, bu sembolik düzeneğin dizgesi içerisinde, oluşturulan fetüsün kordonu veya göbek bağının metaforu olarak yer alır. Kuşak, göbekte metaforik anlam ilişkisine sahip bir nesne olarak kabul edilmektedir:

Geleneksel dünya görüşüne göre göbek bağı kin de merkezdir. Bu vücut merkeziyle yaratılış anında çir tengere kindiği adlı kâinatın dönme noktası olan kozmik merkezle bağlantı kurulmaktadır. O, hayatın merkezi gibidir. Eşya olarak onun işareti ise kuşaktır. Ritüel ile hayat potansiyelinin yaşama yeri hâline dönüşen kuşak, fiziksel benzeri hâline gelmektedir (Lvova vd., 2013a: 211-213).

Metaforik olarak göbek bağı ile ilişkilendirilen kuşak, başka anlam alanlarına da sahiptir. Yaygın anlayışa göre vücuda sarılmış kuşak, orta Dünya insanların diğerlerinden farklıdır. Kuşak koruyucudur. O bir nevi güvenilir bir çemberdir. Aynı zamanda kuşak statü işaretidir (Lvova vd. 2013c: 212-213). Cambell'e (2013: 48) göre de "göbek sonsuzluğun enerjilerinin zamana karıştığı doğum noktasıdır. Bu yüzden sürekli yaratımın bir simgesidir".

Cemal Anadol (1991: 100-101) "Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler" adlı eserinde Osman Nuri Ergin'den, mesleğe giriş törenlerinde icra edilen bir nevi gayret ve iffet kemeri demek olan peştamalin "şed kuşanmak" ve "bel bağlamak" adı altında bağlanması olayı ile evlenen genç kıza özel bir törenle bağlanan kırmızı kuşağın yeni bir statünün göstergesi bağlamında özdeş bir anlama sahip olduğunu aktarır. Kuşak hem yeni statüsünün hem de yeni oluşumun simgesi durumundadır. Kuşak da duvak gibi bağlamak ve çözmek paradoksallığı ile anlaşılır bir unsurdur. Kızevinden çıkmadan hemen önce bağlanan kuşak, sonraki aşamada ritüel eylemlerle açılır ve böylece doğum metaforu meydana getirilir.

Bir diğer sembolik fenomen saçtır. Saç, bir insanın kendisi gibi algılanır ve sözcüğün gerçek anlamında o kişi anlamına gelmektedir (Lévy-Bruhl 2006: 118). Saçın, tırnak gibi ruh taşıyıcı insan uzuvlarından olduğu anlayışı ona bu anlamın yüklenmesinin nedenlerindendir. Frazer'in vurguladığı gibi (2012: 286) saç, bir insanın ruhunun ya da gücünün temsil edildiği sihirli bir unsurdur ve saç kesildiğinde insanın da öldüğü ya da zayıf düştüğüne inanılır.

Saç doğum, evlenme ve ölüm dönemlerinde dönüşüme uygun şekil verilir. Şekil verme davranışının anlamları herhangi bir durumdan diğerine geçişi ifade eder. Carol

Delaney'in (2003: 89) belirttiği üzere; saç, görünüşte insan vücudunun en yüzeysel kısmıdır, ancak kültürde derin anlamlar ihtiva eder. Saç biçimleri, şekil verme uygulamalarına ek olarak insanların inançları ve davranışları hakkında mesajlar taşır.

Evlenme ritüellerinde saç, dönüşümün metaforu olarak işlev görmektedir. Altay Türklerine ait Alıp-Manaş Destanında, saçın çözülmesine ve örülmesine yüklenen sembolik anlam şöyle ifade edilmektedir:

Kümüjek Aru gelinin,
Gümüş saçını sekiz gelin,
Kümüjek Aru gelinin,
Gümüş saçını sekiz gelin,
İki yanında taramaktaymış
Bunu gören garip kel,
Sümügünü salyasını silip,
Şöyle şarkı söyledi:
Güzel hoş saçını,
Taratıyor musun Kümüjek Aru?
Gümüş gibi güzel saçını,
Ördün mü Kümüjek-Aru?
Evleneceğin o eşi,
Bulup aldın mı Kümüjek Aru?
Gümüş gibi güzel saçını,
Ördürdün mü Kümüjek Aru?
Sevgin düşen o eşi,
Seçip aldın mı Kümüjek-Aru?
Bunu duyan Kümüjek-Aru,
Sekiz gelini yana itti
Ve şöyle cevap verdi:
Güzel hoş saçımı
İsteyip ben süsletmedim.
Yaşadığım eşimi,
Kötüleyip kovmadım.
Gümüş olan saçımı.
İsteğimle açıp ördürmedim (Ergun 1997: 142).

Evlenme ritüellerinde dönüşümün metaforu olarak işlev gören saçın somutlaştırdığı semantik konteks, üç farklı eylem şeklinde karşımıza çıkar. Bunlar çözme, örme ve kesmedir. Birincisi çözülmüş saçın göndermede bulunduğu semantik alandır. Çözülmüş saç, statüsüzlük, bu dünyaya ait olmayış ve ölüm anlamlarına gelmektedir. Doğum ânında, öldükten sonra saç örgülerinin açılması bu duruma verilecek en bariz örnektir. Örgülerin çözülmesi, bir durumdan başka bir duruma geçişi, ayrılığı sembolize etmektedir. Ölü yakınları ve dul kadınlar da bir süre saç örgülerini açarak sınırdaki konumlarına uygun

hâle getirirler. Mesela, Beltirler ölüyü defnedip eve geldikten sonra ölünün dul kalan eşinin saç örgülerini çözüp dağıtır ve yarısından aşağısını keserler. Dul kadın ancak yedisinden sonra saçlarını örebilir (Kocasavaş 2002: 111).

Saçın örülmesi ise çözmenin zıttıdır. Yaşamı, biçimlenişi ve bu dünyaya ait oluşu sembolize eder. Yörede ritüel yıkanmadan sonra hamamlarda veya hamamdan eve döndükten hemen sonra gelinin saçları, çok sayıda örgü olacak şekilde örülmektedir. Saç örülürken aralara kimi yerlerde renkli iplikler kimi yerlerde ise siyah yünler konulmaktadır. Bu şekilde hem örgülerin kalın olması hem de uzunluğun bel hizasına kadar olması sağlanmış olmaktadır. Kaynak kişilerimizin söylediğine göre gelinin saçları uzun ve gür olmalıdır (KK 23, KK 78, KK 105). Ayrıca saçın uçlarına da çeşitli süs eşyaları takılmaktadır. Yassıçal köylüleri, geçmişte örgülerin ve ucuna bağlanan cıngılların kırk gün çıkarılmadığını, çıkaran gelinlerin ayıplandığını aktarmışlardır. Merzifon ilçesinde eskiden yaygınken günümüzde görülmeyen şöyle bir uygulama vardır; saçları aralara siyah yün konularak örülen gelinlere bir de taç yaptırılır. Gelinler, bir yıl boyunca gelinliklerini de giymek suretiyle duvak ritüellerine bu şekilde katılır, asıl gelinin yanında otururlar.

Yöredeki uygulamalardan anlaşılmaktadır ki, söz konusu olan çoklu örgüdür ve çoklu örgü eşikmeliğin bir sembolüdür. Kaynak kişilerin saç biçiminin değiştirilmesine yönelik ifade ettikleri bunu göstermektedir. Ancak örgülerin değiştirilmesine ve süslerin çıkarılmasını konu alan bir ritüel tespit edilememiştir. Buradan, geçmişte eşik sürecin bitiminde böyle bir ritüelin olduğu ancak zamanla unutulduğu tahmin edilebilir. Tanrıdağlı (2004: 495). Uygurlarda, evlenene kadar on beş, on yedi veya yirmi bir kol örgü şeklinde örülen uzun saçların evlendikten sonra düzenlenen bir ritüelle iki kol örgü veya bir çift olarak örüldüğünü, çift örgünün evli olduğuna işaret olduğunu belirtmektedir. Yöredeki uygulamanın anlamının eşikmeliği somutlaştıran saçların dağınık olma durumunun evlenme ritüeline özgü değişik bir formu olduğunu söylemek mümkündür. Doğum ritüellerinde de bahsettiğimiz üzere doğum esnasında kadının saç örgülerinin çözülmesi, benzer şekilde ölünün ve ölü yakınlarının saç örgülerinin çözülmesi özdeş ritüel anlama sahiptir.

Evlenme ritüellerinde saç ile ilişkili bir diğer husus ise kâkül kesmedir. Günümüzde çok yaygın olmayan bu ritin, süreç içerisindeki sırası tam olarak belirli değildir. Yörede eylemin ritüel süreç içerisindeki gerçekleştirilme sırası; gelin hamamı, gelin çıkarma, gelin

oğlanevine götürüldükten hemen sonra ve ertesi gün duvak ritüeli esnasında olacak şekilde farklılaşır.

Merzifon ilçesinin bazı köylerinde kâkül kesme ritinin uygulanışı yörenin diğer bölgelerine nazaran farklıdır. Şöyle ki; gelini gündelik kıyafetleriyle kızbaşından teslim alan dünürşü kadınlar, onu kible yönünde yere oturturlar ve kendileri de halka hâlinde etrafına çömelirler. Gelin, önce üç kez havaya kaldırılıp indirilir, üç kez de süpürge ile süpürülür. Üç ihlas bir Fatiha suresi okunduktan sonra daha önce kullanılmamış makas ile kâkül kesilir. Ritüel süreçteki diğer ritlerle birlikte düşünüldüğünde burada, eylemin bir ayrılma ritüeli olduğu ve ritüel ölümü simgelediği söylenebilir. Kâkül kesme ritüeli, kimi yerlerde gelin, oğlanevine getirildikten hemen sonra çeyiz sandığına kible yönünde oturtularak gerçekleştirilir. Kâkül kesme ritinin duvak günü yapıldığı Göynücek ilçesinin bazı köylerinde ise gelin seccade üzerine başı kibleye çevrilerek oturtulur. Görevli kadın birtakım dualar okur ve kayıinvalideden bahşiş aldıktan sonra gelinin kâkülünü keser. Bu bağlamda ise ritin yeni statüye ilişkin bir gösterge olduğu söylenebilir.

Hangi anlamı ifade ederse etsin şu açıktır ki, saç kesme sıradan bir eylem değildir. Durkheim'ın (2011: 191) verdiği örnek bu düşüncüyü örnekler niteliğindedir “Saç kesme faaliyeti, ayinsel bir eylemdir ve kendisine belli törenler eşlik eder. Saçı kesilen kimse, yüzü anne tarafından mitsel ataların toplandığına inanılan göğşe dönük olarak yere çömelir aynı gerekçelerle, bir insan ölür ölmez, onun saçlarını keserler ne bir kadının ne de erginlenmemiş bir gencin görme hakkının bulunmadığı uzak bir yere gömerler”. Saçın kesilmesi karşılığı hediye alma, eylemin kutsallık atıflarına sahip mekânlarda kesilmesi gibi ayrıntılar olayın sembolik olarak büyük öneme sahip olduğunu göstermektedir. İlaveten bazı yerlerde kadınlar, kesilen saçları, çeyiz sandıklarında özenle saklayıp, gömülürken avuçlarının içine koydurtmaktadırlar.

Evlenme ritüellerinde giysinin bir diğer işlevi, daha önce de ifade ettiğimiz üzere giysinin aidiyet oluşturma amacıyla araç olarak kullanılmasıdır. Gelinin giysilerini oğlanevi, damadın giysileri de kızıevi alır. Gelin ve damadın düğünde yiyecekleri kıyafetlerin taşınması ve giydirilmesi ritüel eylemler ile gerçekleştirilir. Erkek tarafından kız tarafına giden gelinin kıyafetlerini yengeler, bir dizi rit eşliğinde götürürler. Buna paralel olarak damadın giyeceği kıyafetler de kız tarafından yanuççu denilen bir grup erkeğin belirli bir diziyi izleyen dramatik eylemleriyle getirilir ve teslim edilir. Onların

karşılanması ve ağırlanması düğünün kritik anlarını oluşturur. Bu detaylar, ritüel giysilerine yüklenen söz konusu anlamı ortaya koymaktadır.

Giysi üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılan aidiyet oluşturma teması nişan ile düğün arasındaki süreçte de karşımıza çıkar. Dinî bayramlar ve Hıdrellez günlerinde nişanlı kızlara elbise götürme uygulaması yörede yaygındır. Götürülen bu elbise nişanlı kızın bayramda giymesi içindir. Görüldüğü üzere burada giysi üzerinden yeniden oluşum ve başlangıç alt semantizmine sahip günlerde giysinin sahibi ile alıcısı arasında aidiyet olgusu çerçevesinde ilişki kurulmaktadır. Bayrama erkek tarafının aldığı elbise ile giren genç kızın hangi tarafa ait olduğu varoluşsal semantizim bağlamında elbise ile sağlanmaya çalışılmaktadır.

Giyim unsuru, gelinin ritüel süreçte hangi tarafta yer aldığını göstermek bağlamında statü göstergesi olarak da işlevseldir. Gelinin giyim kuşamı üç ana ritüel evrede hangi sosyal konumda olduğunu gösteren bir kod mahiyetindedir. Eşik öncesi dönem ritüellerinden olan kızbaşı gecesinde gelin, kız arkadaşlarıyla benzer giyinir. Bu durum bazı yerlerde gelinin kıyafetlerinin giyilmesi şeklinde karşımıza çıkar. Merzifon Gümüşhacıköy ve Suluova ilçelerinin bazı köylerinde kızbaşı gelinin elbiselerini kızın arkadaşlarına dağıtır. Kızlar düğünde bu kıyafetleri giyerler. Kızların lideri ve gelinin en yakınındaki kız ise bazı yerlerde tespit ettiğimiz üzere gelin ile birörnek giyinir. Bazı yerlerde kıyafetler tamamen aynı olmasa da gelin ve kızbaşı benzer giyinirler ancak başörtü ve başörtüyü takma biçimlerini aynı şekildedir. Orta eşik evresinde gelinin giyim kuşamı her iki gruptan da farklıdır. Kendine özgüdür. Bu durum eşikteliği, daha açık bir ifadeyle henüz hiçbir yere ve hiçbir statüye ait olunmadığını ifade eder. Gelinin kadınlık statüsünün tanımlandığı duvak ritüelinde, Merzifon, Suluova ve Gümüşhacıköy ilçelerinde tespit ettiğimiz eski bir uygulamaya göre; o yıl içinde evlenmiş ve düğününün üzerinden henüz bir bayram geçmemiş gelinlerin hepsi gelinliklerini giyerek ritüele katılırlar ve asıl gelinle yan yana otururlar. Görüldüğü üzere burada aday gelinin evli kadınlar kategorisine geçtiği bu şekilde birörnek giyinmiş grup üzerinden gösterilmektedir.

Giyim kuşam evlenme ritüellerinde rolleri de görünür kılan unsur olarak işlev görmektedir. Yengelerin giydiği kıyafetler ve başyengenin kırmızı tülbent bağlayarak diğerlerinden ayrılması, sağdıcın, yiğitbaşının, bayraktarın kollarına veya sırtlarına renkli kumaşlar takılması bu durumu örneklemektedir. Dış görünümle yapılan işaretlemelerin bir

bölümü de gelin ve damat yakınlarını göstermeyle ilişkilidir. Daha çok şehirlerdeki salon düğünlerinde karşılaştığımız bu durum, saç topuzları ile gerçekleştirilir. Örnekler şöyle sıralanabilir: Görümce topuzu; genellikle saçlar yarı dağınık bir şekilde kelebek toka yardımı ile tepede toplanır. Dağınık saçlar ise üç bukle yapılır, buklelerin ikisi enseye bırakılır, diğeri alın bölgesinden sağ yanağın kenarından salınır.

Katılımcılar ve diğer ritüel görevlileri için de giysi üzerinden yorumlamalar yapılabilir. Özel gün tören, kutlama eğlenceleri, bir toplumdaki veya sosyal gruptaki giyim kuşam tarzını belirleyen temel dinamiklerden biridir. Ritüel, genel anlamda değişimi ve gündelik yaşamdan farklılaşmayı gerektirir (Özdemir 2005: 272). Katılımcıların düğün bağlamındaki giyim kuşamları gündelik yaşama tezatlık oluşturur. Gündelik yaşamda giyilmesi normal karşılanmayan şatafat ve aşırı süs düğünlerde normal karşılanır. Kadınların aşırı pullu simli giysiler, aşırı saç ve makyaj biçimleri düğün ortamlarında olağan bir durum olarak karşılanır. Bu durum ritüel ile gündelik yaşam arasında bir sınır oluşturması açısından önemlidir.

Kıyafet, ritüel ortamlarda bireylerin statüsünü, cinsiyetini, yaşını, evli ya da bekâr oluşunu işaretleyen gösterge olma işlevine de sahiptir. Ayrıca yörede -erkeklerde bulunmamakla birlikte- musahipli kadınların düğün ve diğer ritüel ortamlarda aynı şekilde giyinmeleri durumu bulunmaktadır. Bu onların kardeş olduklarını işaretleyen bir göstergedir. Yaşlı kadınların başörtüsü kullanma biçimleri ile genç kız ve evli kadınlarınki birbirinden farklıdır. Yaşlı ve orta yaşlı kadınlar daha sade gösterişsiz giysiler giyerler ve başörtülerini kafalarını tamamen saracak şekilde bağlarlar. Genç kızlar ise başörtülerini boyunlarının altına düğümleme veya iğneleme biçiminde kullanırlar. Nişanlı kızlar ve yeni evli gelinler başörtünün oyalarını yüzlerine getirecek şekilde bir bağlama biçimi kullanırlar. Aynı başörtü bağlama biçimini kızbaşı (içi) gecesini denilen düğün evresinde gelin ve sağdıçın da kullandığını gözlemledik.

Ayrıca başörtülerde kullanılan oylar, kadınların kendilerini ifade ettikleri bir araç olma noktasında da işlevseldir. Mesela “*kayalı kandamlası çiçeği*” ismi verilen oyalı tül bent gerdek sabahı kullanılır; bu, gelinin bakireliğini kaybettiğini anlatır (KK 13). “*Kaynana süpürgesi*” denilen oya ise kaynananın gelininden memnun olmadığını ifade eder (KK 2). “*Gelin süpürgesi*” gelinin kayınvalidesinden şikâyetçi olduğunu, “*elti süpürgesi*” yine elti ile geçimsizliğini ortaya koyar (KK10). “*Bademli kadeh*” oyası da

gelin ve damadın mutluluğunu dile getirir (KK 45). “*Prences taci*” denilen oyayı düğünde, bayramda genç kızlar kullanır; onun evli ya da nişanlı olmadığını gösterir (KK 81). Evlenmek isteyen kızlar düğünlerde “*düğün çiçeği*” ismi verilen oyalı tülbent kullanır (KK 32). “*Sırmalı kaymak tabağı*” ve “*bademli yıldız*” adı verilen oyayı kim kullanırsa örtünen kişinin mutlu olduğunu ifade eder (KK 21). “*Nışan sepeti*” oyasını nişanlı kızlar kullanır. “*Paşa mührü*” genç kızların resmi nikâhsız evlenmek istemediklerini ifade eder. “*İkili hanımeli*” genç kızların gelin oldukları yerde kendisinden fazla iş beklenmemesi isteğini ifade eder (KK 41). “*Sıralı sık dokuma badem oyası*” gelinlerin kayıncıvalidelerini kışkırtmak için kendi annelerine yaptıkları bir oyadır (KK 59). “*Dolgulu çoğaltma oyası*” gelinin hamile olduğunu ifade eder (KK 5). “*Bekâr bıyığı*” genç kızların evlenme isteğini ifade eder (KK 73). Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Doğum ritüellerinde öncelikle giysi üzerinden anlam aktarılan hususların başında diş çıkaran çocuğun dişlerini ilk gören kişinin ona gömlek dikme -veya günümüzde daha çok alma şekline dönüşen- zorunluluğu dikkat çekmektedir. Doğum ve sonrası pek çok ritüelin amacı yeni doğanın kültür dünyasına aşamalı olarak katılımını sağlamaya yönelik edimlerdir. Diş insanın dünyaya geldikten sonra kazandığı önemli bir uzuvdur. Onun kazanılması bebeğin insanlar dünyasına katılımının önemli bir aşaması olarak kabul edilir ve ritüel eylemi gerektirir. Bu bağlamda ilk dişin çıkması ve ardından bebeğin kültür dünyasını simgesel olarak ifade eden buğday merkezli yiyecek ile kutlanması ve ilk diş görenin bebeğe sosyal statüsünün verilmesini görünür kılan gömlek dikmesi insanın ikonik sembolü kabul edilen elbise ile somutlaşarak önemli bir göstergeye dönüşmektedir. Burada elbise bebeğin sosyal bir varlık olarak kabul edilmesi anlamını taşımaktadır. Benzer bir şekilde beşik töreninin bebeğin anne soyuna kabul edilmesi anlamına gelmesi anne tarafından getirilen beşik ve giysiler ile görünür kılınmaktadır. Giysi, beden (mikro- kozmos) ve dünya (makro- kozmos) arasında bir sınırdır. Mitolojik bilinçaltı, bu sınırın belirlenmesine büyük önem vermektedir (Lvova vd. 2013a: 204).

Mevsim ritüelleri kapsamında giysi üzerinden aktarılan sembolik anlamlar, ritüelin temel anlamlarına koşut bir görünüm sergilemektedir. Öncelikle takvim ritüellerinin merkez temasını oluşturan yeni başlangıç ve evrenle birlikte insanın yenilenmesi anlayışı, ritüellerin final aşamasını gösteren günlerde yeni, temiz kıyafetlerin giyilmesi ile somutlaştırılmaktadır. Bayramlık olgusu, özellikle çocuklara yeni kıyafetlerin giydirilmesi, o günlerde güzel, temiz kıyafetler giyilmesi kıyafet üzerinden ritüelin anlam aktarıcısı

konumuna gelmektedir. Hıdrellez gününde bazı köylerde kadınlar beyaz giymeye en azından başörtüsünü beyaz renk seçmeye dikkat ederler. Bu şekilde beyazın saflığı, yeniliği ve yeni bir oluşumu simgelemesi ile takvim ritüelinin eksen anlamı arasında koşut bir anlam ilişkisi kurulur. Hıdrellez bağlamında yine Gümüşhacıköy, Merzifon ve Hamamözü ilçelerinde tespit ettiğimiz bir uygulama olan evlenmek isteyen genç kızların beyaz giyinmesi olayında giysinin bir haberleşme işareti görevi gördüğü görülür. Nebi Özdemir'in (2005: 271) ifade ettiği gibi giysi kodları hızlı ve onaylayan bir iletişimin gerçekleşmesini sağlayabilir.

Muharrem ayı içerisinde geleneği tam yaşatma kaygısı içerisinde olan bölgelerde yaşamı ve mutluluğu ifade eden canlı renkli kıyafetler giyilmemesi, ölümü, yaşamsallığın olmayışını gösteren yası imleyen siyahların giyilmesi Muharrem ayının anlamsal çerçevesine koşutluk oluşturmaktadır. Elbise üzerinden gösterilen ölüm, canlılığın yokluğu teması erkeklerin tıraş olmama yasağı ile de görünür kılınmaktadır.

Ölümle ilgili ritüellerde giyim kuşam yas durumunu ifade etmede bir araç olarak kullanılır. Yas dönemindeki ölü yakınları yas bitene kadar renkli, cıvıl cıvıl giyinmezler. Giyinmeleri durumunda toplum tarafından ayıplanırlar. En önemlisi yas süresi bitene kadar siyah başörtü bağlama ya da tamamen siyah renk elbise giyinme söz konusudur. Genellikle yaşlıların dikkat ettikleri bir husus olmakla birlikte giysilerin ters giyilmesi de yaşamsallığın olmadığını ifade edecek şekilde nadir de olsa kullanılır. Yas sürecinde erkeklerin tıraş olmaması yine saç ve kıl dolayımında eşikselliğin ifadesi olmaktadır. Kaynak kişilerimiz eskide kaldı söylemleriyle ortaya koydukları banyo yapmama da yine yaşamsallığa tezatlık oluşturan durumlardır.

Giyim kuşam unsuru olarak ayakkabı, ritüellerde sıkça tekrar eden bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayakkabının ritüelistik bir nesne olarak yer aldığı ritüel bağlamlardan tespit edebildiklerimiz şöyledir: Çocuğun göbeği babasının ayakkabısının üzerinde kesilir (KK 54). Doğumu zor olan kadına kocasının veya aralarında bir husumeti olan kişinin ayakkabısından su içirilir (KK 67, KK 89). Yürüyemeyen çocuğa dayısının ayakkabısı giydirilir (KK 45). Çocuğun salyası çok akarsa ve çok ağlarsa yine dayısının ayakkabısı ile ağzına vurulur (KK 23). Nazar değdiren kişinin ayakkabısından parça alınarak yakılır, dumanı nazara uğrayan kişiye tüttürülür (KK 10, KK 23, KK 78, KK 79, KK 90). Kurşun dökme ritüellerinde kullanılan değişmeyen nesnelerden biri ayakkabıdır.

Bunlar dışında en çarpıcı örnekler evlenme ritüellerinde karşımıza çıkar: evlenme isteğinin dolaylı ifade edildiği durumlarda babanın ayakkabısı isteğin iletilmesinde kullanılan bir araç haline gelir; ayakkabı çivi ile yere çakılır, içine tuz veya su doldurulur. Düğün boyunca damadın ayakkabıları çalınmaya çalışılır. Çalınması durumunda çalan kişiye diğer eşyalarına nazaran daha fazla miktarda fidye vermek gereklidir. Rıfat Araz'ın (1995: 116) bildirdiğine göre Harput ve çevresinde düğün gecesi yakın arkadaşları tarafından arkasından yumruklanarak gelin odasına itilen damadın, odanın kapısının üstüne önceden asılmış eski bir ayakkabıyı alarak dama fırlatmak gerekir. Aksi durumda damadın, hayatı boyunca gelinin hükmü altına gireceğine inanılır. Düğün kahyasına ve diğer aile büyüklerine özellikle ayakkabı hediye edilir. Ölüm olayının vuku bulmasının hemen ardından ölen kişinin ayakkabıları dışarı konulmaktadır. Bereket ritüellerinde de büyüsel bir obje olarak ayakkabı imgesine rastlamak mümkündür. Mesela çok sayıda karısı olan adamların ayakkabıları suya atılır. Örnekler göstermektedir ki ayak ve ayakkabı ile insanın kendisi arasında güçlü bir metonomik ilişki kurulmaktadır. “Pabucunu dama atmak” deyimini de bu durumu ortaya koyan güzel bir örnektir. Yusuf Ziya Yörükan (2014: 42), “Ölü toprağı, kaşık, saç, tırnak, pabuç, beygir nalı, elbise parçası, sihrî maddelerdir ki; bunlarla bunların sahiplerine malikiyet temin edilir. Yeni bir kişiye ait sayılan nesnelerden herhangi birine sahip olunduğunda, o kişiye sahip olabilir ve o kişiye istenilen her şey yaptırılabilir”, der. Görüldüğü üzere burada sıralanan kişiyle özdeşleştiği için sihrî bir nitelik atfedilen nesnelerden biri de ayakkabıdır. Semboller sözlüğüne göre “ayakkabı; seyahati, dünyayla kurulan ilişkiyi, toprağın sahiplik gücünün alınışını aynı zamanda da cinsel anlaşmayı sembolize eder (Gardin vd. 2019:77).

6.5.3. Alınan ve Verilen Nesneler: Armağan

Takvim, geçiş dönemleri, bereket ve kriz ritüellerinin temel bileşenlerinden birini de armağan unsuru oluşturmaktadır. Armağan, Türk Dil Kurumu Sözlüğünde “1. Birini sevindirmek, mutlu etmek, onurlandırmak, kutlamak için verilen şey, hediye. 2. Ödül. 3. Bir bilim adamını emek verdiği dalda onu anmak için hazırlanan bilimsel eser. 4. Bağış, ihsan”³⁵³ şeklinde tanımlanmaktadır.

³⁵³ www.tdk.gov.tr erişim tarihi 23.02.2021

Armağan, bütün kültürlerde görülen evrensel ve işlevsel bir kültür kalıbıdır. İlkel olsun, çağdaş olsun, her kültür bu geleneği yaygın bir şekilde sürdürmüştür. Çağdaş kültürlerde ise, her fırsatta hediye alıp verme daha fazla uygulanma şansına sahip olmuştur. Evrensel olduğu kadar işlevseldir de. Çünkü insan ilişkilerinde yararı görülen gerekli bir uygulama niteliği göstermektedir (Tezcan 2019: 29).

Polynesia, Malenisia ve Kuzey Batı Amerika yerlilerinin yaşamındaki armağan aracılığıyla kurulan ilişkileri ve armağanlaşma geleneklerini karşılaştırmalı bir yöntemle inceleyerek hediye kavramına ilişkin geniş içerikli bir çalışma yapan Antropolog Marcel Mauss'a (2018: 189) göre armağan, bir istem olmayıp, toplumsal zorunluluklar şebekesinin işlevsel bir parçasıdır; hediye vermek ve almak, toplumsal yapıda zorunluluğu temsil eder.

Hediyeleşme, antropologlar tarafından toplumsal ilişkilerin kurulmasında ve sürdürülmesinde etkin bir araç olarak değerlendirilmektedir. Evelyn Reed'e (1994: 272) göre hediyeleşme, toplumsal ilişkilerde önemli bir rol oynamakta dahası toplumsal ilişkileri kuran yegâne mekanizma olmaktadır. Hediye vermek karşı tarafın da mukabelede bulunmasını gerektirdiği veya böyle bir karşı davranış beklendiği için böylece hediye karşılıklı ilişkilerin anahtarı durumuna gelmektedir. Bireyler, armağanlaşma yoluyla birbirlerine bağlanmakta dahası armağan onları birbirlerine bağımlı hâle getirmektedir. Bu durum, sadece aile arasında değil, toplumun üyeleri arasında da her çeşit ilişki ve akrabalık ağları ören, evlilik sisteminde olduğu gibi herkesin ayrı bir görev yüklendiği ritüellerde de kendini göstermektedir.

Hediye, ritüel bağlamlarda diğer yapısal unsurlar gibi gerek sembolik gerekse edimsel düzlemde görevler üstlenmektedir. Hediyeğin ritüel kullanımı işlev ve anlamca çeşitlidir. İşlev ve anlam çeşitliliği hangi ritüelde, hangi aşamada veya ne zaman, hangi cinsiyet, rol veya statü sahibinin ne çeşit hediye aldığı veya verdiği gibi hususlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Sınırlarını çizmenin oldukça zor olduğu bu unsurun ritüel bağlamlarda kazandığı veya ürettiği anlam veya edimsellik boyutuyla neler gerçekleştirdiği temelinde, en çok tekrar eden durumlar dikkate alınmak suretiyle bazı genellemelere gitmek mümkündür. Buna göre ritüel bağlamlarda yer alan hediye unsurlarını; statünün gösterimi ve kazanımı işlevinde hediye, akrabalık, yakınlık bağı oluşturma işlevinde

hediye; hizmet karşılığında hediye, dönüşüm ve kilit aşamalarda hediye; davet hediyeleri şeklinde kategorize edip incelemek mümkündür.

6.5.3.1. Statünün Gösterimi ve Kazanımı İşlevinde Hediye

Görünür düzlemde ihtiyaçlar için bireyleri ve ailelerini maddi açıdan desteklemek olan hediyelerin ritüellerde verilme bağlamları ve nedenleri bakış açısından yapılacak bir çözümlemede farklı anlam boyutlarına sahip olduğu görülür. Geçiş ritüellerinin temel amaçlarından birisi bireylerin sosyal durumunda kesin değişimler meydana getirmek aynı zamanda bireye sosyal bir kimlik kazandırmaktır. Ritüellerin belirli süreçlerinde bireylere verilen hediye, geçiş ritüellerinde yeni toplumsal statünün kazanılmasının göstergesi olması noktasında işlevsel bir unsur olmaktadır. Bir diğer ifadeyle adaya verilen hediyeler, statünün toplum tarafından onaylandığı ifade eder ve bu durum adayın statü geçişini toplum nezdinde olanaklı kılar.

Victor Turner (2018: 96, 176), erginlenme ritlerindeki adaylar gibi eşikteki varlıkların hiçbir şeye sahip olmayanlar şeklinde temsil edildiklerini, statü ve mülkiyet hakkı ile ilgili bütün ayrıcalıklardan “soyundurulduklarını” ifade eder. Yaşam bunalımı ritüellerine tabi tutulan adayların yapısal görünmezliğini belirten hiçbir şeye sahip olmama eşikliğinin önemli bir sembolü iken mülkiyet veya bir şeylere sahip olmak statünün kazanılmasına ve onaylanmasına işaret eder. Belk (1977 akt. Şeker 2019: 879), “hem mesaj hem de kanal olan hediyeleri, sembolik bir iletişim sürecinde, bireyin statüsünü veya statü değişikliğini ifade ederken ayrıca toplumsal desteğin simgesi olarak da işlev gördüklerini belirtir”.

Dede korkut Kitabı’ndaki “Dirse Han oğlu Boğaç Han Boyun”da, Dede Korkut, Boğaç Han’a ad verdikten sonra babasından Boğaç Han için beylik ve taht ile birlikte; at, koyun sürüsü, deve, ev ve ciğni kuşlu cübbe, don ister (Ergin 2016: 82-83). Görüldüğü üzere alınan/verilen hediyelerin her biri, kişinin bağımsız yaşayabilmesini olanaklı kılması yönüyle statü göstergeleri olarak kabul edilmektedir. Lvova vd. (2013a: 219) de de belirtildiği gibi “asosyal, hatta cinsiyetsiz varlık olarak kabul edilen bebek, zamanla akraba, ad, ilk giysi, kendi mülkiyeti olan ilk ev, yani beşik ve evcil hayvanlar edinir. Yaş ilerledikçe sembol sayısı ve sosyal ortamla yeni ilişkilerini gösteren nesne sayısı artmaktadır”.

Hediyenin söz konusu işlevi, bazı ritüellerin düzenlenme vesilesini teşkil eder. Dahası, geçiş ritüellerinin pek çok türü veya aşaması bu temel işlev üzerine kuruludur. Doğum ritüellerinden başlayacak olursak “bebek görme” adı altında toplum tarafından sunulan hediyeler; kadının anneliğini, bebeğin topluma katılımını onayladığı gibi ilaveten neslin devamının çok önemli olduğunu, topluma yeni bir birey getirerek buna katkı yapanların ödüllendirilmesi gerektiği, ayrıca ailenin sevincine ortak olmak bunu da hediye vermek ve düzenlenen eyleme katılarak göstermek alt anlamlarına da sahip olduğunu söylemek olanaklıdır.

Yeni doğan bebeğin topluma katılımını işaretleyen ilk olay olan ad verme ritüelinde, hediyenin söz konusu işlevini açık bir şekilde görmek mümkündür. Ad verme, günümüzde toplumsal eylem boyutunda bir ritüele vesile olmamakla birlikte Merzifon ilçesi bu konuda istisnai bir durum gösterir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu ilçede ad verme toplu katılımlı bir ritüel ile gerçekleştirilir. İlgili bölümde anlattığımız üzere ad verme için toplanan insanlar, ad verme işlemi tamamlandıktan sonra önce adı veren hoca veya dede daha sonra yakın akrabaları bebeğe ve anneye yakınlık derecelerine göre altın, çeyrek yarımlık gibi kıymetli hediyeler, diğer katılımcılar ise giysi türünde hediyeler verirler. Hediyelerin sunulduğu altınların bebeğin hediye yastığı denilen o günler için özel hazırlanmış yastığa iğnelenmesi elbise türünden hediyelerin ise bebeğin beşiğine bırakma biçimindedir. Hediyeler takdim edilirken hayır dua, iyi temenniler içeren sözler söylenir.

Doğum yapan kadının anne tarafının bebek, anne ve dünürlerine doğum vesilesiyle hediye getirmesinin kutlandığı ritüellere yörede “beşik götürme” adı verilmektedir. Ritüelin örtük anlamı bebeğin anne soyu tarafından kabul edilmesidir. Bu soyut anlam hediye götürme pratiği ile görünür kılınmaktadır. Hediyenin işlevi burada bebeğin anne soyuna katılımının onaylanmasıdır. Bebeğin anne tarafı kızları için altın, bebek için beşik ve yatak, yorgan giyim eşyası türünde bebeğin bütün eşyalarını, evdeki diğer bireylerin her biri için hediye getirirler. Bu uygulamayı getirilen hediyelerin özelliklerini göz önünde bulundurarak çeyiz benzeri bir olgu olarak kabul etmek mümkündür. Bebeğin temel eşyalarının alınması bir anlamda ona mülkiyet verilmesi böylece aileye kabul edilmesidir. Doğum yapan kadının annesi dışında ritüele davet edilen diğer kadınlar da bebek için hediye getirirler. Bebek dualar birtakım kalıp sözler ve törensel edimlerle beşiğe yatırıldıktan sonra getirilen hediyeler bebeğin beşiğinin üstüne ve çevresine konulur.

Eşik sürecin bitişini işaretleyen kırklama ritüelinden sonra çoğunlukla köylerde düzenlenen kırk ekmeği veya ebe ekmeği ritüellerine katılan davetliler bebek görme hediyelerini bu vesileyle sunarlar. Günümüzde bebek görme hediyeleri genellikle “bebek mevlidi” veya “kırk mevlidi” adı verilen ritüel ile toplu yapılan ritüel çerçevesinde sunulmaktadır. Eskiden bireysel olarak gidip hediye verme işlemleri artık bebek ailesinin organizasyonu ile mevlit gibi toplu ziyaretler biçimine dönüştürülmüştür. Ana işlevinin bebeği görme, doğumu kutlama ve bunun somut ifadesi olarak hediye sunma olan uygulama dinî içerikle doldurularak farklı bir törensel form oluşturulmuştur. Aslında işlev ve amaç aynıdır. Bebeğin ailesi çeşitli ikramlar hazırlar, mevlit ve ilahi okuyacak bir kadın davet edilir. Davet edilen kadınlar önce hediyelerini takdim ederler. Bu genellikle bebeğin beşiğine koyma altın ise yastığına ilaştırma şeklinde olur. Misafirler evden uğurlanırken süslü bir sepetin içine konulan bebek bibloları hediye edilir.

Yine eşik süreçten çıkışı işaretleyen kırk uçurma ritüelinde bebek ve annenin ziyarete gittiği evlerden kendilerine yumurta, ekmek, para gibi hediyeler verilir. Bu hediyelerin eşikten çıkmayı işaretlemelerinin veya bir bakıma tabu kaldırma anlamlarının yanı sıra büyü bir niteliği vardır ve her şeyden önce tılsımlıdır. Gidilen evlerden verilen hediyeler, bolluk ve bereket, şans, uzun ömrü simgeleyen türdendir. Şöyle ki; yumurta, bebeğin beden gelişimine sağlığına, ekmek bolluk ve berekete, un ise uzun ömre atıfta bulunan sembolik hediyelerdir.

Çocuğun büyüme evresinde yeni bir döneme girmesini ve bireyin kültür dünyasına katılımını simgeleyen dişin çıkması vesilesiyle yapılan diş hediği ritüelinin de ana eksenini toplumun yeni bireyin statüsünü onaylamaları anlamına gelen hediye verme oluşturmaktadır. Yiyeceğin ezilmesinde, parçalanmasında ve öğütülmesinde önemli bir işlevi bulunan dişin ortaya çıkışı nedeniyle düzenlenen bu ritüellerde yiyeceği kutsama, çocuğun rızkını artırma, bereketi çoğaltma gibi dileklerin yanı sıra çocuğun dişini kolay ve sağlam çıkarması isteği de bulunmaktadır (Örnek 1977: 162). Çocuğun ağzındaki ilk dişi gören ona gömlek diker veya hediye alır. Bebeğin dişinin çıktığını topluma ilan etmek amacıyla yedi çeşit hububattan diş hediği kaynatılıp yedi eve dağıtılır. Hedik tabaklarına hediye olarak para konulur. Kutlama formatında yapılan diş hediği ritüellerinde hedik davetine gelenler bebeğe takım, patik, oyuncak gibi hediyeler getirirler.

Evlenme ritüellerinde bireylerin statü dönüşümü işaretleyen her bir aşamanın hediye ile kodlandığı görülmektedir. Bu durum düğün kapsamında bulunan rit dizgelerinde daha görünür olmakla birlikte düğünden önceki aşamalarda da var olduğu açıktır. Evlenme zincirinin ilk statüsü “sözlü olma”dır ve hediye, bu statünün toplum tarafından onaylanma vasıtasıdır. Şöyle ki; söz kesildikten birkaç gün sonra kadınlar arasında yapılan, kayınvalidenin gelinini yakın çevresine tanıtmayı amaçladığı “görü”, “dolma günü”, “çay içme” gibi adlar verilen ritüele katılan kadınlar, geline “hayırlı olsun” hediyeleri verirler. Söz konusu amaç için başlı başına ritüel gerçekleştirilmeyen bazı yerlerde mezkûr amaç sözden sonra yapılan ilk düğün çerçevesinde gerçekleştirilir. Gelin ve kayınvalide adayı oyuna kaldırılır ve kayınvalide oyun esnasında gelinin başına yemeni örter ya da giysisine iğne ile para iliştirir. Bu gösteri, kızın oynadığı kadının müstakbel gelini olduğunu ifade eder. Ayrıca oyun bittikten sonra durum açıkça söz ile de duyurulur. Ardından gelin adayı, ortamda bulunan kadınların elini öper, el öptüğü kendisine hediye verir.

Evlenme ritüelleri zincirinin ikinci halkasında yer alan statü konumu nişanlı olma durumudur. Bu aşamada da hediye, benzer işlevi yerine getirmekte, hediye sunumu ritüelin ayrı bir bölümünü teşkil edecek ölçüde önem kazanmaktadır. Yörede genel olarak aynı kalıbın söz konusu olduğu hediye merasimi kısaca şöyledir: Nişan günü yeni alınanlar ile damadın annesinin çeyiz olarak hazırladığı muhtelif eşyalar, itinayla süslenmiş bir bohçaya konularak kız evine götürülür. Gelin bir sandalyeye oturtulur, kırmızı bir başörtü “peygamber canına salavat, hayırlı uğurlu olsun! Allah, döllu döşlü eylesin”. Söz kalıpları eşliğinde üç defa çevrildikten sonra gelinin başına örtülür. Sonra bohçalardan alınan eşyalar yukarıdaki sözler ve hediye kimin aldığı ve hediye ne olduğu söylenerek gelinin başından üç kez çevrilir. Kızın annesinin ve kayınvalidesinin bohçasındaki hediyelerin bu şekilde takdimi yapıldıktan sonra diğer davetlilerin hediyelerine geçilir. Yörede takdimin bu şekilde yapıldığı hediye uygulamasına “töre çevirme” ve “ebede çevirme” adı verilmektedir. Benzer hediye formu kına gecesinde de mevcuttur. Celal Beydili (2005: 122) başın etrafında çevirmek ve hediye vermek geleneğinin “can yerine can vermek” inançlarıyla ilişkili olduğunu ve Kırgızlarda, başa dolandırılıp verilen hediye alana mutluluk getireceğine inanıldığını belirtmektedir. Yörede iplere asılmak şeklinde takdim edilen ve “saçı/saçu sallamak” olarak adlandırılan hediyeleşme türü daha mevcuttur. Töre çevirmeden farkı bunun iplere asılmak ya da görünür bir yerde sergilenmesidir. Her iki hediye de çoğunlukla çeyiz türü eşyaları içermektedir. Hasan Köksal’ın (1996: 76) bildirdiğine göre, benzer hediyeleşme türü Erzurum ve İstanbul’da

mevcuttur. “Erzurum ve çevresinde gelinin gerek kendi hazırladığı gerekse hediye olarak verilen bütün çeyizi, düğün zamanı iplere asılır. Buna saçı denir. İstanbul düğünlerinde de gelin şehir dışına gidecekse davetliler saçılarını, çeyiz oğlanevine gidinceye kadarki zaman içinde getirirler”.

Ritüel süreç bölümünde belirttiğimiz üzere düğün çerçevesinde geçiş öznelerinin dönüşümlerini işaretleyen ritüel formlardan, gelin ve damat hamamları veya gelininin ritüel yıkanmasını yaygın olarak ifade eden “baş yuma” uygulamalarını hediye ritleri takip eder. Yörenin pek çok noktasında gelin, kızbaşılarıyla birlikte el öpme gezmesine çıkar, el öptükleri kişiler kendisine hediye verir ve buna ritüel sürecin aşamasına uygun iyi dilek, hayır-dua ifade eden kalıp sözler eşlik eder.

Erkek geçiş öznesi için de benzer durum söz konusudur. Damat hamamı ve güvey donatma ritüellerinden hemen sonra damada “bağış” adı altında hediyeler verilir. Bunlar yeni kurulan ailenin mal mülk edinmesine yönelik hediyelerdir. Suluova ilçesi Akdağ köylerinde, “güvey pilavı yeme” adı verilen ritüelde yemekten önce damada bağış adı altında hediyeler verilir. Yine Taşova ilçesinde damat hamamından sonra “keşkek yeme” ritüelinde damat sofraya oturur, okuyucu: “Damat keşkek yemiyor annesi babası nerede” der, annesi babası damada takı, tarla, hayvan ya da yüklü bir miktar para verme vaadinde bulunduktan sonra okuyucu tekrar “damat keşkek yemiyor” diyerek sırayla dedesi, dayısı, amcası gibi yakın akrabalarını çağırır. Akrabaların hediye vermeleri tamamlandıktan sonra düğündeki diğer misafirler damada takı veya para cinsinden hediyeler verirler. Yüksek sesle verilen hediyein cinsi, türü, kimin verdiği anons edilir. Hediyeleşme bittikten sonra okutucu damadın keşkek yemesi için izin ister, yaşlı birinin “buyursunlar yesinler” şeklinde izin vermesiyle keşkek yenilir. Görüldüğü üzere, burada ritüel yıkanma, giyinme ve keşkeğin veya pilavın göndermede bulunduğu ritüel ölüm ve hediyein anlam atıfları birleşerek bütüncül bir statü kazanımı olayı dramatize edilmektedir.

Gelin ve damadın statü kazanımını ifade eden hediye verme uygulamasının bir diğeri gelin indirme ritüeli esnasında görülür. Bu hediye de yörede “bağış” adı verilmektedir. Geline arabadan inmeden önce damadın anne ve babası tarla, bağ, bahçe veya hayvan bağışlarlar ya da sözünü verirler.

Yeni statünün gelinin ailesi tarafından kabul edilmesini ifade eden hediye ise düğünden bir hafta sonra gerçekleştirilen kızevi ziyareti esnasında verilir. Âdet olduğu üzere yemeğe oturulur, damat, hediye istediğini ifade etmek için kimi yerlerde pilavın üstüne kaşık saplar kimi yerlerde de yemek yemez; katılımcılardan birisi gelinin babasına “damadın dişi kesmiyor, tarladan, ahırdan ne verirsin” der, kayınbaba ve kayınvalide bağ, bahçe, tarla ve hayvan gibi mülkiyet mahiyetinde hediye bağışlama sözü verirler. Kendisine evli barklı olmanın anlamsal karşılığı ve bu dolayımnda yeni statüsünün onaylanmasını somutlaştıran hediyeler verilen damat yemek yemeği kabul etmektedir.

6.5.3.2. Akrabalık, Yakınlık Bağı Oluşturma İşlevinde Hediye

Hediye ve hediyeleşmenin edimsel boyutta ritüellerde işlevsel olduğu alanlarından biri belki de en önemlisi dostça bir duygu yaratarak duygusal bağ ve yakınlık kurmayla ilişkilidir. Hediye değişimi ve hediye vasıtası ile sosyal bağ kurma hediyeinin ilk akla gelen anlam alanlarındandır. “Hz. Peygamber, hediyeleşmenin kural olarak insanlar arasındaki sevgi ve dostluğu geliştirdiğini, kıskançlık ve cimrilik gibi kötü duyguları giderdiğini.../... belirterek hediyeleşmeyi teşvik etmiştir” (Bardakoğlu 1998: 151).

Marcel Mauss’un (2018: 109) ifade ettiği gibi hediye, ticari değiş tokuştan tamamıyla farklı bir olgudur. Hediyeinin amacı her şeyden önce manevidir. Bundan amaçlanan oyunun içindeki iki kişi arasında dostça bir duygu yaratmaktır. Eğer yapılan bu etkiyi yaratmamışsa her şey boşa gitmiş demektir.

Jacques Godbout (2003: 29, 58) armağanı; ilişkilerin yuvası, değiştirilmenin, doğumun ve sosyal bağın embriyo halinde var olduğu yer şeklinde niteler. Ona göre armağan, anne-baba ile çocuk arasındaki ilk ilişki gibi sadece biyolojik olmayan sosyal de olan bir bağı ortaya çıkarır, bir yabancıyı bir tanıdığa dönüştürür. Armağan, kişisel ilişkilerin bir simgesi ve bir anlamda da “harekete geçirişi, seçilmiş akrabalıkların katalizörü ve belirleyicisidir”. İlâveten armağan, toplumun bir toplum olarak varlığını sürdürmesini, her bir kuşakla anlaşmasını yenilemek suretiyle kendini yenilemesini mümkün kılar.

Hediyeinin sosyal ve kişisel bağ oluşturma rolünü en bariz hâliyle evlenme ritüellerinde görmekteyiz. Söz kesme ritüelinden başlayarak düğün sonrası sürece kadar

uzayan evlenme ritüellerinin temel amacı; yabancı iki kişinin, iki ailenin birbirine akrabalık bağı ile bağlanmasını sağlamaktır. Hediye bu amacın gerçekleşmesi için kullanılan etkili bir araçtır.

J. A. MacCulloch (Reed 2012: 235) bu konuda şunları söylemektedir:

Akrabalığın kan bağı, yani kan anlaşmasıyla sağlanabilen bir ilişki olması fikri, pek ilkel değil belki de. Bundan daha ilkel olan bir durum, karşılıklı görüşme, birlikte yeme-içme, ad, giysi, silah ve benzeri şeyleri alıp vermenin, ardından bağ bulunmayan iki kişiyi, kimlik ya da akrabalık açısından sıkı sıkıya birbirine bağlaması fikridir.

Evlenme ritüellerinde taraflar arasında hediyeleşmenin işlevini Marcell Mauss (2018: 110) şöyle açıklamaktadır: “Hediyeler evliliği damgalar, iki ebebeyn çifti arasında bir hısımlık oluşturur. Her iki tarafa da aynı mahiyeti verir ve bu mahiyetin özdeşliği bundan böyle, iki hısım grubunun, nişanlılığın ilk anından son günlerine kadar, birbirlerini görmesini, birbirleriyle konuşmasını sağlar”.

İlaveten Evelyn Reed (2014: 53), kız alıp veren taraflar arasındaki kalıtsal düşmanlığın giderek azalması, armağan alıp verme kurumunun gelişmesiyle mümkün olduğunu belirtmektedir.

Hediyenin bu minvalde değerlendireceğimiz ilk ritüel bağlamı kız isteme ritüelidir. Amasya yöresinde oğlan tarafı, kızevine “yüz açma” adı verilen çoğunlukla yiyecek türünde birtakım hediyeler götürür. Bu hediyenin kız tarafınca kabul edilip alınması kurulmak istenen akrabalığın kabulünü, iade edilmesi ise reddini ifade eder. Hediye kabul etmek, istenmeyen bir ilişkiyi zımnen onaylamak olacağı için, verilenler kabul edilmez. Götürülen hediyenin adında da anlaşılacağı üzere yüz açılmaz, ilişki yolu bu şekilde kapatılır. Kabulü ise yüzün açılmasını bir diğer deyişle arzu edilen ilişkinin başlayacağını ifade eder. “Çünkü her şeyden önce, hediyenin, karşılık verilmesi gereken bir olgu dâhil, yükümlülükler dayattığı varsayılır” (Godbout 2003: 29).

Evlenme ritüelleri çerçevesinde hediyenin söz konusu işlevi söz, nişan ve nişan ile düğün arasındaki süreçte ve düğün sonrası aşamalarda yoğunlaşmaktadır. Söz kesme ritüeli karşılıklı hediyeleşmelerin başladığı aşamadır. Kayınvalide tarafından geline ilk verilen hediye oyalı yemeni olmaktadır. Bazı yerlerde söz yüzüğü oyalı yemeninin ucuna bağlanır ki bu da yemeninin hediye bağlamında akrabalık tesis etme anlamını görünür kılmaktadır.

Anadolu’da yaygın olduğu gibi Amasya yöresinde de bağ oluşturmak amacını taşıyan hediyeleşmenin sembolü “söz” ve “nişan” ilaveten düğünden sonraki evrede gündeme gelen “dürü” bohçalarıdır. Söz ve nişan bohçaları olarak adlandırılan bu hediyeler, değış tokuş edilen salt nesne olmaktan daha fazlasıdır; kızevi ve oğlanevi taraflarının dünürlük vasfıyla birbirlerine bağlanacaklarına dair yaptıkları sözleşmenin metaforudur, cisimleştirilerek görünür kılınmış hâlidir. Çünkü karşılıklı bohça alıp vermenin -sözleşmenin maddi nesnelerinin- ya da değış tokuş edilen şeylerin verilmelerine ve özellikle de geri verilmelerine yüklenen geleneklerce belirlenmiş anlamları vardır. Marcel Mauss’un (2018: 223) ifadesiyle, “armağan verenle alan arasında tesis ettiğı bağ, bu ikisi için çok güçlüdür”. Sözleşme tarafları bunlarla birbirine bağlanmıştır. Bohçaların verilip alınması akrabalık akdini ifade ettiğı gibi, verilen-alınan hediyelerin geri verilmesi de sözleşmenin bittiğini gösterir ki nişan atmak yerine “bohça atmak” ifadesinin kullanılması bu durumu ortaya koyar. Kaynak kişimizin cümleleriyle ifade edecek olursak: *“Bohça atma deriz. Herkes aldığıni iade eder. Bu iş burda bitti demek. İki kişi köyde örneğın kim yakınlarıysa onlar olmayacak. O kişi gelir eve iki kişi yaşlı başlı bohçayı alır getirir karşı tarafa izah eder. Aileler arasını yatıştırarak kavgaya gürültüye sebep vermeden o şekilde yatıştırılır”* (KK 89).

Söz kesme ritüelinde hazırlanan gelin bohçasının içinde genellikle takılar, yemeniler, havlular, patikler, çarşaf takımları, pijama, terlik, ayakkabı, çorap ve söz kesme töreninde giyeceğı bir takım kıyafet olmaktadır. Erkek tarafının hazırladığı bohçaya karşılık kız tarafı da damat için bohça hazırlar. Bohçanın içinde genellikle kıyafet, ayakkabı, terlik, ipek mendil ve tıraş takımı konulur. Ayrıca her iki taraf, yakın akrabalar için de bohçalar hazırlarlar. Anne, baba, kardeşler, dede ve büyük anneler, amcalar, dayılar, yengelere saten kumaştan yapılmış bohçalar içinde ayrı ayrı hediyeler verilir. Hediyelerin sunuluşu ise söz kesildikten sonra toplum huzurunda olmakta bu şekilde hediye vasıtasıyla gerçekleştirilen ortaklar arası sözleşmeye tanık oluşturulmaktadır.

Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde söz bohçasından ayrı olarak söz kesildikten iki ay sonra “çıkı gönderme” adı altında ayrıyeten bir hediyeleşme riti daha bulunmaktadır. Kaynak kişimiz bu hediyeleşmeyi şöyle anlatır: *“Âmin deyip kahvesi içildikten iki ay sonra önce kızdan oğlana ‘çıkı gönderilir’ yemekler hazırlanır, damat ve hısmına <musahibine> gömlek, mendil, çorap, ayna, tarak, iç çamaşırı; kaynanaya, eltilere yemeni konur. Çıkı denilince, ilk akla gelen kuru yemişler alınır, çıkılara paketlenir. Kızın çıkısına karşılık*

olarak bu kez de oğlandan kıza çıkı gönderilir. Yemekler ve kuru yemişin yanı sıra kıza elbiselik, çarşaf, kazak, iğne ve boncuk oyaları konur. Kız babasına mendil, annesine yemeni, kardeşlerine çorap konur. Oğlana gelen çıkıyı oğlanın arkadaşları, kıza gelen çıkıyı da kızın arkadaşları birlikte yerler” (KK 199).

Aynı ilkeye göre işleyiş gösteren nişan bohçaları ise ilişkilerde gelinen netlik ve ciddiyete koşut olacak şekilde daha kapsamlı ve değer açısından daha ağır hediyeleri içerir. Gelin adayı için hazırlanan bohça hemen hemen evlendikten sonra yeni yaşamının büyük bir bölümünde ihtiyaçlarını karşılayacak kadar eşyayı içerir. Damat için de kız tarafı bir bohça hazırlar. Onun bohçası da söz bohçasına göre daha kapsamlıdır. Yine sözde olduğu gibi nişan evresinde de yakın akrabalar için bohçalar hazırlanıp verilir. Yörenin pek çok yerleşim biriminde sözden farklı olarak nişan bohçaları topluluk önünde açılır, eşyaların neler olduğu ilan edilir, dahası iplere asılarak gün boyu katılımcılara gösterilir.

“Dürü bohçası” ya da “dürü dağıtma” şeklinde ifade edilen hediye verme edimi ise post-liminal evrede gelinin yeni akrabalık sistemine girişini sağlamak amacıyla damadın ailesine, kendi ailesine ve her iki tarafın yakın akrabalarına çeyizinden verdiği hediyelere verilen isimdir. Bunlar aynı zamanda gelinin aşamalı olarak eşik konumdan çıkışını işaretleyen birleşme ritlerinin de bir parçasıdır. Dürü hediyelerinin ilki ev halkına verilir. Gerdek sabahı önce kayınbaba ve kayınvalideden başlanmak üzere bohçalar sahiplerine takdim edilir. Sonra düğün kahyası ziyaret edilerek el öpülür ve bohçası verilir. Amca, dayı gibi erkek tarafının yakın akrabalarının hepsine kızın çeyizinin durumuna göre hediyeler verilir. Kaynak kişilerimizin aktardığına göre eskiden bu ziyaretlerin tamamlanması kırk günü bulmuş. Taşova ve merkeze bağlı bazı köylerde söz konusu hediyeleşme, gerdek sabahı gerçekleştirilen “baklava yemek” adı verilen, güveyönü yemeğinin yenilmesinden sonra yapılır. Gelin yemeğe katılan aile büyüklerine hediye verir, onlar da yemek tepsisi içine para koyarlar. Bazı yerlerde hediyein söz konusu işlevi köyün bütün kadınlarını kapsar. Merzifon ilçesinde gerdekten sonra gerçekleştirilen zerde veya duvak ritüelinde gelin, hoş geldin demeye veya gelin görmeye gelen kadınların başına oyalı yazma örter. Sıraç köylerinde ise kırk gün boyunca köy halkı geline, “göz aydınlığına” gelir, dürü bohçaları bu ziyaretler esnasında sahiplerine takdim edilir. Günümüzde ise çoğunlukla gelin mevlidi adı verilen ritüeller bu hediyeleşmenin vesilesi hâline gelmiştir. Gelin mevlitlerinde yakın akraba kadınlarına dürü bohçaları takdim edilir, diğer konuklara ise genellikle sembolik küçük hediyeler verilir.

Düğünden sonra kızevini ilk ziyaret esnasında gelinin kendi anne, baba ve yakın akrabalarına verdiği hediyeler de dürü olarak adlandırılmaktadır. Post-liminal süreçte gerçekleştirilen uygulama, gelin ve damadın yeni statüleriyle karşı tarafla ilk karşılaşmayı ifade eder. Bu bağlamda verilen hediyelerin gelinin ve damadın evli statüleriyle kızeviyle kurdukları bağın aracı olduğunu söylemek mümkündür.

Kız tarafı ve oğlan tarafı arasında takvim ritüelleri kapsamında gerçekleştirilen hediyeleşmeleri de bu işlevde değerlendirmek mümkündür. Burada, yukarıda ifade ettiğimiz hedefler doğrultusunda arzu edilen sonuçları meydana getirmek için faaliyeti uygun zamanda gerçekleştirme ilkesi vardır. Eliade' ye (2014: 372) göre, “insan, ritüellerle ‘mitsel zamana’ dâhil olur. Bu dönem kozmosun yaratıldığı, düzenlendiği ve tanrıların ya da ataların veya uygarlığı oluşturan kahramanların ilk eylemlerini gerçekleştirdiği ‘in illo tempore’dir. Bu nedenle yaratıcıdır. Mitsel dönemde her şey mümkündür; türler henüz belirlenmemiştir ve tüm biçimler belirsizdir”.

Erkek tarafı, Hıdrellez günü nişanlı kıza “Hızır götürme” adı altında hediye götürür. İlgili bölümde değindiğimiz üzere söz konusu uygulama geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaygın ve canlılığını sürdürmektedir. Hıdrellez sabahı erken saatlerinde süslenmiş koç, kızevine gönderilir. Sonra erkek tarafı kızı ve ailesini alarak kıra veya türbeye gidilir. Erkek tarafının yakınlarının da iştirak ettiği uygulamada ağaçlara gerilen ipe, nişanlı kız için hediyeler atılır ve bu hediyelere “saçı sallamak” adı verilir.

Ramazan Bayramı'nda ise erkek tarafı nişanlı kız için “bayram bohçası” gönderir. Bayramdan bir hafta önce erkek evinin yenge, görümce gibi genç hanımları kız evine gelerek gelinin ihtiyaçlarını sorarlar. Gelinin istekleri doğrultusunda kayınvalide içinde giyim eşyalarının ve el emeği çeyizlerin olduğu bir bohça hazırlanır. “Bayram bohçası” kızevine arife günü akşamdan gönderilir. Bayram günü erkek tarafı yakın akrabalarıyla kızevine gider. Yemekler yendikten sonra gelin kayınvalidesinin aldığı elbiseyi giyip konukların karşısına çıkar. Kayınvalide bohçayı açarak ortamdaki kadınlara neler aldığını ve çeyizlik dantelli, nakışlı eşyaları gösterir.

Geline kurbanlık götürme uygulamasında kurban sabah erken saatlerde veya iki aile birbirine uzaksa akşamdan gönderilir. Kurbanı bazı köylerde köyün genç erkekleri götürür.

Bunun karşılığında kız evinden bahşiş alırlar. Kurban eti hazırlandıktan sonra oğlanevi yemeğe davet edilir.

Kolektif bilinçaltı, bayramlar gibi düğünleri de geçişken ve yeni oluşumlara uygun zamanlar olarak düşünüyor olmalıdır. Metin Ergun'un (2014: 62) belirttiği gibi "Mito-poetik görüşe göre, düğünle ile düzensizlik başlamakta ve belirli bir süre uyum bozulmaktadır". Tespitlerimize göre yörede, sözlü ve nişanlı kızlara düğünlerde kayınvalideleri ve oğlan tarafının diğer yakın akrabaları tarafından hediye verme geleneği yaygındır. Sözlü ve nişanlı kızlara sözü edilen hediyelerin verilme bağlamlarının iki yerde olduğu görülmüştür. Bunlardan birisi kına gecesinde kızlar oyun oynarken başlarına müstakbel kayınvalideleri tarafından yazma örtme veya altın takma biçimindedir. Bir diğer bağlam ise gelin hamamlarıdır. Merzifon, Gümüşhacıköy ve Suluova ilçelerinde var olan geleneğe göre nişanlı ve sözlü kızlara kayınvalideleri hamamdan önce içinde hamamda kullanılacak eşyalar bulunan bohça gönderirler. Ayrıca nişanlı ve sözlü kızlar göbek taşına oturtularak başının üstüne başta kayınvalide ve oğlan tarafının yakın akraba kadınları olmak üzere diğer katılımcı kadınlar tarafından hediyeler konulmaktadır.

Söz, nişan ve düğün arasındaki süreçte nişanlı kıza mevsimin ilk kirazından veya ilk meyvesinden gönderme, gül gönderme, çiğdem gönderme, odun gönderme gibi çeşitli hediye gönderme uygulamaları bulunmaktadır. Burada da hediyeleşmek yoluyla istenen yakınlığı ve bağı kurmak için mistik anlamlar yüklenen fenomenlerin gücünden veya tılsımından yararlanmak söz konusudur. Durkhem'in (2011: 459) ifade ettiği üzere, "İlk ürünler çağlar boyunca en kutsal varlıklar için muhafaza edilen çok kutsal yiyecekler olarak kabul edilmişlerdir. Bu ilk ürünler, onların içerdikleri enerjiyi ortaya koyarlar.

Mevsimin ilk ürünleri aracılığı ile yapılan hediyeleşme uygulamaları kaynak kişimizin anlatımıyla şöyledir:

"Çiğdemler avuç içine sığacak şekilde top top yapılır. Bunların kök ve gövde kısımları pazen, dividin, basma ve ipeklerle sarılır. Top yapılan sargıların üzerleri ince boncuk ve pullarla desenler oluşturularak işlenir. Çiğdem demetleri, oğlan tarafının akrabaları ve damadın arkadaş sayısı göz önünde bulundurularak yapılır. Damadın çiğdem demedi diğerlerinden farklı olur. Farklılığı ipek üzerine ince boncuk ve pullarla yapılan işlemeli desen zenginliğinden kaynaklanır. Yumurtalar, soğan kabuğu veya saman

ile boyanarak haşlanır. Kuru yemiş, içki, tavuk, pilav, sebze yemekleri, börek, sütlaç ve helva hazırlanır. Damada ve en yakın arkadaşına gömlek, iç çamaşırı, mendil, ayna, tarak, cüzdan, çorap konur. Arkadaşına damada konan hediyelerin aynısı konulur. Akraba ve diğer arkadaşlarına da çorap, mendil, ayna, tarak, çiğdem konur. Bunları kızın akrabalarından iki veya üç kadın tarafından sini içinde oğlan tarafına getirilir. Damat, çiğdem ve sinilerin geldiği akşam bütün arkadaşlarını evine davet eder. Eve gelen gençlere, sofralar serilerek kız tarafından gönderilen yiyeceklerle ziyafet verilir. Gençler evlerine dönerken birer demet çiğdem ve hediyeleri verilir. Çiğdemi alan gençlerin aileleri gelinlik kıza iki hafta içinde çarşaf, havlu, elbiselik yemeni gibi çeyizlik hediyeler gönderirler” (KK 202).

Gül yollama ise oğlana gönderilen çiğdemin karşılığı olarak geline gül ve hediyelerin verildiği hediyeleşme biçimidir. Yine Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinde “geline kiraz gönderme” adı verilen hediyeleşme biçimi vardır. Kısaca şöyledir: Kayınvalide; kız tarafı, onların yakın akraba ve komşuları ile kendi yakınlarını hamama davet eder. Hamamda gelin göbek taşına oturtulur, öncelikle kayınvalide gelinin eline bir sepet dolusu kiraz verir. Sonra başının üstüne çeyizlik türünden hediye koyar. Aynı şekilde katılımcı kadınların hepsi hediyelerini gelinin başına koyarlar (KK 189, KK 190, KK 192).

Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde söz kesildikten bir iki ay sonra kızevine odun götürülür. Damat ve en yakın arkadaşı birlikte gündüz dağa giderler, iki yük odun kestikten sonra geri dönerler, akşam yemeğinden sonra tekrar dağa giderek odunları eşeklere yükleyip kızevine getirirler. Önceden odun geleceğinden haberi olan kızevi, gençleri kapı önünde karşılar. Odunlar evin önüne yıkılır. Kızın annesi, damat ve arkadaşına kuşbaşılı, yumurtalı dürüm ikram ettikten sonra odun götürme/getirme uygulaması sona erer. Gelenek gereği evin erkekleri ve sözlü kız dışarıya çıkmaz. Hatta erkekler durumdan haberdar değilmiş gibi davranırlar. Bir gün sonra, gelen odunlara karşılık kızevi, oğlanevine sinilerle yemek gönderir. Damat, arkadaşlarını yemeğe davet eder ve o akşam gençler, “ferfene gecesi” yaparlar (KK 202, KK 209).

6.5.3.3. Hizmet Karşılığı Hediye

Konunun bir diğer boyutunu ritüellerde yerine getiren iş ve rollere karşılık olarak verilen hediyeler oluşturmaktadır. Giddens’e (2010: 94) göre; “düzenlenmiş, yerelleşmiş

ilişkiler kentlerde de dâhil olmak üzere geleneksel ortamların çoğunda, yerel çevre iç içe geçmiş toplumsal ilişki kümeleri alanıdır; söz konusu ilişkilerin zaman içinde sağlam kalmasını sağlayan küçük bir uzamsal aralığa sahiptir”. Toplumsal ilişki ağlarının güçlü kalmasını sağlayan unsurlardan en önemlisi kuşkusuz ritüeller ve ritüellerin iş birliği ile gerçekleştirilmesidir.

Geleneksel yaşamda insanlar, ritüeller gibi toplu katılıma konu olan etkinliklerinde işleri yardımlaşma usulüyle yaparlar. “Bugün bana yarın sana” ilkesiyle işleyen bu tür yardımlaşmalar genel olarak maddi bir karşılık beklenmeksizin yapılır. Para vermek ve almak çoğunlukla yakışıksız ve kaba bir durum olarak görülür. Ancak verilen her türlü hizmetin geleneklerce belirlenmiş bir karşılığı bulunmaktadır. Fakat karşılık verme gereği, çıkar göz etmezlik iddiasıyla maskelenir. Söz konusu karşılık, törensel bir formda zarif bir şekilde sunulan hediye biçimini alır. Bu durum karşılığın rasyonel, materyalist dünyasını armağanla nahif bir görünüme büründürür. Marcell Mauss’un (1990: 3 akt. Godbout 2003: 156) ifade ettiği gibi: “Pek çok uygarlıkta, değiş tokuşlar ve sözleşmeler, hediye biçimini alır; kuramsal olarak bunlar gönüllüdür, gerçekte yükümlülük gereği verilir ve karşılık görürler”.

Hizmet karşılığı olarak verilen hediyelerin bir bölümünü ritüel uzmanlara verilenler oluşturur. Hediyeler çoğunlukla semboliktir; bu kişilerin yaptıkları işlerin karşılığının para ile değerlendirilmesi günah sayılırken bir yandan da karşılıksız bırakmanın yapılan işe uğursuzluk getireceğine inanılır. Yapılan kutsal işi karşılıksız bırakmanın yapılan işin kutsiyetiyle bağlantılı olarak uğurlu olmayacağı inancının da etkili olması nedeniyle sorun sembolik hediye ile çözümlenmektedir. Genelleme dışında kalan durumların da olduğu bilinmekle birlikte bu şekilde olması gerektiği yönünde toplumsal kabuller bulunmaktadır.

Bu kategoride yer alan ritüel uzmanlardan biri doğum ritüellerinde oldukça aktif roller üstlenen ebelerdir. Doğumu gerçekleştiren ebeye önce yemek, ardından “göbek hakkı” adı verilen hediyeler verilir. Bunlar ailenin maddi duruma göre değişebilen; başörtü, kına, elbise, elbiselik kumaş, sabun gibi eşya cinsinden hediyelerdir. Ayrıca para verilse de bunun gerekçesi çoğunlukla “müjdelik” kisvesine büründürülerek bu şekilde yapılan işin karşılığı olarak görülmesi engellenir. Ebeler doğum dışında anne ve bebekle ilgili çeşitli ritüellerin de baş aktörüdürler. Yerine getirdikleri her bir hizmet için kendilerine sembolik ya da ihtiyaçlarına göre yiyecek ve giyim eşyaları verilir. Ayrıca

anne ve çocuk eksenli her türlü ritüele hediye ile davet edilirler. Dahası “ebe hakkı” kapsamında doğumunu gerçekleştirdiği çocuğun düğününde de kendilerine hediyeler sunulur.

Bir diğer ritüel uzman grubunu imamlar, hocalar ve dede-babalar oluşturur. Doğumdan ölüme, takvim ritüellerine kadar bütün ritüellerde yer alan bu gruptaki ritüel uzmanlara da hediyeler verilir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Ad verme ritüelini gerçekleştiren hocaya uygulamanın sonunda “havlu” verilir. Yörede henüz düğünün hazırlık aşamasında yer alan dağdan düğün odunu uygulamasında imamların, hocaların ve dedelerin evlerinin önüne de bir yük odun bırakılır. Yine evlenme ritüelleri çerçevesinde düğünü başlatan hocaya, işin karşılığı olarak bazı köylerde havlu veya seccade verilir bazı yerlerde ise düğün için kesilen hayvanın etinden bir parça gönderilir. Dedelere ise düğün bayrağı için kesilen “cılık” veya cebrail adı verilen horoz hediye edilir. Suluova ilçesinde seysana götürülen kızıveinin önünde imama havlu hediye edilir. Güvey donatma ritüelinde kızıveinden gelen damadın giysilerinin bulunduğu bohçanın içinde imam için havlu konulmuştur ve uygulamaya geçilmeden önce bu havlu imamın omzuna sarılır. Havlu, imamın güvey donatma karşılığında aldığı hediyedir. Benzer bir durum damat kınasında da vardır. Kızıveinden gelen kına tepsisinin içinde imam veya dede için de bazı yerlerde havlu, bazı yerlerde tülbent, bazı yerlerde özenle işlenmiş ipek mendil bulunur. Uygulamaya geçmeden önce söz konusu hediye imam veya dedenin omzuna konulur. Damadı gerdeğe sokmak için toplulukla birlikte camiye götürüp sonra eve getiren imam veya hocalara da yine havlu hediye edilir. Devlet kadrosunda bulunan imamlara, yağmur duası ve cenaze ritüellerinde de pek çok görev icra etmelerine karşılık genel olarak hediye verme geleneği yoktur. Bu tür hizmetler görevleri olarak görülür. Ancak cenazeden sonra “hocaya kırk Yasin verme” adı verilen uygulamada kırk gün boyunca okudukları kırk Yasin için imamlara hediye verilir ki bu hediye yörenin pek çok yerinde “bakraç” veya yörede yaygın görülen adlandırmayla “tıngır”dır. Bunun dışında imamlara verilen hediye yine “havlu”dur. İmam veya dedelere genel olarak doğrudan hediye verilmez, verildiğinde ise belirli bir kuralı vardır. Şöyle ki; hediye iki kez verilir ve her verişte veren kişi “verdim, kabul ettin mi?” der, ritüel uzman; “aldım, kabul ettim” der bu şekilde hediye, iki kez verilir, alınır, geri verilir, üçüncüde tamamen verilir ve alınır. İstisnai bir durum olarak dedeler, “dardan indirme” ritüeli için ölü yakınlarından para alırlar. Bu paraya “çıralık” adı verilir (KK 207). Paranın bu şekilde adlandırılmasında durumun maddi boyutunu örtme isteğinin var olduğu görülmektedir. Merkez ilçeye bağlı köylerde “güvey donatma” riti

esnasında “şapka olmuyor” diyerek para isteyen hoca ve dedelerin ceplerine damadın babası para koyar. Ancak koyulan para ya hemen ya da daha sonra damat ve geline hediye edilir.

Bir diğer ritüel uzman grubunu oluşturan ocaklı şifacılar ve cinci hocaların aldıkları hediyelerin belirli bir ritüel bağlamı olmadığı gibi aldıkları hediyeleri bir genellemeye gidecek şekilde tespit etmek zordur. Ancak idealize edilen durum diğer ritüel uzmanlarda olduğu gibi sembolik hediye almaları yönündedir. Kaynak kişilerimizin verdiği bilgiye göre hastalar “yapılan dua geçmez” düşünce ve inanışıyla ocaklı şifacılar, “azımızı çoğa tut” diyerek üç yumurta verirler (KK 19). Bu tür ritüel uzmanların en tipik örneği olan Çoban İsmail’in, hastalarından para almadığı aktarılmıştır. Çoban İsmail, kendisiyle yapılan görüşmede bu işi Allah rızası için yaptığını, yaptığı işin parayla karşılığının olmadığını söylemiş, hastaların isteğe bağlı olarak kendisine ilk gelişlerinde ekmek, küp şeker ve elma getirdiklerini; bunların da okunup üflenerek hastalara verilen yiyecekler olduğunu belirtmiştir. O, sadece derdine çare bulan hastalardan Allah için oraya kurban getirip kesmelerini istemektedir. (KK 32).

Düğünlerde önemli roller üstlenen gençlere ve/veya yiğitbaşlarına yaptıkları işler karşılığında düğünün çeşitli aşamalarında hediyeler verilir. Şöyle ki; Taşova ilçesinde düğünün başlangıcında ve damat hamamından önce yiğitbaşlarının vücutlarına düğün kahyası tarafından saç/saçu adı verilen elbiselik kumaşlar askı asma uygulaması adı altında sarılır. Askılar, yapacakları hizmetlerden ötürü kendilerine verilen ön hediye. Bayraktarın hediyesi de bayrağın ucuna takılan kumaştır. Yine düğünün başlangıç aşamasında damat babası, gençlerin her birine çeşitli hediyeler verir. Düğünün sonunda da yiğitbaşı eğlencesi adı altında yemekli bir eğlence tertip edilir ve bu eğlencenin masraflarını damadın babası karşılar. Eğlence gençlerin hizmetlerinin karşılığı olarak görülür (KK 250). Damada kına yakıldıktan sonra kızeviden gelen tepsideki yiyecekleri katılımcılara dağıtır. Bunların yanı sıra Merzifon, Gümüşhacıköy ve Hamamözü ilçelerinin bazı köylerinde başyiğitbaşına, davulcu-zurnacıyla birlikte ayrıca gelin indirme esnasında kesilen hayvanın tamamı verilir. Düğün boyunca büyük hizmetler yerine getiren bu üçlü takım, hizmetleri karşılığı verilen hayvanın etini birlikte yerler (KK 220).

Yiğitbaşları ve bekâr gençlere söz, nişan ve düğünün çeşitli aşamalarında mendil veya yörede yaygın kullanılan şekliyle yağlık hediye edilir. Mendil hediye edilen ritüel

bağlamlardan bazıları şöyledir: Merzifon ilçesinde söz kesme yemeğini götürdüklerinde; Göynücek ilçesinde Kurban Bayramı ve Hıdrellez günü geline kurbanlık koç götürdüklerinde; Taşova ilçesinde damat hamamından sonra gittikleri kızevinin önünde oynadıklarında; Suluova ilçesinde yanuççularla birlikte damat elbisesi götürdüklerinde; yörenin genelinde keşkeklik bulgur dövme ve seysana götürme karşılığı olarak; ilaveten damat kınası yakılmadan önce kızevinin gönderdiği kına tepsisi içinde gelen mendiller, “darısı başınıza” sözleri eşliğinde gençlere dağıtılır. Kaynak kişilere (KK 34, KK 67, KK 88, KK 89, KK 95, KK 203) göre bekârlara mendil, evlenme dileklerinin gerçekleşmesi amacıyla verilmektedir. Türk kültüründe “Sevdayı, özlemi, gözyaşını çağrıştıran mendilin” (Tanrıbuyurdu 2010: 202) burada bekârların evlenebilmesinin etkili bir aracı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Düğün boyunca kızevinde hizmet eden genç kızlara verilen hediyelere ve verilme biçimlerine bakacak olursak genel olarak verilen hediyelerin çeyizlik niteliğinde eşyalar olduğu görülmektedir. Çeyiz niteliğindeki eşyalar genç kızlara gelinin annesi tarafından verilir. Hediyelerin takdim edilme bağlamları ise genç kızların aktif rol oynadıkları gelin hamamı ve kına gecesidir. Gelin hamamında mum tutan ve gelinin etrafında ilahiler söyleyerek dönen bütün kızlara para verilir. Hamamda gelinin giydirilmesi tamamlandıktan sonra kızbaşı katılımcılara şerbet ikram eder. Şerbet tepsisi içine para konulur. Konulan bu paralar kızbaşının hakkıdır.

Genç kızlara hizmetlerinin karşılığı olarak oğlanevi tarafından para da verilmektedir. Düğün boyunca kızevinde kalan kızlara kaldıkları her günün karşılığı olarak para verilir. Ancak bu para, gelin almaya gelen oğlanevinin eve girmesinin bedeli olarak kapı kilitlenmesi karşılığında alınan paradan verilir. Yörenin bazı yerlerinde parayla, kızların geline hediye aldıkları tespit edilmiştir. Erkeklerde olduğu gibi genç kızlara verilen bazı hediyeler evlenmeleri amacına yöneliktir. Bu hediye çoğunlukla gelinin çeyizinden alınan oyalı başörtüsüdür. Gelin annesi, kına gecesi gelinin başında mumlarla dönen kızların başlarına kismetleri açılsın diye başörtü bağlar.

Bir diğer düğün görevlilerinden yenge veya dünürşü kadınlara verilen hediyeler ise genel olarak elbise olmakla birlikte “bahşiş” veya “gözaydınlığı” adı altında para da olabilmektedir. Oğlanevi, yenge kadınlara düğünün başlangıç aşamasında başörtüsünden çorabına kadar olacak şekilde giyim eşyaları gönderir. Bu, Merzifon ve Gümüşhacıköy

ilçelerinde “dünürşü donu” olarak adlandırılrsa da dünürşü donu, özel ve geleneksel kıyafete verilen isimdir, alışkanlık gereği günümüzde de yengelere hediye olarak verilen giyim eşyaları bu şekilde adlandırılmaktadır. Ayrıca kına yakma esnasında yengelerin omuzlarına bazı yerlerde başörtü bazı yerlerde elbiselik kumaş bağlanır. Suluova ilçesinde yine kına yakma esnasında gelinin yürütüleceği yola kumaş serilir, bu kumaş sonra başyengeye verilir. Giyim eşyaları dışında başyengeye gerdek çarşafı götürdüğünde kızıevinden “gözaydınlığı” adı altında para verilir. Yengeye hizmeti karşılığı verilen asıl para, damat tarafından verilir, bunun da gelenekselleşmiş bir usulü bulunmaktadır şöyle ki; damat, gerdek yatağının altına para koyar, yenge de gerdek sabahı yatağı toplama esnasında parayı alır.

Düğün kahyası, babalık veya ağası rolünü yerine getiren ritüel kişisine verilen hediyeler ve hediyein sunulma biçimleri şöyledir: Yörede düğün ağasının hediyesi çoğunlukla “potin” adı verilen çizmedir. Bu eşya, düğün kahyalığı ile özdeşleşmiş durumdadır. Günümüzde bazı yerlerde potin değil ayakkabı verilir ancak yine bu ayakkabıya potin denilmektedir. Düğün kahyasının ayakkabısı, düğün okuyuntusu aşamasında damadın anne ve babası tarafından takdim edilir. Düğün kahyasına danışık yemeğinde giyim eşyası türünden bir hediye verilir ve sen bizim “düğün başımızsın” denilir. Bu şekilde onurlandırmak suretiyle görevlendirilmiş olur. Düğün kahyasına ve eşine düğünden sonra gelin tarafından da hediye takdim edilir. Bu hediye gelinin çeyizinin en güzel parçalarından seçilir.

Sağdıçlara damat babası tarafından bir takım elbise alınır. Düğünden sonra gelinin çeyizinden çeşitli çeyizlik eşyalar verilir. Ayrıca Merzifon ve Gümüşhacıköy ilçelerinin bazı köylerinde damada, bağış adı altında verilen hediyelerin aynısı sağdıca da verilir. Sağdıç, isterse verilenleri damada hediye eder, isterse düğün boyunca yaptığı harcamalara karşılık olarak alır.

Belirli bir rol adı altında olmasa da ritüellerde yiyecek-içecek hazırlanması ve sunumunda pek çok kişi hizmet eder. Bu hizmetler, iş birliği sisteminin bir parçası olarak yardımlaşma çerçevesinde genel olarak karşılıksız ya da imece mantığı ile yerine getirilir. Ancak bazı kilit noktalarda hizmet eden kişiye dolaylı bir şekilde hediye verilir. Mesela, söz ve nişan ritüellerinde şerbet içen katılımcılar, şerbet tepsisi içine para atarlar, bu para şerbeti yapan ve servis eden kişilere verilir. Nişan ritüellerinde nişanın sembolik yiyeceği

olan helva yenildikten sonra tabaklara bırakılan paralar, servis yapana ve helvayı kavurana verilir. Düğün kahvecisi, kızıne kahve götürür. Kahve ikram edilen kişiler, tepsinin içine “kahveci hakkı” adı verilen para koyarlar. Seysana getiren oğlanevi kişilerine kızıne yemek verilir, yemekten sonra tabakların kenarlarına para konulur bu para da yine hizmet edenlere verilir. Çeyizlere bakmaya gelen kadınlara yemek verilir, yemekten sonra katılımcılar, yine sofraya para bırakırlar.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de yörenin pek çok köyünde çağrı işlerini “okuyucu” adı verilen kadınlar yerine getirmektedirler. Her köyde bu işi yapan belirli bir kadın bulunur ve bu kadınlar çoğunlukla fakirdir. Okuyucu kadınlar, söz, nişan ve düğünün çeşitli aşamalarında haber taşır, ritüelleri ilan eder, özellikle de çağrı görevi yerine getirirler. Kadınlara hem ritüelin ev sahipleri hem de çağrı gerçekleştirdiği kişilerden hediyeler verilir. Tespit ettiğimiz üzere bu kadına çağrı yaptığı evlerden çoğunlukla “yumurta”, ev sahibi tarafından da elbiselik kumaş, başörtü ayriyeten para verilmektedir.

Hediyeleşmenin ve hediye unsurunun en az yer aldığı ölüm ritüelleri kapsamında yer alan hediyelere bakacak olursak; ölü yıkama suyu taşıyan, ölüyü yıkayan ve mezarcılar olmak üzere üç tip hizmet rollerine verilenler dikkat çekmektedir. Mezarcılara yaptıkları işin karşılığı olarak genel olarak yemek verilmektedir. Menüsü, ölen kişinin sevdiği yiyecek türlerinden oluşan bu yemeğe yörede “mezarcı ekmeği” ya da “mezarcı yemeği” adı verilir. Bunun yanı sıra merkez ilçeye bağlı köylerde mezarcılara havlu hediye edilmektedir. Hediyeinin takdimi ise, defin işlemi tamamlandıktan sonra mezarcıların kazmalarının saplarına havluları bağlamak biçimindedir (KK 64).

Konuyla ilişkili tespit edilen diğer hediye unsurları şunlardır: Kızıne, seysanayı getiren araca “donluk” denilen elbiselik kumaş bağlar; kumaş şoförün hakkıdır. Değirmenden un taşıyan ve düğün odunu getiren eşeklere davul-zurna eşliğinde donluk kumaş takılır ki bunlar sahiplerinin yaptıkları işin karşılığıdır. Gelin alayındaki arabalara takılan kumaşlar veya havlular konvoyla katılanların hediyesidir. Konak adı verilen misafirler gelir gelmez kalacakları evin penceresinden elbiselik kumaş sarkıtırlar bu kumaş misafir ağırlayan evin hediyesidir. Bu tür hediyelere yörede “yol” veya yolluk adı verilmektedir.

Yapılan bir hizmet karşılığı değil de doğal kazanılmış hak kapsamında yer alan türden hediyeleri de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bunlar, ana hakkı, kardeş hakkı, zirzop veya yiğit hakkıdır. Ana hakkını, başlık parası minvalindeki süt parasıyla karıştırmamak gereklidir. Gelinin anne ve kardeşinin hediyeleri, düğünün başlangıç aşamasında yer alan seysana götürme uygulaması esnasında verilir. Bu hediyeler aynı zamanda düğünün başlaması için izin alma anlamına da sahiptir. Hediyeler genel olarak giyim eşyası, küçük bir takı, bazı köylerde kurala bağlanmış olarak yarım altındır. Kardeş hakkı da aynı uygulama esnasında verilen çeşitli giyim eşyalarından oluşur. Ayrıca kimi köylerde gelinin kardeşine “atın başı” adı verilen bir hediye verme durumu da söz konusudur. Merzifon ilçesine ait gelenek, gelinin at ile götürüldüğü zamanlardan kalmadır. Günümüzde ise gelin arabaya bindikten sonra verilir ve para gelinin ayakkabısı içine konulur. Zirzop hakkı ise köylerindeki kızı başka köye gönderen gençlere kızın kendilerinin hakları olduğu gerekçesiyle verilen paradır. Bu para genellikle kına gecesinde verilir. İstedikleri para verilmez ise gelinin köyden çıkmasına izin vermezler; büyük kavgalar çıkar.

Hediye kimi durumlarda hayır vesilesine dönüştürülür. Böylece eylemi geçerli kılma, kutsallık katma amaçlanır. Günümüzde pek fazla bulunmamakla birlikte eskiden, hediye verme veya yardım vesilesi oluşturmak amacıyla ölünün yıkanacağı su, fakir ve dul kadınlara yaptırılır, karşılığında kadının ihtiyaçları karşılanmış. Yine ölüm ritüelleri bağlamında hizmet karşılığı olarak kadın ölüyü yıkayanlara genel olarak ölünün vasiyeti doğrultusunda elbiselik kumaş verilmektedir (KK 56, KK 67, KK 88, KK 102, KK 201). Hamamözü ilçesinin bazı köylerinde kırklama suyuna konulacak taşlar çocuklara cami avlusu veya türbe bahçesi gibi kutsal mekanlardan getirtilir. Kırklama bittikten sonra da taşlar alındıkları yere tekrar aynı çocuklar tarafından bırakılır. Bu işleri yapan çocuklara ailenin maddi durumuna göre hediyeler verilir. Gümüşhacıköy ilçesinde kırklama suyu ergenliğe girmemiş bir kız çocuğuna hazırlatılır. Bunun karşılığında kıza patik, başörtü veya çeyizlik bir eşya verilir.

6.5.3.4. Dönüşüm veya Kilit Aşamalarda Hediye

Evlenme ritüellerinin kilit noktalarında görülen bir grup hediye işlev ve anlamı açısından farklı bir kategoriye teşkil eder. Bu tür hediyelerin geçiş ritüellerinin kırılma noktalarını görünür kıldığı gibi ayrıca mitik, büyü yüzü de vardır. Görüleceği üzere

alınması verilmesi zorunlu görülen bu hediyelerin büyük bir bölümü geçiş adaylarının ritüel olarak öldüğü, yeniden doğduğu eşiklerde ve yaşamlarındaki önemli değişimleri simgeleyen anlarda gündeme gelir. Hediye değişimin diyeti olarak ödenir. Eliade (2017a: 52-53), bu tür eylemlerin hepsinde kozmogonik davranışın yinelenmesi, bir başka ifadeyle ilk yaratılışın yenilenmesi düşüncesinin var olduğunu ileri sürer. Kozmogonik mitoslarda ilk oluşumun ilk kurbanın sonucu olarak ortaya çıktığı anlatılır (Ateş 2014: 160). Buna göre her kozmogonik eylem de dünyanın doğmasını ve kozmosun oluşmasını sağlayan ilk kurbanın simgesel düzeyde taklit edilmesinden başka bir şey değildir. Tanrısal davranışlara öykünen insanın bunları yenilemesi gerekir. Eğer tanrılar dünyayı yaratmak için bir deniz canavarı veya bir ilk varlığı öldürüp parçalamak zorunda kalmışlarsa, insan da yeni bir şeyler inşa ederken veya bir başlangıçta onları taklit etmelidir (Eliade 2017a: 53). Buradan bir kurban sunmadan hiçbir “yaratımın” ya da “üretimin” gerçekleşmeyeceği düşüncesi gelişmiştir (Eliade 2003: 32).

Ölüm, yeniden doğum, başkalaşım eşiklerinde gündeme gelen hediyeler, toplum tarafından âdet gereği uygulanmakta ve mutlaka yerine getirilmesi gereken zorunluluk olarak görülmektedir. Bu bağlamda bu tür hediyelerin ritüel açıdan neyin sıradan olmadığını göstermenin de bir aracı olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür. Çünkü görebildiğimiz kadarı ile kutsal ve önemli kabul edilen hiçbir eylem hediyesiz geçirilmez. Aslında bunlar zorunluluk hatta şeyler üzerinden zorunluluk mekanizmalarıdır. Hediyeğin niçin ve kime verildiğinin bir önemi yoktur; önemli olan o aşamanın engelsiz aşılamayacağının, bunun ancak ödenen bir feragat veya kefareti vasıtasıyla mümkün olabileceğinin vurgulanmasıdır. Nitekim böyle hediyelerin gerekliliği “açılmıyor, kapanmıyor, kesilmiyor” gibi olumsuzluk belirten benzer ifadelerle dile getirilir. Hemen hepsinde bu kip ortaktır.

Yörede genel olarak “avayit” adı verilen bu tür hediyeler, dolaysız olarak ritüel öznelerine yöneldiği gibi bunları gerçekleştiren çeşitli araçlara, olaylara ve durumlara da yönelir. Bu bakış açısından fenomeni direkt olarak ritüel özneleriyle ilişkili olanlar ve dolaylı olarak araçlara yönelen hediyeler olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür.

1. Dolaysız olarak ritüel özneleriyle ilişkili olan durumlarda verilen hediyeler:

Gelinin ritüel yıkanmasının ritüel süreçteki anlam ve işlevinin ölümü sembolize ettiğini ifade etmiştik. Ritüel yıkama ve giydirme çerçevesinde icra edilen kilit aşamaların her birinde bedel ödenir. Bu bedelin verilmesi gerekliliği geleneklerce belirlenmiş kalıp sözlerle dolaylı olarak ifade edilir. Şöyle ki; gelinin saç örgüleri yıkanmak amacıyla açılırken üç kez “gelinin saçları açılmıyor” denir ve yenge kadından hediye istenir. Yenge, bunun üzerine genellikle gelinin saçlarının arasına bir çeyrek altın koyar. Ardından gelinin saçları çözülür. Örgü çözüldükten sonra yıkamaya geçilir ancak bunun da bir bedeli vardır ve bu sefer de “sabun köpürmüyor” denilerek yine hediye istenir. Saç yıkamadan sonraki aşama taramadır, bunun da bir bedeli olduğu üç kez söylenen “tarak batmıyor” ifadesi ile belirtilir. Son aşama gelinin ritüel sürece uygun giydirilmesidir bura da elbise olmaz. Her bir edim için yengeden hediye alınır. Gelinin eline kına yakabilmenin de ritüel anlamına koşut olarak bir bedeli vardır. Bilindiği üzere “gelin avucu açmıyor” denilerek altın istenir. Gelin çıkarma ritüelinde yer alan kuşak bağlama, ritüel öznesinin eski statüsünü sonlandıran ritlerden ve ritüel sürecin önemli dönüm noktalarından biridir. “Kuşak yetişmiyor veya kuşak bağlanmıyor” Gelinin kırmızı kuşağını erkek kardeşe Ritüel eşiklerden biri de gelinin yeni hayatına başlangıç çizgisini oluşturan gelin indirme aşamasıdır. Bu aşama geçiş öznesinin yaşamında yeni bir evreye girişini işaretler. Bu nokta da benzer şekilde bedel ödenmeden geçilemez; “gelin arabadan inmez”. Gerdekten önce damadın gelinin yüzünü görme karşılığı verdiği hediyeye yüz görümlüğü adı verilir. Yeniden doğumu sembolize eden duvağın açılması da bedel ödenmesini gerektirir. Bedel alınmadan duvak açılmaz ya da gelin konuşmaz.

Benzer durum damat için de geçerlidir. Damadı tıraş eden berberin makası kesmez, kesmesi için para verilmelidir. Güvey donatma riti esnasında ritüel uzman, herhangi bir elbise parçasını eline alarak; üç kez “gömlek olmuyor, ceket olmuyor -çoğunlukla da- şapka olmuyor” der, buna karşılık damadın babası “olmuyorsa olsun” cevabını verir ve ritüel uzmanın cebine para koyarak olmazı oldurur, engeli kaldırır. Yörenin pek çok yerinde ritüel giyinmeyi damada şerbet içirme riti takip eder. Damat cebine para konulmadan şerbeti içmez, bazı yerlerde de hediye almadan konuşmaz.

2. Dolaylı, simgesel araçlara yönelen hediyeler:

Bu gruptaki hediyeler, sözü edilen ritüel amacı gerçekleştiren veya amacın metaforu olarak işlev gören yiyecek, içecek ve kimi simgesel araçlara yönelir. Ritüelin amacının nesnelleştirildiği bu araçların her birisi hediyeleşmeye konu olur. Dikkat edilecek olursa geleneksel bir düğün senaryosunda ritüel değeri olan hiçbir fenomen sıradan değildir. Bunlardan birisi evlenme ritüellerinin çeşitli aşamalarında karşımıza çıkan şerbettir. Söz kesildikten sonra şerbet içilir, şerbet tepsisine katılımcılar para koyar, damat ve gelin hamamından sonra katılımcılara şerbet ikram edilir, katılımcılar şerbet tepsisine para koyarlar. Şerbet içme uygulaması Merzifon ilçesinde damada kına yakıldıktan sonra da bulunmaktadır. Damada şerbet içirildikten sonra katılımcılara da şerbet verilir yine şerbeti içen katılımcıların her biri şerbet tepsisi içine para koyarlar. Yörenin bazı yerlerinde isteme ritüelinde kız verildikten sonra helva kavrulur ve yenir. Önemli bir aşamanın sembolü olan helvanın bu işlevi yiyeceğin hediye vermesiyle görünür kılınır. Helva nişanda da benzer işlevi yerine getiriyor olmalıdır ki yine helva tabaklarına para koymak yörenin her yerinde var olan yaygın bir gelenektir. Aşure ve keşkek de ritüel değerli sembollerden biridir; gelin hamamından sonra damada aşure veya keşkek götüren kişiye para verilir. İlk yemek ve ilk ekmek de sembolik değere sahiptir; düğün yemeği piştikten sonra aşçı, düğün sahibini kazanların başına çağırarak “kapak kalkmıyor” der ve ilk yemeğin bedelini ister, parasını aldıktan sonra ilk yemeği bahşiş veren kişiye ikram eder. İlk yemek yendikten sonra misafirlere verilmeye başlanır. İlk pişen düğün ekmeği için de mutlaka hediye alınır. Güveyönü yemeği de ritüel değere sahiptir ve bu nedenle yemekle ilişkili pek çok durumda hediye gündeme gelir. Şöyle ki; kızıevinden güveyönü yemeği getiren kadınlara para verilir. Gerdekten sonraki gün güveyönü yemeğini yiyen aile bireyleri ve düğün görevlileri gelin için sofraya para bırakırlar bu parayla geline küçük bir takı alınır. Bazı yerlerde güveyönü yemeği sağdıç ailesi ve damadın ailesi birlikte yerler burada da yine hediye verme geleneği mevcuttur.

Ritüel özneleri için önemli bir noktayı veya eşiği işaretleyen durumun nesneleştirilmesinin bir diğer yolu giysilerdir. Bu bağlamda gelin ve damadın giysileriyle ilişkili durumlarda hediye alınması/verilmesi kaçınılmazdır. Kına gecesinde gelinin giyeceği elbiseleri taşıyan dünürşü veya yenge kadınlara kız tarafı getirdikleri eşyalar karşılığında para verirler. Paralel olarak damadın damatlık kıyafetlerini kız tarafından getiren erkek gurubunun her bireyine elindeki bohça karşılığında para verilir.

Ritüel ölümün sembolü olan kına ve kınayla ilişkili eylemlerde de hediye aynı işlevi yerine getirir. Kına gecesi ritüelinin bir bölümünü oluşturan “kına alma/kına değiştirme” ritinin konusunu kız evini temsil eden kızbaşlıları ile oğlanevini temsil eden yiğitbaşlıların arasında gerçekleşen kına alma/verme mücadelesi oluşturur. Yiğitbaşlıları kendi kınalarına karşılık kızevinden tavuk alırlarken, kızbaşlıları da kınaları karşılığında yiğitbaşlılardan para alırlar. Kına merkezli hediye kına yakan kişilere mutlaka hediye verilmesinde de görülür. Kınayla birlikte mum tutma işi de bedel gerektirir ki hem gelin hamamında hem de kına yakma esnasında gelinin başında mum tutan kızlara, bazı yerlerde çocuklara hediye verilmektedir.

Düğünün gelin alma evresi bu tür hediyelerin en yoğun görüldüğü ritüel aşamasıdır. Burada her bir aşamada gelin karşılığında bedel ödenir. Ancak bedel, sembolik nesnelere yüklenerek görünür kılınır. Burada ilk aşama kapıdır. Kızıevi kapısı hediye alınmadan açılmaz; sembolik ifadesi “kapı açılmıyordur” ikinci aşama gelinin sandığıdır, sandık üzerine oturularak engel oluşturulur, engeli kaldırmanın yolu hediyedir. Sonraki adımda doğrudan gelini temsil eden eşyaların alınmasına geçilir. Bunlar; müjde yastığı, Ayna ve gelin gibi süslenmiş süpürge; her biri için ayrı ayrı bedel ödenir. Gelin alayının önü kesilerek istenen paraları da bu grupta değerlendirmek mümkündür. Eğer zirzop aviyeti halledilmediyse bu gençler büyük sıkıntılar çıkarırlar. Aviyet verildiyse gelin alayı, köy sınırlarından yolu kesilip ayak bastı parası vermeden çıkar. Bazı bölgelerde çobanın yol kesmesine kimse karışamaz. Çoban sürüsüyle gelin alayının yolunu keser. Geleneği bilen gelin ve damat arabadan çıkarlar. Çoban gelinin sürüdeki bir koçun ayaklarını yerden kesebilirse bu koçu hediye edeceğini söyler. Genellikle gelin koçu kaldıramaz ve çobana koçun ederi kadar para verilir.

6.5.3.5. Davet Hediyeleri

Hediye, düğün davetlerinin gerçekleştirilmesi bağlamında da işlevseldir. Davet amacıyla gönderilen hediyeler, ritüele katılım isteği ve teklifi ifade etmekle birlikte davet edenden edilene; hediye türü ve takdim edilme biçimine göre birtakım mesajların iletilmesinde kod görevi yerine getirir.

Davet hediyelerinin bir bölümü düğünde görev alması istenen kişilere gönderilen veya götürülen teklif niteliğindedir. Bu bağlam da hediye alma da görevi kabul etmek

anlamı taşır. Bu hediyelerin adı genel olarak “yol”dur. Bu kişilerden birisi düğün kâhyasıdır. Düğünden bir hafta önce sözü edilen kişiye damadın anne ve babası potin veya ayakkabı götürürler (KK 56, KK 88, KK 102). Sağdıcin hediyesini damat götürür. Yörede sağdıca verilen hediyeler ailenin maddi durumuna göre değişebilmekle birlikte çoğunlukla takım elbise ve ayakkabıdır (KK 23, KK 88, KK 102, KK 198). Yengelere Gümüşhacıköy ve Merzifon ilçelerinde düğünde giyilebilecek türde kıyafetlerle birlikte dünürşübaşına mum ve ayna da gönderilir (KK 45, KK 46). Yörenin diğer yerlerinde genel olarak yengelere kıyafet ve başörtüsü gönderilir. Merkez ilçeye bağlı Direkli köyünde ise siyah çarşaf gönderilir (KK 57). Ayrıca Suluova, Merzifon, Gümüşhacıköy ilçelerinde ve merkeze bağlı bazı köylerde genç kızlara mum gönderilir. Mum gönderme gelinin başında mum tutma görevi için teklif anlamına gelir (KK 67, KK 88, KK 136, KK 202, KK 240). Merkeze bağlı köylerde ve Taşova ilçesinde düğün ekmeği yapmaya çağrılan kadınlara okuyuntu olarak şeker gönderilir. Şeker gönderme aynı zamanda düğünevine yumurta, un ve süt gibi düğün yemeklerinde kullanılacak malzeme isteginin de bir ifadesidir. Şeker alan katılımcılar ekmek yapmaya gelirken yanlarında sözü edilen malzemelerle gelirler (KK 23, KK 24, KK 67, KK 260).

Hem kız tarafından hem de oğlan tarafından amca, dayı, teyze, hala gibi birinci derece yakın akrabalara düğün daveti için gömlek, ayakkabı, etek, başörtü türünden hediyeler verilir. Yörede bu türden hediyeler genel olarak “yol” şeklinde adlandırılmaktadır (KK 3, KK 10, KK 56, KK 61, KK 76). Gelin ve damadın akrabalarına düğün daveti olarak elbise göndermek eski gibi ve köklü bir gelenek olmalıdır. Reşat Genç (1972: 304), “Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI Yüzyılda Türklerde Evlenme” isimli makalesinde düğünlerde gerek gelin ve gerekse güveyinin hısım ve akrabalarına armağan olarak elbise, “kezüt (giyit=giysi) adı verilen elbiseler gönderildiğinin Divanü Lügati’t Türk’te yer aldığını belirtmektedir. Gönderilen veya götürülen hediyeler, yakınlık göstergesi olduğu kadar ağır takı hediye edecek kişileri de gösterir. Aile dışından olup da özellikle ayakkabı ile düğüne davet edilenler geline bilezik hediye ederler (KK 12).

Bazı davet hediyeleri davet edilen kişilerin düğünün hangi evresine katılacağına göstergesi olarak işlev görmektedir. Kız hamamı davetleri terlik veya sabun gibi hediyelerle yapılır. Hamamda aktif rol oynayan dünürşü kadınların hepsine düğün sahibi tarafından elbise alınır. Hamam davetleri terlik veya sabun gibi hediye gönderilerek yapılır. Kına gecesine davet genel olarak şeker gönderme şeklinde olmakla birlikte

Göynücek ilçesinin Alan, Damlaçimen gibi köylerinde yarım ekmek ve şerbetle yapılmaktadır (KK 90, KK 91, KK 94). Suluova ve Merzifon ilçelerinin bazı köylerinde kızevi, duvak ritüeline katılmasını istediği kadınlara düğün okuyuntusu olarak tülbent gönderir. Bu hediye, duvak gününe katılım isteğini belirtmenin yanı sıra, tülbenti alan kadınların duvak ritüeline geline mutfak eşyası türünden hediye götürülmesi anlamını da ifade eder.

7. SONUÇ

Bu çalışmada, Amasya yöresinin Geçiş Dönemi, Takvim ve Bereket Ritüel Türleri alan çalışması yöntemi ile tespit edilmiş olup veriler “Yapısal Süreç” ve “Elemental Analiz” yöntemleriyle incelenmiştir. Üç kategorik ritüel eylem türlerine ait nitel verilerden hareketle ritüel eylemlerin ilk aşamada süreç yapısı, ikinci aşamada ise işleyiş dinamiği ve derin anlam yapıları incelenmiştir.

Çalışmanın ilk aşamasında geçiş dönemi, takvim ve bereket ritüellerinin olay örgüleri, aşamalara ayrılarak betimlenmiştir. Bu kapsamda; “Geçiş, takvim ve bereket ritüelleri amaçlarına göre nasıl yapılanmakta ve yapıyı oluşturan örüntüler hangi esaslar üzerinde temellenmektedir?” Biçiminde formüle edilen ilk soru, çalışmanın çıkış noktasını da oluşturmakta, ritüellerin ortak düzenleme temelinde belirgin bir yapıyı oluşturduğu kabulünden hareket etmektedir. Buna göre, Amasya yöresinde doğum, evlenme ve ölüm geçişlerini gerçekleştirmek için düzenlenen ritüellerin bir bütün hâlinde, sıralı bir yöntemle ve dizinin amacına bağlı olarak incelendiğinde, kendi içinde bir süreci izlediği ve yapısal bir bütünlüğünün olduğu anlaşılmıştır. Ritüellerin sırasının genel olarak rastgele değil, belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere birbirini takip eden ve tamamlayan dizilime sahip oldukları ve bu dizilimin, süreç dışı dönemlerde icra edilen ritüeller hariç tutulmak kaydıyla Van Gennep’in “ritüel süreç teorisi”ne uygun olarak pre-liminal, liminal ve post-liminal şeklinde üç ana aşamadan ve ayrılma, geçiş ve birleşme/bütünleşme işlevli ritlerden oluşan benzer bir süreç modeli/kalıbı sergilediği görülmüştür.

Takvim ritüellerinin de amaç ve düzenlenme gerekçesi ne olursa olsun benzer bir ritüel süreç modeli izlediği tespit edilmiştir. Bu modelin yapısal düzenlemesi geçiş ritüellerinin ayrılma, eşik, birleşme evrelerine karşılık gelecek şekilde kutsal zaman öncesi, sonrası ve ikisi arasındaki akışkan eşik dönem şeklindedir; ayrıca ritüellerin içerik yapısı da benzer işlevlere sahip ritlerden oluşmaktadır.

Bereket ritüellerinden yağmur dualarının yapısal izleğinin kutsalla iletişime geçmenin süreçleri olarak biçimlendiği görülmektedir. Buna göre, bir yağmur duası ritüelinin süreç yapısı; kutsalla iletişim öncesi ön hazırlıkları içeren “giriş”, kutsalla iletişimi ve asıl olayı içine alan “kurban” ve kurban sonrası süreci içeren “çıkış” evrelerinden oluşmaktadır.

Koç Katımı ve Saya Gezme bereket ritüellerinin yapısal düzenlemesine bakıldığında birbirini izleyen iki ritüel evreden oluştuğu görülmektedir. İlk evrede Koç Katımı, ikinci evrede ise Saya Gezme yer almaktadır.

“Ritüel örüntülerin, ayrılma-geçiş-birleşme şeklindeki üçlü diyakronik yapısı nasıldır? Bu yapıyı görünür kılan unsurlar nelerdir?” şeklinde ifade ettiğimiz ikinci soru, aşamaların hangi ilkeler doğrultusunda biçimlendiğini ve birbirinden nasıl ayrıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Pre-liminal evrede geçişe tabi tutulan kişiler mevcut konumlarından ve gündelik yaşamlarından koparılır. Gerçekleştirilen ritlerin genel amacı bireyi eski yaşam koşullarından ayırmaktır. Doğum ritüellerinde, hamileliğin anlaşılmasıyla birlikte devreye giren tabu ve sınırlamalar anne adayını gündelik yaşamdan kısmen ayırır, ancak ayrılmayı işaretleyen belirli bir ritüel form yoktur. Burada hamile kadının gündelik yaşamdan farklı kural ve sınırlamalara tabii oluşu, normal rutinlerin ve gündelik hayatın askıya alınması ayrılmanın göstergeleridir. Kız isteme, söz kesme ve nişan ritüellerinin evlilik sürecinin pre-liminal aşamasını oluşturduğu ve bu safhada gerçekleştirilen ritüellerin işlevi açısından ayırma ritüellerine karşılık geldiği anlaşılmıştır. Sözlü ve nişanlı olma durumu yeni bir statüye işaret etmekle birlikte evlenme bütününde ara konumu oluşturur. Bu durum söz-nişan ile düğün sonunda evlenme olayının tamamlanmasına kadar devam eden süreçte geçiş öznelerinin eşikte konumlandığını gösterir. Ölüm ritüellerinin yapısal düzenlemesine bakıldığında ayrılma ritlerinin ölümün kesin olarak anlaşılmasından sonra başladığı ve ölünün bu dünya ile bağlarını kesmeyi amaçlayan ritlerle birlikte yıkama, kefenleme işlemlerinden oluştuğu görülmüştür. Yıkama ve kefenleme sonrası ölünün kendisine dokunulması yasak olan bir kutsallığa sahip olması, ayırma ritlerinin tamamlandığını, geçiş sürecinin başladığını görünür kılmaktadır.

Liminal evre dönüşüm operasyonlarının yoğun olduğu, ritüel öznelerinin hiçbir yere ve statüye sahip olmadıkları dönemdir. Bu evrede ritüel özneleri kutsallığa sahiptir. Aynı zamanda çeşitli tehlikelere açıktırlar ve yasaklar, sınırlamalar yoluyla koruma altına alınırlar. Doğum ritüellerinin liminal evresinin doğumun kendisini ve aynı gün gerçekleştirilen ritüelleri kapsadığı görülmüştür. Evrenin ilk basamağında, annenin ve çevresinin gündelik yaşamdan kopuşunu gerçekleştiren ritler, ardından doğumun kendisi, sonra da bebeği dünyaya dâhil etmeyi ve geldiği varlık alanıyla ilişkisini kesmeyi hedefleyen bir dizi dönüştürücü rit sıralanır. Bunların göbek bağının kesimi, tuzlama,

yıkama ve bebeğin anne veya babanın kucağına verilmesi ritlerinden oluştuğu, söz konusu aşamanın bitişini işaretleyen ritüel formun “göbek ekmeği” olduğu görülmüştür.

Düğün, evlenme ritüellerinin liminal evresine karşılık gelmekle birlikte, kendi içinde de ayrılma/geçiş/bütünleşme şeklinde üçlü diyakronik yapıya sahiptir. Ritüel öznelerinin evli olma durumuna geçişleri düğün ritüel formu içinde ardışık, örgütlenmiş, sembolik öğelerle işleyen eylem dizileriyle sağlanır; aynı zamanda ritüel örüntü, gelin ve damadın ölüm ve yeniden doğumunu gerçekleştiren simgesel düzeneği de oluşturur. Söz konusu düzenek, ana hatlarıyla gelin-damat yıkama, kına gecesi, gelin alma, gelin indirme, gerdek, duvak şeklinde sıralanan her biri kendi içinde özerk bütünlüğe sahip ritüellerden oluşur. İlk sırada yer alan gelin için ana kınası ve gelin yıkama; damat için ise küçük sinsin gecesi ve damat yıkama, ritüel öznelerinin sembolik ölümünü gerçekleştirir ve “ayırma ritleri”ne karşılık gelir. Ritüel yıkama sonrasında adayların sağdıç ve yengeler kontrolünde oluşu, konuşma yasağı, özellikle damat üzerinde yoğunlaşan şaka görünümlü eziyetler ayırma aşamasının tamamlandığını, eşik evresine geçildiğinin göstergelerinden bir kaçıdır. Sonraki aşamalarda dönüşümü gerçekleştiren “geçiş ritleri” vardır. Bunlardan ilki olan kına gecesi, ritüel öznelerinin anne karnında oluşumunu gerçekleştiren sembolik düzeneğe karşılık gelir. Gelin alma ve gelin indirme ritüel evreleri geçiş ritlerinin en fazla görüldüğü ritüel evreleridir. Eşik önünde, eşikten geçme esnasında ve eve girdikten sonra gerçekleştirilen ritler, gelini kültürün beklentilerine uygun olarak biçimlendirmeyi hedefler. Liminal evrede yer alan ritlerden bir bölümü de dönüşüm ritleriyle birlikte hareket eden “birleştirme” ritlerinden oluşmaktadır. Duvak, yüz açma veya zerde adı verilen ritüel form, gelinin kadın statüsüne geçişini ve yeni çevresiyle bütünleşmesini aynı zamanda yeniden doğumu temsil eder. Duvak açma, kuşak çözme, kakül kesme rit birimleri; kapatma, bağlama, örtme fiilleriyle meydana getirilen fetüs oluşturma işlemlerine karşılık olarak kapatılanın açılması, bağlananın çözülmesi metaforuyla yeniden doğuşu simgeler. Bu eylemlerden sonra gerçekleştirilen fiziksel biçimlendirme ise yeni statüyü işaretler.

Ölünün tabuta konulması liminal aşamanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Liminal evrede gerçekleştirilen geçiş ritlerinin bir kısmı ölünün bedenine yoğunlaşır ve defin işlemlerinin tamamlanmasına kadar olan süreci kapsar. Definden sonra gerçekleştirilen geçiş ritleri ise ölünün geçişini desteklemek amacıyla yerine getirilen ölü yemeği, iskat-devir ve dardan indirme ritüellerinden oluşur ve ritüellerin ortak noktası icra

edilme amacı açısından ölünün ruhunun azaptan uzak tutulmasını ve bu itibarla geçişin kolaylaştırılmasına yöneliktir.

Geçiş ritüellerinin post-liminal evresi, adayların izolasyona tabi tutulduğu kırk günlük bir süreci, bu sürecin üçüncü yedinci günlerinde tabu, yasak ve kısıtlamaları kademeli olarak kaldıran ritüelleri ve adayın normal yaşama döndüğünü kesin olarak işaretleyen/gerçekleştiren ritüelleri içermektedir. Bu ritüeller aynı zamanda adayın yeni statüsüyle toplumla yeniden bütünleşmesini ifade eder. Post-liminal evreyi sona erdiren birleşme işlevli ritüel formlarının çalışma sahamızda; doğum ritüellerinde bebek mevlidi, ebe ekmeği ya da kırk mevlidi; evlenme ritüellerinde kırk hamamı ve kırk mevlidi ya da gelin mevlidi ritüellerine karşılık geldiği ve söz konusu işlevi yerine getirdiği görülmektedir. Ölüm ritüellerinin bütünleşme aşaması ölü ve ölü yakınları için olmak üzere ikili bir geçiş sürecine sahiptir. Bu süreçte, belirli kurallar, kaçınılan birtakım eylem ve yas göstergesi kabul edilen kimi unsurlar ile yaşam askıya alınır. Yas süreci devam ederken ölü yakınlarını aşamalı olarak hayatla yeniden bütünleştirme ve kural ve yasakları kaldırma amacına yönelik ritüeller gerçekleştirilir. Ancak yasın bütünüyle ortadan kalkması bir yıl sonra icra edilen mezar kaldırma ve ilk bayramda toplumun ölüevine bayram ziyareti yapması şeklinde görülen ritüellerle gerçekleşir. Ölü için icra edilen birleştirme ritüellerinin de aşamalı olduğu görülmüştür. Bu aşamalar, doğum ve evlenme geçişlerinde olduğu gibi üçüncü, yedinci, kırkıncı günlerle ve nihai olarak bir yıllık süre ile işaretlenmektedir. Ölünün ruhu için yemek verme, Kur'an-ı Kerim ve mevlit okutma uygulamalarından oluşan ritüellerin gerçekleştirilme amaçları ölünün biyolojik değişimiyle ilişkilendirilir ve öte dünyada bir yaşam için huzura kavuşması adına gerekli görülür. Bir yılın sonunda ölünün tamamen toprakla bütünleştiği ve buna bağlı olarak da geçişin tamamlandığı varsayılır. Gerçekleştirilen ritüellerle süreç tamamlanır.

Geçiş dönemi ritüellerinin süreç yapısıyla ilişkin birkaç hususa dikkat çekmek isteriz. Birinci husus doğum ritüellerinin pre-liminal aşamasının başlangıç ve bitiş evrelerinin belirsiz olmasıdır. Bu noktayı işaretleyen belirgin bir ritüel eylem ya da durum bulunmamakta, gebeliğin anlaşılmasıyla birlikte başlayan kimi yasak ve tabular geçiş öznesini normal yaşamdan ayırmakta ancak yasakların süreç boyunca devam etmesi nedeniyle bu unsurun belirgin bir işaretleme işlevi yerine getirmediği görülmektedir. İkinci husus, doğumdan sonraki evrede anne post-liminal aşamada bulunurken bebeğin liminal süreci yaşamasıdır. Bir diğer husus ise düğün ve cenaze ritüel formlarının ilişkili geçiş

döneminin liminal sürecini oluşturmalarının yanı sıra pre-liminal, liminal ve post-liminal dönemi ve bu dönemlerin belirgin rit dizilerini sergilemesidir. Sözü edilen ritüel formlar, bütün süreci özetleyen dramalar gibi “ritüel içinde ritüel” şeklinde varlık gösterirler.

Süreç bakımından geçiş ritüelleri gibi üç ana aşamadan oluştuğunu tespit ettiğimiz takvim ritüellerinin yapısal düzenlemesi ana hatlarıyla şöyledir: Birinci aşamada gündelik yaşamdan ve zamandan kopuşu gerçekleştirmeye yönelik ritler yer alır. İkinci aşama, aralık veya eşik zamandır ve ikindi vaktinden sabah vaktine kadar geçen süreyi kapsar. İş yapma yasağı ve daha yaygın olarak ikindi vakti bu aşamaya geçişi görünür kılan en yaygın göstergelerdir. Bu süreç, iki sabit konum arasında kalır ve bu özelliğinden ötürü muğlak, geçişken bir mahiyet arz eder. Takvim ritüellerinin, yaradılışın yıllık tekrarı olduğu ve bir yıllık kaderin bu zamanlarda oluşturulduğu varsayımı/inancı bulunmaktadır. Bu düşüncüyü destekleyecek nitelikte ikindi vaktinden sabah erken saatlere uzanan zaman diliminde insanların dilek-istek ritleri icra ettikleri gözlenmiştir. Takvim ritüellerinin son aşaması kutlamadır. Hıdrellez, Kurban ve Ramazan Bayramları bu yapının en karakteristik örneklerini oluşturmaktadır. Buna göre yapılan bir değerlendirmede takvim ritüellerinin kutlama aşamasını oluşturan temel rit birimlerinden birinin toplu yenilen yemekler olduğu görülmektedir. Kurban ve Ramazan Bayramlarında toplu yapılan kahvaltılar, ayrıca bayram gezmelerinde yiyecek ikramları, Hıdrellez günü mesire yerlerinde ortak kurulan sofralarda yenilen yemekler bayram olgusuyla bütünleşmiş uygulamalardır. Ritüel sürecin bu aşamasında yer alan toplu yemek yeme ritleri Muharrem, Hızır Günü ve Hıdrellez ritüellerinde kurban, aşure, kavrulmuş unla yapılan poğuduk ve çörek gibi kutsal kabul edilen bir yiyeceği paylaşma biçiminde şekillenmektedir. Bu evrede görülen bir diğer ortak rit birimi bayramlaşmak adı verilen, duruma uygun söz kalıpları söylemeyi; el öpme ve kucaklaşma şeklinde eylemleri içeren kutlamadır. Kutlama evresinin bir diğer rit birimi eğlencedir.

Bazı takvim ritüellerinin yukarıda açıklanan yapısal unsurların tamamını içermediği görülmektedir. Çiğdem gezmesi bunlardan biridir. Ritüelin yapısal düzenlemesinin basit oluşu ve diğer mevsim ritüellerindeki pek çok unsurun olmayışı ekseninde yapılabilecek değerlendirmeye göre sözü edilen mevsim ritüelinin zamanla unutulmuş daha kapsamlı bir ritüelin yalnızca bir bölümü olabileceğini düşündürmektedir.

Bereket ritüellerinden yağmur duaları, kutsalla iletişime geçmenin süreçleri olarak değerlendirilmiş, birtakım sembolik arınma uygulamaları, dinî edim ve ihtiyaç temini gibi unsurları içeren hazırlık aşaması hariç olmak üzere üç ana safhadan oluşan süreç izleğine sahip olduğu görülmüştür. Birinci aşamayı, kurbanı ve katılımcıları kutsalla ilişki içerisine sokmayı amaçlayan ritler oluşturmaktadır. İkinci aşamada kesilmesi esnasında kurbanı kutsal âleme ulaştırma ve kurban kanı dökmek vasıtasıyla veya Kur'an-ı Kerim okuyarak çevresini dolaşmak şeklinde yerleşim yerlerinin korunması hedefine yönelik ritler yer almaktadır. Üçüncü aşamayı ise dua ve kurban eti ve bulgur pilavından oluşan yemeğin topluca yenmesi eylemleri oluşturmaktadır.

Koç Katımı ve Saya Gezme bereket ritüellerinin yapısal düzenlemesine bakıldığında birbirini izleyen iki ritüel evreye ayrıldığı görülmektedir. İlk evrede yer alan Koç Katımı ritüeli iki aşamada gerçekleşmektedir. Birinci aşama damızlık hayvanların sürüden ayrılması, ikinci evreyi, koç ve tekelerin dişilerine salınma aşaması oluşturur. Sonraki aşama olan Saya ritüelinin temel çatısı kuzuların anne karnında canlanmasına karşılık olarak hayvan sahiplerinin çobanlara hediye vermesi üzerine kuruludur. Bazı yerlerde hediye oyun eşliğinde toplanır. Oyun, ölme-dirilme ve çatışma temel motifleriyle kuzuların anne karnında canlanması olan ritüelin hedefini temsil eder. Buna göre denilebilir ki yağmur duası ritüelinin eksen unsurunu oluşturan kurban verme, hayvansal bereketin temini için gerçekleştirilen ritüelin de temel unsurudur.

Üçüncü soru; “geçiş dönemi ritüellerinde ortak olan temel özellikler nelerdir? şeklinde formüle edilmiştir: Doğum, evlenme ve ölüm geçişleriyle ilgili ritüellerin temel örüntüleri arasında büyük benzerlikler olduğu açıkça görülmekte; bu durum, Van Gennep’in “bu türden ritlerin, ritüellerin özel bir sınıfını oluşturduğu” önermesini doğrulamaktadır. Tespit ettiğimiz benzerliklerden en dikkat çekici olanları şöyledir:

1. Rite maruz kalan kişiler, ritüel yıkama, kıyafet değişimi, saçların kesilmesi veya biçimlendirilmesi, ritüel evreye uygun isim edinme gibi vasıtalarla derin bir yenilenme yaşarlar. Üç tip geçiş ritüelinde de bir durumdan başka bir duruma geçiş bu şekilde vurgulanır.
2. Evlenme ritüellerinde daha belirgin olmakla birlikte doğum ve ölüm ritüellerinde de, ritüel süreç ölüm ve yeniden doğuş senaryosuna sahiptir.

3. Geçişlerin esrarengiz tehlikelerle dolu olduğu, bu dönemde olağanüstü güçlerin devreye girdiği ve geçiş yaşayanın tehlikelere karşı savunmasız olduğu tasarımı üç ritüel türünde de mevcuttur.
4. Üç ritüel türünde de liminal evre, kamuya açık törenleri içermektedir. Ritüel özneleri ve onların yakınları bu evrede toplumun ve geleneklerin otoritesine boyun eğmekte, ayrıca bu evredeki ritüeller bir ritüel uzmanının liderliğinde ve sorumluluğu altında gerçekleşmektedir. Doğumda ebe, evlenmede düğün kahyası ve yenge, ölümden ise din görevlileri gibi...
5. Üç ritüel türünde de post-liminal aşamada geçiş yapanların, belirli bir süre inzivaya çekilme durumları vardır. Bu durum, kırk günlük süreyle işaretlenir ve belirli sınırlılıklara ya da tabulara uyma ve toplumsal yaşamdan yalıtılma şeklinde simgelenir.
6. Üç ritüel türünde de bütünleşme kademeli olarak gerçekleşir ve üç, yedi, kırk günlük süreçlerle işaretlenir.
7. Doğum, evlenme ve ölüm ritüellerinin kırkıncı gününde ritüel yıkanma bir diğer ortak unsurdur. Bunlar, doğumda “kırklama”, evlenmede “kırk/gelin hamamı” ölümde ise “yas hamamı”dır.
8. Ritüel yıkanmayı, üç ritüel türünde de post-liminal evreyi ve bütün süreci sona erdiren bir kutlama ritüeli takip eder. Bu ritüellerin yapısını oluşturan belirgin unsurlar; katılımcıların iyi dilek ve kutlama ifadeleri, hediye ve topluca yenilen yemektir.

“Ritüellerin kurucu unsurları nelerdir? Bunlar; ritüellerde hangi işlevleri yerine getirmekte ve ritüellere hangi anlamları katmaktadırlar?” şeklinde ifade edilen dördüncü soru çalışmanın ikinci basamağını oluşturan ritüellerin temel kurucu unsurlarının analizine ilişkindir. Elemental Analiz yöntemi göre; bütünü nasıl çalıştığını görebilmek ve anlayabilmek için unsurlarının her birini parçalayıp bütüne nasıl katkıda bulunduğunu belirlemek gerekir. Sözü edilen yöntem doğrultusunda çalışmada ritüellerin “zaman ve süre”, “mekân”, “ritüel dili”, “ritüel kişileri” ve “nesneler” gibi temel kurucu unsurlara

sahip olduğu tespit edilmiş, bu unsurların kendi ritüel doğalarının özellikleriyle birlikte ritüel bütünlüğe katkıları ortaya konulmuştur. Tespitler şunlardır:

İncelediğimiz ritüellerde, zamanın (tarihin) ritüellerden elde edilecek sonuçların olumlu ya da olumsuzluğu üzerinde etkili olduğu ve bu nedenle bazı ritüellerde zamanın ritüelin zorunlu unsurunu oluşturduğu anlaşılmıştır. Yeni ayın ilk çarşambası, bazı ritüeller için sadece çarşamba günleri, gün doğmadan önce ve ikindi ile akşam ezanı arası, sonbahar ve ilkbahar mevsimleri, Kurban ve Ramazan Bayramları, Kutsal Geceler, Muharrem ayı ve diğler mevsimlik bayram döngüleri ve yıllık döngüsel zamanlara ek olarak cuma günleri dikkat çeken zamanlardır. Kutsal zaman fikrinin temelini oluşturan “kutsalla ilişki kurulabilen özel anlar” anlayışı bazı ritüellerin böyle zamanlarda gerçekleştirilmesine zemin hazırlar. Ayrıca kutsal zamanların ritüel eyleme kutsallık kazandıracağı inancı zaman tercihinde bir etmendir. Bu noktada en fazla cuma günleri ön plana çıkmaktadır. Ritüelin amacıyla zamanı arasında uyumluluk gözetilir. Bunlardan birincisi ölüm ritüellerinde öbür dünyanın zamanına uyum sağlama şeklinde görülür. Ölen kişiler için düzenlenen toplantıların akşam ve gece saatlerinde gerçekleştirilmesi bu duruma örnektir. Gece vakitlerinin kaos semantizmi oluşturmak istenen ritüellerin de tercih edilen zamanı olduğu görülmektedir. Bu durum kına geceleri ve mevsim ritüellerinde görülmektedir.

İncelediğimiz ritüellerde bazı mekânların ritüel değere sahip olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan birisi olan kutsal mekânların özellikle kurban ritlerinde, ritüelin olması gereken şartları arasında yer aldığı, bazı ritüellerde de ritüel eyleme kutsal nitelik verme işlevini yerine getirdiği görülmüştür. Ritüel değere sahip bir diğler mekân türü eşik, kapı, köprü ve yerleşim yerlerinin sınırları şeklinde çeşitlenen “sınır konumlar”dır. Böyle mekânlar sınırı geçme temelinde işleyiş gösterir ve ontolojik değişim süreçlerinde geçişi somutlaştıran işlevler üstlenerek ritüel öznelerinin değişim ve dönüşümlerini sağlarlar. Ritüelin amacını sembolik kanal yaratarak gerçekleştirme işlevine sahip temsili mekânlar, ritüelin hedefini çağrıştıran yatak, yastık gibi nesnelerle oluşturulan temsil mekânları, geçiş öznelerinin dönüşümlerinin gerçekleştiği ritüel sahnelerinde ritüel ölüm ve doğum metaforu meydana getirir. Aynı amacın ağaç ve taş gibi yaratılışın kaynağı olan mekânlarla gerçekleştirildiği de görülmüştür. Temsili mekânların bir diğler işlevi de seccade, post gibi dinî çağrışıma sahip nesneler kullanılarak ritüel öznesine bu yolla kutsallık kazandırmak ve değişimi kutsal kabul edilen yerde yaparak “olay”ı kutsallaştırmayı hedefler.

Ritüel dili; söz, oyun ve müzik alt başlıklarından oluşmaktadır. Söze dayalı ritüel dili tür ve işlevleri açısından dörde ayrılmıştır. Bunlar; “hitabet”, “dua”, “büyü dili” ve “ezgili şiirlerdir”. Ritüel uzmanlar tarafından icra edilen hitabet türü konuşmaların; ritüellerin amacını açıklamak, olayın veya kişilerin kutsanmasını dilemek gibi işlevlerinin yanı sıra ritüelin amacını gerçekleştirmeyi hedefleyen dualara bir ön giriş niteliği taşıdığı, topluluğa hitap etmeleri bakımından katılımcıların olaya dâhil olmasını ayrıca ritüelle ilişkili bilgilerin tazelenmesi sağlama gibi işlevleri yerine getirdiği tespit edilmiştir. Önemli bir unsur olarak pek çok ritüelde var olan dualar ise Tanrı’dan ve kutsal kişilerden eylemin geçerli kılınmasını, olayın kutsanmasını isteme işlevini yerine getirirler. Amacı olayların veya eşyanın doğal durumunda istenen yönde olağanüstü bir değişiklik meydana getirmek olan büyü dili, genellikle şifa, kutsama, arınma, korunma gibi ritlerin tılsımlı etkiye sahip bileşenini oluşturmaktadır. Büyü dilinin kullanımında iki farklı hareket tarzı ön plana çıkmıştır: Birincisi tılsım etkisinin çeşitli nesneler vasıtasıyla aktarımı, ikincisi ise ritüel eylemle eş güdümlü olarak sözün eylemi etkilemesi esasına dayanması şeklindedir. Ritüel eylemin hedefine yönelik dilek, temenni, kutlama ve kutsama bildiren tebrik, kutlama ve hayır dua türündeki söz unsurlarının kutlama, kutsama, ölüm ritüellerinde sağaltma ve ritüel türüne bağlı olarak yeni statünün veya kimliğin söyleyen tarafından onaylandığını işaretleyen gösterge işlevlerine sahip olduğu tespitinde bulunulmuştur.

Söze dayalı türlerden bir bölümünü de mani, ağıt, salavatlama, düvazımam ve ilahilerden oluşan ezgili şiirler oluşturmaktadır. Maniler ritüel bağlamlarda; büyüklük söz, kutsal güçle iletişimde araç, pek çok duygunun dışa vurumu için iletişim aracı olarak işlev görmektedir. Ağıtlar ölüm ve evlenme ritüellerinde, ritüel düzenin bir parçası olarak acının dışavurumunu dramalaştıran ritüel sahnelerinde hem ritmik tetikleyici hem de ortaya çıkan duyguların sergilenme kanalı olma işlevini yerine getirir. Salavatlama, düvazımam ve ilahilerin de temel işlevinin kritik anlara eşlik ederek ritüel eylemi kutsallaştırmak olduğu görülmektedir.

Müzik unsurunun ritüellerin şekillenmesi ve sürdürülmesi, aşamalarının kodlanması, mekân ve zamandan farklılaşma algısı oluşturulması, duygusal motivasyonun sağlanması, sembolik olarak davranış ve anlam üretilmesi yönünde ritüel bağlamlarda önemli işlevler üstlendiği ortaya konulmuştur.

Ritüel dilinin bir diğer anlam üretme ve aktarım formu olarak oyunlar dramatik, dans ve sportif güç mücadelesi şeklinde olmak üzere üç kategoriye ayrılarak incelenmiştir. Dramatik oyunların bir bölümü, temel hedefin temsiliyi ortaya koymaları açısından ritüel dramalar olarak değerlendirilmiştir. Mevsim ve bereket ritüellerinin belirli evrelerinde icra edildiğini tespit ettiğimiz bu tür dramaların temel çatısı yiyecek toplama esnasında, bereket ve bolluğu temsil eden gelin için, yaşlı-genç arasında gerçekleşen çatışma/kavga üzerine kurulmuştur.

Dansların ritüellerdeki belirgin işlevi eğlencedir. Bu işlev ritüel değer bakımından şölen ortamı meydana getirmek suretiyle gündelik zamandan farklılaşmış bir an algısı oluşturur ve böylece ritüel zamanı ile gündelik zaman arasındaki ayrımı mümkün kılar. Danslar ayrıca düğün ritüellerinde aşamaları kodlama, ritüel eylemlere kutsallık kazandırma, geçiş öznelerinin değişim ve dönüşümünü gerçekleştirme, yeni kurulan aileyi ve ritüel ölümün ardından gerçekleşen yeniden doğumu simgeleme, bekâr genç kız ve erkek ilişkilerini düzenleme, sınanma ve sınama aracı olma, yeni kimliğin veya statünün onaylanmasının ifadesinde araç olma, saygı gösterme, onurlandırma ve cezalandırma aracı olma, bolluk bereket temin etme işlevlerini yerine getirir.

Sportif türden oyunların görünüşte kişilerin gücünü, becerisini, üstünlüğünü göstermek işlevine sahip iken, edimcileri ve ritüel süreç içerisindeki yerleri dikkate alındığında, geçmişte söz konusu eylemleri gerçekleştirmek amacıyla başvurulmuş büyü yöntemler oldukları, zamanla asıl anlamından uzaklaştıkları yorumunu yapmak mümkündür. Oyunların bir başka ritüelistik işlevi kız ve oğlan tarafları arasındaki çatışmaları somutlaştıran araç olmaları ve gelin alan tarafın gelin için yerine getirmeleri şart koşulan imtihanların aracı kabul edilmeleridir.

Ritüellerin insan unsurunu oluşturan kişiler ve oynadıkları roller; Geçiş rolleri, temsili roller, ritüel uzmanlar, araçlar, akraba rolleri ve diğer katılımcı rolleri olmak üzere altı başlık altında incelenmiştir. Genç kızlıktan kadınlığa, kadınlıktan anneliğe, bekârlıktan evli erkeklığe, yaşayan canlı olma durumundan farklı bir varoluş biçimine ve farklı bir varoluş biçiminden canlı olma durumuna geçiş yapan kişilerin rolleri, edilgen ve pasiftir; yapmaları ya da yapmamaları gereken davranış ve tutumlar geleneklerle belirlenmiştir ve bunlar birtakım yaptırım mekanizmaları ile gerçekleştirilir. Bu durum geçiş adaylarının

kültüre ait değer, norm, tutum bütününde geleneklere göre şekillendirilmelerini mümkün kılar.

Geçiş dönemi ritüellerinde icra edilen bazı roller sembolik niteliktedir. Söz konusu rollerin bir kısmının ritüel annelik, babalık ve kardeşliği temsil ettiği; düğün kâhyası, yenge ve sağdıçlık rollerine karşılık geldiği görülmüştür. Bu rollerin birincisi, gelin ve damadı aynı anne-babadan olan bireyler yapmak, böylece birlikteliği sağlamlaştırmak; ikincisi, geçiş adaylarının her türlü akrabalık bağlarından kopuşlarını sağlamak suretiyle eşikselliklerini ortaya koymak ve yeniden doğumu geçerli kılmak şeklinde sıralayabileceğimiz ritüel işlevlere sahiptirler.

Ritüel uzmanların ritüel bağlamlarda oynadıkları roller fonksiyonları açısından çeşitli gruplara ayrılmakta ancak ortak olarak sahip oldukları özelliklerinin “aracılık etme” olduğu anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, ritüel uzmanlar, sahip oldukları olağanüstü özellikleri sayesinde kutsal veya başka boyutlarla insanlar arasında aracılık ederler ve toplumu temsil etme görevini yerine getirirler.

Akraba kişileri ve rollerine bakıldığında, geçiş öznelerinin anne ve babalarının veya birinci derece yakın akrabaların ritüel sürecin liminal evresinde edilgen ve pasif konumda oldukları, onların anne ve babalık rollerinin temsili kişilerce icra edildikleri; ancak dayının ve evlenme ritüellerinde damadın kız kardeşinin aileyi temsil boyutunda baskın roller üstlendiği gözlenmiştir.

Katılımcı rolleri pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayrılır. Pasif kitlesel roller genel olarak “onaylama”, “kutlama”, “hediye verme”, “tanıklık etme” etrafında toplanmaktadır. Etkin rollerin ise cinsiyet ve yaşa bağlı olarak belirginleştiği görülmektedir.

Ritüellerin kurucu unsurlarından bir bölümünü nesneler oluşturmaktadır. Ritüel bağlamlarda kullanılan bazı nesneler birer sembol ya da metafor niteliğine sahiptirler. Yemek, giyim, hediye ve diğer nesne gibi alt başlıklar bu kapsamda incelenmiştir. Yemeğin ritüellerdeki anlam ve işlevi iki boyutta ele alınmıştır: Birincisi, yemeğin ritüelin amaçladığı eylemi yerine getiren sembolik ve edimsel bir araç; ikincisi ise bir anlamı görünür kılan, açık eden bir simge olması durumudur. Sembolik ve edimsel bir araç olarak yemeğin yerine getirdiği işlevlerin ana hatlarıyla şunlar olduğu tespit edilmiştir: 1. Ritüel

sürecin son evresini oluşturmak suretiyle aşamaları kodlar. Bu durum ayrıca ölüm ritüelleri hariç tutulmak kaydıyla, belirli bir rit dizgesinin ardından gerçekleştirilmesi yönüyle, olaya konu olan durumun olumlu yönde tamamlandığını işaretler ve başlı başına kutlama ritlerini oluşturur. 2. Yakınlık oluşturur, çatışmaları önler, birleştirir. 3. Geçiş adaylarının dönüşümlerini gerçekleştiren araçtır. 4. Ölünün aşamalı olarak gerçekleşen dönüşüm eşiklerini atlamasında ve günahlarından arınmasında topluma yedirilen yemek destekleyici bir araçtır. 5. Aidiyet, güç ve statü göstergesidir. 6. Amacı ürün fazlasına ulaşma olan eylemlerin aracıdır.

Giyim unsuru ve bedende gerçekleştirilen değişiklikler, geçiş dönemi ritüellerinde, ritüel öznelerinin statü dönüşümlerini, bir hâlden başka hâle geçişlerini, yeni kimlik kazanmalarını, yeni kimliğin gerektirdiği davranış ve değerleri kodlama, bunları geleneğin kalıplaştırdığı bir dizilimle sembolik olarak ortaya koyma amaçlarının gerçekleştirilmesinde önemli fonksiyonlar üstlenir. Giyim ve dış görünüşle ilişkili unsurlar ölüm ritüellerinde, Muharrem ayında ve yağmur duası ritüellerinde yas durumunu veya başka dünyaya ait oluş düşüncesini ifade etmede bir göstergedir. Giyim-kuşamın ölüm ritüellerinde yas sürecinde olmanın göstergesi olmakla birlikte yastan çıkmayı ya da çıkarmayı da gerçekleştiren araç işlevi yerine getirdiği de uygulamalarda gözlemlenmiştir.

Nesnelerin ritüel kullanımlarından bir diğeri armağan biçiminde şekillenmektedir. Diğer unsurlar gibi sembolik ve edimsel boyutta ritüel bağlamlarda işlevler üstlenen armağanın tespit edilen ritüel işlevleri şöyledir: 1. Geçiş ritüellerinde yeni statü elde etme amacını gerçekleştirmede kullanılan araçlardan biridir. Yine geçiş ritüellerinin kutlama aşamalarında yer aldığı hediye verilen kişinin yeni statüsünün, hediye veren kişi tarafından onaylandığını gösterir. 2. Hediye, özellikle evlenme ritüellerinde akrabalık, yakınlık bağı oluşturma; yabancılığı ve çatışmaları ortadan kaldırmanın aracı olarak işlev görür. 3. Dönüşüm ve kilit aşamalarda gündeme gelen hediyeler, geçiş ritüellerinin kırılma noktalarını görünür kılar. Genel olarak geçiş adaylarının ritüel olarak öldüğü, yeniden doğduğu eşiklerde gündeme gelen bu tür hediyeler, değişimin/dönüşümün karşılığı olarak ödenir. 4. Ritüel görevlilerine verilen hediyeler hem bu kişilerin ritüel rollerini görünür kılar hem de toplumun kişilere ve rollerine nasıl bir değer yüklediğini gösterir. 5. Düğün davetlerinin gerçekleştirilmesi bağlamında da işlevsel olan hediye, ritüele katılım isteği ve teklifi anlamı içermekle birlikte, hediye türü ve takdim edilme biçimine göre birtakım mesajların iletilmesinde kod görevi yerine getirir.

Çalışmamız, temel kurucu unsurların bu şekilde tek tek incelenmesi, genel yapıya işlevsel olarak katkılarının belirlenmesi ritüelin metaforik dilinin çözümlenmesinde oldukça yararlı olduğu sonucunu ortaya koymuştur.

Son sorumuz “Bütün bu soruların cevapları sonucunda ritüel eylemlerin icra ve anlam dinamikleri nasıl ortaya çıkar?” şeklinde formüle edilmiştir. Bu soru, çalışmanın genel sonuçlarının birkaç cümle ile özetlenmesini amaçlar: Buna göre: Çoğunlukla birbiriyle ilişkisiz gibi görünen pek çok geleneksel eylem türünün birincisi, ortak bir düzenleme temelinde sıralı bir yöntemle ve bir bütün hâlinde dizinin amacına bağlı olarak incelendiğinde her birinin esasında kompleks bir ritüel sistemin bir parçası veya bir aşamasını oluşturduğu; söz konusu sistemin benzer bir süreç modeli izlediği; ikincisi, ritüellerin karmaşık ve çok sayıda görünmesine rağmen daha az olayı ve daha az ilkeyi içerdiği; üçüncüsü, ritüellerde yer alan eylem, konuşma, herhangi bir nesne, mekân ve zaman gibi unsurların her birinin sistemin birer parçasını oluşturarak gerek edimsel gerekse gösterge olma işlevleriyle ritüellerin oluşumuna katkılar sağladığı anlaşılmıştır.

8. KAYNAKLAR

- Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar (1986). *Amasya Tarihi* Cilt I, Ankara: Amasya Belediyesi.
- Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar (1986). *Amasya Tarihi* Cilt III, Ankara: Amasya Belediyesi.
- Abdülazizbey. (1995). *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, 1. Kitap, (Yayına Hazırlayanlar: Kazım Arısan ve Duygu Arısan Günay). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Acaloğlu, Arif (2014). “Geleneksel Kültürde Tuzun Semiyotik İşlevi ve Türk Kültür Geleneğinde Tuz”. İçinde: *Tuz Kitabı*. (Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Mesut Şen). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Acıpayamlı, Orhan (1961). *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Acıpayamlı, Orhan (1962). “Anadolu’da Nazarla İlgili Âdet ve İnanmalar”. *Ankara Üniversitesi DTCTF Dergisi* S.1-2: sf.1-40.
- Acıpayamlı, Orhan (1969). Kuduz Hastalığının Fonksiyonel Yönden İncelenmesi. *Antropoloji*, (05), 0-0. DOI:10.1501/antro_0000000009 (E.T. 21. 02. 2020).
- Acıpayamlı, Orhan (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Acıpayamlı, Orhan (1992). Türk kültüründe ad koyma folklorunun morfolojik ve fonksiyonel yönlerden incelenmesi” İçinde: *VI Milletlerarası Türk Halk kültürü Kongresi Bildirileri Kitabı* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Acıpayamlı, Orhan (2007a). “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi” İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Editör: Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.

- Acıpayamlı, Orhan (2007b.). “Türk Folklor Ürünü Yağmur Duasıyla İlgili Yapı ve Fonksiyon Sorunları” İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Ackerman, Robert (2002). *J. G. Frazer His Life And Work*. Cambridge: Cambridge Universty Press.
- Aça, Mehmet (1997). “Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama”, *Milli Folklor Dergisi*, Sayı 52, sf. 93-101).
- Aça, Mehmet (1999). “Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu)”. *Milli Folklor Dergisi*. S.43. sf.24-33.
- Aça, Mehmet (2008). “Türk İnanış ve Düşünüş Sistemlerinde Meyve”, *Turkish Studies*, Volume 3/5. sf. 239-261. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.423> (E. T 21. 10. 2020).
- Aça, Mustafa (2018). “Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(1), sf. 23-25.
- Akalın, L. Sami (1990). *Türk Dilek Sözlerinde Alkışlar Kargışlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akarpınar, Rabia Bahar (1999). *Türk Kültüründe Dini Törenler ve Mevlit Kutlamaları*. Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akarpınar, Rabia Bahar (2006). “Mevlid Törenlerinin Yapısı”, *Türkbiliğ Dergisi* (12), sf. 38-63.
- Akgündüz, Ahmet (1992). “Başlık” İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* C. 5, sf. 131-133.: İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akmataliyev, Abdılacan (2001). “Evlenme Geleneği ve Ir.” İçinde: *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*. Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Akot, Bülent (2010). “Freud’un Rüya Yorum Metodu”, *Dinbilimleri Dergisi* C. 10, S. 1, sf.213-235.
- Aksan, Doğan (2004). *Türkçenin Söz Varlığı*. Ankara: Engin Yayınevi.

- Aksoy, Ömer Asım (1998). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Cilt 2. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Akurgal, Ekrem (2005). *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Akyüz, Kenan (1964). *Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih -Coğrafya Fakültesi Basımevi.
- Albayrak, Nurettin (2004). *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü*. İstanbul: LeM Yayıncılık.
- Aldo Natale Terrin (2007). "Rite/Ritual", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Vol. 8, (Ed. George Ritzer), Blackwell Publishing.
- Alekseyev, Nikolay Alekseyeviç (2013). *Türk Dilli Sibiry Halklarının Şamanizmi* (Çeviren Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Alıcı, Mustafa (2010). "Din Antropolojisinin kurucularından James George Frazer (1854-1941)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2), sf. 3-31.
- Allen, Douglas (2000). "Din Fenomenolojisi" İçinde: *Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*. (Ed.Constantin Tacau, Çeviren: Havva Köser). İstanbul: İz Yayıncılık. sf. 63-85.
- Alptürkler, Gündüz İmran (2018). *Geleneksel Tıbbın Şifa Ritüelleri Üzerine Bir Araştırma: Amasya Örneği*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı.
- Altun, Işıl (2004). *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm*. İzmit: Yayıncı Yayınları.
- Anadol, Cemal (1991). *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.
- And, Metin (1962). *Bizans Tiyatrosu*. İstanbul: Forum Yayınları.
- And, Metin (1974). *Oyun ve Bügü-Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: İş bankası Kültür Yayınları.

- And, Metin (1982). *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- And, Metin (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- And, Metin (2007). *Minyatürlerle Osmanlı İslâm Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- And, Metin (2012). *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Anohin, A V (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (Çeviren: Zekeriya Karadavut, Jannet Meyermanova). Konya: Kömen Yayınları.
- Aras, M. Özgü (1991). “Arefe”. *TDV İslam Ansiklopedisi* Cilt 3, sf. 351-352. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Araz, Rıfat (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Arık, Durmuş (2017). “İslam Öncesi Arap İnanışları” İçinde: *Halk İnanışları El Kitabı*, (Editörler: Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu). sf. 210-234. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arık, Durmuş (2017). “Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni”, İçinde: *Halk İnanışları El Kitabı*, (Editörler: Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu). sf. 70-72. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arık, Gadirzade, T (2017). “Azerbaycan Türk Kültüründe Hıdır-Nebi Bayramı”. *Avrasya Ululararası Araştırmalar Dergisi*, C.5, S. 11, sf. 1-8.
- Arslan, Melih (1992). “Roma Dönemi Pontus-Paphlagonia Bölgesi Şehir Sikkeleri” İçinde: *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 1990 Yıllığı*, (Haz. Tevfik Göktürk). Ankara: Dönmez Ofset.
- Arslanoğlu, İ., (2000). Kültür ve Medeniyet Kavramları, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.15

- Artun, Erman (1998). “Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S.9, sf.85-107.
- Artun, Erman (1999). “Günümüz Adana Âşıklık Geleneğinde Alkış-Kargış (Kara Alkış)”, *III. Uluslar Arası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şölen-Bildiriler*. sf.111-122. Adana: Adana Valiliği.
- Artun, Erman (2001). “Adana’da Törenlere, Adaklara, Özel Günlere Ait İnançlar, Pratikler ve Bunlara Bağlı Mutfak Kültürü”, *Milli Folklor Dergisi*, C.7, Yıl:13, Sayı:49. sf.27-37.
- Aslan, Halide (2009). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”. *İstem Dergisi*, C.7, S. 13, sf. 199-231.
- Aslan, Ensar (2009). “Şamanizm ve Şamandan Aşığa İtikâl Eden Trans Olgusu”. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 2 (3-4), sf.17-37.
- Asmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (Çeviren: Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atalay, Besim (1998). *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ataman, Sadi Yaver (1992). *Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Ritleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ateş, Erdoğan (2011). “Tekbir”, İçinde: *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.40, sf.341-343. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ateş, Mehmet (2014). *Mitolojiler ve Semboller (Ana Tanrıça ve Doğurganlık)*. İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Augé, Marc (2013). *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, (Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Austin, John Langshaw (2017). *Söylemek ve Yapmak -Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri-* (Çeviren: R. Levent Aysever) İstanbul: Metis Yayınları.

- Avcı, Mehmet (2007). “Amasya Yöresinde Yağmur Duası”. İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), sf. 195-225. İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Ayar, Ali Rıza ve Özel, Recep Orhan (2013). “Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver’in Amasya Günlükleri’nin Tanıtımı ve Sadeleştirilmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1. sf.149-169.
- Ayaz, Berna (2013). *Balıkesir Yöresinde Kan Bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme*. Doktora Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Aydın, Mustafa (2000). *Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Aydın, Suavi (2003). “Kına Anası”. İçinde *Antropoloji Sözlüğü*. (Ed. Kudret Emiroğlu, Aydın Süavi).
- Aydın, Suavi (2003). “İsim Babası”, İçinde: *Antropoloji Sözlüğü* (ed. Kudret Emiroğlu, Aydın Süavi). sf. 431. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aydın Süavi (2003). “Sağdıç” İçinde: *Antropoloji Sözlüğü* (ed. Kudret Emiroğlu, Süavi Aydın). sf.721. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aydın, Suavi; Erdal Y. Selim (2007). *Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Aydoğan, Hatice Aycan (2012). *Türk Kültüründe Bereketi Artırmaya Yönelik İnanış ve Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi SBE.
- Aylar, Faruk (2007). “Amasya’nın Genel Coğrafya Özellikleri”, İçinde: *Amasya İl Yıllığı 2007*, (Editör: Yavuz Bayram), sf. 19-70 Amasya: Amasya Valiliği.
- Aynakulova, Gülnisa (2007). “Türk Kültüründe Yada Taşı” İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz). İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Ayverdi, İlhan (2008). *Misali Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Baba, M. Okan (2001). *Halk Edebiyatı ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Gölbaşı Yayın Dağıtım.

- Bahtin, Mikhail (2005). *Rebails ve Dünyası*. (Çeviren: Çiçek Öztekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bahtin, Mikhail (2014). *Karnaval dan Romana*. (Çeviren: Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baktır, Mustafa (2007). “İstiskâ”, İçinde: *Yağmur Duası Kitabı* (ed. M. Sabri Koz). İstanbul: Kitabevi.
- Bardakoğlu, Ali (1998). “Hediye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C 17, sf. 151-155. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bascom R. William (2014). “Folklorun Dört İşlevi” İçinde: *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Çeviren Ferya Çalış) Ankara Geleneksel Yayınları (Editörler: M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır Teke).
- Bascom, R. W. (2015). “Mit Ritüel Teori” (Çeviren: Selcan Gürçayır Teke). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Baş, Eyüp (2004). “Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S. 45, sf. 67-90.
- Başgöz, İlhan (1986). “Ağıtlar Üzerine”. İçinde: *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Başgöz, İlhan (2002) “Giriş” İçinde: *Sibirya’dan Bir Masal Anası Mark Azadovski*, Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başgöz, İlhan (2007). “Çömçe Gelin: Bir Anadolu Yağmur Töreninin Kökeni ve Yayılması.
- Bates Daniel G. (2009). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri*. (Çeviren: Serpil N. Altuntekin vd., Ed. Suavi Aydın). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2010). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2013). *Oğuz Destan Dünyası (Oğuznamelerin Tarihî, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü)*. Ankara: Ötüken Yayınları.

- Bayat, Fuzuli (2015). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2016). *Dede Korkut Oğuznameleri*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Baykara, Tuncer (1988). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I, Anadolu'nun İdari Taksimatı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Bayrı, Mehmet Halit (1976). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: Eser Yayınları.
- Bek, W. (2018). “Afganistan Kültüründeki Türbe ve Ziyaret Fenomeninin Toplumsal Rolü: Kunduz Örneği”. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bekki, Salahattin (2004). “Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhu Motifi”, *Milli Folklor Dergisi*, S.63, sf. 53-66.
- Bell, Catherina (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherina (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Benedict, Ruth (2015). *Kültür Örüntüleri* (Çeviren: Mustafa Topal) 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berrakçay, Orçun (2015). *Deve Güreşi Ritüellerinde Müzik ve Müzisyenlik*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Beşirli, Hayati (2010). “Yemek, Kültür ve Kimlik”. *Milli Folklor Dergisi*, Yıl: 22, S. 87. sf. 159-169.
- Beşirli, Mehmet (2007). “Osmanlı Döneminde Amasya Sancağı Üzerine Bazı Bilgiler”. İçinde: *I. Amasya Sempozyumu Bildirileri, I. Kitap*. sf. 105-125. Amasya: Amasya Valiliği.
- Beydili, Celal (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük* (Çeviren: Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap Yayınları.

- Bilkan, Ali Fuad (2010) “Tefeül ile Ad Verme Geleneği ve Emir Timur’un Adı”, *Milli Folklor Dergisi*, yıl 22, S.85, sf.133-137.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (2007). “İstiskâ Namazı” İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Bloch, Maurice (2014). *Ritüel, Tarih, İktidar*. (Çeviren Ümit Hüsrev Yolsal). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bonnefoy, Yves (2000a.). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Mitolojiler Sözlüğü*. (Haz. Levent Yılmaz). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bonnefoy, Yves (2000b.). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Mitolojiler Sözlüğü*. (Haz. Levent Yılmaz). Ankara: Dost Kitabevi.
- Boratav, Pertev Naili (1982). *Folklor ve Edebiyat I-II*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (1999). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, Pertev Naili (2007). “İstiskâ” İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Boratav, Pertev Naili (2014). *100 soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bottomore, Tom; Nispet, Robert (2002). “Yapısalcılık”. İçinde: *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. (Çeviren: Binnaz Toprak. ed.: Mete Tunçay-Aydın Uğur). sf. 555-595. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Boudewijnse, Barbara (2006). “Ritual and Psyche”. İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Eds.: Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). sf. 123-143. Brill Leiden Boston: Printed in the Netherlands
- Boyle, J. A. (1974). “Orta çağ’da Türk ve Moğol Şamanizmi”, (Çeviren: Orhan Şaik Gökyay). *Türk Folklor Araştırmaları ve İncelemeleri*, 15 (297), sf.6945.
- Boyle, J. A. (2014). “Mitte ve Gerçekte Tavşan”. İçinde *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*. (Çev.: Feridun Çotra Hüseyin Taşdemir). Ankara: Geleneksel Yayınları.

- Bozkurt, Nebi (2001). “Kandil” İçinde: *TDV İslam Ansiklopedisi* Cilt 24. sf. 300-301. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bozkuş, Metin, (2008), “Aşure Günü, Muharrem Matemi/Orucu ve Sivas’ta Aşure Uygulamaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S.12/1, sf. 33-61.
- Bulut, Dilan Ezgi (2019). *Antik Yunan Toplumunda Evlilik ve Evlilik Ritüelleri*. Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Burckhardt, Titus (1999). *Astroloji ve Simya*. (Çeviren: Mehmed Temelli) İstanbul: Verka Yayınları.
- Burke, Peter (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, (Çeviren: Göktuğ Aksan, Ankara: İmge Kitabevi.
- Caferoğlu, Ahmet (2007). “Anadolu Ağızlarından Yağmur Duası Örnekleri”. İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), sf. 369-389. İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Cahen, Claude (2012). *Osmanlılardan Önce Anadolu*. (Çeviren: Erol Üyepazarcı). Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Calp, Mehrali (2014). Kişi Adları Üzerine Dilbilimsel Bir Çalışma (Ağrı İli Örneği). *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S.52, sf. 27-49.
- Cambell, Joseph ve Moyers, Bill (2013). *Mitolojinin Gücü*. (Çeviren: Zeynep Yaman). İstanbul: Mediacat Kitapları.
- Campbell, Joseph (2006). *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*. (Çeviren: Kudret Emiroğlu) İstanbul: İmge Yayınevi.
- Campbell, Joseph (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (Çeviren: Sabri Gürses). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Cantay, Gönül (1991). “Amasya Dâruşşifası” *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.3. sf.5-6. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cassirer, Ernst (1980). *İnsan Üzerine Bir Deneme*. (Çeviren Necla Arat), İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Cassirer, Ernst (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme*. (Çeviren: Milay Köktürk) Ankara: Hece Yayınları.
- Childe, V. Gordon (2009). *Tarihte Neler Oldu*. (Çeviren: Âlaeddin Şenel, Mete Tunçay). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Cilacı, Osman (1994). “Dua” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C 9, sf. 530-535. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Collins, Randal (2012). *Four Sociological Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Connerton, Paul (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar* (Çeviren Âlaeddin Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, Elçi (2011). “Duvazlar/Düvazımamlar Üzerine Müzikâl Bir Çerçeve”. *Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi*. S, 57, sf. 131-174.
- Coward, Rosalind; Ellis, John (1985). *Dil ve Maddecilik*. (Çeviren: Esen Tarım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cox, J. L. (2004). *Kutsalı İfade Etmek, Din Fenomenolojisine Giriş, Teori, Metot ve Uygulama*. (Çeviren: Fuat Aydın). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çalışkan, Şenel (2010). “Merzifon’da Çuhalı (cufalı, çufalı) Kına Yakma Geleneği”, *İçinde: Geçmişten Günümüze Merzifon Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. (Ed. Hasan Babacan) Amasya: Merzifon Belediyesi Kültür Yayınları.
- Çelepi, Mehmet Surur (2017). *Türk Kültür Evreninde Toy*. Konya: Kömen Yayınları.
- Çelik, Ali (1995). *İslam’ın Kabul veya Reddettiği İslam İnançları*. İstanbul: Beyaz Yayını.
- Çetin, Cengiz (2008). “Türk Düğün Gelenekleri ve Kutsal Evlilik Ritüeli”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* C. 48, S.2 sf. 111-126.
- Çetin, İsmet (2002). “Türk Mitinde Kut İyesi Kdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kdır’dan Hızır’a Geçiş”. *Milli Folklor Dergisi*, S. 45, sf.30-35.
- Çevirme, Hülya ve Sayan, Ayşe (2005). “Alkarısı İnanmaları ve Bilim”. *Milli Folklor Dergisi*, Bahar, 9 (65), sf. 67-72.

- Çıblak, Çoşkun Nilgün (2013). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dârdan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* S. 65, sf.271-280.
- Çığ, Muazzez İlmiye (2005). *Hititler ve Hattuşa, İştâr’ın Kaleminden*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çınar, Ali Abbas (2020). “Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri” *Milli Folklor Dergisi*, C.16, S. 126, sf. 63-74.
- Cin, Halil (1974). *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Çobanoğlu, Özkul (2000), “Yapısal ve İşlevsel Bakımdan Geleneksel Bayramlar Bağlamında Nevruz ve Hıdrellez”, *Türk Biliğ-Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, S.1., sf. 51-59.
- Çobanoğlu, Özkul (2002). “Türk Dünyası Sosyo-Kültürel Bağlamında Nevruz Bayramının Yapısal ve İşlevsel Bakımlardan Halkbilimsel Çözümlemesi”. *Türkbilig Dergisi* (1), sf. 51-59.
- Çobanoğlu, Özkul (2012). “Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi” 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyetler Tarihi*, 981-986.
- Çobanoğlu, Özkul (2015a) *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul (2015b). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul; Çobanoğlu, Sacide (2015) “Türk Halk Kültüründe Konuşmalık Türler Bağlamında Sözel Nasihatler, Dua ve Beddualar”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C.3, S. 7, sf. 1-32.
- Çoruhlu, Yaşar (2000). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Çoruhlu, Yaşar (2002) *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Dağlı, Ahmet (2012). *Yapısalcı Açından Amasya Efsaneleri*. Doktora Tezi. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Daniel G. Bates (2009). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*, 1. B. (Çeviren: Suavi Aydın, Serpil N. Altuntek). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2014). “Muharrem ve Aşure”. *Hünkâr Alevilik Bektaşılık Akademik Araştırmalar Dergisi*. S.1, sf. 31-46.
- Delaney, Carol (2004). “Türk Toplumunda Saçın Anlamı” İçinde: *Saç Kitabı*. (Editör Emine Gürsoy Naskali). sf. 89-111. İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Delaney, Carol (2014). Tohum ve Toprak (Çeviren: Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, A. İshak, Şanlı, Yaşar (2018). “Cem Dergisi’nin Sunumuyla Alevi Gelenekte İbadetler” *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, S. 11, s.13-35.
- Demir, B. ve Tobbaşoğlu Keziban (2016). “Türk ve Rus Halklarında Eskimeyen Gelenek Düğün”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2(1), 0-0. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/aicusbed/issue/24308/257614>. (E.T. 14. 12. 2020).
- Demir, G. Yavuz (2013). “Önsöz”, İçinde: *Mit ve Anlam*, İstanbul: İttiakî Yayınları.
- Demirci, Kürşat (1997). *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirci, Kürşat (2006). “Muska” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 31, s.265-267. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, Kürşat (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Depeli, Gülsüm (2009). *Almanyalı Türklerde Evlilik Törenlerinin Dönüşümü: Kültürel Bellek, Aidiyet ve Kimlik*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon Sinema Bölümü.
- Devellioğlu, Ferit (1996). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

- Dilek, İbrahim (1996). “Altay Türklerinde Çocuğun Doğması ve Doğum Günü Kutlamalarına Dair Bazı İnançlar”. *Bilig*, Bahar, S.1, sf. 51-54.
- Dilek, İbrahim (2007). “Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler”. *Bilig*, S. 43, sf. 33-54.
- Doğan, Eşref (2000). “Hızır Orucu ve Hidrellez Bayramı”. *Cem Dergisi*, S. 99, s. 28-29.
- Doğanbaş, Muzaffer (2007). “İlk Dönemlerden Türk Fethine Kadar Amasya”, İçinde: *Amasya İl Yıllığı 2007*. Amasya: Amasya Valiliği Yayınları.
- Doğaner, Ali (2006). *Osmaniye’de Yaşayan Ulaşlı Türkmenlerinin Geçiş Törenleri, Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana bilim Dalı.
- Dorson, M. Richard (2006). *Günümüz Folklor Kuramları*, (Çeviren: Selcan Gürçayır, Yeliz Özey). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Dortier, Jean F. (2009). “Altın Dal ve Kutsal Kral Efsaneleri” İçinde: *Evrenselden Özele Kültür*. (Ed. N. Journet. Çeviren Yümni Sezen). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Douglas, Allen (1996). “Din Fenomenolojisi”, (Çeviren Mehmet Katar). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXV, sf. 437-465.
- Douglas, D. (1994). *Rites of Passage, Introduction: Raising the Issues*, (Jean Holm, John Bowker J. Edided by) London: Pinter Publishher.
- Douglas, Mary (1972). “Deciphering a Meal”, *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Symbol and Culture (Winter) Vol.101, No 1*, pp. 61-81 the MIT Press. <https://www.Jstor.org/stable/20024058>. (Erişim T.21. 02. 2021).
- Douglas, Mary (2007). *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. (Çeviren: Emine Ayhan). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Drury, Nevill (1996). *Şamanizm – Şamanlığın Öğeleri*. (Çeviren: Erkan Şimşek) İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Durkheim, Émile (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (Çeviren Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.

- Durkheim, Èmile (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çeviren Fuat Aydın). Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Durkheim, Èmile (2016). *Pragmacılık ve Toplum*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Duvarcı, Ayşe (2002). “Folklorun Sosyo-Kültürel İşlevleri Hakkında Görüşler”. İçinde: *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Duvarcı, Ayşe (2005). “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar”. *Biliş Dergisi* S.32, s.125-144.
- Duymaz, Ali (2000). “Sihir Şiirlerinin Bir Türü Olarak Alkışlar”. *Milli Folklor Dergisi*, S 9. 45 sf. 15-21.
- Düzgün, Fahriye G. (2019). *Türk Kültür Tarihi Açısından Taşova’da Doğum, Evlenme ve Ölüm Gelenekleri*. Yüksek Lisans Tezi. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana bilim Dalı.
- Eberhard, Wolfram (2000). *Çin Simgeleri Sözlüğü* (Çeviren: Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eker, Gülin Öğüt (1998). *Karakeçili Türk Düğünü*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eker, Gülin Öğüt (2000). “Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğünün Ritüel Açından Değerlendirilmesi”. *Milli Folklor Dergisi*, C. 12, S.46, sf. 92-100.
- Eker, Gülin Öğüt (2018). “Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri”. *Milli Folklor Dergisi*, C.15, S.120, sf. 170-183.
- Eker, Gülin Öğüt. (2000). “Bayburt Manilerinden Hareketle İletişimde Yüklendiği Fonksiyonla Mani Söyleme Geleneği” *Erdem Dergisi* C.12 S. 36, sf. 989-1006. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/44292/546875> (E. T. 21. 02. 2020).

- Ekici, Metin (2002). “Kutsanma ve Kutlama Anlayışında Nevruz”. İçinde: *Türk Kültüründe Nevruz V. Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri* (Ed. Azize Aktaş Yasa). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Eksen, İhsan (2001). *Çok kültürlü İstanbul Mutfağı-Rumlar, Ermeniler, Museviler, Türkler, Yemek Kültürleri, Tanıklıklar, Tarifler*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Elçi, Armağan (2013). “Semah Geleneğinin Uygulanması” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.
- Elçin, Şükrü (1965). “Al-Karı”. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, S. 193, sf. 7-9.
- Elçin, Şükrü (1989). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Elçin, Şükrü (1990). *Türkiye Türkçesinde Maniler*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Elçin, Şükrü (1997). *Folklor, Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Elçin, Şükrü (2004). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Çeviren Sema Rifat). İstanbul: Om Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2003). *Demirciler Simyacılar* (Çeviren: Mehmet Emin Özcan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2014). *Şamanizm* (Çeviren İsmet Birkan) Ankara: İmge Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2015a.). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu Yaratılış Özlemi* (Çeviren: Mehmet Aydın). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2015b). *Doğuş ve Yeniden Doğuş* (Çeviren: Fuat Aydın). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2016). *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. (Çeviren: Cem Soydemir). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017a). *Kutsal ve Dindışı*. (Çeviren: Ali Berktaş). İstanbul: Alfa Mitoloji.

- Eliade, Mircea (2017b). *İmgeler ve Simgeler*. (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017c). *Ebedi Dönüş Miti*. (Çeviren: Ayşe Meral). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017d) *Arayış, Tarih ve Dinde Anlam*. (Ceviren: Cem Soydemir). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017e). *Mitler Rüyalara ve Gizemler*. (Çeviren: Cem Soydemir). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017f.). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına* (Çeviren: Ali Berktaş). İstanbul: Alfa Mitoloji Yayınları.
- Emiroğlu, Kudret Aydın, Suavi (2003). “Kült”, İçinde: *Antropoloji Sözlüğü*., sf. 519-521. Ankara: Bilim-Sanat Yayınları.
- Emiroğlu, Kudret (2003). “Yiyecek”, İçinde: *Antropoloji Sözlüğü*., sf. 914- 915. Ankara: Bilim-Sanat Yayınları.
- Er, Piri (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ervak Yayınları.
- Ercan, Aktan Müge (2002). *Gelibolu Yarımadası'nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme (doğum-evlenme-ölüm)*. Doktora Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdentuğ, Nermin (1956). *Hal Köyünün Etnolojik Etüdü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Erdentuğ, Nermin (1969). “Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri II”. *Antropoloji Dergisi*. DTCF yayınları, Sayı 5.
- Erdentuğ, Nermin (1970). “Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri III”. *Antropoloji Dergisi*. DTCF yayınları, Sayı 5.
- Erdentuğ, Nermin (1974). “Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi Evlenme Görenekleri ve Törenlerinin etnolojik incelenmesi”, *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*, sf. 373-382. Ankara. Başbakanlık Basımevi.

- Erdoğan, İsmail (1996). *XX Yüzyıl Amasya Tarihi ve İnanç Coğrafyası*. Yüksel Lisans Tezi, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, İsmail (1996). *XX. Yüzyıl Amasya Tarihi ve İnanç Coğrafyası*, Yüksek Lisans Tezi. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, Ahmet (2006). *Tarihin Tanığı Amasya*, Ankara: Amasya Valiliği Yayınları.
- Eren, Metin (2010). *Van Gölü Havzası Ölüm Gelenekleri ve Türk Kültür Ekolojisi İçerisindeki Yeri*, Doktora Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergin, Muharrem (2016). *Dede Korkut Kitabı.I-II* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erginer, Gürbüz (1984). *Uşak Halk Takvimi Halk Meteorolojisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor.
- Erginer, Gürbüz (1997). *Kurban Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ergun, Metin (1997). *Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş*. Konya: Günay Ofset Matbaası.
- Ergun, Metin (2014). “Düğün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri”. *Milli Folklor Dergisi*, S. 101. sf. 60-72.
- Ergun, Pervin (2010). “Türk Gelininin Mitolojik Göçü”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(24), sf. 275-290.
- Ergun, Pervin (2011). “Alevilik Bektaşilikteki Tavşan İnancının Mitolojik Kökenleri Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.60, sf. 281-311.
- Erhat, Azra (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkul, Ali (2002). “Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri” İçinde: *Türkler Ansiklopedisi C. III*. sf.58-66. (Editörler: Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

- Eröz, Mehmet (1990). *Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eröz, Mehmet (1991). *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ersoy, Ruhi (2002). “Türklerde Ölüm ve Ölü ile İlgili Rit ve Ritüeller”. *Milli Folklor*, S.54, sf.86-101, Ankara.
- Esin, Emel (1978). *İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Estès, Clarissa P. (2003). *Kurtlarla Koşan Kadınlar*, (Çeviren: Hakan Atalay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Evans-Pritchard E. (1999). *İlkelerde Din*, (Çeviren: Portakal Hasan). Ankara: Öteki Yayınları.
- Evgin, Abdülkadir (2007). *Hadislerde Hızır Gayb İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Eyüpoğlu, İsmet Zeki (1987). *Anadolu İnançları I*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Eyüpoğlu, İsmet Zeki (1988). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, C. I. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Falassi, Alessandro (1987). “Festival: Definition and Morphology”. İçinde: *Time Out of Time: Essays on the Festival*, (Ed. A. Fallasi). Albuquerque, University of Nev Mexico Press.
- Fırlalı, Edhem Ruhi (1984). *İmamiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Fırlalı, Ethem Ruhi (1994). *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik Bektâşilik*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.
- Fırlalı, Ethem Ruhi (1996). *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.

- Finnegan, Ruth (2003). “Sözlü Şiir” (Çeviren Sema Demir). *İçinde: Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. (Editörler: Gülin Öğüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir). Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Fırat, Atilla (1998). “Hızır Orucu”, *Cem Dergisi*, S.76, sf.22.
- Fiske, John (2015). *İletişim Çalışmalarına Giriş*, (Çeviren: Süleyman İrvan). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Fox, Gwyneth (1994). *Essential Dictionary*. İstanbul: Metro Yayınları.
- Frazer, James, George (2004). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri* (Çeviren: Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınları.
- Frazer, James, George (2012). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri*. (Çeviren: Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınları.
- Freud, Sigmund (1998). *Bir Yanılsamanın Geleceği*. (Çeviren: Avni Öneş). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, Sigmund (2014). *Ruh ve Haz* (Çeviren: Emine Ebru). İstanbul: Kafekültür Yayıncılık.
- Freud, Sigmund (2016). *Totem ve Tabu*. (Çeviren: Erdem Turan). İstanbul: Arya Yayınları.
- Fromm, Erich (2017). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar- Sembol Dilinin Çözümlemesi-* (Çeviren:Aydın Arıtan ve Kaan H. Ökten). İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Gaines, Howe Janet (2001). “Lilith: sedectress, Heroine, or Murder?” *Bible Review* October Volume 17, Number 05, sf. 12-20.
- Gardin, N., Olorenshaw, R. (2019). *Larousse Semboller Sözlüğü*, (Çeviren: Beyza Akşit) (Editörler: Ömer Faruk Harman ve İsmail Taşpınar). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Garnet, Lucy M. J. (2009). *Türkiye’nin Kadınları ve Folklorik Özellikleri*, (Çeviren: Nureddin Elhüseyni). İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Gaster Theodor H. (2000). *Thespis Eski Yakındoğu’da Ritüel, Mit ve Drama*. (Çeviren: Mehmet H. Doğan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Gaster, Theodor H. (2015). “Mit ve Hikâye” (Çeviren: Aysun İmirgi). *İçinde: Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar* 3. sf. 138-162. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Gazimihâl, M. Ragıp (1999). *Türk Halk Oyunları Kataloğu* (3.C.). (Ed. Nail Tan, Ahmet Çakır) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Geertz Ciliffort (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. (Çeviren: Hakan Gür). Ankara: Dost Kitabevi.
- Genç, Reşat (1972). “Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI. Yüzyılda Türklerde Evlenme”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, S.7, sf. 295-310.
- Genç, Reşat (1990). “XI. Yüzyılda Türklerde Evlenme”. *Türk Yurdu* (Aralık) S. 40. sf. 297-310.
- Gennep, Arnold Van (1960). *The Rites of Passage*. Psychology Chicago: The University of Chicago Press.
- Gennep, Van Arnold (1939). *Folklor*. (Çeviren: Pertev Naili Boratav) Ankara: Ulus Basımevi.
- Giddens, Anthony (2005). *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (Çeviren: Ümit Tatlıcan): İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, Anthony (2010). *Modernliğin Sonuçları*. (Çeviren: Ersin Kuşdili). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Girard, Rène (2003). *Şiddet ve Kutsal*. (Çeviren: Necmiye Alpay). İstanbul: Kanat Yayınları.
- Glassie, Henry. (2002). Tradition-Gelenek. (Çeviren: Ruhi Ersoy). *Folklor/Edebiyat Dergisi*, VIII (XXXII).
- Gluckman, Max (1962). “How Foreign ara you?” *İçinde: Essays on the Ritual of Social Relations*. (Eds: D. Forde, M. Fortes, and V. W. Turner). Pp. vii. Manchester: Manchester University Press.

- Godbout, T. Jacques (2003). *Armağan Dünyası* (Çeviren: Dilek Hattatoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Godelier, Maurice (1983). “Eleştirel Bir Yaklaşım” İçinde: *Claude Lévi-Straus Din ve Büyü*, sf. 127-136. (Çeviren: Ahmet Güngören). İstanbul: Yol Yayınları.
- Goode, Judith (2015). “Yemek” (Çeviren: Fatih Mormenekşe). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Goody, Jack (2013). *Yemek, Mutfak, Sınıf*. (Çeviren: Müge Günay Güran). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Goody, Jack (2017). *Mit, Ritüel ve Söz*. (Çeviren: Damla Sezgi). İstanbul: Küre Yayınları.
- Gordon, Marshall (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çeviren: Osman Akınhay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Gottdiener, M. (2005). *Postmodern Göstergeler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Göde, Halil Altay; Tatlıcan, Nezih (2019). “Türk Halk Anlatılarında Ölüme İlişkin Tabu ve Kaçınmalar”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Ek Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı. sf. 113-127.
- Göde, Kemal (1994). *Eretnalılar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökdayı, Hürriyet (2008). “Türkçede Kalıp Sözler”. *Bilig Dergisi*. S.44, s.89-110.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1958). *Menakıb-ı Hacıbektaş Veli Vilayet-name*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Görkem, İsmail (2003). *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*. 3. Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gözaydın, Nevzat (2007). “Dağıstan, İran ve Türkiye’de Yağmur Duasındaki Bazı Ortak Motifler Üzerine”. İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Ed. Sabri Koz), sf. 177-186. İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.

- Grimes L. Ronald (2014). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press
- Grimes Ronald L. (2006). “Performans”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*, (Eds:Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). Brill.
- Grimes, Ronald, L. (2000). *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. California: University of California Press.
- Gusfield, Joseph R. (2004). “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite”, (Çev.: Bilal Canatan). *Muhafazakâr Düşünce* S. 3, sf.55-72.
- Günay, Umay (1990). “Ritüeller ve Hıdrellez”, *Milli Kültür Dergisi*, S. 72, sf.10-11.
- Günay, Umay (1999). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Günay, Ünver, H., ve Kuzgun Ş. vd. (1996). *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Güneş, Hüseyin (2014). *Lale Devri’nde Amasya*, Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Güneş, Silvan (2002). *Amasya Folkloru*. Amasya: Amasya Valiliği.
- Güngör, Kemal (1956). “Anadolu’da Hızır Geleneği ve Hıdrellez Törenlerine Dair Bir İnceleme”. *Türk Etnografya Dergisi* S. 1, sf. 56-72.
- Güngören, Ahmet (1983). “Claude Lèvi-Strauss ve Söylensel Düşüncenin Yapıları” İçinde: *Claude Lèvi-Straus Din ve Büyü*, sf. 11-31. (Çeviren: Ahmet Güngören). İstanbul: Yol Yayınları.
- Güngören, Ahmet (1998). *Bir Antropoloji El Kitabı İçin Yazılar: Cadıların Günbatımı*. İstanbul: Yol Yayınları.
- Gürbüz, Erginer (1997). *Kurban Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. (Çeviren: Banu Barış). Ankara: Heretik Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan (2004). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Hançerlioğlu, Orhan (2007). *Türk Dili Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Katabevi.
- Hançerlioğlu, Orhan (2013). *İnanç Sözlüğü Dinler-Mezhepler-Tarikatler-Efsaneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Handelman, Don (2006). “Framing”. İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). sf. 571-583. Brill Leiden Boston: Netherlands.
- Harva, Uno (2015). *Altay Panteonu (mitler, ritüeller, inançlar ve Tanrılar)*. (Çeviren Ömer Suveren). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Hassan, Ümit, (2000). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Haviland William A. Vd. (2008). *Kültürel Antropoloji*. (Çeviren: İnan Deniz Erguvan Sarioğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hertz, Robert (1960). *Death and The Right Hand*, Aberdeen: Printed in Great Britain At The University Press.
- Hertz, Robert (2019). “Ölümün Toplu Temsili Üzerine Yürütülen Bir Çalışmaya Katkı”, İçinde: *Memento Mori Ölüm ve Ölüm Uygulamaları* (Editörler: Ali Metin Büyükkarakaya, Elif Şafak Aksoy). İstanbul: Ege Yayınları.
- Homans, C. George (2020). “Kaygı ve Ritüel: Radcliff-Brown ve Malinowski’nin Teorileri”, (Çeviren: Tuba Aydoğan). *Folklor/Edebiyat*, 26 (4), sf. 1003-1011.
- Honko Lauri (2014). “Miti Tanımlama Problemi” (Çeviren Nezir Temür). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. sf. 145-154. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Honko Lauri (2015). “Ritüellerin Oluşum Süreci”, (Çeviren: Ruhi Ersoy). İçinde: *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. sf. 199-213. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Honko, Lauri (2003). “Ağıtlar, Yeniden Yaratma, Yapı ve Tür Problemleri (Çeviren İsmail Görkem). İçinde: *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. (Editörler: Gülin

- Öğüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir). Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Hooke, Samuel, Henry (2015). *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları*, (Çeviren Âlaeddin Şenel) Ankara: İmge Kitabevi.
- Hoppál, Mihály (2001), “*Sibiryâ Şamanizminde Doğa Tapımı*”, (Çeviren: Gürbüz Erginer). *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, S.41, sf. 209-225.
- Huizinga, Johan (2017). *Homo Ludens -Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme-* çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.
- Hyman, Edgar Stanley (2006). “Mit ve Mitsele Ritüel Yaklaşım”. *Milli Folklor Dergisi*, (Çeviren: Yeliz Özay), Yıl: 18, S. 69. sf. 118-128.
- İbni Haldun (1954). *Mukaddime*, Cilt II. (Çeviren: Zakir Kadiri Ugan). Ankara.
- İmam Ahmet Bin Ali El Buni (1979). *Şems'ül Maarif El- Kübra*. (Çeviren: Salahaddin Alpay). Ankara: Gama Gazetecilik Matbacılık.
- İmirgi, Aysun (2003). *Festivaller: Ankara'da T.C. ve ABD Uyraklıklarının Yeni Yıl Kutlamalarının Halk bilimi Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İnan, Abdülkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1998) “Manas Destanında Aş-Yoğ Merasimi”, İçinde: *Makaleler ve İncelemeler*, C. II, sf. 121-124. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1998). “‘Adaş’ ve ‘Sağdıç’ Kelimelerinin En Eski Anlamları” İçinde: *Makaleler ve İncelemeler I*, sf.295-304. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1998). “‘Türlü Törenlerde Ters Giyme Âdeti’”, İçinde: *Makaleler ve İncelemeler I*, sf.387-389. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- İnan, Abdülkadir (1998). “Al Ruhı Hakkında”, İçinde: *Makaleler ve İncelemeler*, C.I, sf.259-267. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1998). “Altay Yenisey Şamanlığında Eski Unsurlar”, İçinde: *Makaleler ve İncelemeler* C. I. sf. 456-457. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (2007). Yağmur Duası-Çömçe Gelin”. s. 481-485. İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- James, Wendy (2013). *Törenselle Hayvan Yeni Bir Antropoloji Portresi*. (Çeviren: Sevdâ Çalışkan). İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.
- Journet, Nicolas (2009a). “Geçiş Ayinleri”. İçinde: *Evrenselden Özele Kültür*, (Ed. N. Journet. Çeviren Yümni Sezen). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Journet, Nicolas (2009b). “Efsanelerin Bir Anlamı Var mıdır? C. Lèvi-Straus’a Göre Efsanelerin Yapısal Analizi”. İçinde: *Evrenselden Özele Kültür*, (Ed. N. Journet. Çeviren Yümni Sezen). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Jung, Carl Gustav (2009). *İnsan ve Sembolleri* (Çeviren: Ali Nihat Babaoğlu). İstanbul: Okuyan Us.
- Jung, Carl Gustav (2015). *Dört Arketip* (Çeviren: Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (2017). *Rüyalar*. (Çeviren: Aylin Kayapalı) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kaeppler, Adrienne, L. (2003). “Dans” (Çeviren: Fatma Kanat Fay). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. sf. 382-388. Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1993). “Selçuklular”, İçinde: *İslâm Ansiklopedisi*, C. X, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1995). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (1998). Kuzey Azarbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak’ta Eski Türk Dini İzleri. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Kalafat, Yaşar (1999). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2000). *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*, Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2002). *Balkanlardan Uluğ Türkistan’a Türk Halk İnançları I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2007). “Türk Kültür Coğrafyasında Yağmur Duası” sf. 195-225. İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Kalafat, Yaşar (2010). “Karapapah Türkleri”. *Journal of Social Policy Conferences*, 0 (49), Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/iusskd/issue/897/10048> (E.T. 14.02.2021).
- Kanca, Elif (2009). *Masalın Toplumsal İşlevi Bir Göstergebilimsel Sembolik Analiz*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Bilim Dalı.
- Kapferer, Burice (2006). “Dynamics” İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). sf. 507-523. Brill Leiden Boston: Netherlands.
- Karaca, İbrahim (2017). “Beydili’de (Sivas-Hafik) Ficek Geleneği”. *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi*. Cilt: 3, Sayı 2, sf 48-63.
- Karadağ, Nurhan (1978). *Köy Seyirlik Oyunları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karaer, Fergan (2007). “Amasya’nın Bitki Biyoçeşitliliği”. İçinde: *Amasya İl Yıllığı*, (Editör Yavuz Bayram), sf. 71-111. Amasya: Amasya Belediyesi.
- Karaman, Kasım (2010). “Ritüellerin Toplumsal Etkileri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 21, sf. 227-236.
- Karataş, Aynur (1994). “Kazak Türklerinin Düğün Türküsü Betaşar”, *Milli Folklor Dergisi*, 3(21). sf 76-77.

- Kartaeva, Tatlıgül- Habijanova, Gülnar (2017). “Kazak Kültüründe Nevruz ve Nevruzname Bayramı Ritüelleri, Özellikleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı: 82, sf. 107-124.
- Kavaklı, Sibel (2011). *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Amasya*. Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, Doğan (1997). “Dualar ve Beddualar”, *Türklük Bilimi Dergisi*, S.4, sf. 99-121.
- Kaya, Doğan (2002). *Halk Bilim Araştırmaları*. İstanbul: Bayrak Matbaacılık.
- Kaya, Doğan (2011). “Sivas’ta Salavattlamalar” *Milli Folklor Dergisi*, Cilt 12, Sayı:89 syf. 179-185.
- Kayabaşı, Onur Alp (2013). Taşeli Yöresi Geçiş Dönemleri. Doktora Tezi Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kertzer, David İ. (1988). *Ritual, Politics and Power*. New Hawen: Yale Universty Press.
- Keskin, Ahmet (2018). *Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar/İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/Kötü Dilekler): Metin ve Bağlam Merkezli Bir İnceleme*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı.
- Keskin, İbrahim (2015). *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbiri’de Din-Kültür İlişkisi*. Ankara: Gecekitaplığı.
- Keskin, Mehmet (2002).” Kefen”. *TDV İslam Ansiklopedisi* C. 25 sf..184-185. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kınal, Füzüzan (1962). *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kınlı, H. Devrim ve Yükselsin, İbrahim Y. (2012). “Kültürel Aracılığın Ritüelleri: Bergamalı Profesyonel Roman Müzisyenlerinin Geçiş Ritüellerindeki Aracılık Roller”, *III. Hisarlı Ahmet Sempozyumu*, sf. 432-446.
- Kınlı, H. Devrim ve Yükselsin, İbrahim Y. (2016). “Eşikler, Müzikler ve Liminalite: Profesyonel Roman Müzisyenler ve Bergama Yöresi Evlilik Ritüellerindeki Liminal Roller. *Journal of Human Sciences*, C.13 (1), sf.375-399. Retrieved from

<https://www.J-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/view/3481>, (E.T. 12. 17. 2020).

- Kırcı, Emine (1998). “Türk Kültüründe Ateşle İlgili İnanışlar” İçinde: *Dursun Yıldırım Armağanı*. sf. 398-407. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin (1976). “Gürcistan’daki Eski Türk İnanç ve Geleneklerinin İzleri”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Cilt, (Gelenek-Görenek ve İnançlar)*. Ankara: MAFAD Yayınları.
- Kıyak, Abdülkadir (2010). “İslamiyetten Önce Türklerde Güneş ve Ay ile İlgili İnanışlar”. *Karadeniz Black Sea*, sf. 133-143.
- Kibar, Osman (2005). *Türk Kültüründe Ad Verme Kişi Adları Üzerine Bir Tasnif Denemesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Koby, Elif, Şebnem (2014). *Türkiye’de Yağmur Törenleri ve Yağmurla İlgili İnanışlar*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kocasavaş, Yıldız (2002). “Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Âdetleri”. İçinde: *Türkler Ansiklopedisi* Cilt 3, sf. 67-75. (Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca) Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Koçer, Velimert (2020). *Anadolu Aleviliğinde Kadın Önderler*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kolonkaya-Bostancı, Neyir (2012). “Anadolu’da Erken Prehistorik dönem Kırmızı Aşı Boyası Kullanımı”, *Anadolu Dergisi*, S. 38, sf. 29-51.
- Korkmaz, Esat (2006a). *Hacı Bektaş Veli Vilâyetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Korkmaz, Esat (2006b). *Şeytan Tasarımı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Korkmaz, Esat (2008) *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

- Korkmaz, R. (1989). “Fırat Havzası Folklorunda Hıdrellez Şenlikleri ve Bu Geleneğin Türk Dünyası İçindeki Yeri”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*. Şubat, S.48, sf.35.
- Koşay, Hamid Zübeyr (1944). *Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Bir Malzeme* Ankara: Maarif Matbaası.
- Kottak, Conrad Philp (2016). *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. (Çeviren: Sibel Özbudun vd). Ankara: Ütopya Yayınları.
- Köksal, Eren (2015). *Amasya’da Dinî Musikî Geleneği*, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köksal, Hasan (1996). “Türk Düğünlerinde ‘Saçı’ Geleneği, Buna Bağlı Ritler, Pratikler”. *Bilig*, S. 1, sf-75-81.
- Köprülü, Mehmed Fuad (1981). *Türk Edebiyat Tarihi*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Köprülü, Mehmed Fuad (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kramer, Samuel Noah (1960). *Tarih Sümerde Başlar* (Çeviren: Hamide Koyukan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kreinath, J. (2006). “Semiotics”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*, (Eds.: Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). Brill Leiden Boston: Netherlands
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Kutlu, M. Muhtar (1987). *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırması Dairesi Yayınları.
- Kutlu, M. Muhtar (2003). “Dua” İçinde: *Antropoloji Sözlüğü* (Ed. Kudret Emiroğlu, Süavi Aydın). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Lane, Christel, (1981). *The Rites Of Rulers, Ritual İn Industrial Society- The Soviet Case*, Cambridge University Press.

- Lavenda, H. Robert, Schultz A. Emily (2018). *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*. (Çeviren: Dilek İşler, Onur Hayırlı). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Leach, Edmund, R. (1954). *Political Systems of Highland Burma*. Londra: Athlone Press.
- Leach Edmund R. (1968). “Ritual”, İçinde: *A Dictionary of The Social Sciences*, Ed. By Julius Gould, William L. Kolb New York: The Free Press of Glencoe.
- Leach, Edmund (1976). *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund (1985). *Lèvi-Strauss*. (Çeviren: Ayla Ortaç). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Leach, Edmund R. (2004). *The Structure of Symbolism, The Interpretation of Ritual*. J. S. La Fontaine (ed.), London: Routledge.
- Lefebvre, Henri (2014). *Mekânın Üretimi*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Leroy-Sauner M. H. (2007). “Cenaze Yemekleri, Yemeğin Ebedi Niteliği Üzerine”, *Yemek ve Kültür*, S. 10. sf. 68-77.
- Leroy-Sauner M. H. (2008). “Temel Ezginin Üç Örneği: Aşure, Anuşabur, Koliva”, *Yemek ve Kültür*, S. 13. sf. 100-108.
- Leroy-Sauner M. H. (2010). “Türkiye’de Ekmek Geleneği”. *Yemek ve Kültür*, S.22, s. 98-102
- Lèvi-Strauss, Claude (1983). *Din ve Büyü* (Çeviren: Ahmet Güngören). İstanbul: Yol Yayınları.
- Lèvi-Strauss, Claude (1994). *Yaban Düşünce* (Çeviren: Tahsin Yücel) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lèvi-Strauss, Claude (2010). *Yaban Düşünce*. (Çeviren Tahsin Yücel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lèvi-Strauss, Claude (2012). *Yapısal Antropoloji*. (Çeviren: A. Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi.

- Lèvi-Strauss, Claude (2013). *Mit ve Anlam* (Çeviren. G. Yavuz Demir). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lèvi-Strauss, Claude (2014). *Hepimiz Yamyamız* (Çeviren: Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lèvy-Bruhl L. (2006). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. (Çeviren: Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lèvy-Bruhl L. (2016). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. (Çeviren: Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lewis, Raphaele (1973). *Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat*, (Çeviren: Mefkûre Poroy). İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık.
- Lincoln, Bruce (1989). *Discourse and the Construction of Society*. New York: Oxford University Press.
- Lukes, Steven (1975). "Political Ritual and Social Integration". İçinde: *Sociology: Journal of the British Sociological Association* 9, no, 2, sf. 289-308.
- Lvova, E. L, Oktyabrskaya İ V, Sagalayev A M, Usmanova M S (2013a). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası. C. I.* (Çeviren: Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E. L, Oktyabrskaya İ V, Sagalayev A M, Usmanova M S (2013b). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-İnsan ve Toplum. C. II.* (Çeviren: Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E. L, Oktyabrskaya İ V, Sagalayev A M, Usmanova M S (2013c). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Simge ve Ritüel, C. III* (Çeviren: Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- Malinowski, Bronislaw (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* (Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Malinowski, Bronislaw (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. (Çeviren: Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çeviren: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mauss, Marcel (2005). *Sosyoloji ve Antropoloji* (Çeviren: Özcan Doğan). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Mauss, Marcel (2018). *Armağan Üzerine Bir Deneme, Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni*. (Çeviren: Nihan Özyıldırım). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Melikoff, Irène (1998). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Melikoff, Irène (1993). *Uyur İdik Uyardılar- Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. (Çeviren: Turan Alptekin). İstanbul: Cem Yayınları.
- Menç, Hüseyin (2000). *Her Yönüyle Amasya*. Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları.
- Menç, Hüseyin (2018). *Tarih İçinde Amasya*. Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları.
- Mertoğlu, M. Suat (2009). “Salâtü Selâm”, İçinde: *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 36, sf. 23-24. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mintz, Sidney W. (1997). *Şeker ve Güç*. (Çeviren: Şükrü Alpagut). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Moore, D. Jerry (2015). *Kültür Teorileri Antropoloji ’deki Başlıca Teori ve Teorisyenler*, (Çeviren: Erkan Koca). Ankara: Atıf Yayınları.
- Moore, Wilbert E. (2002). “İşlevselcilik”. İçinde: *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. (Çeviren: Şirin Tekeli), (Editörler: Mete Tunçay-Aydın Uğur). sf. 327-369. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Morris, Brian (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, (Çeviren: Tayfun Atay) İstanbul: İmge Kitabevi.
- Muharrem (1976). *Türk Ansiklopedisi*, Komisyon. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Mukkhtarkhanova, Raushan (2019). *Kazakistan’da Geçiş Dönemleriyle İlgili Yaşayan Âdet, İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi*. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Mustafa Vâzıf Efendi (2011). *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi*, *El Belâbilü'r-Râsiyye f i Riyâzi Mesâilü'l-Amâsiyye*. (Hazırlayanlar: Ali Rıza Ayar, Recep Orhan Özel). Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Mutlu, Erol (2017). *İletişim Sözlüğü*. İstanbul: Ark Yayınevi.
- Nadel, S. F. (1954). *Nupe Religion*. Londra: Puslihed by Free Press.
- Nahya, Nilüfer Z. (2015). “Din Büyü, Sanat, Efsane’nin Ardındaki Kuramlar ve Kuramcılar, Bir Paralel Okuma Denemesi”. *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*, Cilt 21, S. 82, sf. 191-216.
- Narmanlıoğlu, Haldun (2011). “Ritüel İletişiminin Biyolojik Nesnesi: Hapşırık”, İçinde: *Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular ve Ritüeller*, (Ed. Necla Mora) sf. 77-99. Ankara: Nobel Kitap.
- Neumayer, Petra (2012). *Sayılarla İyileşme*, (Çeviren: Esra Zeybekoğlu). İstanbul: Kuraldışı Yayınları.
- Nirun, Nihat (1994). *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Noyan, Bedri (1987). *Bektaşilik Alevilik Nedir?* Ankara: Doğu Matbaacılık.
- Noyan, Bedri (1994). *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ocak, A. Yaşar (1980). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, A. Yaşar (1990). *İslâm Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (1992). *Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnameler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1998). “Hidrellez”, İçinde: *TDV İslam Ansiklopedisi* Cilt 17, sf. 313-315. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

- Ocak, Ahmet Yaşar (2010). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2011). *Babailer Aleviliğın Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Oğuz, M. Öcal (2014). “Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü”, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl 26, S. 101, sf.25-39.
- Olgun, Hakan (2016). “İbadet, Ritüel ve Kurban”. *Milel ve Nihal*, 13 (2). sf. 82-99.
- Oring, Elliot (2014). “Folklorun Üç İşlevi—Halkbilimsel Tanım Olarak Geleneksel İşlevcilik”, İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar Yaklaşımlar-4*, (Çeviren: Aslı Büyükokutan). (Ed.: M. Ocal Oğuz, vd)., s. 117-129. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ostrogorsky, Georg (1999). *Bizans Devlet Tarihi* (Çeviren: Fikret Işıltan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Oxford University Press (2000). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Ögel, Bahaeddin (1979). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Ankara: Kömen Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (1984). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ögel, Bahaeddin (2001). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ögel, Bahaeddin (2010a). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) C. I* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ögel, Bahaeddin (2010b). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) C.II* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ökse, Tuğba (2006). “Eski Önasya'dan Günümüze Yeni Yıl Bayramları, Bereket ve Yağmur Yağdırma Törenleri”. *Biliğ*. S.: 36, sf. 47-68.
- Örnek, Sedat Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara Üniversitesi Basımevi.

- Örnek, Sedat Veyis (1975). “Türk Folklorunda Ad Seçme ve Ad Koyma”. İçinde: *Boğaziçi Üniversitesi Halkbilimi Yıllığı*, (Ed.Mahir Şaul). sf.101-111. İstanbul: Taş Matbaası.
- Örnek, Sedat Veyis (1979). *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Örnek, Sedat Veyis (2014). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Örnek, Sedat Veyis. (2016). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Örnek, Sedat Veyis (2017a). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Örnek, Sedat Veyis (2017b). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Öz, Mehmet (2004). *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özbudun, Sibel (1997). *Ayinden Törene Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Özbudun, Sibel (2003). “Alkızı/Alkarısı”. İçinde: *Antropoloji Sözlüğü* (Ed. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın). s. 35-36. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özbudun, Sibel (2014). *Antropoloji Gözüyle Sınıf Kültür, Kimlik Yazıları*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Özbudun, Sibel; Balkı Şafak N.; Altuntek, S. (2016). *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özcan, Nuri; Uzun Mustafa İsmet (1993). “Cenaze Sâlası” TDV *İslam Ansiklopedisi* cilt 7. Sf. 358-359. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özcan, Selim (2015). “Şehzadeler Döneminde Amasya Şehri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5, sf. 69-95.
- Özdemir, Celal (2001). *Amasya Kalesi ve Kral Kaya Mezarları*. Amasya.
- Özdemir, Nebi (2005). *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Özdemir, Ulaş (2016). *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası*. İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti. İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Özdoğan, Rahime (2006). *Amasya'da Adak Yerleri ile İlgili Halk Anlatıları*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özervarlı, M. Sait (2001). “Kadir Gecesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C 24, sf.125-127. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özgüven, İbrahim Ethem (2001). *Ailede İletişim ve Yaşam*. İstanbul: Pdrem Yayınları.
- Özkan, Ali Rafet (2003). *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özön, M. Nihat (1971). *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Öztelli, Cahit (1996). “Albastı, Alkarısı, Korunma ve Tedavisi”, *Türk Folklor Araştırmaları*, 10 (209), sf.4261.
- Öztürk, Merdin Alev (2020). *Geleneksel Kültürde Yaşlı ve Yaşlılık: Kırşehir Örnekleme*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özünel, Evrim Ölçer (2010). *Türk Anlatı Geleneğinde Kahraman, Mitoloji, İktidar İlişkisi*. Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pala, İskender (2002). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Parkin, David (1992). Ritüel as Spatial Direction and Bodily Division in Understanding Rituals, (Ed. Daniel de Coppet) New York: Routledge Press.
- Parsons, Talcott (1968). *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Perrin, Michel (2003). *Şamanizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pierce Ch. S. (2014). “Göstergeler Kuramı: Göstergebilim” İçinde: *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. sf. 231-235. (Çeviren: Mehmet Rifat, Sema Rifat) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Platvoet, Jan G. (2006). “Ritual: Religious And Secular”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Eds:Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). Brill Leiden Boston: Netherlands.

- Polat, Kemal (2008). *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Polat, Kemal (2015). Kırgızlarda Ramazan ve Bayram Etkinlikleri. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1 (1), 25-48. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aicusbed/issue/1518/18666> E.T. 20. 03. 2020.
- Potapov, L P (2012). *Altay Şamanizmi*. (Çeviren Metin Ergun) Konya: Kömen Yayınları.
- Price, S. R. F. (2004). *Ritüel ve İktidar Küçük Asya'da İmparatorluk Kültü*. (Çeviren: Taylan Esin) Ankara: İmge Kitabevi.
- Propp, Vlademir (1998). *Folklor Teori ve Tarih* (Çeviren: Hasgül N., Tanyel T.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Radcliffe-Brown, A R (1968). “Din ve Toplum”, (Çeviren: Ünsal Oskay) *AÜ Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*. C. 23. S. 4 s. 301-330.
- Radlof Wilhelm (1976). *Sibirya'dan (Seçmeler)*. (Çeviren: Ahmet Temir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Raglan, Lord (2014). “Mit ve Ritüel” (Çeviren: Evrim Ölçer Özünel). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Ankara: Gelişim Yayıncılık.
- Rank, Otto (2016). *Kahramanın Doğuş Miti*. (Çeviren: Gökçe Yavaş). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Rao, Ursula (2006). “Ritual in Society”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Eds: Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). Brill, Leiden.
- Rappaport, Roy A. (1979). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, Roy A. (2003). “Ritüel”. İçinde: *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. (Çeviren Kürşat Korkmaz). Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Reed, Evelyn (2012). *Kadının Evrimi -Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye I*. (Çeviren Şemsa Yeğin) İstanbul: Payel Yayınları.

- Reed, Evelyn (2014). *Kadının Evrimi -Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye II.* (Çeviren Şemsa Yeğin) İstanbul: Payel Yayınları.
- Reik, Theodor (2007). *Aşk ve Şehvet Üzerine Cinslerin Duygusal Farklılıkları.* (Çeviren: Ali Kılıçlıoğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Rıès, Julien (2000). “Mircea Èliade’nin yapıtına bir bakış”. İçinde: *Din ve Fenomenoloji Mircea Èliade’nin Eserlerine Toplu Bakış.* (Ed. Constantin Tacau), (Çeviren: Havva Köser). sf. 7-21. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Richards, A. İ. (1939). *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia.* Londra: Widdowson, E.M.
- Ricour, Paul (1990) “Anlamalı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”, İçinde: *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım,* (Çeviren: Taha Parla), İstanbul: Deniz Yayınları.
- Robertson, Smith W. (1889). *Lectures on the Religion of the Semites.* Londra.
- Roux Jean Paul (2005). *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar.* (Çeviren: Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Roux, Jean Paul (1999). *Eskiçağ ve Orta çağ’da Altay Türklerinde Ölüm.* (Çeviren: Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, Jean Paul (2002). *Türklerin ve Moğalların Eski Dini.* (Çeviren: Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı.
- Röhrich, Lutz (2003). “Halk Anlatısı Araştırmasında Anlam Arayışı”. İçinde *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar.* (Çeviren: Kürşat M. Korkmaz) sf.128-146. (Ed. Gülin Ögüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir). Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Rzayeva, Sona (2021). “Azerbaycan’da Nevruz Çarşambalarının Mitolojik Kökenleri”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, C. 27, S. 105, sf. 229-243.
- Sagalayev M. Andrey (2020). *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller.* (Çeviren: Ali Toraman) İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.

- Sancak, Nuriye (2008). *Mardin Efsaneleri. Yüksek Lisans Tezi* Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saussure, Ferdinand (2014). “Genel Dilbilim Dersleri”, İçinde: *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim kuramları*, (Çeviren: Mehmet Rifat, Sema Rifat) (Ed. Korkut Erdur), sf. 19-29. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Schechner, Richard (2015). *Ritüelin Geleceği* (Çeviren: Zeynep Ertan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schieffelin, Edward L. (2006). “Participation”. İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Eds. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). sf. 615-627. Brill Leiden Boston: Netherlands.
- Schimmel, Annemarie (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. (Haz. Recep Kibar). İstanbul: Kırkharman Yayınları.
- Schimmel, Annemarie (2000). *Sayıların Gizemi*, 2. baskı (Çeviren: Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schimmel, Annemarie (2011). *Ruhum Bir Kadındır*. (Çeviren: Ömer Enis Akbulut) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Schuyt, N. M. Theo; Schuijt, John J. M (1998). “Rituals And Rules: About Magic İn Consultancy”. *Journal of Organizational Change Management*, Vol. 11, No.5.
- Scognamillo, Giovanni ve Aslan, Arif (2012). *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Fal*. İstanbul: Karizma Yayınları.
- Searle, J. (2010). “Söz Edimi Nedir?” İçinde: *Kitle İletişim Kuramları*, (Çeviren: Mutlu, Erol), sf. 101-123. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Segal, Robert A. (2006). “Myth and Ritual”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). sf. 99-121. Brill Leiden Boston: Netherlands.
- Segal, Robert A. (2012). *Mit*. (Çeviren: Nursu Öрге), Ankara: Dost Kitabevi.

- Segal, Robert A. (2014). “Dinsel Mit-Ritüel Kuram”, (Çeviren: Naim Atabağsoy). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Segal, Robert A. (2015). Joseph Cambell’in Mit Teorisi (Çeviren: Kürşat Öncül). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. s. 162-175. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Semerci, Ahmet (2017). “Amasya İlinde Oğuz Boy Teşkilâtında Adı Geçen Köylerde Dünden Bugüne Düğün Gelenekleri”, *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildirileri Kitabı* I. Cilt.sf. 523-538.
- Serdaroğlu, Ömer F. (2018). *Merzifon ve Çevresindeki Halk İnanışları Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sever, Mustafa (2004). “Türk Halk İnançlarında ve Halk Hekimliği Uygulamalarında Meyve” TÜBAR S.16, sf. 94-109.
- Severi, Carlo (2006). “Language”. İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Eds. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). sf. 583-595. Brill Leiden Boston: Netherlands.
- Sevim, Ali; Yücel Yaşar (1991). *Türkiye Tarihi* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Seyidoğlu Bilge (2002). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Seyidoğlu, Bilge (1983). “Cadı Tipi Üzerine Bir Araştırma” İçinde: *Şükrü Elçin Armağanı*, (Ed. Umay Günay, Abdürrahman Güzel, Dursun Yıldırım). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi.
- Seyidoğlu, Bilge (1998). “Kültürel Bir Sembol Yılan”, İçinde: *Dursun Yıldırım Armağanı* sf. 86-92. Ankara: Folkloristik.
- Sezmiş, Mehmet Emin (2018). *Kültürel Değişim Bağlamında Zile İlçesinde Türk Halk İnanışları*. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Sharpe, Eric J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram* (Karşılaştırmalı Bir Çalışma). (Çeviren: Ahmet Güç). Bursa: Arasta Yayınları.
- Shils, Edward (2003). “Gelenek”. (Çeviren: Hüsamettin Arslan). *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (Modernliğin Gölgesinde: Gelenek). Yıl 7. S. 25. S. 101-134.
- Sinmez, Çağrı Çağlar; Yiğit, Ali (2014). “Sivas Folklorunda Davar Yüzü (Saya Gezme). Ve Koç Katımı Töreni”. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*. S 4. sf. 19-25.
- Smith, Philip ve Riley Alexander (2016). *Kültürel Kurama Giriş*. (Çeviren: Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Smith, R. Jerome (2015). “Festival ve Kutlamalar”, (Çeviren: Sibel Keskin). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*, (Ed.: M. Öcal Oğuz vd.). sf. 341-350. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Smith, Robertson Willam (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*. DOI:10.1007/978-3-658-15250-59 (E. T 21. 03. 2019).
- Snoek, Jan A. M. (2006). “Defining Rituals”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*, (Eds: Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). Brill, Leiden.
- Stausberg, M. (2006), “Ritual: A Lexicographic Survey of Some Related Terms From An Emic Perspective”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*, (Eds.: Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). Brill, Leiden.
- Steel, Miranda (2000). *Oxford Wordpower*. China: Oxford University Press.
- Stoeltje, J. Beverly (2015). “Festival” (Çeviren: Petek Ersoy). İçinde: *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. s. 339-346. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Strabon (1993). *Antik Anadolu Coğrafyası*, (Çeviren Adnan Pekman). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Subaşı, Necdet (2010). *Alevi Modernleşmesi* Ankara: Timaş Yayınları.

- Sümbüllü, Yusuf Ziya (2010). “Merzifon Kültüründe Geçiş Merasimleri (Doğum-Evlilik-Ölüm) Üzerine Değerlendirmeler”, İçinde: *Geçmişten Günümüze Merzifon Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. (Editör Hasan Babacan). Ankara: Merzifon Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sümer, Faruk (1969). “Anadolu’da Moğollar”. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü*, S.1, sf. 30-147.
- Sweterlitsch, Richards (2016). “Gelenek” (Çev.: Aslı Büyükokutan). *Milli Folklor Dergisi*, C. 28, S. 110, sf.121-124.
- Şahin, İlhan, Emecen Feridun (1991). “Amasya”, İçinde: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 3, s. 1-4. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şahin, İlkay (2008a). *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şahin, İlkay (2008b). “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 49, sf. 269-285.
- Şahin, İlkay (2011). “İlahi, Ritüel ve Kadın: Boğazlıyan Örneği”. *Milli Folklor Dergisi*, S. 90, sf. 115-133.
- Şeker, Arzu (2019). Hediye ve Hediye Satın Alma Davranışları”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (3), sf. 869-887.
- Şenesen, İsmail (2017). “Adana Halk Kültüründe Gökyüzü ile İlgili Halk İnanışları Üzerine”. *Asia Minor Studies*, C.5, S.9, sf. 64-92.
- Şenesen, Refiye Okuşluk (2011). “Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri”. *Folklor/Edebiyat* C.17 S.66, s.209-228.
- Şimşek, Esmâ (2003), “Anadolu’da Yağmur Duasına Bağlı Oynanan Bir Oyun: Çömçeli Gelin”, *Milli Folklor Dergisi*, S. 60, sf. 78-88.
- Şimşek, Esmâ (2008). “Ölümsüzlük İlacı Elma”, *Turkish Studies*, (2/5). sf. 193-204.

- Şimşek, Esmâ (2017). “Türk Kültüründe ‘Al Karısı’ İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5 (12), s.99-115.
- Şişman, Bekir (1996). “İslamiyet Öncesi Türk İnanç ve Ritüellerinin Samsun Yöresin ‘deki İzleri”, *Türk Kültürünü Araştırma Dergisi* S.401, sf. 563-574.
- Şişman, Bekir (2001). “Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle (Doğum, Sünnet, Evlilik ve Ölümle) İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar”. *Erdem, Türk Halk Kültürü Özel Sayısı-III*, Eylül,13 (39), sf. 445-468.
- Şişman, Bekir (2007). “Samsun Yöresinde ‘yağmur Duası’ ile İlgili İnanç ve Ritüeller s. 599-612. İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Şişman, Bekir (2017). *Türk Kültüründe Evlilik*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Tacemen, Ahmet (1995). Türk, Fin-Ugor, Moğol-Mançu Toplulukları İnanışları Zemininde Bulgaristan Türkleri İnanışları veya Türk Kimliği Ankara: TC. Niğde Üniversitesi.
- Tacou, Constantin (2000). *Din ve Fenomenoloji Mircea Èliade’nin Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.:Havva Köser). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tahsin, H. (1990). “Samsun’da Adlarla ilgili İnanmalar”, *Türkiye Folklor Araştırmaları*, Yıl 11, S. 113, C.6, sf. 2213.
- Tamay, Sedat (2009). “Bir İbadet Ritüeli Olarak ‘Semah’ ve Tahtacı Turnalar Semahının Halk Bilimi ve Müzik Bilimi Açısından İncelenmesi”. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 1, sf. 163-187.
- Tambiah S. J. (1968). “The Magial Power of Words”, *Institute of Great Royal Anthropological Britain and Ireland*. June, Vol, 3, No. 2, sf. 175-208.
- Tambiah, S. J. (2002). *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*. (Çeviren: Ufuk Can Akın). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin (2010). “Bir Kültür Taşıyıcısı Bir Gizli Dil: Klasik Türk Şiirinde Mendil”. *Milli Folklor Dergisi*, C.11, S. 87, sf. 196-203.

- Tanrıdağı, Gülzade (2004). “Uygur Türklerinde Saç Örgüleri ve Anlamları”. İçinde: *Saç Kitabı* (Ed. Emine Gürsoy Naskali). sf. 485-494. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Tanyu, Hikmet (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tanyu, Hikmet (1992). “Büyü” İçinde: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 6, sf. 501-506. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tanyu, Hikmet (2014). *Türklerde Taşla İlgili İnanışlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Taş, İsmail (2011). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.
- Taşlıova, M. Mete (2016). “Folkloristik Çubuk Monografisi Nasıl Olmalıdır?”, *Bütün Yönleriyle Çubuk ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, sf. 687-699.
- Taştan, Biricik (2019). *Amasya İli Göynücek İlçesi Türk Halk İnanış ve Uygulamaları*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Tatlıoğlu, D. (2000). “Türkmen İrımları (Halk İnançları)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, sf.151-166.
- Tezcan, Mahmut (1985). *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tezcan, Mahmut (2008). *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Maya Akademi.
- Tezcan, Mahmut (2019). “Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri”. *AÜEBFD*. C. 22. S. 1. s. 29-36.
- Thomas, Hylland Eriksen ve Finn Sivert Nielsen (2010). *Antropoloji Tarihi*. (Çeviren: Aksu Bora). İletişim Yayınları.
- Tılıç, Paul (2000). “İmânın Sembolleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S.1 sf. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13499/163179> (E.T. 01. 30. 2020).

- Tryjarski, Edward (2012). *Türkler ve Ölüm-Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Tuğrul, Saime (2010). *Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turan, Osman (2009). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turner, Grame (2016). *İngiliz Kültürel Çalışmaları*. (Çeviren: Deniz Özçetin; Burak Özçetin). Ankara: Heretik Yayınları.
- Turner, Terence (2006). “Structure, Process, Form”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg (eds), Brill, Leiden.
- Turner, Victor W (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. (1967). *The Forest of Symbols Aspects Of Ndembu Ritual*, New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolik Action in Human Society*, New York: Cornell Universty Press.
- Turner, Victor W. (1982). *From Ritual to Theatre*. New York: Paj Publications.
- Turner, Victor W. (1987). *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publication.
- Turner Victor W. (2018). *Ritüeller Yapı ve Anti-yapı*. (Çeviren: Nur Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tuzcu, Gönen (2019). *Geçmişten Günümüze Merzifon Hamam Kültürü*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı.
- Türk H. (2002) “Yağmur Duası Ritüelleri Motif Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Folklor-Edebiyat Dergisi*. C.8. S. 31. S. 67-97.
- Türkçe Sözlük* (1988). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkçe Sözlük (1995). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkçe Sözlük (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkçe Sözlük (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (1976). “Evlenmede Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. IV (Gelenek-Görenek ve İnançlar)*. Ankara: Kültür Bakanlığı MİFAD Yayınları.

Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü III (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkmen F. ve Türker F. (2014). “Geleneklerde ve İnançlarda Demir”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 4/1, 1-8.

Türkmen, Fikret (1991). “Batı Anadolu’da Doğumdan Ölüme Bazı İnanmalar Üzerine”. *Türk Dili ve Araştırmaları Dergisi VI” sf. 21-27*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi.

Türkoğlu, Nurçay (2015). *İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara Toplumsal İletişim Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar*. Adana: Karahan Kiatabevi.

Tylor, Edward B. (1996). *The Science Of Culture* sir Edward Burnett Tylor”. (Çeviren: Esra Dabağcı). *ViraVerita E-Journal*, Issue 4 p. 91-109.

Umar, Bilge (1993) *Türkiye’deki Tarihsel Adlar* İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1975). “Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri”, *Belleten*, XXXIX/156, sf.659-696.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1983). *Osmanlı Tarihi* Cilt II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Üçer, Cenksu (2015). “Aleviliğin Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.74, sf.45-76.

Üçer, Müjgan (1974). Sivas’ta Doğum Folkloru I. *Sivas Folkloru*, Kasım, 2 (22), sf. 3-4.

Ülken, Hilmi Ziya (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Ülkütaşır, M. Şakir (1976). *Hidrellez Hakkında Bir Araştırma*. Ankara: Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı.
- Ünal, Mustafa (2008). *Dinlerde Kutsal Zamanlar, (Takvimler, Dini Gün, Bayram ve Törenler)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Ünver, Süheyl (1967). *Tarihte Ebeler ve Doğum Tarihimiz*, İstanbul Rasathanesi (Ankara 1969, 1985).
- Ünver, Süheyl (2007). “Yağmur Taşı Hakkında” s. 278-289. 195-225. İçinde: *Yağmur Duası Kitabı*, (Haz. Sabri Koz), İstanbul: Kitabevi, Bayrak Matbaası.
- Üstünova, Kerime (2011). “Erzurum Düğünlerinde Elma Atma’ Geleneği”. *Milli Folklor*, S.90 sf. 146-155.
- Üzüm, İlyas (2002). “Kızılbaş” *TDV İslam Ansiklopedisi* 25. Cilt sf. 547 Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Vambéry, Arminius (1993). *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi* (Haz. N. Ahmet Özalp). İstanbul: Ses Yayınları.
- Vural, Feyzan Göher (2017). “Kökenlerinden Günümüze Türk ve Makedon Düğünlerinde Davul- Zurna ile Tapan-Zurla”, *Journal of Türklük Bilimi Araştırmaları Tübar XLII/ Güz* s. 273-298.
- Wallace, Anthony F.C. “Rituals: Sacred and Profane”. Wiley Online Library <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1966tboo438.x> (E. T.: 11.05.2020).
- Westermarck, Edvard (1961). *Nazar Değmesi İnancı* (Çeviren: Şahap Nazmi Coşkunlar). Ankara: Yeni Matbaa.
- Winick, Charles (1970). *Dictionary of Anthropology*. New Jersey : Littlefield Adams & Co.
- Wulf, Christoph (2006). “Praxis”, İçinde: *In Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*, (Eds.: Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg). Brill, Leiden.
- Wulf, Christoph (2015). *Tarihsel Kültürel Antropoloji*. (Çeviren: Özgür Dünya Sarısoy). Ankara: Dipnot Yayınları.

- Wuthnow, R. (1994). *Producing The Sacred: An Essay On Public Religion*, University of Illinois Press.
- Yakıcı, Ali (1991). “Düğün Kelimesi ve Kültürümüzdeki Yeri Üzerine”, *Milli Folklor Dergisi*, S.11, sf.33-35.
- Yavuz, M Helimoğlu (1993). *Diyarbakır Efsaneleri, Derleme-Araştırma-İnceleme*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Yeşil, Hülya (2001). *Balıkesir İli Türkali Köyü Halkbilim Ürünlerinin Derlenmesi ve Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Yeşil, Yılmaz (2014). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri)*. Ankara: Grafiker.
- Yeşil, Yılmaz (2015). “Türk Halk Hekimliğinde Elma”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, S.11 s. 201-209.
- Yıldırım Fikret (2019). “The Game Sinsin and Its Old Turkic Cultural Reflection”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt 59, S.1, sf. 221-231.
- Yıldırım İskender (2014). *Yöresel Festival Üzerine Görsel Etnografik Bir İnceleme. Ankara “Beypazarı Festivali” Örneği*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, Ceren (2017). *Rengin Arkeolojisi-Kırmızının Simge Tarihi*. Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat. 3 (3), 0-0. Retrived from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ijiia/issue/34862/390336>. (E.T. 15. 01. 2021).
- Yıldırım, Dursun (2016). *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldız, Harun (2003). *Amasya Yöresi Alevileri -Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, Doktora Tezi. Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.

- Yıldız, Harun (2004). “Alevi Toplumunda Dedelik”. İçinde: *Alevilik* (Haz. İsmail Engin, Havva Engin). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yıldız, Harun (2007). “Alevi Geleneğinde Ölüm ve Sonrası Ritüeller”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* S. 40, sf. 93-112.
- Yıldız, Muammer (2010). *Osmanlı’da Töre Tören ve Alaylar*. İstanbul: Elit Kültür.
- Yıldız, Naciye (1995). *Manas Destanı* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yolcu, M Ali (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Yörükan, Yusuf Ziya (1998). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yörükan, Yusuf Ziya (2014). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Yund, Kerim (1962). “Silifke’deki Kınanın Düşündürdükleri”. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, C. 7, S. 130, sf. 2139-2689.
- Yücel, Tahsin (2005). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları.
- Yücel, Yaşar (1983). Kadı Burhaneddin Ahmet ve Devleti (1344-1398) Mutahharten ve Erzincan Emirliği. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Yücel, Yaşar, Ali Sevim (1991). *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı: Fatih, Yavuz, Kanuni*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yükselsin, İbrahim Yavuz (2000). *Batı Türkiye Romanlarında Kültürel Kimlik, Profesyonel Müzisyenlik ve Müziksel Yaratıcılık*. Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yükselsin, İbrahim, Y. Kınılı (2014). “Kültürel Aracılık, Romanlar (Çingeneler) ve Müzik: Bir Rumeli Halk Ezgisinin Kırkpınar Güreş Havasına Dönüştürülmesi Örnek Olayı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. C.7 S. 34, sf. 713-730.

- Zeybek, Halil İbrahim (1998). *Amasya Ovası ve Yakın Çevresinin Fiziki Coğrafyası*. Doktora Tezi. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zeyrek, Yunus (2007). “Amasya’nın Türkler Tarafından Fethi ve Türk Yönetiminin Kurulması (Selçuklular ve Beylikler Dönemi)” İçinde: *Amasya İl Yıllığı* sf. 157-164. Amasya: Amasya Valiliği Yayınları.
- Zeyrek, Yunus. (2011). *Amasya’nın Altın Tarihi*, Amasya: Amasya Valiliği Yayınları.
- Ziya Gökalp (1992). *Türk Ahlakı*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Ziya, Gökalp (2016a). *Türk Töresi* İstanbul: Toker Yayınları.
- Ziya, Gökalp (2016b). *Türkçülüğü Esasları*. Ankara: Elips Yayınları.

GENEL AĞ KAYNAKLARI

<https://amasya.ktb.gov.tr> (E. T. 21.07.2020).

www.amasya.gov.tr (E. T. 10.01.2020).

<https://www.tdk.gov.tr/> (E. T. 23.02.2021).

www.tdk.gov.tr “Mevsim” (E. T. 23.02.2021).

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=TDK.GTS.4f54b2a49138f9.17191978. (E. T 31.08.2019).

<https://www.kaffed.org> (E. T. 21.01.2020).

merzifon.kutuphane.gov.tr (E. T. 21.07.2020).

<http://www.merriam-webster.com/dictionary/ritual?show=0&t=1357843145> (E. T. 12. 11. 2020).

<https://www.sebnemeksib.com.tr> (E. T. 18. 02. 2020).

<https://fetva.diyaret.gov.tr/> . (E. T.) (20. 01. 2020).

<http://www.fimarlife.com/> (E. T. 21.07.2020).

<http://www.gozlektermal.com/> (E. T. 21.07.2020).

www.hamamozutermal.com (E. T. 21.07.2020).

www.amasya.gov.tr (E. T. 10.01.2020).

<https://kuran.diyaret.gov.tr> (E. T. 12. 01. 2019).

<https://tr.wiktionary.org/wiki/ps%C3%B6do-> (E. T.) (22.07.2020)

KAYNAK KİŞİLER

KK 1: **Adı:** Abdülhamit **Soyadı:** Budak, **Doğum Tarihi:** 1968 **Eğitim Durumu:** Doktora **Mesleği:** Öğretim görevlisi **Doğum Yeri:** Merkez/Amasya.

KK 2: **Adı:** Şahin **Soyadı:** Çilli **Doğum Tarihi:** 1975 **Eğitim Durumu:** Lisans mezunu **Mesleği:** Öğretmen **Doğum Yeri:** Merkez/Amasya.

KK 3: **Adı:** Hüseyin **Soyadı:** Menç **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** Lisans mezunu **Mesleği:** Yazar **Doğum Yeri:** Merkez/Amasya.

KK 4: **Adı:** Sevilay **Soyadı:** Çetintaş **Doğum Tarihi:** 1950 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Halk Oyunları Eğitmeni **Doğum Yeri:** Merkez/Amasya.

KK 5: **Adı:** Ömer **Soyadı:** Çaycı **Doğum Tarihi:** 1978 **Eğitim Durumu:** Yüksek lisans mezunu **Mesleği:** İmam **Doğum Yeri:** Merkez/Amasya.

KK 6: **Adı:** Hüseyin **Soyadı:** Kuru **Doğum Tarihi:** 1951 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi, **Doğum Yeri:** Abacı/Amasya.

KK 7 **Adı:** Abidin **Soyadı:** Köse **Doğum Tarihi:** 1962 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Abacı /Amasya.

KK 8 **Adı:** Haydar **Soyadı:** Köse **Doğum Tarihi:** 1951 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Abacı/Amasya.

KK 9 **Adı:** Selahattin **Soyadı:** Çelebi, **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Abacı/Amasya.

KK 10: **Adı:** Ertuğrul **Soyadı:** Arslan **Doğum Tarihi:** 1968 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Emekli memur **Doğum Yeri:** Aydınlık/Merkez

KK 11: **Adı:** Nimet **Soyadı:** Arslan **Doğum Tarihi:** 1943 **Eğitim Durumu:** Okuması yazması var **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Aydınlık/Merkez.

KK 12: **Adı:** Rukiye **Soyadı:** Hicin **Doğum Tarihi:** 1948 **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Bağlarüstü/Amasya.

KK 14: **Adı:** Hanife **Soyadı:** Soylu, **Doğum Tarihi:** 1954 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Boğaköy/Amasya.

KK 16: **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Soylu **Doğum Tarihi:** 1985 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Memur **Doğum Yeri:** Boğaköy/Amasya.

KK 17: **Adı:** Emine **Soyadı:** Zengin **Doğum Tarihi:** 1961 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çavuş/Amasya.

KK 18: **Adı:** Nazire **Soyadı:** Zengin **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çavuş/Amasya.

KK 19 **Adı:** Fadime **Soyadı:** Zengin **Doğum Tarihi:** 1945 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çavuş/Amasya.

KK 20: **Adı:** Bilal **Soyadı:** Türkmen, **Doğum Tarihi:** 1978 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Damudere /Amasya.

KK 21: **Adı:** Fadime **Soyadı:** Türkmen **Doğum Tarihi:** 1970 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Damudere/Amasya.

KK 22: **Adı:** İsmail **Soyadı:** Özkan, **Doğum Tarihi:** 1965 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Damudere/Amasya.

KK 23: **Adı:** Salman **Soyadı:** Türkmenoğlu **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Damudere/Amasya.

KK 23: **Adı:** Satı **Soyadı:** Düzenli **Doğum Tarihi:** 1960 **Eğitim Durumu:** Okuma yazması var **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Damudere/Amasya.

KK 25: **Adı:** Satılmış **Soyadı:** Aydiner, **Doğum Tarihi:** 1977 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Damudere/Amasya.

KK 26: **Adı:** Ali Kaya **Soyadı:** Çelebi **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Doğum Tarihi:** 1955 **Mesleği:** Zakir <Âşık> **Doğum Yeri:** Direkli/Amasya.

KK 27: **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Gül **Doğum Tarihi:** 1952 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Hizmetli **Doğum Yeri:** Doğantepe/Amasya.

KK 28: **Adı:** Kerime **Soyadı:** Niksarlı **Doğum Tarihi:** 1946 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ezinepazar/Amasya.

KK 29: **Adı:** Sevim **Soyadı:** Baş, **Doğum Tarihi:** 1957, **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ezinepazar/Amasya.

KK 30: **Adı:** Halil İbrahim **Soyadı:** Baş **Doğum Tarihi:** 1957 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Ezinepazar/Amasya.

KK 31: **Adı:** Dilek **Soyadı:** Baş, **Doğum Tarihi:** 1980 **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ezinepazar/Amasya.

KK 32: **Adı:** Kaya Mehmet **Soyadı:** Baş, **Doğum Tarihi:** 1982 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Ezinepazar/Amasya.

KK 33: **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Polat **Doğum Tarihi:** 1959, **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** İlyasköy/Amasya

KK 34: **Adı:** Aynur **Soyadı:** Çelik **Doğum Tarihi:** 1953, **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** İlyasköy/Amasya

KK 35: **Adı:** Fadime **Soyadı:** Bolatçı **Doğum Tarihi:** 1945 **Eğitim Durumu:** okuryazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** İlyasköy/Amasya

KK 36: **Adı:** İlhan **Soyadı:** Yılmaz **Doğum Tarihi:** 1970 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Serbest **Doğum Yeri:** İlyasköy/Amasya.

KK 37: **Adı:** Yusuf **Soyadı:** Aşık, **Doğum Tarihi:** 1940 **Eğitim Durumu:** Okuma yazma yok, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** İlyasköy/Amasya.

KK 38: **Adı:** Hatice **Soyadı:** Aşık **Doğum Tarihi:** 1971 **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** İlyasköy/Amasya.

KK 39: **Adı:** Ümmü **Soyadı:** Davulcu, **Doğum Tarihi:** 1939, **Eğitim Durumu:** okur yazar, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kaleköy/Amasya.

KK 40: **Adı:** Mehmet **Soyadı:** Hupal, **Doğum Tarihi:** 1948, **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Memur **Doğum Yeri:** Kaleköy/Amasya.

KK 41: **Adı:** Zafer **Soyadı:** Biçer, **Doğum Tarihi:** 1961, **Eğitim Durumu:** lise, **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Karasenir/Amasya.

KK 42: **Adı:** Selim **Soyadı:** Biçer **Doğum Tarihi:** 1965, **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Oto tamircisi **Doğum Yeri:** Karasenir/Amasya.

KK 43: **Adı:** Feride **Soyadı:** Kılıç **Doğum Tarihi:** 1950, **Eğitim Durumu:** okur yazar değil, **Mesleği:** Keşlik/Amasya.

KK 44: **Adı:** Cahide **Soyadı:** Ala, **Doğum Tarihi:** 1955 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Keşlik/Amasya.

KK 45: **Adı:** Ayşe **Soyadı:** Mecek, **Doğum Tarihi:** 1937 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Kızseki/Amasya.

KK 46: **Adı:** Kadir **Soyadı:** Mecek, **Doğum Tarihi:** 1934, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar değil **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Kızseki/Amasya.

KK 47: **Adı:** Bektaş **Soyadı:** Demir **Doğum Tarihi:** 1951, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Köyceğiz/Amasya.

KK 48: **Adı:** Naciye **Soyadı:** Demir **Doğum Tarihi:** 1967, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Köyceğiz/Amasya.

KK 49: **Adı:** Mehmet **Soyadı:** Ozan, **Doğum Tarihi:** 1957 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Köyceğiz/Amasya.

KK 50: **Adı:** Ethem **Soyadı:** Komak, **Doğum Tarihi:** 1961 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Kuzgeçe/Amasya.

KK 51: **Adı:** Avni **Soyadı:** Bahçivan **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** Lisans mezunu **Mesleği:** Öğretmen **Doğum Yeri:** Küçükkızılcıca/Amasya.

KK 52: **Adı:** Aslan **Soyadı:** Aydın **Doğum Tarihi:** 1952 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Kızıoğlu/Amasya.

KK 53: **Adı:** Emine **Soyadı:** Aydın, **Doğum Tarihi:** 1955 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Mahmatlar/Amasya.

KK 54: **Adı:** Ali **Soyadı:** Baş, **Doğum Tarihi:** 1958, **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Muhtar **Doğum Yeri:** Oluz/Amasya.

KK 55: **Adı:** Alime **Soyadı:** Baş, **Doğum Tarihi:** 1965, **Eğitim Durumu:** ilkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Oluz/Amasya.

KK 56: **Adı:** Aliye **Soyadı:** Dost, **Doğum Tarihi:** 1956, **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ovasaray/Amasya.

KK 57: **Adı:** Ali İhsan **Soyadı:** Büyük, **Doğum Tarihi:** 1954, **Eğitim Durumu:** Öğretmen Okulu **Mesleği:** Emekli Öğretmen **Doğum Yeri:** Sazköy/Amasya.

KK 58: **Adı:** Ferhat **Soyadı:** Ferrahoğlu, **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** Ortaokul **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Sazköy/Amasya.

KK 59: **Adı:** Hasan **Soyadı:** Güçyetmez **Doğum Tarihi:** 1956 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Sevincer/Amasya.

KK 60: **Ad:** Huri **Soyad:** Güçyetmez **Doğum Tarihi:** 1963 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Sevincer/Amasya.

KK 61: **Adı:** Kerim **Soyadı:** Öz, **Doğum Tarihi:** 1940, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Şeyhsadi/Amasya.

KK 62: **Adı:** Zülfıkar **Soyadı:** Eyüpoğlu, **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Şeyhsadi/Amasya.

KK 63: **Adı:** Emrimeyya **Soyadı:** Öz **Doğum Tarihi:** 1966 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Şeyhsadi/Amasya.

KK 64: **Adı:** Ali **Soyadı:** Bal **Doğum Tarihi:** 1953 **Eğitim Durumu:** Lisans **Mesleği:** Emekli öğretmen/Hamdullah Baba Cemevi Dedesi **Doğum Yeri:** Uygur/Amasya.

KK 65: **Adı:** Suna **Soyadı:** Kul **Doğum Tarihi:** 1945 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Uygur/Amasya.

KK 66: **Adı:** Hürrem **Soyadı:** Er **Doğum Tarihi:** 1965 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Çiftçi/ dede **Doğum Yeri:** Uygur/Amasya.

KK 67: **Adı:** Fatma **Soyadı:** Er **Doğum Tarihi:** 1965 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Uygur/Amasya.

KK 68: **Adı:** Satı **Soyadı:** Er **Doğum Tarihi:** 1934, **Eğitim Durumu:** okur yazar değil **Doğum Yeri:** Uygur/Amasya.

KK 69: **Adı:** Hayrettin **Soyadı:** Satılmış **Doğum Tarihi:** 1948, **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Uygur/Amasya.

KK 70: **Adı:** Hacer **Soyadı:** Topsakal **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Merkez/Vermiş

KK 71: **Adı:** İsmail **Soyadı:** Topsakal, **Doğum Tarihi:** 1969, **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Site görevlisi **Doğum Yeri:** Merkez/Vermiş.

KK 72: **Adı:** Fatma **Soyadı:** Bayram, **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev hanımı Yassıçal/Amasya.

KK 73: **Adı:** Cihan **Soyadı:** Bayram, **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Yassıçal /Amasya.

KK 74: **Adı:** Ahmet **Soyadı:** Elmacı, **Doğum Tarihi:** 1960 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** İmam **Doğum Yeri:** Yassıçal/Amasya.

KK 75: **Adı:** Esat **Soyadı:** Ergonaşoğlu, **Doğum Tarihi:** 1937 **Eğitim Durumu:** Ortaokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Yassıçal/Amasya.

KK 76: **Adı:** Emine **Soyadı:** Aşkı, **Doğum Tarihi:** 1970 **Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Yassıçal/Merkez.

KK 77: **Adı:** Hanife **Soyadı:** Yüksel **Doğum Tarihi:** 1945 **Eğitim Durumu:** Okur-yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Yassıçal/Merkez.

KK 78: **Adı:** Hacer **Soyadı:** Topsakal, **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Merkez/Vermiş.

KK 79: **Adı:** İsmail **Soyadı:** Topsakal, **Doğum Tarihi:** 1968 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** site görevlisi **Doğum Yeri:** Merkez/Vermiş.

KK 80: **Adı:** Mehmet **Soyadı:** Oğuz **Doğum Tarihi:** 1970, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Davulcu **Doğum Yeri:** Yağcıabdal/Amasya.

KK 81: **Adı:** Zühre **Soyadı:** Oğuz **Doğum Tarihi:** 1974, **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Yağcıabdal/Amasya.

KK 82: **Adı:** Orhan **Soyadı:** Bayraktar **Doğum Tarihi:** 1962 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Yağmur/Merkez.

KK 83: **Adı:** Suzan **Soyadı:** Polat, **Doğum Tarihi:** 1978, **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Yolyanı/Amasya.

KK 84: **Adı:** Ömer Faruk **Soyadı:** Yüksel **Doğum Tarihi:** 1975 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Mahalle muhtarı **Doğum Yeri:** Ziyaret/Amasya.

KK 85: **Adı:** Hafize **Soyadı:** Yılmaz, **Doğum Tarihi:** 1943, **Eğitim Durumu:** okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ziyaret/Amasya.

KK 86: **Adı:** Meryem **Soyadı:** Celep, **Doğum Tarihi:** 1972 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Ziyaret/Amasya.

KK 87: **Adı:** Tuncay **Soyadı:** Demirtaş, **Doğum Tarihi:** 1961 **Eğitim Durumu:** Yüksek lisans **Mesleği:** Öğretim görevlisi **Doğum Yeri:** Merkez/Göynücek.

KK 88: **Adı:** Mehmet **Soyadı:** Demir **Doğum Tarihi:** 1968, **Eğitim Durumu:** lise mezunu **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Abacı/Göynücek.

KK 89: **Adı:** Halis **Soyadı:** Kartal, **Doğum Tarihi:** 1953 **Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Alan/Göynücek.

KK 90: **Adı:** Hamide **Soyadı:** Kartal, **Doğum Tarihi:** 1953 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Alan/Göynücek.

KK 91: **Adı:** Ayşe **Soyadı:** Markoç, **Doğum Tarihi:** 1946 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Alan /Göynücek

KK 92: **Adı:** Ahmet **Soyadı:** Markoç, **Doğum Tarihi:** 1956 **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Alan/Göynücek

KK 93: **Adı:** Hüseyin **Soyadı:** Markoç **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** İşçi **Doğum Yeri:** Alan/Göynücek.

KK 94: **Adı:** Mehmet **Soyadı:** Sarıgül, **Doğum Tarihi:** 1967 **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Hizmetli **Doğum Yeri:** Alan/Göynücek.

KK 95: **Adı:** Hasan **Soyadı:** Al, **Doğum Tarihi:** 1941 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Ardıçpınar/Göynücek.

KK 96: **Adı:** Şahin **Soyadı:** Kara, **Doğum Tarihi:** 1952 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Ardıçpınar/Göynücek.

KK 97: Hubuyar **Soyadı:** Demir **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Ardıçpınar/Göynücek.

KK 98: **Adı:** Fatma **Soyadı:** Ünsalan **Doğum Tarihi:** 1939 **Eğitim Durumu:** okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ardıçpınar/Göynücek.

KK 99: **Adı:** Şerife **Soyadı:** Demir, **Doğum Tarihi:** 1950 **Eğitim Durumu:** okuryazar, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ayvalıpınar/Göynücek.

KK100: **Adı:** Muzaffer **Soyadı:** Doğanbaş **Doğum Tarihi:**1966 **Eğitim Durumu:** Yüksek Lisans **Mesleği:** Müze Görevlisi, **Doğum Yeri:** Çulpara/Göynücek.

KK 101: **Adı:** Mehmet **Soyadı:** Çatal, **Doğum Tarihi:** 1960, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Damlaçimen/Göynücek.

KK 102: **Adı:** Havva **Soyadı:** Çatal, **Doğum Tarihi:** 1948, **Eğitim Durumu:** okur yazar değil **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Damlaçimen/Göynücek.

KK 103 **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Karabaş, **Doğum Tarihi:** 1956 **Eğitim Durumu:** okur yazar değil **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Davutevi/Göynücek.

KK 104: **Adı:** Topalak **Soyadı:** Karabaş **Doğum Tarihi:** 1961 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Davutevi/Göynücek.

KK. 105 **Adı:** Temel **Soyadı:** Tosun, **Doğum Tarihi:** 1957 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Âşık **Doğum Yeri:** Davutevi/Göynücek.

KK 106 **Adı:** Dudu **Soyadı:** Tosun **Doğum Tarihi:** 1963 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı. **Doğum Yeri:** Davutevi/Göynücek.

KK 107 **Adı:** Döndü **Soyadı:** Tosun, **Doğum Tarihi:** 1945 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Davutevi/Göynücek.

KK 108 **Adı:** İsmail **Soyadı:** Kaya, **Doğum Tarihi:** 65 yaşında, **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Emekli nüfus müdürü **Doğum Yeri:** Ilısu/Göynücek.

KK 109 **Adı:** Sevgi **Soyadı:** Kılıçarslan, **Doğum Tarihi:** 1964 **Eğitim Durumu:** lisans **Mesleği:** Öğretmen, **Doğum Yeri:** Karayakup/Göynücek.

KK 110 **Adı:** Ayşe **Soyadı:** Kılıçaslan, **Doğum Tarihi:** 80 Yaşında, **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Karayakup/Göynücek.

KK. 111 **Adı:** Sevilay **Soyadı:** Atay, **Doğum Tarihi:** 1980 doğumlu, **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kışlabey/Göynücek.

KK 112 **Adı:** Zeynep **Soyadı:** Eryaşar, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar, **Doğum Tarihi:** 1932 **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kertme/Göynücek.

KK 113: **Adı:** Ürü **Soyadı:** Benli, **Doğum Tarihi:** 1940, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kertme/Göynücek.

KK 114 **Adı:** Yüksel **Soyadı:** Fidan **Doğum Tarihi:** 1967, **Eğitim Durumu:** İlkokul, Çiftçi **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kertme/Göynücek.

KK 115: **Adı:** Yakup **Soyadı:** Güler, **Doğum Tarihi:** 1969, **Eğitim Durumu:** lisans, Öğretmen **Doğum Yeri:** Konuralan/Göynücek.

KK 116: **Adı:** Elif **Soyadı:** Demir, **Doğum Tarihi:** 1940, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Kuyulukavak/Göynücek.

KK 117: **Adı:** Gülay **Soyadı:** Arpa, **Doğum Tarihi:** 1972, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Şarklı/Göynücek.

KK 118: **Adı:** Zeynel **Soyadı:** Öksüz **Doğum Tarihi:** 1986 **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Şarklı/Göynücek.

KK 119: **Adı:** Cihan **Soyadı:** Öksüz **Doğum Tarihi:** 1982 **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Şarklı/Göynücek.

KK 120: **Adı:** Çağrı **Soyadı:** Öksüz **Doğum Tarihi:** 1990 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Öğrenci **Doğum Yeri:** Şarklı/Göynücek.

KK 121: **Adı:** Sultan **Soyadı:** Kirli, **Doğum Tarihi:** 1953 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil, Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Şeyhoğlu/Göynücek.

KK 122: **Adı:** Hanım **Soyadı:** Özkul, **Doğum Tarihi:** 1952, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar
Değil, Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Şeyhoğlu/Göynücek.

KK. 123: **Adı:** Yeter **Soyadı:** Erkoç **Doğum Tarihi:** 1934 **Eğitim Durumu:** Okur Yazar
Değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Şeyhoğlu/Göynücek.

KK 124: **Adı:** Yusuf **Soyadı:** Benli **Doğum Tarihi:** 1970 **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:**
Esnaf **Doğum Yeri:** Şeyhoğlu/Göynücek.

KK 125: **Adı:** Nesur **Soyadı:** Aktaş, **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu
Mesleği: Halk oyunları eğitmeni Şihoğlu/Göynücek.

KK 126: **Adı:** Nuri Sait **Soyadı:** Altun, **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** lisans,
Mesleği: Öğretmen **Doğum Yeri:** Terziköy/Amasya.

KK 127: **Adı:** Ahmet **Soyadı:** Genç, **Doğum Tarihi:** 1967 **Eğitim Durumu:** İlkokul
Mezunu **Mesleği:** Muhtar **Doğum Yeri:** Yenimahalle/Göynücek.

KK 128: **Adı:** Hanife **Soyadı:** Çelik, **Doğum Tarihi:** 1968 **Eğitim Durumu:** İlkokul
mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Yeniköy/ Göynücek.

KK 129: **Adı:** Mehmet **Soyadı:** Çelik, **Doğum Tarihi:** 1960 **Eğitim Durumu:** İlkokul
Mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Yeniköy/Göynücek.

KK 130: **Adı:** Uğur **Soyadı:** Çelik, **Doğum Tarihi:** 1990 **Eğitim Durumu:** lisans,
Mesleği: Öğrenci **Doğum Yeri:** Yeniköy/Göynücek.

KK 131: **Adı:** Şerife **Soyadı:** Çelik, **Doğum Tarihi:** 1966 **Eğitim Durumu:** Ortaokul
Mesleği: Emekli Ebe **Doğum Yeri:** Yeniköy/Göynücek.

KK 132: **Adı:** Kadir **Soyadı:** Çelik, **Doğum Tarihi:** 1964 Yaşında, **Eğitim Durumu:** lise
Mesleği: Esnaf **Doğum Yeri:** Yeniköy/Göynücek.

KK 133: **Adı:** Emrah **Soyadı:** Koparan, **Doğum Tarihi:** 1980 **Eğitim Durumu:** Doktora
Mesleği: Öğretim görevlisi **Doğum Yeri:** Merkez/Gümüşhacıköy.

KK 134: **Adı:** Kıymet **Soyadı:** Koparan, **Doğum Tarihi:** 1954 **Eğitim Durumu:** lise
mezunu, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Merkez/Gümüşhacıköy.

KK 135: **Adı:** Yusuf **Soyadı:** Sirkecioğlu, **Doğum Tarihi:** 1956 **Eğitim Durumu:** Lise
mezunu **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Merkez/Gümüşhacıköy.

KK 136: **Adı:** Emine **Soyadı:** Bağır, **Doğum Tarihi:** 1930 **Eğitim Durumu:**
okur-yazar değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çetmi/Gümüşhacıköy.

- KK 137: **Adı:** Ali **Soyadı:** Torun, **Doğum Tarihi:** 1951 **Eğitim Durumu:** Okur yazar değil **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Çetmi/Gümüşhacıköy.
- KK 138: **Adı:** Gülse **Soyadı:** Kurt, **Doğum Tarihi:** 1954 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çetmi/Gümüşhacıköy.
- KK 139: **Adı:** Nihal **Soyadı:** Bağır, **Doğum Tarihi:** 1969 **Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çetmi/Gümüşhacıköy.
- KK 140: **Adı:** Göksel **Soyadı:** Yılmaz, **Doğum Tarihi:** 59 Yaşında, **Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çetmi/Gümüşhacıköy.
- KK 141: **Adı:** Nurten **Soyadı:** Yüksel, **Doğum Tarihi:** 48 Yaşında, **Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Çetmi /Gümüşhacıköy.
- KK 142: **Adı:** Ali Osman **Soyadı:** Şenel, **Doğum Tarihi:** 1950 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu, **Mesleği:** Emekli imam **Doğum Yeri:** Gümüş/Gümüşhacıköy.
- KK 143: **Adı:**3: Rüştü **Soyadı:** Öztahtalı, **Doğum Tarihi:** 1929, **Eğitim Durumu:** Köy Enstitüsü **Mesleği:** Emekli öğretmen **Doğum Yeri:** Gümüş/Gümüşhacıköy.
- KK 144: **Adı:** Yusuf **Soyadı:** Kartal, **Doğum Tarihi:** 1948 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Emekli işçi **Doğum Yeri:** Güplüce/Gümüşhacıköy.
- KK 145: **Adı:** Muammer **Soyadı:** Badem, **Doğum Tarihi:** 1957 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu **Mesleği:** Zakir **Doğum Yeri:** İmirler/Gümüşhacıköy.
- KK 146: **Adı:** Fatma **Soyadı:** Üzüm, **Doğum Tarihi:** 1979, **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kızılcaören /Gümüşhacıköy.
- KK 147: **Adı:** Seyfettin **Soyadı:** Uysal, **Doğum Tarihi:** 65 yaşında, **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.
- KK 148: **Adı:** Avni **Soyadı:** Erdemir **Doğum Tarihi:** 1964, **Eğitim Durumu:** Doktora, **Mesleği:** Öğretim Üyesi **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.
- KK 149: **Adı:** Kadir **Soyadı:** Almalık, **Doğum Tarihi:** 1951 **Eğitim Durumu:** ilkokul mezunu **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.
- KK 150: **Adı:** İsmail **Soyadı:** Çetin, **Doğum Tarihi:** 1963, **Eğitim Durumu:** Üniversite Mezunu **Mesleği:** Öğretmen **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.
- KK 151: **Adı:** Halime **Soyadı:** Çetin **Doğum Tarihi:** 1953 yaşında, **Eğitim Durumu:** lise mezunu **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.

KK 152: **Adı:** Vehbi **Soyadı:** Kılıç, **Doğum Tarihi:** 1959, **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.

KK 153: **Adı:** Necmi **Soyadı:** Kılıç, **Doğum Tarihi:** 1956, **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Esnaf, **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.

KK 154: **Adı:** İbrahim **Soyadı:** Yıldırım, **Doğum Tarihi:** 1970, **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Kabaoğuz/Gümüşhacıköy.

KK 155: **Adı:** İbrahim **Soyadı:** Cesur, **Doğum Tarihi:** 1961, **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Alipircivan Dernek Başkanı **Doğum Yeri:** Sarayözü/Gümüşhacıköy.

KK 156: **Adı:** Şevki **Soyadı:** Duman, **Doğum Tarihi:** 1948, **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Emekli Asker **Doğum Yeri:** Merkez/Hamamözü.

KK 157: **Adı:** Elmas **Soyadı:** Duman **Doğum Tarihi:** 1950, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar **Mesleği:** Ev hanımı, Merkez/Hamamözü

KK 158: **Adı:** Sedat Can **Soyadı:** Demir, **Doğum Tarihi:** 1960 Doğumlu, **Eğitim Durumu:** Lise Mezunu **Mesleği:** Davulcu **Doğum Yeri:** Merkez/Hamamözü.

KK 159: **Adı:** Necdet **Soyadı:** Kurt, **Doğum Tarihi:** 1971, **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Davulcu **Doğum Yeri:** Merkez/Hamamözü.

KK 160: **Adı:** Mahmut **Soyadı:** Demirci, **Doğum Tarihi:** 1947, **Eğitim Durumu:** yükseköğrenim **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Merkez/Hamamözü.

KK 161: **Adı:** Ali **Soyadı:** Taş, **Doğum Tarihi:** 1950, **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Merkez/Hamamözü.

KK 162: **Adı:** Ahmet **Soyadı:** Aydın, **Doğum Tarihi:** 1952, **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Merkez/Hamamözü.

KK 163: **Adı:** Handan **Soyadı:** Candemir **Doğum Tarihi:** 1984, **Eğitim Durumu:** Lisans **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Merkez/Hamamözü.

KK 164: **Adı:** Ömer **Soyadı:** Bağ **Doğum Tarihi:** 1967, **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Köy Muhtarı **Doğum Yeri:** Göçeri/Hamamözü.

KK 165: **Adı:** Ayşe **Soyadı:** Bağ **Doğum Tarihi:** 1965, **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Göçeri/Hamamözü.

KK:166 **Adı:** Derya **Soyadı:** Ceviz, **Doğum Tarihi:** 1979 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Gököy/Hamamözü.

KK 167: **Adı:** Hasan **Soyadı:** Ceviz **Doğum Tarihi:** 1946, **Eğitim Durumu:** ilkokul
Mesleği: Çiftçi **Doğum Yeri:** Gölköy/Hamamözü.

KK 168: **Adı:** Selvi **Soyadı:** Karameşe **Doğum Tarihi:** 1969, **Eğitim Durumu:** ilkokul,
Mesleği: Ev Hanımı, **Doğum Yeri:** Kızılcaören/Hamamözü.

KK 169: **Adı:** Ömer Faruk **Soyadı:** Altunay, **Doğum Tarihi:** 1961 **Eğitim Durumu:**
İlkokul **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Sarayözü/Hamamözü.

KK 170: **Adı:** Cafer **Soyadı:** Altunay **Doğum Tarihi:** 1965, **Eğitim Durumu:** ilkokul
Mesleği: Muhtar **Doğum Yeri:** Sarayözü/Hamamözü.

KK 171: **Adı:** Raşit **Soyadı:** Altunay **Doğum Tarihi:** 1985, **Eğitim Durumu:** lisans
Mesleği: İmam **Doğum Yeri:** Sarayönü/Hamamözü.

KK 172: **Adı:** Hasan **Soyadı:** Gündoğdu, **Doğum Tarihi:** 1945 **Eğitim Durumu:** Okur
yazar **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Hıdırlar/Hamamözü.

KK 173: **Adı:** Ali İslam **Soyadı:** Aslan, **Doğum Tarihi:** 1970, **Eğitim Durumu:** lise
Mesleği: Memur **Doğum Yeri:** Tekçam/Hamamözü.

KK 174: **Adı:** Süleyman **Soyadı:** Topuz **Doğum Tarihi:** 1934 **Eğitim Durumu:** **Mesleği:**
Çiftçi **Doğum Yeri:** Tekçam/Hamamözü.

KK 175: **Adı:** Arife **Soyadı:** Topuz, **Doğum Tarihi:** 1968, **Eğitim Durumu:** **Mesleği:** Ev
Hanımı **Doğum Yeri:** Tekçam/Hamamözü.

KK 176: **Adı:** Ali **Soyadı:** Elem, **Doğum Tarihi:** 1965, **Eğitim Durumu:** Lise mezunu
Mesleği: Köy Muhtarı **Doğum Yeri:** Yemişen/Hamamözü.

KK 177: **Adı:** Fadime **Soyadı:** Elem **Doğum Tarihi:** 1946 **Eğitim Durumu:** **Mesleği:** Ev
Hanımı **Doğum Yeri:** Yemişen/Hamamözü.

KK 178: **Adı:** Zeynel **Soyadı:** Büyük, **Doğum Tarihi:** 1976, **Eğitim Durumu:** İlkokul,
Mesleği: Çiftçi **Doğum Yeri:** Yemişen/Hamamözü

KK 179 **Adı:** Ayfer **Soyadı:** Biçer, **Doğum Tarihi:** 1960, **Eğitim Durumu:** ilkokul,
Mesleği: Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Yeniköy/Hamamözü

KK. 180 **Adı:** Kezban **Soyadı:** Topuz **Doğum Tarihi:** 1934, **Eğitim Durumu:** Okur
Yazar Değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Yeniköy/Hamamözü

KK. 181 **Adı:** Murat **Soyadı:** Erlik, **Doğum Tarihi:** 1964, **Eğitim Durumu:** Ortaokul,
Mesleği: Çiftçi **Doğum Yeri:** Yukarıovacık/Hamamözü

- KK. 182 **Adı:** Çağrı **Soyadı:** Erzurumlu, **Doğum Tarihi:** 1974, **Eğitim Durumu:** Lisans
Mesleği: Öğretmen **Doğum Yeri:** Merkez/Merzifon
- KK. 183 **Adı:** Nurcan **Soyadı:** Erzurumlu **Doğum Tarihi:** 1981, **Eğitim Durumu:** Lisans,
Mesleği: Memur **Doğum Yeri:** Merkez/Merzifon
- KK. 184 **Adı:** Habibe **Soyadı:** Börek, **Doğum Tarihi:** 1967, **Eğitim Durumu:** lisans,
Mesleği: Memur **Doğum Yeri:** Merkez/Merzifon
- KK. 185 **Adı:** Ertuğrul **Soyadı:** Sarıipek **Doğum Tarihi:** 1960 **Eğitim Durumu:** Lisans
Mesleği: Memur **Doğum Yeri:** Merkez/Merzifon
- KK. 186: **Adı:** Mesude **Soyadı:** Kır **Doğum Tarihi:** 1956 **Eğitim Durumu:** İlkokul
Mesleği: Ev hanımı **Doğum Yeri:** Merkez/Merzifon.
- KK. 187 **Adı:** Recep **Soyadı:** Mete, **Doğum Tarihi:** 1964, **Eğitim Durumu:** Lise,
Kütüphane Memuru **Doğum Yeri:** Abide Hatun/Merzifon
- KK. 188 **Adı:** Âdem **Soyadı:** Erdoğan, **Doğum Tarihi:** 1959, **Eğitim Durumu:** Lise,
Mesleği: Esnaf, **Doğum Yeri:** Mahsen/Merzifon
- KK. 189 **Adı:** Alime **Soyadı:** Erdoğan **Doğum Tarihi:** 1960 **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Mahsen/Merzifon
- KK. 190 **Adı:** Selma **Soyadı:** Erdoğan, **Doğum Tarihi:** Bilmiyor, **Eğitim Durumu:** Ortaokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Mahsen mh./Merzifon
- KK. 191 **Adı:** Mahmut **Soyadı:** Yeşilkat, **Doğum Tarihi:** 1959, **Eğitim Durumu:** Lise,
Mesleği: Esnaf **Doğum Yeri:** Tekke mh./Merzifon
- KK. 192 **Adı:** Hanife **Soyadı:** Biçer, **Doğum Tarihi:** 1946, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Tekke/Merzifon
- KK. 193 **Adı:** Zekeriya **Soyadı:** Öztürk **Doğum Tarihi:** 1961 **Eğitim Durumu:** Lise
Mesleği: Köy Muhtarı **Doğum Yeri:** Akören/Merzifon
- KK. 194: **Adı:** Sefa **Soyadı:** Türkel, **Doğum Tarihi:** 1970, **Eğitim Durumu:** Lise,
Mesleği: Köy Muhtarı **Doğum Yeri:** Alişar/Merzifon
- KK. 195 **Adı:** Erdal **Soyadı:** Çam, **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** Lise mezunu,
Mesleği: Tır Şoförü **Doğum Yeri:** Balgöze/Merzifon
- KK. 196 **Adı:** Neriman **Soyadı:** Çam, **Doğum Tarihi:** 1990, **Eğitim Durumu:** Ön Lisans,
Mesleği: Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Balgöze/Merzifon

KK 197 **Adı:** Asım **Soyadı:** Çoban, **Doğum Tarihi:** 60 yaşında, **Eğitim Durumu:** doktora, **Mesleği:** öğretim görevlisi **Doğum Yeri:** Çobanören/Merzifon

KK 198 **Adı:** Havva **Soyadı:** Demir, **Doğum Tarihi:** 1961 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Eymir/Merzifon

KK 199 **Adı:** Radi **Soyadı:** Demir **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** Lise Mezunu, **Mesleği:** Emekli İşçi **Doğum Yeri:** Eymir/Merzifon

KK 200 **Adı:** Reyhan **Soyadı:** Kılıç **Doğum Tarihi:** 1963 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Gökçebağ/Merzifon

KK 201 **Adı:** Nureddin **Soyadı:** Kılıç, **Doğum Tarihi:** 1955 **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Gökçebağ/Merzifon

KK 202 **Adı:** Cuma **Soyadı:** Akbulut **Doğum Tarihi:** 1954 **Eğitim Durumu:** Lisans, **Mesleği:** Emekli Öğretmen **Doğum Yeri:** Gümüştepe/Merzifon

KK 203 **Adı:** Suat **Soyadı:** Sarı, **Doğum Tarihi:** 1967 **Eğitim Durumu:** Lisans, **Mesleği:** Polis **Doğum Yeri:** Han/Merzifon

KK 204 **Adı:** Özlem **Soyadı:** Sarı, **Doğum Tarihi:** 1970 **Eğitim Durumu:** Lisans, **Mesleği:** Hemşire **Doğum Yeri:** Han/Merzifon

KK. 205 **Adı:** Ayvaz **Soyadı:** Acar, **Doğum Tarihi:** 1972 **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Hırka/Merzifon

KK 206: **Adı:** Zühre **Soyadı:** Acar **Doğum Tarihi:** 1976 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Hırka/Merzifon

KK 207 **Adı:** Dursun **Soyadı:** Aydın, **Doğum Tarihi:** 1968 **Eğitim Durumu:** Lisans, **Mesleği:** Öğretmen **Doğum Yeri:** İnalalanı/Merzifon

KK 208 **Adı:** Feride **Soyadı:** Öncül, **Doğum Tarihi:** 1950, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** İnalalanı/Merzifon

KK 209 **Adı:** Halime **Soyadı:** Sekü, 1 **Doğum Tarihi:** 939 **Eğitim Durumu:** okur- yazar değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Karamustafapaşa/Merzifon

KK 210 **Adı:** Kamuran **Soyadı:** Şenel, **Doğum Tarihi:** 1949, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kayacık/Merzifon

KK 211 **Adı:** Nadir **Soyadı:** Arı, **Doğum Tarihi:** 1966 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Muşruf/Merzifon

KK. 212: Hatice **Soyadı:** Aydemir, **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Muşruf/Merzifon

KK 213 **Adı:** Muzaffer **Soyadı:** Aydın, **Doğum Tarihi:** 1938 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Emekli **Doğum Yeri:** Muşruf/Merzifon

KK 214 **Adı:** Melek Arı, **Doğum Tarihi:** 1967, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev hanımı, **Doğum Yeri:** Muşruf/Merzifon

KK 215 **Adı:** Kamuran **Soyadı:** Şenel, **Doğum Tarihi:** 1953, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Kayacık/Merzifon

KK 216 **Adı:** Naci **Soyadı:** Solmaz **Doğum Tarihi:** 1958, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil, **Mesleği:** Belediye İşçisi **Doğum Yeri:** Kireymir/Merzifon

KK 217 **Adı:** Hanife **Soyadı:** Biçer, **Doğum Tarihi:** 1939, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Tekke/Merzifon

KK 218 **Adı:** Ahmet Ali **Soyadı:** Şen **Doğum Tarihi:** 1945, **Eğitim Durumu:** ilkokul **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Emekli Tavşandağı/Merzifon

KK 219 **Adı:** Özlem Sude **Soyadı:** Şen **Doğum Tarihi:** 1998 **Eğitim Durumu:** **Mesleği:** Öğrenci **Doğum Yeri:** Tavşandağı/Merzifon

KK 220 **Adı:** Zekai **Soyadı:** Gökçe **Doğum Tarihi:** 1958, **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Emekli işçi **Doğum Yeri:** Yalnız/Merzifon

KK 221 **Adı:** Mediha **Soyadı:** Deniz, **Doğum Tarihi:** 1945, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Alabedir/Suluova

KK 222 **Adı:** Arife **Soyadı:** Dede **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Ev Ganımı, **Doğum Yeri:** Arucak/Suluova

KK 223 **Adı:** Güler **Soyadı:** Koca **Doğum Tarihi:** 1973, **Eğitim Durumu:** ilkokul, **Mesleği:** Kantinci **Doğum Yeri:** Arucak/Suluova

KK 224 **Adı:** Haşim **Soyadı:** Yalçın, **Doğum Tarihi:** 1960, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Ayrancı / Suluova

KK 225 **Adı:** Kadir **Soyadı:** Uyar, **Doğum Tarihi:** 1958, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Ayrancı/Suluova

KK 226 **Adı:** Şehri **Soyadı:** Uyar **Doğum Tarihi:** 1950 **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ayrancı/Suluova

KK 227 **Adı:** Halime **Soyadı:** Yalçın, **Doğum Tarihi:** 1964 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Ayrancı/Suluova

KK 228 **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Ayvalı, **Doğum Tarihi:** 1950, **Eğitim Durumu:** lisans, **Mesleği:** Şair **Doğum Yeri:** Boyalı/Suluova

KK 229 **Adı:** Kemal **Soyadı:** Tozlu, **Doğum Tarihi:** 1975 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Eğribük/Suluova.

KK 230 **Adı:** Nafiye **Soyadı:** Tozlu, **Doğum Tarihi:** 1975, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Eğribük/Suluova.

KK 231 **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Kayıkçı, **Doğum Tarihi:** 1953, **Eğitim Durumu:** Öğretmen Okulu, **Mesleği:** Emekli Öğretmen **Doğum Yeri:** Eğribük/Suluova

KK 232 **Adı:** Basri **Soyadı:** Demir, **Doğum Tarihi:** 1952, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Dere/Suluova.

KK 233 **Adı:** İsmi Vermek İstemedi, **Doğum Tarihi:** 1953, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar, **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Dere/Suluova

KK 234 **Adı:** Murat **Soyadı:** Atay, **Doğum Tarihi:** 1948 **Eğitim Durumu:** Eğitim Durumu: İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi, **Doğum Yeri:** Özalakadı/Suluova

KK 235 **Adı:** Şerife **Soyadı:** Bütüner, **Doğum Tarihi:** 1955 **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Özalakadı/Suluova

KK 236 **Adı:** İsmet **Soyadı:** Bütüner, **Doğum Tarihi:** 1951 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Özalakadı/Suluova

KK 237 **Adı:** Seyit Ali **Soyadı:** Vanlı, **Doğum Tarihi:** 1969 **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Köy Muhtarı **Doğum Yeri:** Seyfe/Suluova

KK. 238 **Adı:** Halise **Soyadı:** Taşdelen **Doğum Tarihi:** 1953 **Eğitim Durumu:** ilkokul **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Saygılı/Suluova

KK. 239 **Adı:** Yılmaz **Soyadı:** Keten, **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Soku/Suluova

KK. 240 **Adı:** Zekeriya **Soyadı:** İşeri, **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** Ön lisans, **Mesleği:** İmam **Doğum Yeri:** Soku/Suluova.

KK. 241 **Adı:** Osman **Soyadı:** Sığırıcı, **Doğum Tarihi:** 1938 doğumlu, **Eğitim Durumu:** Okur Yazar, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Uzunoba/Suluova

KK. 242 **Adı:** Nurhan **Soyadı:** Sığircı, **Doğum Tarihi:** 1947 doğumlu **Eğitim Durumu:** Okur Yazar Değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Uzunoba/Suluova

KK. 243 **Adı:** Dilber **Soyadı:** Saraç **Doğum Tarihi:** 1956 **Eğitim Durumu:** Okur Yazar, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Uzunoba/Suluova

KK. 244 **Adı:** Ahmet **Soyadı:** Saraç, **Doğum Tarihi:** 1954 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Muhtar **Doğum Yeri:** Uzunoba/Suluova

KK. 245 **Adı:** Mete **Soyadı:** Yahşi, **Doğum Tarihi:** 1980 **Eğitim Durumu:** Lisans, **Mesleği:** Öğretmen **Doğum Yeri:** Uzunoba/Suluova

KK. 246 **Adı:** Ömer **Soyadı:** Celeb **Doğum Tarihi:** 1952 **Eğitim Durumu:** Lisans, **Mesleği:** Emekli Öğretmen **Doğum Yeri:** Merkez/Taşova.

KK. 247 **Adı:** Osman **Soyadı:** Uyar, **Doğum Tarihi:** 1951, **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Alpaslan/Taşova.

KK. 248 **Adı:** Hatun **Soyadı:** Gökçe, **Doğum Tarihi:** 1968 **Eğitim Durumu:** Ortaokul, **Mesleği:** İşçi **Doğum Yeri:** Boraboy/Taşova.

KK. 249 **Adı:** Muammer **Soyadı:** Gökçe, **Doğum Tarihi:** 1965 **Eğitim Durumu:** Lisans **Mesleği:** Memur **Doğum Yeri:** Boraboy/Taşova.

KK. 250 **Adı:** Şükrü **Soyadı:** Hancı, **Doğum Tarihi:** 78 Yaşında **Eğitim Durumu:** okur yazar değil, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Çaydibi/Taşova.

KK. 251 **Adı:** Zeliha **Soyadı:** Hancı, **Doğum Tarihi:** 51 yaşında, **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu, **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Çaydibi/Taşova

KK 252 **Adı:** Âdem **Soyadı:** Kılıç **Doğum Tarihi:** 1967 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Çaydibi/Taşova.

KK 253 **Adı:** Ömer Aras, **Doğum Tarihi:** 1972 **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Esnaf, Çaydibi/Taşova.

KK 254 **Adı:** Hatice **Soyadı:** Aktaş **Doğum Tarihi:** 1957 **Eğitim Durumu:** ilkokul mezunu, **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Destek köyü

KK 255 **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Ünsal, **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** Lisans, **Mesleği:** Emekli Öğretmen **Doğum Yeri:** Esençay/Taşova

KK. 256 **Adı:** Yavuz **Soyadı:** Çakmak, **Doğum Tarihi:** 1975 **Eğitim Durumu:** ilkokul mezunu, **Mesleği:** işçi **Doğum Yeri:** Geydoğan/Taşova.

KK. 257 **Adı:** Ayşe **Soyadı:** Çakmak, **Doğum Tarihi:** 1948, Okur Yazar Değil, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Geydoğan/Taşova.

KK. 258 **Adı:** Süleyman **Soyadı:** Güngör, **Doğum Tarihi:** 50 Yaşında **Eğitim Durumu:** Lise, **Mesleği:** Memur **Doğum Yeri:** Geydoğan/Taşova.

KK 259 **Adı:** Meryem **Soyadı:** Güngör, **Doğum Tarihi:** 1969 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Ev hanımı **Doğum Yeri:** Geydoğan/Taşova

KK 260 **Adı:** Şevket **Soyadı:** Geygil, **Doğum Tarihi:** 1945 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Gürsü/Taşova.

KK 261 **Adı:** Nihat **Soyadı:** Yıldırım, **Doğum Tarihi:** 1966 **Eğitim Durumu:** İlkokul, Esnaf **Doğum Yeri:** Güvendik/Taşova.

KK 262 **Adı:** Özgür **Soyadı:** Özdemir, **Doğum Tarihi:** 1958 **Eğitim Durumu:** İlkokul mezunu, **Mesleği:** Emekli **Doğum Yeri:** Kırkharman/Taşova.

KK 263 **Adı:** Mustafa **Soyadı:** Garip, **Doğum Tarihi:** 1949 **Eğitim Durumu:** lisans, **Mesleği:** Emekli öğretmen **Doğum Yeri:** Kızıgüldüren/Taşova.

KK 264 **Adı:** Muharrem **Soyadı:** Güngör, **Doğum Tarihi:** 1959 **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Kahveci **Doğum Yeri:** Kızıgüldüren/Taşova.

KK 265 **Adı:** Murat **Soyadı:** Başpınar, **Doğum Tarihi:** 1973 **Eğitim Durumu:** Ön lisans **Mesleği:** İmam **Doğum Yeri:** Özbaraklı/Taşova.

KK 266 **Adı:** Halis **Soyadı:** Erişken **Doğum Tarihi:** 1965 **Eğitim Durumu:** Lise **Mesleği:** Köy Muhtarı **Doğum Yeri:** Sepetli/Taşova.

KK 267 **Adı:** Ahmet **Soyadı:** Şenel **Doğum Tarihi:** 1957 **Eğitim Durumu:** İlkokul, **Mesleği:** Çiftçi **Doğum Yeri:** Şeyhli/Taşova.

KK 268 **Adı:** Hüsne **Soyadı:** Yersel **Doğum Tarihi:** 1974 **Eğitim Durumu:** Ortaokul, **Mesleği:** Ev Hanımı **Doğum Yeri:** Şeyhli/Taşova.

KK 269 **Adı:** Hatun **Soyadı:** Şenel **Doğum Tarihi:** 1957 **Eğitim Durumu:** İlkokul **Mesleği:** Esnaf **Doğum Yeri:** Şeyhli/Taşova

